



Corporalidade, ética e identidade em dois grupos pano

Laura Perez Gil
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Tomando como marco de referência a bibliografia recente dedicada ao estudo da noção de corpo e de pessoa nas sociedades das Terras Baixas sul-americanas, este artigo explora o papel central que esses conceitos têm em duas culturas pano: Yaminawa e Yawanawa. O estudo do corpo é abordado a partir das práticas dedicadas a fortalecê-lo e endurecê-lo, e revela que esse objetivo está ligado a valores éticos centrais da sociabilidade Yaminawa e Yawanawa. Igualmente, examina a relação da noção de corporalidade com a de identidade e com os processos de mudança resultantes da interação intensa com a sociedade envolvente.

Palavras-chaves

Pano, corpo, identidade, xamanismo

Abstract

From the perspective of the recent bibliography dedicated to the study of the notions of body and person in the lowland South American societies, this article investigates the central role of these concepts in two Pano cultures: Yaminawa and Yawanawa. The study of body is approached through the practices devoted to making it stronger and harder, revealing that it is related to ethical values central to the Yaminawa and Yawanawa sociability. The article also examines the relation between the notion of corporality with identity and with the processes of change resulting from intense interaction with the surrounding society.

keywords

Pano, body, identity, shamanism

Desde a década de 70, vários etnólogos têm ressaltado a importância, entre os grupos indígenas amazônicos, de numerosas práticas que têm como objeto de atuação o corpo. A idéia, proposta num texto clássico por Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1987), de que nessas sociedades o corpo é culturalmente construído e “ocupa uma posição organizadora central”, sendo que constitui “uma matriz de significados, e objeto de significado social” (1987:20), teve um eco fundamental em numerosas pesquisas posteriores que evidenciaram a sua validade e pertinência a respeito de uma boa parte das culturas amazônicas. Assim, o desentranhamento das idéias sobre o corpo mostrou-se uma via de acesso extremamente produtiva para abordar, de uma nova perspectiva, outros aspectos das culturas estudadas, tais como o parentesco (Viveiros de Castro 2000), o canibalismo (Vilaça 1998), o xamanismo (Langdon 1995; Vilaça 1999), o infanticídio (Conklin & Morgan 1996), as etnoepistemologias (McCallum 1998a), etc. No tocante aos grupos pano, a construção e o tratamento do corpo tem sido o tema fundamental de alguns dos trabalhos mais significativos (Erikson 1996; Lagrou 1998). É neste marco interpretativo que o presente trabalho pretende acrescentar alguns dados etnográficos sobre dois grupos pano, os Yawanawa e os Yaminawa¹, e refletir sobre a relação da corporalidade com a ética e a identidade grupal. Para isso, deter-nos-emos, primeiramente, na exploração do conceito de corpo nessas culturas, e na descrição das práticas através das quais é construído em função de uma série de ideais éticos que formam parte do modelo de pessoa. De outro lado, no contexto atual, estas culturas estão imersas num processo de interação in-

tensa com as respectivas sociedades nacionais, o que ressalta a importância dessa concepção do corpo na definição e na redefinição da identidade étnica e individual.

O grupo yawanawa, formado aproximadamente por 500 pessoas, está estabelecido na Terra Indígena do Rio Gregório, no Acre (Brasil); enquanto os Yaminawa radicam do outro lado da fronteira, em território peruano, encontrando-se um assentamento nas margens do rio Mapuya (Alto Ucayali) e outros na cabeceira do Juruá².

Corpo e consangüinidade

A idéia de que o corpo é social e culturalmente construído tem várias implicações, entre as quais se pode ressaltar dois princípios. O primeiro deles diz respeito às “relações de substância” (Da Matta 1976), e o segundo à possibilidade de modelar o corpo através de diversos tipos de ações.

A fabricação do corpo começa já na concepção e formação do feto, conforme a idéia, muito difundida entre as culturas amazônicas (DaMatta 1976, Viveiros de Castro 1977, Lima 2000, Lagrou 1998) – e este é também o caso dos Yaminawa e Yawanawa – de que o feto é o resultado da acumulação progressiva de sêmen na barriga da mãe ao longo de vários intercursos sexuais. Uma das implicações dessa teoria da concepção é a de que os *pais, filhos e irmãos plenos estão ligados para toda a vida por laços de identidade corporal* (Viveiros de Castro 1977: 203), o que explica a obrigatoriedade dos pais cumprirem certos resguardos alimentares e sexuais durante a infância de seus filhos, assim como a dos parentes próximos de um doente de evitar certos alimentos. A idéia desse conjunto de parentes próximos, definido pelo compartilhamento de substâncias corporais, se expressa em Yawanawa através do conceito de *imiki*³, onde *imi* significa “sangue”, e *ki* é um sufixo que indica que o afirmado pelo falante é verdadeiro (Eakin 1991). Normalmente, é utilizado acompanhado de um pronome possessivo, de forma que *ewe imiki*, por exemplo, é traduzido como “é meu sangue”. Trata-se de um conceito egocentrado, gradativo, que se desenvolve por meio de um esquema concêntrico, conforme existam diversos graus de *imiki* em função da proximidade de parentesco. Relacionado com esse conceito existe outro, *yura*, que encontramos também entre os Yaminawa, e que serve igualmente para se referir às relações de parentesco. Grosso modo, *yura* tem três possí-

veis traduções: “pessoa”, enquanto condição de humanidade e que adquire significação se oposto a outro tipo de seres diferentes, por exemplo, animais ou *yuxin* (espíritos, almas); “parente”, enquanto definindo um conjunto de pessoas com as quais se reconhece relação de parentesco, seja dentro ou fora do próprio grupo; e finalmente “corpo”.

Mas é necessário fazer alguns esclarecimentos, especialmente a respeito das últimas acepções. Da mesma forma que o conceito de *imiki*, o de *yura* é também gradativo, e esta gradação é relativa e contextual, expressando-se através do uso de pronomes possessivos. Uma discussão mais aprofundada do conceito *yura*⁴ nos levaria longe, e não é o propósito deste trabalho desenvolvê-la, mas apenas delinear alguns aspectos para resgatar a idéia de que o conceito de *ewe yura* (“meu parente”) é utilizado para se referir ao conjunto de parentes próximos, isto é, ao grupo com o qual se compartilha uma identidade corporal. As implicações desta acepção de *yura* adquirem maior relevância e significação se postas em relação com a terceira acepção, a de “corpo”. Aqui é necessário também fazer algumas especificações. Tanto entre os Yaminawa quanto entre os Yawanawa, *yura* significa ‘corpo’, mas aludindo sempre a uma pessoa viva, isto é, ao corpo enquanto ocupado e animado pelos componentes espirituais que conformam a pessoa, fundamentalmente o *huru yuxin* / *wëro yoxi*⁵ e o *nia vaka* / *diawaa*⁶. O corpo de uma pessoa morta é designado em Yawanawa com a palavra *shaka*, ‘casca’, e em Yaminawa com o termo *kaya*. Essa distinção aponta para o fato de que o corpo, *yura*, é o lócus de interação, durante a vida, entre as diferentes entidades que conformam a noção de pessoa, mas também é a sede da sociabilidade do indivíduo, o ponto a partir do qual irradiam os elos de relação que o unem aos outros membros do grupo ao qual pertence. O conceito de *yura* condensa o princípio do compartilhamento de substâncias corporais entre parentes próximos, e articula a individualidade com a identidade grupal. Utilizar a idéia de corpo para se referir à coletividade não é uma metáfora: expressa o fato de que o corpo individual não acaba na fronteira imposta pela pele, mas forma parte de um corpo supra-individual. Desse aspecto do pensamento indígena deriva o princípio de que tudo o que acontece com o corpo de uma pessoa tem repercussões nos corpos das outras que estão ligadas a ela, e portanto no corpo coletivo como um todo.

O comentário de um Yaminawa ilustra de forma especialmente interessante essa forma de conceber o corpo. Trata-se de uma interpretação sobre as conseqüências que derivaram da morte de várias pessoas de seu grupo como resultado de agressões xamânicas de outra tribo, os Txitonawa. O velho Tomás contou que na época anterior ao contato definitivo com os brancos, quando ainda andavam de forma nômade na floresta, os Yaminawa se uniram durante um tempo aos Txitonawa, mas finalmente o conflito estourou entre eles e os Yaminawa mataram vários Txitonawa, provocando nova separação. Segundo ele, a razão do conflito foi a morte de vários Yaminawa, fundamentalmente mulheres, e entre elas a própria mãe de Tomás, cuja causa foi atribuída a ações de feitiçaria dos Txitonawa. Para Tomás, essas mortes iam além da perda dos seres queridos, pois tiveram como resultado o fato de muitas crianças ficarem órfãs e, portanto, não serem criadas e alimentadas adequadamente, crescendo fracas – de acordo com seu depoimento, “criaram-se comendo lixo”. Isto teve como efeito o enfraquecimento geral do grupo: o debilitamento dos corpos traz como conseqüência o debilitamento do coletivo. Esse comentário diz respeito não apenas à imbricação existente entre os indivíduos que compartilham uma identidade corporal que os engloba, mas também à importância que tem um cuidado adequado da criança, de seu corpo, para que se converta num adulto com plenas capacidades.

O intercâmbio de substâncias corporais está na gênese da pessoa, e a troca contínua de outros elementos, fundamentalmente alimentos, constitui um processo essencial para o desenvolvimento corporal dos indivíduos e da sociabilidade em muitas sociedades indígenas (McCallum 1998b, Conklin & Morgan 1996). Como argumentarei adiante, o compartilhar e a generosidade estão no âmago da sociabilidade yawanawa e yaminawa, e constituem um elemento central do conceito de pessoa.

Ética e corporalidade

O segundo aspecto que gostaria de comentar com relação à teoria sobre a construção do corpo nas sociedades amazônicas é a idéia de que, através de determinadas ações às quais é submetido, o corpo é modelado em função de um determinado ideal relativo às qualidades e capacidades valorizadas culturalmente, e que um adulto deve possuir para desempenhar adequadamente as suas funções. Assim, a fabricação do corpo é um processo que visa a socia-

lização do indivíduo. Neste sentido, é interessante pensar o corpo segundo a proposta de Viveiros de Castro (1996:128), não do ponto de vista fisiológico, mas como um *conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus*, sendo essas afecções e capacidades determinadas culturalmente conforme um modelo de pessoa. Alguns autores interpretam a imposição de ornamentos aos jovens como um meio para dotá-los de certas características valorizadas culturalmente, e maximizar as suas capacidades sociais (Seeger 1981, Turner 1995, Erikson 1996).

Igualmente, a idéia de manipular o corpo com vistas a socializá-lo é também o tema central do ritual dos *mariwin* entre os Matis (Erikson 1996), e o de *Nixpupima* entre os Kaxinawa (Lagrou 1998). Ambos têm como objetivo a modelagem dos corpos das crianças com o fim de fortalecê-los, endurecê-los e, por meio disso, torná-los aptos para assumir e incorporar os princípios que regem o comportamento ético nestes grupos.

Nem os Yaminawa nem os Yawanawa contam com rituais análogos aos que encontramos entre Matis e Kaxinawa, cujo objetivo é fortalecer o corpo dos indivíduos mais novos. Porém, compartilham com eles determinados critérios referentes às características ideais que deve ter o corpo, que se resumem fundamentalmente no conceito de *kërësh*, referido às qualidades de fortaleza, dureza, resistência. Esse ideal está relacionado com um modelo de beleza, mas sobretudo com um modelo de comportamento ético, definido fundamentalmente pela capacidade de trabalhar e pela generosidade.

Em ambos os grupos, um dos defeitos mais criticados e desprezados é ser preguiçoso, *shani/shadi*, sendo que esta palavra é freqüentemente utilizada como ofensa. O outro grande defeito, cuja condenação é um dos principais preceitos morais comum a muitos grupos amazônicos (Descola 1998), é a avareza, ser *yuwaxi / wisko bitsai*⁷. Em seu estudo sobre os Matis, Erikson (1996: cap. XV) considera que os dois conceitos estão intimamente ligados, na medida em que, de um lado, ser preguiçoso pode se entender como ser mesquinho com o próprio corpo, com a própria força de trabalho; e de outro, aquele que não desenvolve adequadamente a sua atividade produtiva não está em condições de ser generoso. Efetivamente, entre os Yaminawa e os Yawanawa, o homem que não vai caçar e não consegue carne para repartir não é apenas preguiçoso, mas é também mesquinho, já que ele recebe carne de caça das outras pes-

soas, mas ele não retribui na mesma medida. Em ambos os casos o que está em jogo são as relações interpessoais. Dar alguma coisa que é solicitada, especialmente se o requerente é um parente próximo, é um imperativo, sendo que negar a solicitude pode desencadear a quebra da relação.

Da mesma forma, ajudar no trabalho é uma das atitudes que se espera de um filho, de um sobrinho, de um genro. A dedicação ou diligência no trabalho é uma das qualidades mais apreciadas quando os pais procuram um esposo/a para sua filha/o. De fato, a forma de um homem ganhar a aprovação dos futuros sogros é demonstrar a sua capacidade para trabalhar provendo-os de carne, lenha ou peixe. Esse aspecto está relacionado com a obrigação do jovem de residir durante um período depois do casamento com a família da esposa e ajudar o sogro em suas atividades, sendo que antigamente esse período de trabalho podia acontecer inclusive antes do casamento. Dar e ajudar no trabalho são considerados signos de deferência. Um informante yawanawa explicava que ficar deitado na rede sem fazer nada em presença do sogro – idealmente seu MB – é considerado uma grande falta de respeito.

Esse aspecto da cultura evidencia até que ponto as dádivas de presentes, fundamentalmente alimentos, e de trabalho são indicadores das boas intenções e do bom andamento das relações com alguém; portanto, em congruência, negar-se a dar ou a trabalhar com ou para alguém implica ofendê-lo, marcar a distância da relação (McCallum 1998b), e inclusive pode chegar a provocar a sua ruptura. No entanto, os processos de afeição corporal não têm como único objetivo o desenvolvimento dessas qualidades éticas. Diversas práticas visam maximizar outras capacidades, como a boa pontaria e a habilidade na caça, ou a fereza e a coragem no caso dos homens. Consideradas as implicações éticas e sociais que têm essas duas qualidades da pessoa, pode-se entender até que ponto é importante desenvolvê-las ao máximo: disso depende o sucesso social.

Os meios para desenvolver essas qualidades, especialmente aquela referida à laboriosidade, não assumem, nessas culturas, a forma de uma educação de caráter intelectual, mas consistem principalmente em ações que têm como objeto de atuação o corpo. Dito de outra forma, para educar uma criança, lhe inculcar os valores éticos e conseguir que desenvolva as capacidades que lhe permitam colocá-los em prática com sucesso, é necessário modelar e dar uma

certa feição ao seu corpo. Resulta interessante observar a esse respeito que, como se depreende do trabalho sobre o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996), há um deslocamento de certas características se compararmos as noções de pessoa ocidental e ameríndia: as formas de comportamento, os modos de ser, os conhecimentos, etc., que são aspectos próprios da alma ocidental, formam parte do conceito de corpo entre os ameríndios. Frente à capacidade de mudança, crescimento e de acumulação de conhecimento do corpo, a alma ameríndia é fundamentalmente imutável. Mas, ao se falar de grupos pano, é preciso fazer algumas matizações. Essa alma imutável e imortal se corresponde com o “espírito dos olhos”, considerado como a essência vital, associado à percepção e aos estados alterados de consciência (Townshley 1988, Lagrou 1998). Em geral, esses grupos reconhecem outro componente espiritual ligado estreitamente ao corpo, cuja manifestação visual é a sombra. É aquela que os Yawanawa chamam *nia waka*, os Yaminawa *diawaa*, e os Kaxinawa *yuda yuxin* – literalmente “*yuxin* do corpo” (Lagrou 1998, McCallum 1998a), e que, diferentemente do “espírito dos olhos”, é mortal e mutável, e evolui à medida em que a pessoa cresce e acumula as experiências vividas e os conhecimentos adquiridos. Lagrou (1998: 115) o descreve precisamente como um *yuxin* social. A existência de uma “alma do corpo” diferente da alma imortal remete ao fato de que a própria materialidade, as substâncias corporais, carregam *yuxin*. A transformação corporal envolve, desse modo, uma transformação global da pessoa.

Várias são as técnicas usadas pelos Yaminawa e pelos Yawanawa para modelar os corpos, para fazê-los duros e resistentes (*kërësh*). Este endurecimento do corpo começa logo após o nascimento, já que o costume de pintar o recém-nascido com jenipapo tem precisamente essa finalidade. Algumas das práticas destinadas a fortalecer o corpo são a utilização de urtigas para bater ocasionalmente nas crianças preguiçosas e a aplicação de “injeções” de veneno do sapo *kapo*, ambas amplamente registradas etnograficamente no contexto pano e ligadas principalmente ao desenvolvimento das habilidades cinegéticas e à eliminação da preguiça (Montagner Melatti 1985, Dole 1998, Lima 2000, Erikson 1996). As aplicações de *kapo* consistem em colocar a excreção branca desse tipo de sapo sobre várias pequenas queimaduras feitas no braço ou no peito. Os sintomas que provoca esse veneno são fortes vômitos e/ou diarreia, palpitações, inchação dos lábios e das so-

brancelhas e, posteriormente, muito cansaço e uma grande vontade de dormir. Mas depois que a pessoa descansou e dormiu, fica muito mais acordada, lúcida e enérgica. Os homens utilizam com certa frequência esse método, especialmente para terem sucesso na caça, mas é também aplicado, entre os Yawanawa, nas mulheres e crianças para ficarem mais fortes e trabalharem melhor, para tirar a preguiça.

A alimentação tem um papel fundamental nesse processo de fortalecimento corporal. Assim, por exemplo, a razão para evitar determinados alimentos não se explica apenas porque podem causar certas doenças, mas, como explicava um informante yawanawa, também para manter um regime alimentar adequado, ajudando a permanecer forte. De acordo com esse informante, seus antepassados eram mais resistentes e fortes, sendo que, por exemplo, nas épocas de friagem não passavam frio, apesar de não terem roupas, precisamente porque eram mais rigorosos e cuidadosos com os alimentos que consumiam. No discurso nativo, o ponto de inflexão entre aquela época passada e a atual é o encontro com o homem 'branco', momento no qual se iniciaram certos câmbios, uma de cujas conseqüências é uma debilitação do corpo social. Tanto Yaminawa como Yawanawa consideram que o consumo dos alimentos do homem branco (açúcar, álcool, óleo, sal...) enfraquece as pessoas.

Também são usadas certas plantas para tirar a preguiça das pessoas, especialmente durante a época da infância e da adolescência. Entre os Yaminawa é muito comum o uso de uma planta que encontram na floresta, chamada *anate* na língua indígena e que no espanhol da região denominam "palo amargo", fazendo referência ao gosto que tem o chá que preparam com sua casca. Atualmente, a maioria dos Yaminawa usa o *anate* quando se sentem fracos e o dão aos filhos se os considerarem preguiçosos, mas os mais velhos costumam tomá-lo voluntariamente, de manhã, depois de um banho frio no rio. Esse hábito cotidiano, tradicionalmente seguido por todos, tem também como finalidade endurecer o corpo e eliminar a preguiça.

O corpo xamânico

Provavelmente, essa atuação sobre o corpo como meio de munir a pessoa de certas capacidades valorizadas socialmente resulta mais evidente na iniciação xamânica. Para alcançar o poder xamânico, o iniciando deve se submeter a certos processos que têm

como resultado a transformação do corpo, e conseqüentemente de seu ser (Pérez 2001). Esses processos consistem fundamentalmente na ingestão de substâncias xamânicas (ayahuasca, tabaco, pimenta...); na memorização de um acervo considerável de conhecimentos, fundamentalmente rezas e mitos; na superação de certas provas que envolvem dor e sofrimento; e, finalmente, no cumprimento de uma dieta alimentar e uma abstinência sexual e social rigorosas. Há algumas diferenças nos processos de iniciação xamânica entre Yaminawa e Yawanawa; porém, os princípios que subjazem a eles são os mesmos, e todos têm como objetivo provocar algum tipo de mudança no corpo com vistas a aumentar o poder. A ingestão de ayahuasca, tabaco, ou pimenta não tem como única finalidade provocar estados alterados de consciência, mas considera-se que fortalecem o corpo, no sentido de endurecê-lo, fazê-lo resistente, e através do seu acúmulo aumentar o poder da pessoa. Além da introdução dessas substâncias, o poder é incrementado por meio das picadas de vespas e formigas. A prática de se fazer ferrar por formigas e vespas pode ser interpretada a partir do princípio *matís* – também pano – de que os atos pungentes são vetores de poder e estão associados ao amargor (Erikson 1996). Antigamente, não era uma técnica restrita ao contexto de iniciação xamânica; pelo contrário, era normal que quando os homens caminhavam pela floresta por qualquer motivo e encontravam vespas ou formigas, se fizessem ferrar ou picar por elas. A finalidade seria manter e aumentar o poder xamânico, desenvolver a capacidade cinegética, e também, como explicitou um informante yawanawa, incrementar a própria agressividade. Encontramo-nos novamente com um exemplo de tratamento corporal para desenvolver certas capacidades de comportamento, nesse caso a braveza, valorizada entre os homens que deviam desenvolver as suas qualidades guerreiras. O papel da agressividade é especialmente importante por sua relação com o sentimento de vingança, já que vingar os parentes mortos constitui um preceito ético fundamental, alegado freqüentemente para explicar uma boa parte dos conflitos violentos entre esses grupos.

Um dos princípios fundamentais que regem a iniciação xamânica é o de introduzir substâncias consideradas amargas no corpo. Este aspecto, registrado já em vários outros grupos pano (Lagrou 1998, Lima 2000, Pérez 1999), baseia-se numa oposição conceitual entre doce e amargo, sendo este último estreitamente associado ao poder xamânico. A importância da introdução de

amargor no corpo durante a iniciação se expressa na ingestão de certas substâncias, e sobretudo na dieta, que evita fundamentalmente todo alimento doce e prescreve que as comidas, além de frugais, devem ser apimentadas, azedas, amargas.

As dietas têm também como finalidade, junto com a vigília continuada, pôr o iniciando num estado de sofrimento físico, já que é esse estado de sofrimento o que se considera mais adequado para maximizar a capacidade de aprendizado e memorização do conjunto de conhecimentos que o iniciando deve adquirir. Em outro contexto, encontramos igualmente a idéia de que a vigília melhora as capacidades de aprendizado: trata-se do costume praticado pelos Yawanawa de acordar as crianças e adolescentes de madrugada, e não deixá-los dormirem com o fim de os educar. Isso se faz especialmente quando a criança cometeu algum erro; assim, a disposição adequada para receber ensinamentos e aprendê-los é aquela que implica algum sofrimento: a aquisição de conhecimento passa necessariamente por um aumento da resistência, pelo endurecimento do corpo.

Não é minha intenção neste trabalho detalhar o processo de iniciação xamânica e o aprofundar em suas implicações⁸, mas apenas resgatar duas idéias. A primeira é, como expus acima, a de que o objetivo fundamental do processo iniciatório consiste em desencadear a transformação corporal ligada à aquisição de poder. São as substâncias (tabaco, ayahuasca, picadas, alimentos amargos, etc.) que a pessoa introduz no seu corpo, e que dali em diante passam a formá-lo, as que constituem fundamentalmente o seu poder. O outro aspecto é que, tradicionalmente, a maior parte dos homens yaminawa e yawanawa, provavelmente todos, empreendiam pelo menos uma parte dessa iniciação. Isso indica que as práticas xamânicas constituíam uma parte fundamental das capacidades e conhecimentos que devia possuir um homem adulto para se desenvolver adequadamente no seu contexto social e cosmológico, isto é, formam parte do ideal de homem adulto (Pérez, no prelo). O consumo de substâncias xamânicas, fazer-se ferrar por insetos e realizar dietas de quando em quando são hábitos que não estão restritos nem a um contexto concreto – o de iniciação – nem a um especialista único, mas eram praticados com uma certa freqüência e cotidianidade por todos os homens adultos. Aqueles que os cumpriam com mais rigor e freqüência acumulavam um poder xamânico maior. É por isso que o corpo do 'xamã', longe de constituir uma

especificidade dentro do grupo, era um ideal ao qual era necessário tender.

No contexto da modernidade, o ideal de pessoa mudou consideravelmente (Pérez, no prelo), mas o princípio de que a identidade é construída através da fabricação e manipulação corporal continua regendo as práticas nativas, inclusive no esforço por se tornar 'branco'.

O corpo no contexto da modernidade

O discurso dos Yaminawa e dos Yawanawa sobre os efeitos e repercussões que teve a adoção de certas práticas aprendidas dos 'brancos' mostra claramente a relação entre corporalidade e a construção da identidade, a ligação estreita entre a mudança corporal e a transformação da identidade. Dois dos principais aspectos que os Yaminawa recalcam a respeito das mudanças que aconteceram entre eles, desde que entraram em contato com o homem branco, têm a ver fundamentalmente com a corporalidade. Em primeiro lugar, refere-se à transformação das práticas alimentícias. Efetivamente, tanto Yaminawa quanto Yawanawa adotaram determinados hábitos, como o uso de sal – em vez da pimenta que tradicionalmente utilizavam –, açúcar, café, óleo, massa, arroz, álcool, etc., e, em ambos os casos, considera-se que esses novos costumes alimentícios provocam um enfraquecimento do corpo: dos corpos individuais e do corpo social. Esses alimentos exógenos são especialmente perniciosos para o poder xamânico, e da mesma forma que o doce é evitado durante a iniciação xamânica, qualquer alimento procedente do mundo dos brancos é severamente proibido, já que impossibilita a aquisição de poder. Neste contexto, tem especial significação a oposição feita pelos Yaminawa entre a ayahuasca e a caçuma⁸. Essa bebida não era utilizada por eles antes do contato. Adotaram dos Campa o costume de fazer grandes quantidades de caçuma, para se embebedar em festas celebradas uma ou duas vezes por semana nas quais participa quase todo o grupo. Essa afeição pelas bebedeiras à base de caçuma e eventualmente de aguardente, atividade espalhada por toda a região, é apontada por muitos homens como causa do abandono de determinados hábitos destinados a desenvolver a capacidade xamânica. Alguns velhos yaminawa negam-se a participar das festas em que se consume álcool, alegando que essas bebidas enfraquecem o corpo, os faz adoecer. Pelo contrário, tomar ayahuasca e fumar tabaco os fortalece e

sara. Há, portanto, uma clara oposição conceitual entre a caiçuma – assimilada ao conjunto de alimentos do homem branco – e as substâncias xamânicas como a ayahuasca, o tabaco e a pimenta. A primeira se associa ao mundo de fora, ao enfraquecimento do corpo individual e social, à perda de conhecimento xamânico; enquanto a segunda está relacionada com a aquisição de poder, com o fortalecimento do corpo, com a preservação dos costumes e conhecimentos herdados de seus antepassados, com a conservação da integridade e do bem-estar do grupo.

Um segundo tipo de transformações corporais que se deram em razão do contato refere-se ao aspecto externo: ao abandono da ornamentação corporal e à adoção das roupas dos brancos. Quando questionados sobre as razões que os levaram a não mais fazerem as perfurações faciais tradicionais¹⁰ em seus filhos, as explicações de alguns Yaminawa se referem ao desejo de que eles virem ‘brancos’ e não serem mais yaminawa. Esta rejeição da identidade tradicional indígena é em parte provocada pelo desprezo demonstrado a respeito dela por parte da população mestiça da região – como aconteceu em outras muitas culturas amazônicas durante as primeiras etapas do processo de contato (Conklin 1997) –, mas está relacionada também com a cobiça que suscitam os objetos do homem branco – espingardas, terçados, machados, motores, cachorros, roupas, etc. Tornar-se ‘branco’ é a maneira de ter acesso a esses bens, ou dito de outra forma, para ter acesso a esses bens consideram que é necessário se tornar ‘branco’, concretamente, se transformar em madeireiro, no caso dos Yaminawa do Mapuya. A posse desses objetos é um atributo característico dos ‘brancos’, e não dos índios.

O Mapuya é uma região de exploração madeireira, apesar dessa atividade estar teoricamente proibida por se tratar de uma área protegida por leis governamentais. A história yaminawa durante o século XX está entremeada por diversos encontros e desencontros com vários tipos de brancos: seringueiros, militares, missionários, seguidos de movimentos de fuga para o mais profundo da floresta. O contato definitivo em torno de 1960 aconteceu com madeireiros que trabalhavam no Alto Mapuya, os quais atraíram os Yaminawa com os objetos que eles tanto desejavam para transformá-los em força de trabalho barata. Nos relatos feitos tanto por Yawanawa quanto por Yaminawa, a avidez pelos objetos dos brancos foi a razão que os impulsionou continuamente a se aproxi-

marem deles, quer para estabelecer contatos mais ou menos amistosos quer para os roubar. Da mesma forma, após o contato definitivo e o sedentarismo nas margens do Mapuya, o que liga os Yaminawa a essa área e a permanecerem em situação de contato com os 'brancos' é a vontade de continuar tendo acesso a esses objetos. Esse desejo é suficientemente poderoso para que as relações com os madeireiros se mantenham, apesar de seu comportamento quebrar as regras fundamentais da ética yaminawa e os indígenas se sentirem freqüentemente ofendidos e injustiçados por eles. Há provavelmente outras razões, além dos objetos, que impedem os Yaminawa de voltar às profundezas da floresta, mas a minha ênfase na importância que as mercadorias têm na sua situação atual corresponde à ênfase que eles emprestam a esse fator no seu discurso.

O caso dos Yaminawa do Juruá e dos Yawanawa é ligeiramente diferente daquele do grupo do Mapuya. Na região da cabeceira do Juruá, não há exploração madeireira, e os 'brancos' com os quais os Yaminawa têm contato são missionários do ILV, um padre católico e os militares e funcionários governamentais que ocupam o assentamento de Breu. Os recursos aos quais os Yaminawa do Juruá têm acesso são fornecidos pelos missionários e pelo governo local, sendo que a figura do madeireiro não está presente como no Mapuya. Nesse contexto, o ornamento é utilizado como elemento marcador de uma indianidade valorizada pelo interlocutor de fora. Nas comunidades da cabeceira do Juruá, os Yaminawa, conforme eles mesmos narram, colocam os ornamentos tradicionais para serem fotografados pelos missionários do Instituto Lingüístico de Verão, que trabalham lá desde a metade dos anos 80¹¹.

Da mesma forma, quando os Yawanawa, que já não usam mais nenhum ornamento tradicional, organizam um *mariri*, ritual festivo e comunitário, pintam seus rostos com os desenhos "tradicionais". Esse *mariri*, que durante a época em que os missionários das Novas Tribos do Brasil ficaram na aldeia foi completamente abandonado, celebra-se normalmente quando há um visitante exterior, principalmente 'branco', e foi recuperado e atualizado recentemente pelo novo líder como parte de uma política mais ampla de revitalização da indianidade, num contexto no qual ser indígena começa a ter vantagens importantes (delimitação de Terras Indígenas, implementação de projetos de desenvolvimento sustentável por parte de empresas estrangeiras que procuram trabalhar com co-

munidades indígenas, obtenção de recursos e ajudas através de ONGs, etc.)¹².

O conjunto desses dados revela dois aspectos importantes. De um lado, a revitalização de sinais externos de indianidade parece constituir, em parte, uma estratégia política que tem a finalidade de permitir que as comunidades se beneficiem de certos direitos outorgados pelos governos respectivos aos povos indígenas – como o direito a terras indígenas – e do interesse suscitado pela indianidade entre certos setores das sociedades envolvidas e de países desenvolvidos – fundamentalmente missionários, empresas ou ONGs. Trata-se de um empreendimento muito comum atualmente entre numerosos grupos indígenas (Conklin 1997, Jackson 1995). De outro lado, expressa, como sugere Viveiros de Castro (1996: 139), que a aculturação é concebida nesses grupos como um processo focalizado na transformação corporal – adoção de hábitos alimentares, de roupas, de bens dos brancos – e não na “assimilação espiritual” (conversão religiosa, aprendizado de conhecimentos...). Como indica esse autor, “virar Branco é assumir um corpo de Branco” (Viveiros de Castro 1996: 139). Assim como a consangüinidade é construída através da comensalidade diária e do intercâmbio de fluidos corporais, e a imposição de ornamentos possui um papel fundamental na socialização dos indivíduos, para se transformar em outro é necessário assumir seus hábitos corporais, isto é, o tipo de alimentação que lhe é próprio, os elementos que definem e caracterizam sua aparência física.

Vilaça (1999) aprofunda esse tema a respeito dos Wari’ e considera que se tornar ‘branco’ não implica o abandono da identidade wari’, e que o fato do grupo ter retomado o uso de certos ornamentos como signos de identidade vai além de uma estratégia de caráter político. Como argumenta essa autora, possuir uma dupla identidade é uma possibilidade contemplada pela cultura wari’, o que se faz evidente na figura do xamã. A situação de estar dividido por duas identidades – ser ‘branco’ e ser índio – é análoga à posição dual do xamã, que é ao mesmo tempo homem e animal, possuindo simultaneamente uma família humana e outra pertencente a alguma espécie animal. Tomando como marco interpretativo o perspectivismo (Viveiros de Castro 1996), essa pesquisadora considera que as roupas ocidentais são instrumentos, e não disfarces, que permitem aos Wari’ adotar o ponto de vista dos ‘brancos’ e assim poder transitar entre os dois mundos. No entanto, a identi-

dade 'branca' dos Wari' não deixa de ser parcial, já que, como explica Vilaça, continuam percebendo os 'brancos' como inimigos e fonte de perigo, e põem limites à sua assimilação pela sociedade envolvente: embora os Wari' aceitem usar roupas de 'branco' e comer os seus alimentos, põem restrições, aliás rígidas, ao estabelecimento de relações de parentesco com 'brancos', evitando os matrimônios com não-indígenas. Nesse sentido, adotar a indumentária exógena constitui uma estratégia que permite aos Wari', conforme Conklin (1997), manter outros aspectos de sua identidade e sua cultura a salvo de agressões exógenas, já que, como aponta essa autora, se certos setores internacionais são receptivos e de fato procuram nas sociedades indígenas esses sinais de alteridade – ligadas simbolicamente pelo imaginário ocidental à autenticidade, à proximidade da natureza, etc. –, os setores regionais não têm uma imagem tão positiva desses aspectos das culturas nativas.

No caso dos grupos pano que estamos tratando, a situação de encruzilhada entre a tendência a se transformarem em 'brancos' e a identidade indígena implica em conflito evidente. Se for certo que manter a relação com os 'brancos' permita a esses grupos obter os bens que tanto anseiam, o fato é que isso supõe, simultaneamente, que se aceite um sistema de relações interpessoais incompatível com os princípios éticos indígenas. O abandono progressivo da alimentação tradicional e do tratamento dado ao corpo, que tinha como finalidade o seu endurecimento para assim possibilitar ao indivíduo um bom desempenho social, tem como conseqüência o enfraquecimento dos corpos individuais e, portanto, do corpo social. O relaxamento paulatino desse tratamento corporal é paralelo à adoção dos comportamentos próprios dos 'brancos'. Os Yaminawa descuidam de suas roças e atividades de caça e pesca para trabalharem com os madeireiros, e isso diminui a capacidade de ser generoso e cumprir com as obrigações perante os outros membros da comunidade. A erosão das relações sociais derivada desse tipo de comportamentos se acentua se alguém adota uma atitude mercantilista, querendo vender, em vez de dar, como seria apropriado, qualquer tipo de bem (medicamentos, aguardente, roupas, etc.) a seus parentes.

Ser 'branco' e assumir o comportamento dos 'brancos' não é, no caso desses grupos pano, tão facilmente compatível com ser yaminawa ou yawanawa. São modelos, em princípio, mutuamente excludentes. Os corpos yaminawa e yawanawa são duros, for-

tes, resistentes, xamânicos, e, conseqüentemente, a pessoa é trabalhadora e generosa, estando ligada por laços de substância e obrigações de diversos tipos aos seus parentes. O corpo que resulta do consumo continuado de alimentos dos 'brancos' e do abandono das práticas corporais indígenas é fraco e frouxo, e a pessoa se torna mesquinha, desatendendo as relações com seus parentes e ofendendo-os. Deixar de compartilhar a vida da aldeia com tudo o que ela implica (comensalidade, participação nas festas, nas caçadas, nas pescarias, ter relações sexuais com outras pessoas, etc.), se casar e se instalar fora, descuidar dos laços familiares, são atitudes que resultam numa morte social. Uma mulher yawanawa explicava que tinha colocado o nome de seu irmão em seu filho¹³, apesar daquele continuar vivo, porque fazia anos que tinha ido morar na cidade, e como já não compartilhava mais a vida com eles, era como se tivesse morrido.

Essa encruzilhada de identidades e realidades diferentes cria tensões e conflitos, sendo muito complicado se manter numa situação de equilíbrio. Um exemplo da forma como é concebida a influência perniciososa dos bens e alimentos dos brancos na coesão social é o sonho que teve um informante yawanawa, num momento em que o seu grupo estava passando por uma crise muito séria. Durante o período em que a comunidade estava iniciando o trabalho de plantio de urucum, no marco de um projeto de desenvolvimento levado à prática em parceria com uma empresa de cosméticos norte-americana, várias pessoas, a maioria mulheres novas, começaram a sofrer estados de possessão, o qual alterou completamente a vida social do grupo, até a um ponto quase insustentável. Nessa situação, Nani sonhou com seu pai, um antigo líder e xamã de grande poder que tinha morrido anos atrás, que o recriminava por estarem abandonando seus costumes e comendo os alimentos do branco: "Vocês já estão vivendo como os brancos, comendo com sal, preparando a carne com óleo em vez de fazer a sopa de banana, comendo cada um num prato separado, vocês vestem roupas, vocês já são cariús¹⁴. O que estão fazendo? Vocês estão todos morrendo porque estão virando cariú". Na explicação de Nani sobre seu sonho aparecia uma associação explícita entre o consumo desses alimentos exógenos, a conseqüente perda dos hábitos propriamente yawanawa, e a transformação em homem branco. Como conseqüência disso, originou-se a desunião do grupo – isto é, o desmembramento do corpo, *yura*, social–, e se iniciaram as possessões¹⁵ que estavam acontecendo.

Nesse sentido, concordo com Vilaça (1999) quando afirma que a revitalização do uso de ornamentação e outros signos de identidade indígena entre muitos grupos amazônicos não se explica apenas como parte de uma estratégia política que tem como destinatário o 'branco'. No caso dos Yawanawa, a revitalização de certos costumes tradicionais teve como resultado a reagrupação de várias famílias que se tinham desagregado em etapas anteriores, assim como o fortalecimento da união e do sentimento grupal da comunidade. Os Yawanawa, e em menor medida os Yaminawa do Juruá, tomaram consciência da necessidade de gerir adequadamente e limitar sua tendência de se tornarem 'brancos', e do perigo de desintegração total do grupo, o que implicaria não fazê-lo; por seu turno, os Yaminawa do Mapuya se encontram ainda numa etapa muito marcada pelo sentimento forte de se transformar em 'branco'. Trata-se, no entanto, de uma forma peculiar de entender o 'branco', uma forma yaminawa de ver o 'branco'. Nesse sentido, é interessante constatar que a esse respeito o grupo não é homogêneo, já que, embora certas pessoas façam esforços consideráveis para sair da aldeia e eliminar qualquer traço que o ligue à identidade indígena, outros, apesar de explicitarem o desejo de se tornar 'brancos', se comprazem em levar um modo de vida muito ligado às tradições yaminawa, evitando viajar para a cidade, desprezando certos alimentos dos 'brancos', mantendo-se impermeáveis ao espanhol, etc.

Essa diferença entre Yawanawa e Yaminawa a respeito do grau de consciência adquirida em relação ao poder que a identidade indígena tem no campo político nacional, como estratégia para a reivindicação de direitos, se manifesta até certo ponto na atitude diferencial dos líderes de ambos os grupos, os dois formados na cidade. O líder yawanawa abandonou sua mulher branca e se casou sucessivamente com várias mulheres de sua comunidade, voltou à aldeia para se estabelecer lá, inspirou os seus parentes a retomarem antigos costumes como fabricar cerâmica, celebrar festas tradicionais ou pintar os corpos, e destacou perante os visitantes as figuras dos velhos, considerados como detentores dos saberes tradicionais. A chefe yaminawa da aldeia do Mapuya casou-se com um madeireiro, e seus esforços atuais estão voltados para conseguir se estabelecer definitivamente na cidade, onde já investiu todos os seus recursos para comprar uma casa. Pressiona os seus pais para não utilizarem mais os ornamentos como fizeram sempre, e se esforça em manter um tipo de vida na aldeia similar à da população

mestiça da região, com a intenção de marcar a diferença entre ela e o resto das pessoas que formam a comunidade e que são seus parentes. Pode-se interpretar o ânimo dos Yawanawa por retomarem certos aspectos de sua cultura tradicional como uma forma de enveredar e controlar a dinâmica de transformação na qual tinham embarcado em sua maioria, e que estava provocando a desintegração do grupo. Percebe-se, igualmente, uma renovada atitude de autoconfiança em sua identidade indígena, sob a influência, também, do apreço mostrado por certos setores da sociedade envolvente com os quais interagem.

O corpo constitui, assim, o ponto de articulação entre a ética e a identidade, entre a individualidade e a coletividade. A possibilidade de mudar através da transformação do corpo remete à idéia de que a pessoa ameríndia não é uma entidade fixa, mas a sua constituição é processual e se constrói paulatinamente durante o ciclo vital (Seeger et al. 1987) e na interação com a alteridade. Trata-se de um ser sempre inacabado, e porque é inacabado pode mudar.

Referências Bibliográficas

- CALAVIA, Oscar. 1995. O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. Tese, PPGAS/USP.
- CARID, Miguel. 1999. YAWANAWA: da guerra à festa. Dissertação, PPGAS/UFSC.
- CONKLIN, Beth. 1997. "Body paint, feathers and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism". *American Ethnologist*, vol.24 (4): 711-737.
- CONKLIN, B.A. & MORGAN, L.M. 1996. "Babies, Bodies, and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society". *Ethos*, vol.24, n.4: 657-694.
- DAMATTA, Roberto. 1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- DESCOLA, Philippe. 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, vol.4 (1):23-45.
- DOLE, G. 1998. "Los Amahuaca". In: Santos Granero e F. Barclay (eds.). In: *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, III. Ciudad Panamá, Quito: Smithsonian Tropical Research Institute, Ifea, Abya-Yala.
- EAKIN, Lucille. 1991. *Lecciones para el aprendizaje del idioma Yaminahua*. Documento de Trabajo n° 22, Pucallpa (Perú): Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano.
- ERIKSON, Philippe. 1996. *La Griffes des Aïeux. Marquage du corps et démarquage ethnique chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Editions Peeters.
- JACKSON, Jean. 1995. "Culture, genuine and spurious: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia". *American Ethnologist*, vol.22 (1): 3-27.
- LAGROU, Elsje. 1998. Caminhos, duplos e corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e da alteridade entre os Kaxinawa. Tese, PPGAS/USP.

- LANGDON, E. Jean. 1995. "A morte e o corpo do xamã nas narrativas Siona". *Revista de Antropologia*, vol. 38 (2): 108-149.
- LIMA, Edilene.C. 2000. Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a natureza. Tese, PPGAS/USP.
- McCALLUM, Cecília. 1998a. "O corpo que sabe – Da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas". In: Alves & Rabelo(orgs.). *Antropologia da saúde: Traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume & Dumará, Fiocruz.
- _____. 1998b. "Alteridade e sociabilidade Kaxinawá: perspectivas de uma antropologia da vida diária". *RBSC*, vol.13(38): 127-136.
- MONTAGNER MELATTI, D. 1985. O mundo dos espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo. Tese, PPGAS/UnB.
- PÉREZ, Laura. 1999. Pelos caminhos de Yuve: cura, poder e conhecimento no xamanismo yawanawa. Dissertação, PPGAS/UFSC.
- _____. 2001. "O sistema médico Yawanawa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica". *Cadernos de Saúde Pública*, vol.17 (2): 333-344.
- _____. (no prelo). "Do xamanismo ao xamã: fundamentos etnográficos de um processo histórico." In: Calavia (org.) *Paraíso abierto, jardines cerrados.Saberes indígenas: cosmología, ecología y política*. Quito: Editorial Abya-yala.
- SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and society in central Brazil*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- SEEGER, A., DAMATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 1987. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: João Pacheco de Oliveira Filho (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- TOWNSLEY, Graham. 1988. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. Ph.D. Cambridge University.
- TURNER, Terence. 1995. "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology*, vol.10 (2).
- VILAÇA, Aparecida. 1998. "Fazendo Corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo". *Revista de Antropologia*, vol. 41 (1): 9-67.
- _____. 1999. "Devenir autre: chamanisme et contact interéthnique en Amazonie bresilienne". *Journal de la Société des Américanistes*, 85: 239-260.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1977. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingú: os Yawalapiti*. Dissertação, PPGAS/UFRJ.
- _____. 1996. "Os pronomes ameríndios e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, vol. 2 (2):115-144.
- _____. 2000. "Atualização e contra-efetuação do virtual na sociedade amazônica: o processo de parentesco". *Ilha*, vol. 2 (1): 5-46.

Notas

¹ Os dados etnográficos apresentados neste trabalho são resultado do trabalho de campo realizado em ambos os grupos junto com Miguel Carid Naveira. O período de estadia entre os Yawanawa teve uma duração de seis meses, entre maio e novembro de 1998, e fazia parte da pesquisa de mestrado. Entre os Yaminawa do rio Mapuya, a pesquisa durou oito meses e meio, de junho a outubro de 2000 e de dezembro de 2000 a maio de 2001, sendo completada com uma investigação mais extensiva nas comunidades Yaminawa radicadas na cabeceira do rio Juruá durante o mês de junho de 2001. Os Yaminawa do rio Mapuya (Alto Ucayali) e do Juruá formavam apenas um grupo no momento do contato no Mapuya, no começo da década de 60, mas depois as famílias foram progressivamente se separando por várias circunstâncias e emigrando para o rio Huacapistea, afluente do Juruá, sendo que as comunidades que encontramos hoje na cabeceira do Juruá existem apenas desde início dos anos 90.

² Refiro-me aqui exclusivamente aos grupos Yaminawa entre os quais realizei trabalho de campo. Existem outros grupos Yaminawa na região do rio Iaco (Acre, Brasil) (ver Calavia 1995), na cabeceira do Purús e na região de Sepahua (ver Townsley 1988).

³ Para uma análise detalhada deste conceito, ver Carid (1999).

⁴ Para uma discussão mais detalhada do conceito *yura* entre os Yawanawa ver Carid (1999).

⁵ Literalmente significa 'espírito do olho'. Considera-se que quando a pessoa morre, o 'espírito do olho' vai morar no céu com seus parentes consanguíneos já falecidos. Dado que se trata de grupos cultural e linguisticamente muito próximos, a maior parte do vocabulário coincide, acontecendo apenas algumas variações fonéticas. Com a finalidade de facilitar a leitura, de aqui em diante escreveremos em primeiro lugar o termo Yawanawa, seguido do termo Yaminawa.

⁶ *O nia vaka* ou *diawaa* é a sombra que acompanha sempre o corpo. Um yaminawa traduziu esse conceito como 'nosso corpo' em contraposição ao *wëro yoxi*, 'nossa alma'. Diferentemente do que acontece com o *huru yuxin* / *wëro yoxi*, o *nia vaka* / *diawaa* fica na terra, molestando durante um tempo os seus parentes e visitando os lugares em que morou em vida, até finalmente desaparecer.

⁷ Entre os Yaminawa encontramos ambos os termos, sendo que o primeiro é considerado mais antigo. Atualmente é utilizado para designar o marreteiro, que viaja pelo rio vendendo a preços abusivos os artigos impossíveis de conseguir a não ser na cidade mais próxima, a três dias de navegação.

⁸ Esse foi o tema fundamental de outros trabalhos anteriores: Pérez 1999, no prelo, 2001.

⁹ Bebida fermentada de mandioca.

¹⁰ Tradicionalmente, os Yaminawa perfuravam, basicamente, o tabique nasal, os lóbulos das orelhas e a parte localizada entre o lábio inferior e o mento. Em função de diversos fatores, outras partes de cara podiam eventualmente ser objeto de perfurações.

¹¹ O Instituto Lingüístico de Verão estabeleceu-se primeiramente na comunidade Yaminawa assentada no rio Huacapistea, afluente do Juruá, e à medida em que o grupo foi se deslocando para a cabeceira do Juruá, trasladou-se com eles até se fixar lá no começo da década de 90.

¹² Para uma análise do *mariri* no contexto da modernidade, ver Carid (1999).

¹³ Yaminawa e Yawanawa recebem nomes de seus antecessores, normalmente da geração +2 (um homem recebe de seus FF, FFB, MMB; uma mulher recebe os nomes de suas MM, MMZ, FFZ), ou, no caso do Yawanawa, de alguém pertencente à geração imediatamente anterior a ele que já morreu.

¹⁴ Cariú é a palavra usada pelos grupos indígenas da região para se referir aos brancos.

¹⁵ Embora não seja tarefa fácil interpretar aquele fenômeno das possessões entre os Yawanawa - muito ligado ao proselitismo dos missionários evangélicos -, e não seja esse nosso objetivo por enquanto, resulta, porém, interessante sublinhar que aparece muito associado a um processo de redefinição de identidade. Aconteceu num momento de transição entre uma etapa caracterizada pelo trabalho semi-escravo na extração da seringa para os patrões, e pela presença na aldeia de um grupo de missionários das Novas Tribos do Brasil que reprimiu numerosos aspectos da cultura indígena, entre eles as festas rituais (*mariri*) e as práticas xamânicas (rituais de cura, ingestão de tabaco e ayahuasca, etc.), e outra etapa marcada pela chegada ao poder de um líder novo, formado por instituições indigenistas (FUNAI e CPI fundamentalmente), que expulsou os missionários da recém-demarcada Terra Indígena e impulsionou a revitalização de determinados aspectos da cultura tradicional que tinham sido reprimidos e que visavam recuperar certos sinais de identidade indígena.