

Pessoas e Grupos: alguns aspectos dos nomes dos Yaminahua¹ (Pano/Peru)

Miguel Carid Naveira

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil
E-mail: mikelcn@yahoo.com.br

Resumo

Quando falam de si próprios ou de seus parentes, os Yaminahua (Pano) que habitam no Alto Ucayali e no Alto Juruá (Peru) mencionam uma série de nomes que situam as pessoas em séries genealógicas concretas: Nixinahua, Baxunahua, Amahuaca, Txitonahua, entre outros. São nomes que distinguem tanto as pessoas entre si como os coletivos. Como nomes de coletivos, eles se aproximam do sentido que se dá ao termo etnônimo. De fato, povos com esses nomes habitam ou habitaram em outras aldeias e aparecem em fontes diversas, históricas e atuais. Como marcas da identidade individual, eles são referentes de intensidades de parentesco; os nomes fazem parte das pessoas, sublinham uma história e contribuem a produzi-la. A partir da análise do uso que os Yaminahua fazem desses nomes, este texto pretende explorar a conexão que eles operam entre as pessoas e os grupos.

Palavras-chave: Yaminahua. Nomes. Etnônimos. Diferença. Parentesco.

Abstract

Whether they are referring to themselves or their relatives, the Yaminahua (Pano) who live in the Alto Ucayali and in the Alto Juruá (Peru) mention a series of names that situate people in concrete genealogic sequences. Nixinahua, Baxunahua, Amahuaca, Txitonahua, among others, are names which distinguish individuals as well as groups. As names of collectives, they come close to the meaning given to the term ethnonym. In fact, peoples with these names inhabit or have inhabited other villages and appear in various sources, both historic and current. As an individual identity marker, they refer to the intensity of kinship; the names are a part of the people, highlighting a history and contributing to its production. Through the analysis of the use that the Yaminahua make of these names, this text intends to explore the connection they create among people and groups.

Keywords: Yaminahua. Names. Ethnonyms. Difference. Kinship.

I A Controvérsia dos Nomes

Em seu texto *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, Viveiros de Castro (1996) destacou a diferença existente entre as autodenominações indígenas, funcionalmente, pronomes que marcam a condição social da pessoa e os etnônimos, em larga medida cristalizações identitárias produto da interação dos indígenas com as frentes não indígenas e os próprios etnógrafos. Certamente, o entorno – antropólogos, indigenistas, outras populações indígenas – tem contribuído tanto para a estabilização do termo Yaminahua quanto para sua extensão. Entretanto, não há como negar que sua recepção desembaraçada por parte dos assim denominados também tem colaborado para sua permanência. Coloca-se então a questão de saber por que se os Yaminahua não se identificam de forma inequívoca nem unívoca com seu nome, não se incomodam muito com essa denominação, apesar de o termo Yaminahua ser empregado pelos *outros* a modo de apelido, nem sempre com as melhores intenções². Trata-se, em resumo, de discorrer sobre a problemática do que significa ser quando se diz, como acontece no Mapuya, que se é – ou não se é ou também se é – Yaminahua, Baxunahua, Nixinahua, etc., especialmente, quando se podem acumular vários desses nomes simultaneamente.

Não é difícil perceber que nessa controvérsia sobre os nomes – tema caro aos Panos e aos panólogos – está em jogo algo mais do que exclusivamente um procedimento afirmativo de política linguística. “A complicada situação dos *nawa*Pano [...]” (Viveiros de Castro, 2002, p. 105) é em grande medida consequência tanto de uma história muito dinâmica de contínuas reconfigurações de ditas unidades como dos fundamentos que sustentam e concitam ditas transformações. Mas,

justamente, é a unidade que está em questão. Entre os Yaminahua, essas tramas etnonímicas ganham uma especial visibilidade e densidade, justamente porque a alteridade e a identidade não são aqui duas regiões (ontológicas ou sociológicas) que se definem pela exclusão mútua. Também, é claro, porque estando as pessoas sempre prontas para contrastar uns nomes com outros, mudar seus sentidos através de pequenas variações fonológicas, reivindicá-los e multiplicá-los em função de nexos cognáticos e multigeracionais, ou até de mudá-los para se evadir de alguma espiral da vingança, essas tramas se ramificam em função dessa densidade histórica. De fato, uma parte importante da história dos Yaminahua poderia ser narrada seguindo os nomes de que trata este texto. Entretanto, os nomes, além de trazer uma história, são também o gatilho de sua produção, motivos para a composição, desde o tempo presente, da socialidade yaminahua.

A recorrência e a generalidade de todos esses procedimentos apontam para algo de característico e sistemático que demanda um exame mais pormenorizado. Começarei, então, pela própria palavra que designa o subconjunto e, ao mesmo tempo, identifica os habitantes das comunidades de Raya (rio Mapuya) e de várias aldeias no Alto Juruá, base etnográfica deste artigo.

2 Yaminahua

Como já foi mencionado, o termo yaminahua tem a faculdade de designar coletivos de diferentes magnitudes sociológicas. Uma primeira acepção seria equivalente de subconjunto, conforme o termo é utilizado na literatura etnográfica (Erikson, 1993; Townsley, 1988). Atualmente, esse uso macro, por assim dizer, é também reconhecido pelos próprios indígenas, principalmente as lideranças preocupadas pela organização étnica e que por diversos motivos transitam pelas diversas aldeias (Zé Correia Jaminawa, comunicação pessoal). Nesse sentido, Yaminahua reúne um conjunto de populações que apresentam afinidades linguísticas, sociológicas e cosmológicas. Sem a pretensão de ser exaustivo e assumindo o risco que implica este tipo de generalizações, poderia citar, por exemplo: uma demografia rala; preferência habitacional (embora não exclusiva) pelas áreas interfluviais, rios menores e regiões

de cabeceiras; processos contínuos de fusão e fragmentação social; intensa mobilidade espacial e trânsito intercomunitário; um sistema de parentesco que, junto com a transmissão onomástica em gerações alternadas que pode atuar como classificador *sociológico* – o perfil *kariera* – compagina cálculos muito individualizados que permitem que duas pessoas na mesma posição de parentesco (dois irmãos, por exemplo) classifiquem de forma diferente as mesmas pessoas³; um sistema xamânico que reconhece a agressão no âmbito intra-aldeão com repercussões relevantes para o sistema sociopolítico; papel central da vingança; e, talvez também seja possível incluir, o complexo musical *yama yama*⁴, associado ao papel basilar da memória biográfica, elemento estruturante de muitos dos fatores que acabei de citar.

Entretanto, no interior das unidades locais, os nomes se multiplicam e os contrastes são fundamentais à própria configuração do grupo. Sempre me pareceu ser essa realidade particular a que mais preocupa – ou pelo menos a que mais ocupa – os Yaminahua. Entre os Yaminahua da Amazônia peruana onde pesquisei, essa lista nominal se entende aberta e nunca observei inquietação alguma em definir de forma exata com um nome como *yaminahua* esse conjunto de nomes. Baxunahua, Nixinahua, Amahuaca ou Txitonahua, por exemplo, são nomes equivalentes quanto a sua grandeza sociológica, articulam os mesmos princípios de relação e muitas pessoas se definem segundo uma ou várias dessas designações.

No entanto, é claro que enquanto as duas primeiras remetem à aliança pacífica, ou seja, talvez a uma aliança pacificada, Txitonahua, sobretudo depois do último conflito (que não foi o primeiro) acontecido em 2001, é imbuído atualmente para muitos dos habitantes de Raya de uma aura de inimizade e vingança, isso, apesar de várias pessoas serem – e se considerarem elas próprias – descendentes de Txitonahua. Já na comunidade de Dorado, no Juruá, onde se integraram vários dos Txitonahua que saíram da mata em 1998, assim como os sobreviventes do conflito acontecido em Raya, a definição como Txitonahua estava ganhando uma grande força durante minha estadia nessa aldeia em 2001.

Em se tratando de nomes, como nesse exemplo que acabei de citar, são essas outras denominações que cotidianamente ocupam as

peças, mais que a definição do que a magnitude *yaminahua* inclui ou deveria incluir.

Sem dúvida, a inserção nas etnopolíticas nacionais e internacionais, bem como o trato assíduo com a sociedade envolvente, tem provocado nas populações indígenas uma reflexividade particular sobre essas denominações etnonímicas globais e sobre a identidade em geral. Nesse sentido, é importante salientar que embora os Yaminahua mantenham relações fluidas com seus vizinhos indígenas e mestiços, elas são relações motivadas pela vizinhança, não pertencem ao cenário da etnopolítica de ponta, nem se pode dizer que os Yaminahua tenham se introduzido muito nessas searas até o momento. E talvez por isso eles tenham se preocupado pouco com o *verdadeiro* ou o *falso* que o termo Yaminahua poderia deixar transparecer.

Além de sinônimo de subconjunto, *yaminahua* é a designação pela qual são conhecidas aldeias e comunidades concretas. Como já disse, o nome engloba uma série de outros nomes com que as pessoas se identificam por meio de seus laços de filiação. Pelo ar de família entre as línguas pano, que partilham grande número de raízes e apresentam entre si pequenas variações, os mesmos nomes pipocam pela geografia que habitam, sem que a coincidência nominal implique, necessariamente, um parentesco direto reconhecido pelas unidades locais em questão. De fato, correspondências onomásticas podem levar a enganos. Townsley, por exemplo, evoca essa possibilidade quando menciona que a língua dos Yaminahua do Juruá é mais próxima da língua dos Mastanahua e Parquenahua que a falada pelos Yaminahua do Purus, a qual, por sua vez, é quase idêntica à dos Sharanahua.

A tradução do nome *Yaminahua* não deixa de estar imbuída de certa ambiguidade. Seu sentido costuma oscilar entre o primitivismo da pedra e a modernidade do metal. No primeiro caso, *yami* é traduzido por *machado de pedra*, e Yaminahua por *gente hacha de piedra* (gente machado de pedra) (Torralba, 1986, p. 12); no segundo, *yamié* traduzido por *machado de metal*, e *yaminahua* se transforma em índice de um povo marcado pelo metal.

Através de seu nome, os Yaminahua são descritos na bibliografia ora como os mestres produtores dos machados de pedra, ora como

predadores atraídos pelos *yami*, conspícuos saqueadores dos acampamentos à procura dos instrumentos de metal. Polaridade do nome que reproduz aquela outra mencionada anteriormente, em que os Yaminahua eram descritos ou familiarizados com a floresta profunda e o passado ou, inversamente, associados ao apelo descontrolado pelo mundo dos brancos, inábeis para manter uma *identidade própria*⁵ (neste contexto, pleonasma um tanto enganador).

Em certo sentido, ambas as representações se fundam em dados etnográficos sólidos; afinal, os Yaminahua, como eles mesmos lembram, fabricavam machados de pedra ao mesmo tempo em que também se fascinavam – e se fascinam – pelo metal. Entrementes, atualmente os Yaminahua não se veem como fabricantes de machados de pedra e não produzem nem os utilizam –, como situam a origem de seu nome justamente no momento em que essa tecnologia foi abandonada em favor do metal.

Os Yaminahua do Rio Mapuya e do Juruá traduzem *yami* por machado de metal⁶ e reservam a palavra *rowë* para se referir ao machado de pedra que associam aos I. São os mestiços que eles relacionam com os machados de metal (e com o nome Yaminahua), descritos, neste aspecto pelo menos, segundo o padrão dos distintos doadores mitológicos.

Talvez a presença do homem branco tenha contribuído para a substancialização do nome *Yaminahua*. Ela preencheu de sentido, pela aparição dessa *nova* alteridade radical, um nome cuja origem os próprios Yaminahua situam no momento do contato. Conforme informação de Juan Pérez, chefe da comunidade de San Pablo (Juruá), o nome *yaminahua* se originou de um mal-entendido comunicativo datado dos primeiros encontros com os madeireiros mestiços que se internavam na região: “Os madeireiros nos deram o nome de Yaminahua, a gente tinha outro nome. Não sabiam falar, queriam dizer *machado* e diziam *yami*. Os madeireiros escutavam: ‘Ah, sim! *Yami*, vocês são *yami*’. Acostumavam-se porque pediam. ‘Olá, *Yami*’ – diziam. Aí, todos foram nomeados”.

As palavras de Juan Pérez revelam um dos procedimentos habituais das narrativas míticas: interpretação desviante das mensagens

emitidas pelos protagonistas, às vezes de uma palavra ou uma frase, que é interpretada de forma literal em vez de figurada ou vice-versa. Nessa narração concretamente, a substituição do objeto solicitado pelos indígenas, “*yami/machado*”, pelo sujeito de enunciação, as pessoas que pediam os machados. A palavra como ato de fala passa a designar o nome do falante e não a relação mediada pelo objeto.

3 Baxunahua

Baxunahua é uma dessas autodenominações que surge por baixo de yaminahua. Se Yaminahua tem sentido, por exemplo, em sua oposição a Shipibo ou às pessoas mestiças, Baxunahua ganha uma dimensão contrastiva interna. O significado do termo também não está livre de certa confusão reveladora. Townsley (1994, p. 205) traduz Baxunahua por *gente zarigüeya* (gente gambá). A tradução é coerente com o significado habitual do termo *baxu* nas línguas faladas por outras populações Pano. Porém, tanto no Mapuya como no Juruá, quando eu perguntava Baxunahua sempre foi traduzido por *gente tigre* (gente onça).

Cabe destacar que *baxu* é referido em vários léxicos de outras línguas Pano como a palavra comum para designar o gambá (o *sariguê*). De fato, os Yaminahua utilizam a expressão *baxutederua* (gambá-de-rabo-pelado) para designar os gambás em geral. No entanto, ninguém nunca traduziu baxu como termo isolado por gambá, e menos ainda glosou Baxunahua por *gente gambá*. Todas as pessoas quando inquiridas a respeito respondiam sem vacilar: “Baxunahua é gente onça”.

Na língua yaminahua há outra palavra para designar a onça: *Inu*, termo, esse sim, de uso ordinário em outros povos Pano para se referir ao felino. Entretanto, *Inu* é concebido entre os Yaminahua do Mapuya como um arcaísmo em desuso: “*Inu* se dizia antes”, comentam sem mais explicações. De fato, atualmente, para se referir à onça se emprega o termo *puuma*⁷, cabe supor, neologismo proveniente da palavra quíchua *puma*, introduzida também na língua espanhola, embora no espanhol regional se utilize corriqueiramente *tigre* (e não *puma*) para se referir à onça. No que diz respeito à onomástica animal, há mais um neologismo tomado da língua espanhola: *tikirillo*, que designa o

gato-macarajá (*tigrillo*), embora neste caso possuam também uma palavra tradicional correlata.

Duas missionárias do SIL dão duas traduções diferentes do termo. No dicionário yaminahua elaborado por Lucy Eakin, *baxu* aparece traduzido por *tigrillo* (gato-macarajá) em vez de onça (e em vez de gambá, como sugere Townsley), tradução que eu nunca registrei. Já Mary Ann Lord (1997, p. 5), missionária do SIL como Eakin, cita o depoimento de um informante yaminahua do Juruá que traduz o termo *baxu* por *tigre* (onça). Eakin traduz *Inu* por *tigre* (onça), que como já disse é a palavra mais usada no espanhol regional para designar a onça, talvez para manter certa coerência classificatória e não dar dois termos, *inu* e *baxu*, ao referente onça (tigre), é que Eakin optou por traduzir o segundo por mucura. De qualquer forma, *baxu* também não parece ser um termo comum em outras línguas pano para designar o mucura (*sariguê*).

A utilização por parte dos Yaminahua de dois neologismos, *puuma* e *tikirillo*, para designar respectivamente a onça e o gato-macarajá não parece fortuita. Pode-se supor, até, que guarde alguma relação o fato de serem precisamente esses animais, junto com o gambá, o ponto de convergência de modificações linguísticas um tanto excêntricas. Cabe se perguntar então, por que toda essa confusão envolvendo precisamente a onça, um animal representativo como grande predador, protagonista mítico, mestre do conhecimento xamânico e definidor justamente do etnônimo do qual a princípio caberia se esperar uma maior clareza?

É difícil responder a esse tipo de pergunta. Entretanto, seria possível apontar uma hipótese baseada na informação que os Yaminahua sublinharam várias vezes, sempre em referência à palavra Baxunahua – pois *baxu* não é usado fora desse contexto –, de que *baxu* é, na realidade, uma palavra amahuaca que quer dizer justamente *onça*. Essa asseveração é confirmada por um informante de Mary Ann Lord que, embora a altere a informação que eu obtive em campo ao afirmar que foram os Kodonahuas o grupo nominador e não os Amahuaca, mantém no entanto a origem exógena e o sentido do termo: “he said that the Kodonahuas gave them the name “Bashonahua” (which means “Jaguar People”) because they ate achuñi, like a jaguar” (Lord, 1997, p. 5).

O que parece claro é que Baxunahua se define como neologismo, e nos três sentidos da palavra: em primeiro lugar, porque é um nós -outros, afinal *nahua* é um marcador diferencial; ademais, cabe supor que era uma palavra já existente em Yaminahua que muda seu sentido (ela aparece em outros léxicos yaminahua); e, finalmente, porque é marcado como um termo de origem Amahuaca, ou kodonahua segundo o informante de Mary Ann Lord).

Contudo, nos dicionários da língua amahuaca *baxu* não aparece traduzido por onça, mas precisamente por gambá. Como não fiz trabalho de campo entre os Amahuaca é difícil balizar a informação que obtive no Mapuya, onde moram pessoas nascidas entre os Amahuaca integradas nos Yaminahua quando jovens. Se a tradução que figura nos dicionários amahuaca for correta ela não deve ser desconhecida dos Yaminahua-Baxunahua, pois as relações que mantêm com eles são há tempo bastante intensas.

Lord recolheu o anterior depoimento num contexto em que se discute o significado dos etnônimos, concretamente o sentido pejorativo do que se considera serem nomes dados por outros povos. Portanto, talvez não estaria fora de lugar vislumbrar que Baxunahua, no sentido de *gente gambá*, também o fosse. Suspeito que os Yaminahua do Rio Mapuya, onde moram pessoas nascidas entre os Amahuaca, conhecem o sentido gambá do termo *baxu*, pelo qual não devem sentir especial agrado. De certa forma, e embora só possa apontá-lo como hipótese, o deslocamento do significado “onça” para o termo *baxu* obriga ao esvaziamento do sentido *gambá* que provavelmente antes tinha *baxu*, camuflando agora na raiz da do termo *basho-tede-rua* sob o termo *baxu-tederua* (como na língua portuguesa, por exemplo, a palavra jejum fica camuflada no termo *desjejum* para se referir ao *café da manhã*).

Como já salientei anteriormente, esses deslizamentos semânticos e fonológicos são prática corriqueira no entorno pano, prática favorecida pelo elevado número de línguas aparentadas e relativamente inteligíveis. Segundo relata Torralba, por exemplo, foram os Yaminahua que nomearam os Sharanahua (*shara*/abelha; *nahua*/gente) ao identificá-los com um povo mítico destacado pela sua gulodice, grandes comedores de colmeias de mel. Já os assim chamados, que não desconhecem o

significado da palavra *shara*, não duvidam em transformar o exônimo em Saranahua (*sara*/bom, bonito; *nahua*/gente) (Torralba, 1986).

A identificação dos Yaminahua com as onças vai além do nome. Nos cantos de guerra, os homens se enunciam como onças ou gaviões que vencerão seus inimigos-presas. A onça é concebida também como dono do *tsibu* (amargo), substância associada ao poder xamânico que ela pode transmitir às pessoas simplesmente se esfregando nelas, oportunidade que aproveita para lhes introduzir o *tsibu* no corpo. Por outro lado, abundam as histórias – míticas e não – de transformação em onça, todas vinculadas ao poder xamânico e à predação.

Em grau privilegiado os Amahuaca vêm ocupando há décadas uma posição preeminente de parceiros-inimigos. Talvez se esteja, aqui, neste *jogo* tão propriamente yaminahua, diante de uma chave que excede o componente estritamente linguístico, ou melhor dizendo, que o engloba. Tudo se passa como se vários pontos de vista se estivessem cruzando na definição do significado do nome: para os Baxunahua, *baxu* é onça, mas uma onça especial: uma onça do ponto de vista amahuaca.

Como é sabido, Lévi-Strauss apontou em *A gesta de Asdiwal* para o sentido profundo desses episódios que incluem mal-entendidos, indiscrições e esquecimentos tão frequentes nas narrações míticas ameríndias. O autor salienta que esses lances não se reduzem a artifícios retóricos mais ou menos casuais de reativação narrativa; antes, esses motivos seriam verdadeiras categorias do pensamento mítico ou, pelo menos, modos da categoria constituída pela comunicação (Lévi-Strauss, 1993, p. 203).

Dizer que esses episódios são expressões narrativas de um pensamento mítico, como bem soube antever Lévi-Strauss, é afirmar que eles excedem o âmbito dos mitos *stricto sensu*. A partir das reflexões yaminahua sobre os nomes que se viu nas páginas anteriores depreende-se que a própria comunicação é, por sua vez, um modo que obedece à ontologia relacional dos povos que a produzem. No caso dos Yaminahua, percebe-se que os processos de auto-objetivação (é assim que se poderia definir a identidade em primeira pessoa, os nomes) têm seus limites nas relações plurais que os conformam. Nas conjunturas

concretas citadas, relações com os Amahuaca e com os brancos. São essas relações que terminam concedendo aos nomes um caráter especial ao introduzir em sua definição o vetor da alteridade.

4 Nixinahua

Diga-se que o processo de nomes que assomam por trás de outros nomes não cessa no lugar em que os deixa. Chegados a este ponto, e após a menção do nome Baxunahua por trás da denominação *Yaminahua*, era de se esperar ter atingido por fim um *núcleo identitário* desmascarado dos restos de exonímia que, seguindo a compreensão nativa, tem a denominação *Yaminahua*. Era de se esperar, provavelmente por certa inércia *lógica* que nos faz presumir a presença de uma substância ou uma essência por trás – ou embaixo, ou mais adentro – de uma aparência; no caso, uma identidade *verdadeira*, autossustentada, por trás de uma *falsa* – não é à toa que o significado etimológico da palavra substância (*substare*) é justamente “estar debaixo de”.

No entanto, já se viu como Baxunahua não satisfaz a expectativa de um nome realmente *independente*, pois por um jogo de combinatória perspectivista, no qual o vínculo linguístico referencial é esvaziado pela semântica da relação entre sujeitos enunciadoreis, *Baxunahua* se interpreta tão exógeno quanto *Yaminahua*; claro que, em se tratando de Amahuaca, a onça se mostra um mediador mais atraente do que os machados de metal.

A partir do dito até aqui sobre os processos etnonímicos yaminahua, já se pode destacar alguns aspectos concretos: a natureza frequentemente exógena do nome, ou seja, sua natureza relacional; a troca de pontos de vista em relação a ele; sua inserção numa cadeia de nomes e sentidos; e a possibilidade dos povos, as parentelas e indivíduos os acumularem.

Já se viu como a aparição de nomes por baixo de outros nomes não remete nem ao núcleo de uma *substância primeira* (a nomeação de um nós autossustentado, por exemplo), nem a uma identidade yaminahua fundada na autodefinição exclusiva (por exemplo, um nome verdadeiro diante dos que não o são). De fato, ao levar a sério o discurso nativo – e suas práticas –, a procura de algum ponto onde

repousar o caráter *accidental* que essas denominações revelam – nomes dados por outros, tomados, multiplicados, sugeridos, abandonados, etc. – parece fadada ao fracasso. Quer se pretenda igualar *todos e nomes*, talvez para melhor visualizar um lugar reconhecível para a sociedade, quer se ambicione dar alguma substância uniforme à multiplicidade (por exemplo, reduzindo-a a um único nome), é o devir fragmentador e multiplicador que acaba estilhaçando essa exigência conceitual de pensar o múltiplo a partir do *uno* ou da soma.

Que poderia ainda haver por trás de Baxunahua? Em se tratando de Yaminahua, evidentemente, outro nome, a bem dizer dois. É a missionária do SIL Mary Ann Lord, citando um informante do Juruá, quem registra uma informação surpreendente:

In 1992 a Bashonahua Yaminahua told a co-worker that “Nishinafa” is their true name [...] In 1996 he said that the Bashonahuas true name was “Xanefakefo” (Shaduwakuho). The “xane” is a kind of hummingbird and “fakefo” means “children”. (Lord, 1997, p. 5)

Embora essas duas informações não sejam acompanhadas de explicações que nos permitam contextualizá-las, fica clara a dificuldade de adivinhar até onde essa capacidade de *eclatement* nominal pode chegar. Veja-se, o nome Nixinahua (*Nishinafa*, segundo a grafia utilizada por Lord) não me é desconhecido. As genealogias que recolhi entre os Yaminahua registram também esse mesmo termo, mas não no sentido do “verdadeiro nome” que se esconderia por trás de Baxunahua: “Baxunahua e Nixinahua são a mesma coisa”, me diziam, pondo ênfase na relação de aliança-integração de longa data estabelecida entre as famílias identificadas com esses nomes reivindicados até hoje. De fato, sua discriminação é mantida nas reconstruções genealógicas que obtive nas quais Nixinahua é diferenciado de Baxunahua⁸.

Difícil é saber em que influi hoje em dia essa diferença, pois ela não direciona os casamentos nem regula prerrogativas rituais, propriedades coletivas exclusivas (enfeites, terras, narrativas...) ou papéis específicos (xamanismo, chefatura, etc.). Baxunahua e Nixinahua são a mesma coisa, mas ao mesmo tempo não o são, e talvez se tenha que buscar na marcação dessa diferença a compreensão de sua permanência.

A interpretação da informação de que *Xanefakefo* é o verdadeiro nome dos Baxunahua já é mais complicada. Surpreende-me que, após numerosas conversas sobre o assunto, tanto com os habitantes da comunidade de Raya como com os do Juruá, eu não a tenha registrado. Aliás, esse nome não aparece nem nas genealogias elaboradas pelas próprias missionárias do SIL que o citam. Eu só poderia dar conta dessa informação aventurando duas hipóteses: Talvez informante de Mary Ann Lord tenha algum vínculo de filiação ligado a esse nome, e, portanto, *xane* faria referência ao pássaro que a autora cita⁹ (e seria citado como nome verdadeiro, provavelmente mais no sentido de sua procedência familiar do que no sentido habitual que tem essa expressão na Amazônia). Outra possibilidade é que a tradução de *Xanefakeho* não corresponde à proposta pela missionária do SIL, pois *xane* pode significar, além do pássaro mencionado, justamente a casa, aliás, casa como unidade de parentesco e não no sentido de construção material, para a qual reservam o termo *peshtë*.

A primeira interpretação me parece mais improvável, pois *Xanefakeho* não aparece nas genealogias. Por outro lado, se ele fosse o vínculo etnonímico de uma pessoa ou família particular, dificilmente seria referido como o verdadeiro nome dos Baxunahua, embora nesses debates não se possam descartar tomadas de posição influenciadas pela ocasião.

A segunda hipótese me parece mais verossímil, já que dessa forma o informante retomava um meio não desconhecido de definir um grupo de parentesco. A expressão *shohuwëtsa* (literalmente, *outra casa*), que inclui a palavra *shohu* com o significado de casa, é utilizada pelos Yaminahua justamente para se referirem a *outro grupo*. Por outro lado, o termo *fakeho*, usado como sufixo para designar um grupo, é habitualmente utilizado para designar um subgrupo dentro de uma unidade maior definida habitualmente por um etnônimo. Isto é, *fakeho* exprime habitualmente a diferença dentro de uma unidade divisa. É por isso que o termo *Xanefakeho* (*Xane/casa; fake/filho; ho/coletivizador*) antes que ser sinônimo de um *nós*, no sentido de *gente de verdade* ou *seres humanos*, seria, em certo sentido seu oposto, já que o conceito de *xane* privilegia a coresidência, uma coresidência que toma a casa como marcador da unidade de parentesco.

Talvez por isso, o informante de Mary Ann Lord o mencionasse como *verdadeiro nome*, já que a rigor não é verdadeiramente um nome.

5 A Multiplicação Nominal

Já se viu como o nome *Yaminahua* encobre outros nomes que atuam como subdivisões internas à organização aldeã em função do reconhecimento dos vínculos patrilineares e matrilineares¹⁰ nas sucessivas gerações até onde a memória alcance. A definição sociológica desses subgrupos não é clara: eles seriam seções no sentido “forte” que tem esse termo na teoria do parentesco, categorias fixas que definem as direções da troca ou seriam ao contrário fragmentos de grupos que foram se integrando através de alianças ou raptos guerreiros¹¹, numa interpretação com ênfase em sua condição mais histórica?

No Mapuya e no Juruá, esses subgrupos não constituem seções exogâmicas. Por outro lado, se Baxunahua, Nixinahua, Txitonahua, Kununahua, Saonahua ou Amahuaca são os nomes mais mencionados, nunca me pareceu que os considerassem partes de uma lista fechada, como é habitual nos sistemas de parentesco organizados por seções. O sistema é aberto e nesse sentido os nomes não são partes de um todo pré-constituído.

Um fato destacável desse conjunto de nomes, ademais de que se repetem ao longo de todo o território que os povos Pano ocupam, é que eles não definem por si próprios uma diferença de grandeza: o mesmo nome pode se referir tanto ao conjunto de pessoas que mora numa aldeia quanto a um subgrupo dela, mas também a um conjunto de comunidades ou, inclusive, a uma única pessoa que se identifique com ele. Ou seja, eles não dependem da presença de um número atual, de uma população.

Outro aspecto a se destacar dessa disposição é que embora muitas vezes o coletivo não reconheça o termo *Yaminahua* como uma autodenominação, não se incomoda em se sentir representado por ele. Isso pode ser uma pista para entender que o nome não encobre em primeira instância uma autodenominação pronominal do tipo *nós, seres humanos* ou *homens verdadeiros (uni kui)*, como acontece entre outros

povos Pano. Não se trata tanto de que a expressão exista ou não, mas do fato de não haver aqui, como frequentemente ocorre entre outras populações amazônicas, reivindicação enfatizada dessa autodesignação com o intuito de eliminar a pressuposta estreiteza implícita em toda exonomação. O que Yaminahua encobre é uma série de outros nomes que por sua vez são ainda suscetíveis de novos processos de especificação, configurando catálogos de nomes bastante variáveis e extensos: quatro, na interpretação de um chefe yaminahua do Acre – yawandiwo, rwandiwo, dwakewo, xapandiwo (Calavia Sáez, 2001a, p. 165) – ou uma série mais ampla – Bashonahua, Chandinahua, Deenahua, Shaonahua, Chitonahua... – para os Yaminahua radicados no Peru com quem trabalhou Townsley (1988, p. 15).

É a exaltação dessa composição plural que possibilita afirmações como as que eu escutava tanto no Rio Gregório (Alto Juruá/Acre) como no Mapuya, onde ora os Yawanawa ora os Yaminahua se congratulavam em destacar o fato de ser possível contar com os dedos das mãos os indivíduos realmente Yawanawa ou Yaminahua. Afirmação que a meu ver não pretendia enfatizar a *falta* de parentesco que as diversas famílias tinham entre si, mas colocar em questão o caráter totalizador do etnônimo¹².

O cálculo era feito levando em conta os nexos de parentesco tanto patrilaterais como matrilaterais; isto é, *realmente* significava que tanto o pai como a mãe, da pessoa em questão, tinham de ser considerados Yawanawa para ela própria sê-lo em um sentido pleno. No caso dos Yaminahua, o nome central de referência ficava mais nebuloso, pois como já foi visto Yaminahua não atua como operador discriminador interno (à exceção talvez de seu contraste com o termo *Amahuaca* ou *mestiço*). Considerava-se como fator de *distorção* a detecção de vínculos com mestiços, Campa e, de modo mais frouxo, Amahuaca.

No entanto, *distorção* talvez não seja aqui o termo mais feliz, pois o que realmente estavam enfatizando as pessoas que gostavam de relevar essas classificações era precisamente o alto grau de mistura do grupo e não a definição de um interior excludente. De fato, as enumerações dos não misturados eram incompletas, se concentrando a pessoa em enumerar os misturados para provar a afirmação prévia

segundo a qual “nós aqui somos todos misturados”. Se alguma distorção houvesse, ela parecia, ao contrário, se colocar do lado daquele pequeno grupo de similares.

Utilizou-se o verbo gostar no parágrafo anterior porque ele descreve literalmente o duplo sentido da situação. Gostavam porque costumavam fazê-lo, mas gostavam, porque sempre observei, quando sublinhavam essa diversidade, um prazer especial que não raro se fechava com um sorriso de satisfação. A breve enumeração das pessoas consideradas não misturadas era feita ou muito rápido, mencionando apenas quatro ou cinco pessoas, como se a lista não tivesse opção de se ampliar e se esgotasse num número reduzido remarcado pela prontidão de seu fechamento, ou em tempo lento e espaçado, com voz concentrada, como se custasse muito achá-las entre todas aquelas que tinham algum grau de mistura. Já os misturados se contavam com fruição: rapidamente e com impaciência, para deixar um *etcétera* implícito na acelerada concatenação dos abundantes nomes; ou vagarosamente, para sublinhar e desfrutar por longo tempo da pluralidade aparentemente difícil de fechar em número.

Usĩ é o termo yaminahua para se referir à mistura nesse contexto. No dicionário yaminahua de Eakin (1987, p. 52), *osi* é traduzido por ‘mesclar’. No Mapuya, os yaminahua entendem esse tipo de mistura, que às vezes é traduzido por ‘civilizado’, relacionada com o campo semântico da fertilidade, do crescimento populacional, e não implica na aparição de um terceiro termo que apague os referentes que compõem a mistura. O que gostaria de destacar aqui é que essa diversidade não ocupava nos relatos o lugar do exterior a expurgar de um interior que devesse ser defendido perante os perigos de desagregação no labirinto nominal. Às vezes até parece como se o que se tentasse fosse a extrusão da similaridade para melhor destacar a presença de uma múltipla diferença interna no espaço do grupo ou até no âmbito da própria pessoa. Nesse sentido, os diversos nomes não são o lugar encoberto ou expulso do *socius*, como uma parte incômoda que após separação ou ocultação deveria deixar visível a figura pretendida: no caso, uma identidade absoluta e diacrítica. Para os Yaminahua, essa multiplicidade é, ao contrário, o autêntico lugar do *socius*.

Resumindo, na aldeia de Raya ou nas outras comunidades do Juruá, as pessoas se reconhecem como “Yaminahua”, embora quando perguntados muitas vezes se sublinhe o caráter exógeno do termo e a partir dos vínculos de parentesco seja comum mencionar a ligação com esses outros nomes. A forma em que esses vínculos são transmitidos favorece a multiplicação. Fora a reivindicação cognática e a possibilidade de aprofundar várias gerações no vínculo a um nome determinado – Amahuaca, Baxunahua, Txitonahua [...] –, a paternidade múltipla torna ainda mais fértil essa capacidade de acumular nomes. Os vínculos patrilineares, em função do fato de que todos os homens que mantiveram relações sexuais com uma mulher no período em que ela estiver grávida serão os outros pais (*epautsa*) da criança, multiplicam ainda mais essa capacidade de acumulação nominal.

De fato, a paternidade múltipla faz com que dois irmãos possam ter, do ponto de vista de cada um deles, diferentes relações de parentesco com uma mesma pessoa. Isso acontece porque essa pessoa pode ser considerada pai de um dos irmãos, se o homem teve relações com a mãe dele durante sua gestação, mas não do outro, se esse homem não participou ativamente durante sua formação como feto. Isso tem relevância, por exemplo, à hora de observar os tabus que pais e filhos devem realizar conjuntamente em situações de doença, e diz respeito aos vínculos de substância que, através das relações sexuais que a mãe teve durante sua gravidez, se estabeleceram entre os cônjuges e seus filhos. Se como dizem os Yaminahua o sexo “faz o corpo da mulher”, ele faz também o do filho.

6 Pessoas de Verdade

Como é sabido, para muitos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul as autodenominações encobrem sentidos genéricos do tipo *nós*, *humanos* ou *gente de verdade* que o povo reclama para si como substituto dos nomes dados por outros. Muitas das etnografias mais recentes começam explicando dito contraste.

A presença dessas categorias autorreferenciais ocupando o lugar de etnônimo talvez seja, como destacou Viveiros de Castro (1996, p. 125), uma coagulação cada vez mais comum, fruto do contexto de

interação das populações indígenas com o etnógrafo ou com outros interlocutores (missionários, entidades indigenistas oficiais, ONGs, etc.) que demandam uma identidade com nome, ou melhor dizendo, um nome com identidade. A conversa do missionário Constantin Tastevin com um informante katukina é um bom exemplo dessa atitude empenhada em reconhecer um determinado coletivo indígena através de um etnônimo:

Etes-vous vraiment Katukina? Quelle sorte de gens êtes-vous? 'Nous sommes Katukina!' 'Porquoi alors parlez-vous la langue des Kachi-nawa! Ne seriez-vous pas des Kachi-nawa?' 'Nous, des Kachinawa! Mais les Kachi-nawa sont nos ennemis [...] 'Ne seriez-vous pas Huni-kui (vrais hommes) comme les Kachi-nawa!' 'Non, père, nous nous appelons Nuke (nouke), les hommes'. 'Bien! Mais n'auriez pas aussi un autre nom comme les Kachi-nawa (vampires); les Poya-nawa (crapauds) [...]'. (Tastevin, 1924, p. 78)

Na época, o missionário Tastevin, ao que parece um tanto desesperado em suas indagações, provavelmente descobriu nos Katukina uma familiaridade notável com os povos ditos Kachinawa, que ele visitara anteriormente. Tastevin manifesta surpresa pelo fato de o nome do grupo não se construir, como é habitual para os Pano que ele conhecia, através da composição de um nome (frequentemente o nome de um animal ou de uma característica) e o acréscimo do sufixo *-nahua*. Daí as reticências que aparecem na última pergunta do missionário. Mas a conversa torna saliente também o contraste entre os etnônimos e as autodesignações, bem como a exigência das frentes não indígenas, para quem o nome deve representar uma *identidade* (a autodenominação *os homens* não satisfaz Tastevin) e a identidade se expressar através de um nome.

A princípio, sentidos tão gerais e ambiciosos como os de *pessoa* ou *gente*, expressos nessas autorreferências e reivindicados para um reduzido conjunto de indivíduos, poderia fazer presumir que as reflexões nativas sobre a condição humana pecam de uma obcecada avareza. No marco de suas reflexões sobre o perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro passou a exame esse aparente etnocentrismo ameríndio e

chamou a atenção para a diferença existente entre os nomes, os etnônimos, que funcionam a modo de apelidos e objetivam os outros a quem se referem, e as autodenominações, que seriam antes marcadores enunciativos da posição de sujeito do que reduções linguísticas da humanidade à fronteira restrita do grupo (Viveiros de Castro, 1996, p. 125). Como demonstra o autor, essas autodenominações não negam a existência do sujeito fora das fronteiras do grupo ou, até, fora do limite da humanidade como espécie, pois os não humanos, animais, plantas ou espíritos, por exemplo, podem assim se comportar e interagir.

Ao deslocar a análise desse ponto de vista mais ontológico (o que faz de um sujeito um sujeito) para outro mais sociológico (que tipo de sujeitos são os *homens verdadeiros*), é de se ressaltar que essas autodenominações demarcam um espaço privilegiado de atributos que modelam dita humanidade ao ponto de torná-la *verdadeira*. Isto é, do ponto de vista das relações que os coletivos indígenas mantêm entre si, se referem menos a uma reflexão geral sobre a condição da humanidade do que aos limites de um espaço privilegiado de partilha e expressão dessa humanidade. Nesse sentido, penso que as autodenominações exprimem uma realização concreta e privilegiada – pelo menos para quem fala – dessa humanidade, e não uma redução ontológica que exclua todos os outros dessa condição geral.

Como é sabido, o uso de autodesignações com significados parecidos aos que citei é generalizado entre os povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Entretanto, seria possível perguntar se usos e ênfases não mudariam em função das diversas disposições de cada povo ao que se chama corriqueiramente de identidade e da alteridade. Conforme demonstra o estudo de Calavia Sáez (2002), essas disposições específicas se iluminam quando comparadas, e no contexto Pano essa comparação pode ser bastante elucidativa. O caso dos Kaxinawa, por exemplo, na atualidade amplamente conhecidos como *HuniKuín* (gente verdadeira), é exemplar dessa desavença entre os nomes dados por outros e as autodenominações. À diferença dos Kaxinawa, os Yaminahua não aplicam grande esforço nesse contraste *etnônimo/humanidade verdadeira* ou, para ser mais exato, eu nunca percebi a invocação de um nós genérico que pretendesse substituir o

etnônimo nem a elaboração de um discurso acurado sobre os atributos específicos da gente verdadeira. De fato, nem a etnografia de Townsley (1988) nem os trabalhos de Calavia nem nos dados disponíveis sobre os Yaminawa radicados na Bolívia (Fernández Erquicia, 1992) registram essa ênfase na *humanidade verdadeira*.

Essa divergência entre ambas as populações não parece acidental. Sem dúvida, como Calavia conclui após comparar o sentido dessa ênfase dos primeiros na *gente verdadeira* (*HuniKuín*) com a tendência yaminawa às longas listas etnonímicas, há por trás dessas diferentes distinções toda uma teoria do social, mais centrípeta, no caso dos primeiros, e policêntrica e em fuga, no caso dos Yaminawa. Como esclarece o autor, a ênfase dos Yaminawa acreanos no Yura, termo traduzido por corpo e usado também como *autodenominação* em certos contextos, não é um sinônimo perfeito do *Hunikuínkaxinawa*:

Onças e queixadas têm também o seu corpo; *gente de verdade* exclui outras *gentes*. A proposição “somos HuniKuín”, gente de verdade, abre um conjunto que se completa com *gente não de verdade* (*kuinman*), *verdadeiros outros* (*bemakia*) e *não outros* (*kayabi*); é o centro de um sistema centrípeta. Pelo contrário, “somos Yura” só ganha sentido dentro de um catálogo de etnônimos que se lê em sentido centrífugo. (Calavia Sáez, 2002, p. 51)

Para citar os casos mais frequentes atualmente, os Yaminahua radicados no Rio Mapuya casam com Amahuaca, Txitonahua ou com os mestiços da região – além de entre eles, preferencialmente com os primos cruzados reais ou classificatórios –, e não criam barreiras sólidas para a introdução dessa alteridade que é transmitida de forma cognática. O nome Yaminahua não apaga o resto dos nomes. Além dos já citados, se mencionam Bashonahua, Dishinahua, Kudunahua, Saonahua ou, em alguns casos, até Campa ou mestiço, sem que a listagem se possa considerar fechada. A abertura exogâmica dos Yaminahua, a proliferação etnonímica, a transitoriedade da configuração aldeã – garantia do vigor de sua socialidade que ultrapassa o âmbito da aldeia –, bem como os modos de constituição da pessoa (e do coletivo) com ênfase na alteração, parecem todos eles elementos correlacionados.

Em contraste com esse panorama, o breve retrato introdutório dos Kashinawa radicados no Peru de Patrick Deshayes e Barbara Keifenheim desenha outra das polaridades do macroconjunto Pano:

La forme d'organisation sociale chez les Huni Kuin est assez particulière et tranche avec les autres populations indigènes Pano de la même région. Les Huni Kuin pratiquent une très forte endogamie locale (95 % environ des mariages s'effectuent à l'intérieur du village). Par ailleurs, les villages sont très éloignés les uns des autres et les plus distants n'ont pratiquement aucun contact entre eux. (Deshayes; Keifenheim, 1994, p. 33)

Para os Yaminahua, não só os contatos entre as diferentes aldeias do Juruá e entre as comunidades do Juruá e do Mapuya, distantes entre si por vários dias de caminhada atravessando a floresta, são constantes como as visitas e as conexões com as diferentes aldeias amahuaca, piro, ou com núcleos povoados por mestiços ou *serranos* (termo pelo qual são conhecidos os indígenas provenientes da serra que habitam na região) fazem parte de suas relações regulares: seja simplesmente para passar a noite ao abrigo de um teto durante alguma viagem, seja para participar de uma *masateada*, aguardar a oferta de algum alimento, negociar a madeira, se tratar de alguma doença ou com o objetivo de rever algum parente, para citar as circunstâncias mais frequentes, o movimento pelo rio e as visitas intercomunitárias são contínuas¹³.

Obviamente, a longa história de conflitos guerreiros e a vultosa lista de doenças e mortes atribuídas à agênciade muitas das pessoas que habitam a região por onde os Yaminahua transitam regularmente, obriga a afinar a escolha dos lugares aptos à parada. No entanto, e até porque essa rede é tão imbricada que resultaria realmente difícil achar um lugar onde a memória vindicativa, de forma direta ou indireta, não pudesse renascer e se efetivar – incluído o espaço intracomunitário –, é conhecida a tendência Yaminahua, e provavelmente dos ditos Pano *eclatés* em geral, de se mover em águas turbulentas que, mais cedo ou mais tarde, parecem destinadas a desatar alguma tempestade. Ou seja, a direção dos casamentos não exclui a dos conflitos, latentes ou explícitos.

Tudo isso claro, quanto às relações efetivas no presente. Os etnô-

nimos se multiplicam conforme se reativa a memória das relações passadas. O que se destaca desse cenário é precisamente a abertura de um sistema afirmado no jogo de contrastes, porém não para consolidar um todo englobante sociocentrado, pois o sistema tende mais à socioalteração do que ao fechamento ou à totalização, sobretudo, se presumirmos que esse sociocentrismo deveria se efetivar no espaço aldeão.

Se tivesse que figurar algum *todo* para os Yaminahua, eu aventuraria um que se pareceria mais com uma figura do tipo das famosas garrafas de Klein, em que o exterior se vira pelo avesso do interior lançando o próprio interior para fora (ou seja, diluindo a distinção entre interior e exterior), do que com a concepção mais habitual de um interior e exterior que se distinguem nitidamente, ainda que só seja pela definição de um limite que os separa.

7 Duas Realidades Diferentes para os Mesmos Nomes

Para concluir gostaria de esboçar uma breve reflexão sobre a ligação entre os nomes e a noção de pessoa yaminahua, pois os nomes conduzem vínculos, traçam histórias, pessoais e coletivas, e se mostram como vetores de uma diversidade, encarnada nas pessoas, que favorece a fertilidade do coletivo¹⁴.

Quando referem os nomes citados neste artigo, os Yaminahua são cientes de que eles se identificam com grupos. É verdade que em vários casos, Nixinahua e Baxunahua, por exemplo, se referem a coletivos cuja vigência se encontra no passado e não mais nos grupos com os quais eles têm relações no presente. Em outros casos, como os Amahuaca ou Ashaninka, eles se explicam mediante um vínculo passado, um casamento, uma captura, por exemplo, mas definem também vínculos de parentesco com povos com os que atualmente se tem relações de intensidade variável. Entretanto, os nomes dos yaminahua parecem apontar mais para intensidades de parentesco, nós de relações, do que para a definição exata de coletivos ou a pertença a eles. Os nomes indicam relações porque as relações se transmitem nos nomes ou podem ser atreladas a eles. A lembrança concreta desses vínculos traz à tona conflitos, guerras, capturas, viagens ou territórios que abrem o espaço aldeão temporal e espacialmente através de

uma rede existencial que muito frequentemente remete a um afora. A instabilidade da aldeia como espaço de convivência, tão nítida na comunidade de Raya e em outras aldeias yaminahua, se relaciona em grande medida com essa abertura, pois ela constitui histórica e relacionalmente o próprio âmbito aldeão. Nesse sentido, o afora não é necessariamente exterior. Seja como realidade sociológica ou ficção ideológica, percebe-se que se está bem longe aqui da paisagem aldeã como local endogamicamente construído descrita por Rivière (2001) em sua obra clássica sobre a Guiana¹⁵.

Outro aspecto importante é que os nomes se acumulam. Como já foi mencionado, é normal as pessoas se identificarem com mais de um desses nomes: formadas por intensidades de parentesco, as pessoas reúnem uma variedade onomástica. Se os nomes formam as pessoas e as pessoas formam os coletivos (que se identificam também com nomes), evidencia-se aí o caráter relacional e complexo dos nomes: por um lado, ao estabelecer nexos entre as pessoas; por outro, das pessoas com determinados agrupamentos; mas também, ao serem os nomes eles próprios os vetores dessas relações. Reconduz-se aqui, portanto, o sentido habitual que se dá às noções de ‘grupo’/ ‘sociedade’ e ‘pessoa’.

Como se exemplificou ao longo deste texto, os Yaminahua definem o coletivo pela pluralidade e não raro o relatam pela diferença. Dificilmente um coletivo yaminahua se definirá por um único nome. Componentes da pessoa, os nomes compõem o socius como vetores de um conjunto de diferenças e das relações possibilitadas por elas. Nesse contexto, melhor do que compreendê-los como identidades fixas objetivadas excludentes entre si, como etnônimos ou como instituições sociológicas, partes de um todo, é observar sua função operatória, marcada pelo contraste, acumulação, intensidade e diferença. Eles podem em um momento dado refletir uma história profunda, mas também em outro se propor como significante com o qual a história virá de um modo ou outro a colidir.

Notas

- ¹ O presente texto se baseia em dados etnográficos incluídos em minha tese de doutorado (Carid, 2007), utiliza algumas partes mais descritivas daquele trabalho e reelabora teoricamente, por ampliação, a reflexão sobre os nomes. Este artigo foi apresentado no evento 'Nomes, pronomes e categorias', organizado por Oscar Calavia no PPGAS/UFSC em abril de 2014. Aproveito para agradecer ao organizador e aos participantes pelas suas contribuições.
- ² Para dizê-lo em poucas palavras, o termo yaminahua tem-se convertido para muitos não yaminahua – o que inclui outros povos indígenas e setores não indígenas da sociedade envolvente – em sinônimo de desastrado, e isso tanto no Brasil como no Peru, o que indica seu caráter não trivial. As aldeias pouco populosas, os contínuos conflitos internos e fragmentações, a alta mobilidade, o elevado trânsito intergrupar, suas relações peculiares com o mundo urbano, a ausência de uma performance identitária de acordo com os padrões da ecopolítica moderna e a escassa integração no mundo dos projetos, são julgados frequentemente como inconvenientes ou carências dos Yaminahua. Já os Yaminahua, embora sejam cientes dessas características e comentem sua tendência a se espalhar e certa distância com os regimes disciplinares estatais, o que não poucas vezes cria dificuldades de vários tipos, vinculam esses aspectos a um modo de ser característico, marcado positivamente pela independência e autonomia.
- ³ Uma vez, um velho yaminahua comentou como durante uma viagem que fizera ao Rio Envira em sua juventude, tinha identificado um homem como parente pelo nome de sua mãe Iminane. Foi quem o acolheu em sua casa, pois ele também o reconheceu como parte do conjunto de nomes de seus parentes. Também mencionou como elemento identificador os adornos faciais, concretamente os buracos que os Yaminahua faziam antigamente embaixo do lábio inferior e no septo nasal. Era típico dos Yaminahua o enfeite usado tanto por homens como por mulheres, uma corrente de sementes ou miçangas que cruza as bochechas unindo as orelhas e o rëxu (o adorno que pendura do nariz, feito antigamente de concha, que alguns velhos conservam em sua versão de metal. Só alguns dos Txitonahua que no final de 1990 se integraram às comunidades Yaminahua o utilizam atualmente).
- ⁴ Os yamayama acabaram ocupando um lugar central em minha tese de doutorado (Carid, 2007). Basta dizer aqui que esses cantos, associados à memória e à biografia do intérprete, retomam as relações amorosas passadas, os vínculos de convivência com os parentes mais chegados e as aventuras guerreiras do intérprete. Embora sejam três temáticas bastante diferentes que, justamente, apresentam variações em suas características musicais, todas elas são identificadas como yamayama e se situam em um espaço de relação que ultrapassa o âmbito local. Seja através do reencontro com parentes por meio do constante fluxo de visitas ou através da atualização de uma memória vindicativa, os grupos yaminahua manifestam um notável caráter heteronômico.
- ⁵ Calavia salienta um aspecto relevante quando menciona que a cidade e o interior da floresta, embora universos diversos manifestam para os Yaminahua algumas analogias substanciais (Calavia Sáez, 2001b, p. 76). Sublinhe-se, aliás, que os Yaminahua não concentram discursivamente essas analogias em torno à noção clássica de identidade.
- ⁶ Em Yaminahua, por exemplo, para designar a ferrugem se diz yamipui, literalmente "metal/dejeto".

- ⁷ Na ‘Gramática del idioma yaminahua’ do SIL aparece ‘pooma’ traduzido por tigre (Faust; Loos, 2002, p. 28).
- ⁸ Curiosamente, apesar dessa informação de que Nishinawa seria o verdadeiro nome de Baxunahua que a missionária do ILV oferece, todas as genealogias de Lord utilizam Bashonahua como termo de adscrição, e não Nishinahua.
- ⁹ Há uma população identificada com esse nome – Shanenawa, concretamente – que habita a Terra Indígena Katukina/Kashinawa, próxima da cidade da Feijó (Acre, Brasil) no Rio Envira.
- ¹⁰ Esse recurso à identificação identitária múltipla acontece também entre os Yamina-wa do Rio Iaco: “O incluso más allá: un mismo individuo puede presentarse como mestizo de marinawa y mastanawa, por ejemplo, o reivindicar tantas identidades como ascendientes sea capaz de recordar” (Calavia Sáez, 2001a, p. 174).
- ¹¹ Calavia aponta uma terceira via quando diz: “O nome não nomeia, convoca; não responde a nada fora dele, mas é real – as coisas mais cedo, ou mais tarde, acabam por lhe responder” (Calavia Sáez, 2002, p. 40).
- ¹² Na virada do milênio, os Yawanawa passaram por diversos processos de formalização ritual, xamânica, sociológica e identitária nos quais seria possível identificar mudanças significativas em relação ao que acabei de afirmar. A plena entrada no campo das relações internacionais, dos projetos, a revitalização e abertura do xamanismo através dos processos de iniciação coletiva e iniciação de não indígenas, o fortalecimento identitário, entre outros aspectos, são mudanças que me parecem confirmar pelo avesso o aqui exposto.
- ¹³ São constantes também as brincadeiras, sobretudo no caso dos homens, das supostas visitas que durante essas viagens os homens fariam a mulheres com as quais têm ou tiveram relações. De fato, não é raro que as pessoas mais novas voltem casadas dessas viagens.
- ¹⁴ Como é sabido, Roy Wagner e Marilyn Strathern empreenderam há décadas uma revisão crítica da noção clássica de sociedade, e do par consequente indivíduo/sociedade, cuja influência alcançou diversas etnografias dos povos ameríndios. O presente texto é devedor de suas ideias.
- ¹⁵ “O perigo, para as sociedades da Guiana, de misturar coisas dessemelhantes, é evidenciado por uma característica da organização social que já recebeu considerável atenção no presente trabalho. ‘O recurso mais evidente, que recorre à máscara [...] é o casamento com um [...] parente próximo que habita a mesma casa. O casamento endogâmico [...] implica segurança, pelo fato de manter todo mundo em casa, ao lado de parentes próximos, e ao tornar imprecisas as distinções entre ‘parentes’ e ‘afins’ ” (Rivière, 2001, p. 141). Duas páginas depois o autor esclarece: “Na Guiana, qualquer que seja o ideal e a ficção, a maior parte dos casamentos não ocorre na aldeia, devido a sólidos motivos demográficos. A maioria dos casamentos se dão em uma constelação de aldeias que raramente recebe um reconhecimento terminológico (...)” (Rivière, 2001, p. 143).

Referências

CALAVIA SÁEZ, Oscar. El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano. **Journal de la Société del Americanistes**, [S.l.], v. 87, p. 161-176, 2001a.

_____. Los Yaminawa, antes y después de la paz. Contacto, guerra e identidad indígena en el sudoeste amazónico. **Estudios Latinoamericanos**, [S.l.], v. 21, p.73-83, 2001b.

_____. Nawa, Inawa. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 4, n. 1, p. 35-54, 2002.

CARID, Miguel. **Yamayama**: os sons da memória – afetos e parentesco entre os Yaminahua (Amazônia peruana). 2007. 371 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina – PPGAS, Florianópolis, 2007.

DESHAYES, Patrick; KEIFENHEIM, Barbara. **Penser l'autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie**. Paris: L'Harmattan.Eakin, Lucy. 1987. Yaminahua Dictionary. SIL, 1994. ms.

EAKIN, Lucy. **Yaminahua Dictionary**. [S.l.]: [s.n.], 1987. ms. 86p.

ERIKSON, Philippe. Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano. **L'Homme**, [S.l.], v. 126-128, p. 45-58, 1993.

FAUST, Norma; LOOS, Eugene. **Gramática del idioma yaminahua**. Serie lingüística peruana, 51. Peru: Instituto Lingüístico de Verano, 2002.

FERNANDEZ ERQUICIA, Roberto. **Los Yaminawa**: minoría étnica Amazónica en la periferia del Estado boliviano. Tesis de Grado (Licenciatura en Sociología). La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A gesta de Asdiwal. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993 (1973). p. 152-205.

LORD, Mary Ann. **Report for survey**. SIL. Lima, 1997.

RIVIERE, Peter. **O indivíduo e a sociedade na Guiana**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

TASTEVIN, Constant. Chez les Indiens du haut Jurua. **Les Missions Catholiques**, LVI, 1924.

TORRALBA, Adolfo. **Sharanahua**. Lima: Secretariado de Misiones Dominicanas, 1986.

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

_____. Los Yaminahua. *In*: GRANERO, Fernando Santos; BARCLAY, Frederica. (Ed.). **Guía Etnográfica de la Alta Amazonía**. Quito: FLACSO/IFEA, 1994. v. II, p.239-359.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p.115-144, 1996.

_____. O problema da afinidade na Amazônia. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios em antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 87-180.

Recebido em 26/10/2015

Aceito em 30/03/2016