

**Oscar Calavia Sáez**  
**Miguel Carid Naveira**  
**Laura Pérez Gil**  
**UFSC**

A ciência dos Yaminawa já teve seu momento de fama. Em começos do século XX, e segundo o Padre Constantin Tastevin, que citava informantes Kaxinawá (Tastevin 1925: 414), eles eram o protótipo do índio selvagem; por isso mesmo eram, também, os melhores conhecedores da floresta, os inventores da ayahuasca e do veneno de sapo, dois marcos da farmacologia indígena. Quase oitenta anos depois, a noção dos Yaminawa “selvagens” tem cedido lugar a uma imagem reversa – a dos Yaminawa fortemente aculturados e à beira da desintegração. Essa mudança sugere um destino incerto para o conhecimento tradicional. Mas estamos aproximando aqui dois postulados comuns a respeito da ciência indígena que deveriam ser examinados com mais cuidado: que ela surge de uma relação especial com a natureza e que sua transmissão ocorre em paralelo com a própria reprodução social.

O que oferecemos a seguir é uma revisão da nossa experiência etnográfica com os Yaminawa – e com uma outra etnia, os Yawanawa, lingüística e culturalmente muito próxima da primeira – que pode ampliar o debate dessas questões<sup>1</sup>.

#### SABER DE OUTRO, SABER POR SI

---

Para os Yaminawa, o saber – e o ensino, designado pela mesma raiz, *tapia* – relaciona essencialmente sujeitos. As histórias de aprendizado, na memória individual ou no acervo de mitos, remetem a um outro ser – humano, animal ou espírito –, como fonte do conhecimento, adquirido ou roubado a muito custo, enquanto a averiguação individual, e de um modo geral a produção de conhecimento, são excluídos do quadro.

os Yaminawa o que Kensinger (1995: 239) explica a respeito dos Kaxinawá: uma pessoa sábia é a que conhece com todo seu corpo, correspondendo diversos saberes a suas diversas partes. O conhecimento estaria assim no coração, o fígado, as mãos. De fato, aprende-se só quando o corpo ingere as substâncias adequadas e exclui outras: as dietas e os ordálios a que o corpo é submetido o fazem assimilar poderes (por meio das ferroadas de vespas e formigas), e o fazem mais leve, limpando-o (usando eméticos como as fezes da jibóia ou determinado tipo de mel). Em última instância, a iniciação xamânica visa a transformação corporal do aprendiz através de dietas alimentares e sexuais rigorosas, ingestão de diversas substâncias xamânicas, vigílias continuadas, dor e sofrimento, que tornam o corpo forte, resistente, leve, amargo, sábio e poderoso (Pérez Gil 2001).

Ayahuasca e tabaco introduzem à visão e ao campo dos espíritos, mas também incrementam o conhecimento fortalecendo o corpo: em termos locais, o “tornam amargo”. A tal ponto, que a perda de conhecimento da parte dos mais jovens – “os jovens não sabem nada” – é percebida pelos mais velhos como conseqüência da mudança dos hábitos alimentares. Ao permanente consumo de ayahuasca no passado se contrapõe hoje o excesso de caiçuma ou de álcool (bebidas desconhecidas ou rejeitadas outrora); as dietas necessárias são desvirtuadas pelo incremento do consumo de açúcar (substância vedada durante a iniciação xamânica e depois dela), e o cardápio tradicional pelas inovações externas que impedem o aprendizado (bolachas, arroz, macarrão etc.).

O corpo que dá espaço a esse gênero de saber não é – como no modelo ocidental – o critério de delimitação dos indivíduos, mas o nexos do tecido social. *Yura* (“corpo”) é o termo que designa o “nós”; não é a rigor um nome, mas um pronome cujo referente varia segundo o contexto: pode designar uma família, uma aldeia, ou o conjunto dos ‘índios’ por oposição aos ‘brancos’. Em todo caso, o seu uso se justifica por uma comunicação física que alcança sua expressão mais intensa para o grupo de co-residentes. Tudo isso tem conseqüências importantes para a administração do conhecimento dentro do grupo. O conhecimento é compartilhado, não porque seja entendido como propriedade comum, senão porque o corpo – *yura* – em que ele reside designa menos o indivíduo empírico que a constante troca de substâncias entre os parentes que residem juntos, idealmente consangüíneos. A partilha do saber segue as linhas de transmissão que cabem dentro desse “corpo” coletivo. Mas *yura* não é um conceito de limites estáveis, e muito menos uma categoria capaz de predizer condutas. Em particular, a transmissão do saber põe a prova de um modo crítico essa comunidade.

Há um mito dos Yaminawa do Acre que poderíamos interpretar como um compêndio da sua pedagogia. Um velho feiticeiro morre, e seus netos, seguindo suas instruções, plantam sobre a sua tumba pimenta, ayahuasca e tabaco – as plantas xamânicas. Pouco tempo depois, um dos meninos encontra sobre a tumba uma pequena jibóia. O menino conta o que viu ao seu pai, quem sugere que a jibóia deve ser o seu avô, que está se transformando

em jibóia como tinha previsto ainda vivo; recomenda ao filho que não mate a cobra, e também que tome precauções com ela. O menino se abstém por um tempo de visitar a tumba, mas volta afinal e encontra uma enorme jibóia à qual ele hostiliza com flechinhas de brinquedo. A jibóia protesta: ela é de fato o avô transformado. Ordena ao menino que peça ao seu pai um arco de verdade, e o leva a uma expedição guerreira, a matar Kukushdawa (o ‘povo vagalume’, cujos colares luminosos ele consegue como troféu). Na ida e na volta, o velho-jibóia transmite ao menino uma série de preceitos: ele deve se abster de matar outros povos que não são dignos de um guerreiro, e – uma vez alcançada a aldeia dos Kukushdawa – deve se alimentar fartamente antes do ataque. Depois da matança, e já enfeitado com o seu botim de colares kukushdawa, deve andar de noite e descansar de dia (para escapar dos vagalumes notívagos) e, finalmente, deve fazer dieta e se manter afastado dos seus parentes durante um período quando de volta a casa.

Kukushdawa oferece numerosas pistas para a interpretação. Para começar, ele marca um campo de aprendizado: cultivo das plantas xamânicas, relação com um animal-espírito, distanciamento do universo doméstico, restrições de alimentação e conduta, guerra. Em outras palavras, se o corpo em termos gerais *sabe* na medida em que recebe substâncias de outros corpos, o saber por excelência depende de uma interrupção do fluxo de substâncias cotidianas (por definição “doces”) e o aparecimento de outras “amargas”. Esse saber “marcado” distancia o aprendiz do seu corpo social; o afasta da sua casa e de seus parentes imediatos. A relação entre o mestre e o aprendiz move-se dentro de uma aguda polaridade. De um lado eles são ‘parentes’<sup>2</sup>, do outro estão duplamente afastados: o velho é um morto, o velho é uma jibóia. No fim da história, quando avô e neto chegam de volta às portas de casa, a jibóia se despede, explicando que ela já pertence a um outro mundo. A relação com o avô morto – cujo elo com os netos são as plantas xamânicas que estes plantam na sua tumba – ocorre às custas de uma outra relação baseada na co-residência e no dom alimentício, a que existe entre o menino-aprendiz e seus pais vivos<sup>3</sup>.

Os Yawanawa relatam uma versão desse mito que coincide em detalhe com a anterior quanto ao roteiro da expedição de guerra (os mesmos nomes dos inimigos descartados e das vítimas, as mesmas precauções na retirada etc), mas que se distancia substancialmente dela quanto ao ponto de partida. Desta vez trata-se de um menino que namora a jovem esposa do seu avô (*shuta*, um termo equivalente a *shidi*). O velho concede a mulher com a condição de que o neto supere algumas provas: matar os kukushnawa e – o verdadeiramente difícil – jejuar no longo trajeto de volta à aldeia. A cada dia o jovem cozinha os legumes que ele mesmo carregou para depois deixar que o velho os devore sozinho. Depois do homicídio, explica o velho, a ingestão de cada um deles causaria ao jovem alguma malformação do caráter ou do corpo. Sem alusões ao mundo xamânico – com o qual compartilha,

no entanto, o mandato da abstinência – a viagem de volta à aldeia de avô e neto é ao mesmo tempo um curso acelerado de boas maneiras e sapiência médica, e uma espécie de *girlfriend service* ambulatório. Dentre todas as variantes que se observam entre as versões Yaminawa e Yawanawa, creio importante destacar a da relação que une e desune o mestre e o aprendiz. Em ambos casos eles mantêm uma relação de profunda identidade em termos de parentesco; mas, se no primeiro caso essa identidade é contrariada pela condição de animal-espírito do velho, no segundo caso ambos a dissolvem de próprio intento, passando a comportar-se de modo nitidamente desigual, tão desigual como o que caracteriza as relações de sogro e genro<sup>4</sup> (pedra angular da economia, e certamente da desigualdade social para os Yaminawa como para tantos outros povos das Terras Baixas). O Saber com maiúscula aparece lá onde o parentesco deixa de ser comunhão para se transformar em troca.

## DA ORIGEM DA DESIGUALDADE

---

O dever de dar é rigoroso entre os Yaminawa: uma vez o objeto (comida, roupa, tabaco...) aparece em cena e o pedido é feito, a dádiva se impõe, já que uma negativa atrairia sobre o detentor o grave insulto de “sovina” (*wesko mitsai/yuwax<sup>f</sup>*). A única alternativa é esconder a tempo – prática, aliás, nada rara. Sobre as coisas não devem se arvorar direitos de posse: negar diretamente é uma afronta grave, pois as relações entre as pessoas precedem às relações de cada pessoa com as «suas» coisas. Muitos informantes sugerem a palavra «mesquinhar» como um sinônimo de insultar.

Essa norma define um limite ético da sociedade Yaminawa, além do qual encontra-se um estrangeiro fatalmente sovina.

A concepção de posse e distribuição dos bens própria dos estrangeiros encontra muitas dificuldades para se inserir nesse modelo “primitivo” dos Yaminawa. Antropólogos, missionários ou visitantes serão antes ou depois qualificados como mesquinhos, independentemente da quantidade ou o valor dos seus “presentes”: com certeza, alguma vez os terão escondido ou terão querido argüir o inargüível – que as coisas não se dão de qualquer jeito.

A noção Yaminawa da sovinance – e da estrangeira – é, porém, nuançada. Para os Yaminawa do Acre, todo branco é um “patrão” em potência, mas o “mau” patrão se caracteriza antes pela sua sovinance que pela sua violência. Os Yaminawa peruanos distinguem entre os “viracochas legítimos” – missionários, antropólogos e os primeiros madeireiros que conheceram, lembrados como mais generosos, e os outros viracochas, mestiços e serranos protagonistas do atual sistema de habilitação e comércio, mesquinhos sem matizes, e simbolizados pela caderneta em que anotam tudo o que “dão” aos nativos em troca de seu trabalho na madeira, até o saldo final.

“Anotam tudo!” confessava um informante irritado com seu saldo negativo, “até os fósforos, um pedaço de tabaco, um quilo de farinha!”.

Esses conflitos não surgem só das relações com os estrangeiros; têm se avolumado no seu próprio tecido social com a crescente importância das manufaturas. Os Yaminawa improvisam alternativas para poder comprar alguns bens de consumo básicos: roupa, cartuchos, remédios. Na aldeia de Raya, no Peru, um yaminawa empreendedor, Napo, teve a idéia de vender cachaça durante as festas da independência peruana (28 de julho). Os problemas não surgiram com os mestiços que também acudiram à festa, mais acostumados às relações comerciais, mas com os próprios parentes. De nada serviu esconder o álcool quando o pouco dinheiro disponível tinha acabado: perante a insistência dos parentes, toda resistência do comerciante ruiu. “Como podia negar ao meu primo, ao meu cunhado?” comentava o frustrado Napo, que entretimes planejava uma nova estratégia para evitar os inconvenientes do parentesco e da ética – encomendar a venda da cachaça à sua irmã, casada com um mestiço, acostumada à cidade e sociologicamente periférica<sup>6</sup>.

A condenação contundente da sovínice não é o corolário pacífico de uma idade de ouro que não conhece a posse e o ciúme; ela recalca um desejo poderoso de sovinar, e a autoridade ligada à acumulação. Não é estranho que um sovina, Yuwasidawa, seja protagonista de um dos mitos mais populares da tradição oral Yaminawa:

Yuwasidawa era um sujeito miserável, que tinha de tudo quando os outros não tinham nada; não tinham nem fogo, comiam assado ao sol, sem sal. Até pimenta sovínava. Ele tinha todas as plantas na sua roça; os outros queriam plantar também, e pediam para ele mudas e sementes, mas o que ele dava era já sapecado, que não germinava mais. Milho sapecado, batata, macaxera, para que ninguém pudesse cultivar. E guardando a roça dele tinha cobra, jararaca, tocandira, todo bicho peçonhento. Então um dia os parentes todos se juntaram para matá-lo. Pacumawá, o tatu-canastra, cavou por baixo da terra, bem fininho, para poder chegar na casa dele. Aí, quando Yuwasidawa viu os parentes chegarem, foi apanhar flechas mas pisou no cavado e afundou, todos foram em cima dele na luta e mataram; mas Yuwasidawa não queria acabar de morrer. O pássaro Teco, que desde então chamam “pico de brasa” foi quem acabou de matar. E todos lá, o japó, o tucano, todos pegaram um pouco do sangue de Yuwasidawa para se pintar. Mas nunca mais conseguiram voltar para casa, todos pintados viraram bichos, e os bichos do mato são agora.

Yuwasidawa é um dos personagens essenciais da mitologia dos povos Pano. Versões Kaxinawá, Shipibo ou Uni reproduzem com pouca diferença essa narração; às vezes o Sovina aparece encarnado na figura do Inca, realçando sua distância<sup>7</sup>. Uma versão Yaminawa peruana pouco comum apresenta também esse avatar incaico do sovina. Nessa versão, o Inca “que tinha todos os objetos de ouro: facões de ouro, machados de ouro...” adverte, como declarando em voz alta o significado do mito: “Se querem pegar minhas coisas terão que me matar. Quando me matem se transformarão em animais e se dispersarão”.

Os Yaminawa do rio Mapuya usam duas palavras traduzidas por “sovina”: *wesko mitsai* e *Yuwaxi* – que coincide com o nome do personagem mítico. Atualmente, a primeira é a mais utilizada, sendo a segunda considerada por eles mesmos como um arcaísmo – no entanto, *Yuwaxi* se emprega de modo mais restrito, e com muito critério, para designar o regatão.

O Sovina – ou o Inca – é na mitologia Pano o que há de mais parecido a um *deus*: ele está na origem das plantas cultivadas, da diversidade das etnias e das espécies. O que mais nos interessa, porém, é que a desigualdade está também na origem. Os bens do Sovina são seus, a generosa socialidade que deve presidir o cotidiano Yaminawa não é um dado natural, mas o produto de uma revolução com amplos resultados. Morto esse “grande pai” sovina, as plantas cultivadas e o fogo passam a poder dos seres, e estes se diversificam e se dispersam; depois voltaremos a esta curiosa inversão da narração evolucionista, em que o domínio do fogo e do cultivo traz consigo não a hominização de um animal, mas a diversidade animal a partir de um homem originário. Por enquanto, vamos destacar que essa figura de poder segue sempre como uma sombra à figura da autoridade política, o seu oposto.

O Sovina possui as características de uma antisocialidade paradigmática: “*Yuwaxi* come sozinho” afirmava rotundamente um informante Yaminawa que a seguir, sem ser perguntado, dissertava por contraste sobre as características ideais do chefe:

“(havia dois homens que) plantavam de tudo: papaia, cana, chuchu... chegava gente e já ia dizendo, olá chefe. Eles não sabiam: não somos chefes, respondiam, ao que os outros replicavam ‘Vocês ficam chefes, tem roçado grande’. Chegavam à sua casa, eles invitavam todo mundo. As mulheres tiravam mandioca, os homens tiravam milho. Então, sob o mando do chefe fazem casa grande”. (Juan Pérez, comunidade de San Pablo- Juruá).

O chefe, esse chefe designado quase à sua revelia, porque a sua disposição generosa expressa alguns pilares básicos da sociabilidade Yaminawa – a manutenção de grandes roçados a organização do trabalho, a comensalidade aberta – é a contra-figura do Sovina. É a partir do dom do chefe que a comunidade se cria, que as famílias se unem num local comum. Mesmo na atualidade, quando a chefia se apóia em boa medida na capacidade de mediar a relação com os brancos, o chefe continua sendo chamado de *diyewo*. O *diyewo* (traduzido também como *rico*) é idealmente um cabeça de família que, com seu prestígio, saberes e bons ofícios políticos congrega ao seu redor filhos e genros, encurtando ou evitando o *bride-service* dos primeiros e alargando o dos segundos, mantendo junto a si os seus irmãos, várias esposas etc. O chefe Yaminawa, nas suas dimensões políticas tradicionais, é uma espécie de pai ampliado, aquele que está em condições e, portanto, na obrigação de dar no mais alto grau;

mas a sovinice é como uma sombra, sempre está logo atrás da generosidade lá onde ela alcance<sup>8</sup>.

O mito do Sovina descreve uma distribuição forçada dos bens, que desde então serão compartilhados sem discussão, mas deixa de lado – ainda que o cite indiretamente – um bem sobre o qual a sovinice continuará a ser exercida legitimamente: o saber. Se *diyewo* significa “rico” e “chefe”, o termo *awastapiaba* aparece como equivalente de “pobre” e “ignorante”. À diferença do que ocorre entre nós – a propriedade intelectual aparece como uma extensão da propriedade “material” – no caso Yaminawa a propriedade intelectual é a propriedade por excelência, ou pelo menos a única que tem conseqüências semelhantes às que nós lhe atribuímos no plano da organização social. Isso se manifesta na medida em que ele abre uma brecha no pacto de dádiva geral que atinge sem restrições os outros bens.

Quase sem exceção, as falas dos pais a respeito dos filhos e dos filhos a respeito dos pais formulam-se em clave de aquisição – e sobretudo perda – de conhecimento: lamentações de não ter aprendido o que o velho sabia, reclamações contra filhos que não querem aprender, ou contra pais que não querem ensinar. O excesso e o defeito de cuidado com essa herança tem conseqüências muito concretas. Os Yawanawa do rio Gregório, por exemplo, estavam interessados em saber se poderiam obter dos Yaminawa sementes de tabaco indígena – de uma variedade mais rústica e rica em nicotina que as variedades cultivadas pelos brancos. O único possuidor daquelas sementes tinha-as confiado a um único filho, quem as tinha perdido, ou plantado inadequadamente.

Podemos reparar aqui no caráter problemático da tão comum noção do saber tradicional como um acervo transmitido “de pai para filho”. Essa fórmula, que supostamente designa um fluxo natural e informal – ou, pelo menos, um fluxo regular através de canais indiscutíveis – revela-se na etnografia como uma transição sumamente dificultosa, a ponto de nos fazer pensar se a perpetuação do saber não deveria ser, a rigor, um fato *surpreendente*. O saber *deve ser sovinado* para ser propriamente um saber. Ou, como ilustra o mito de Kukushdawa antes relatado, estabelece um tipo de relação social às custas de outro. A análise dos casos particulares de pessoas que passaram por algum processo de iniciação entre os Yawanawa mostra que não há um padrão preestabelecido no referente às linhas de transmissão de conhecimento, muito pelo contrário, existe uma pluralidade de caminhos que podem ou devem ser seguidos para a aquisição do conhecimento: a escuta furtiva, o dom de um velho à sua jovem esposa, a negociação ponto por ponto, o aprendizado fora das fronteiras do próprio grupo (por se casar fora, por ter relações de parentesco ...). Em última instância, as linhas de transmissão se constituem em cada caso dependendo do lugar que a pessoa ocupe no tecido social em função de sua rede de relações. Na medida em que os conhecimentos xamânicos estão ligados diretamente à feitiçaria, e esta é um dos principais mecanismos da dinâmica sócio-política desses grupos, a transmissão de conhecimentos tem implicações políticas evidentes, o

qual permite pensar que o esforço por controlar a ciência xamânica está ligado a essa dimensão<sup>9</sup>. De outro lado, dado que as lealdades e interesses pessoais não se circunscrevem ao grupo enquanto comunidade com limites definidos, mas se colocam à disposição da própria família, as vias de difusão de conhecimento não se ajustam à topografia grupal (Pérez Gil 1999).

No limite, o aprendizado se confunde com o conjunto do sistema de trocas da economia local, o que inclui as negações e as sonegações dessa troca. Podemos entender que a transmissão do saber seja, junto à outorga das mulheres, o vínculo, mas também o pomo da discórdia, entre jovens e velhos – os *diyewo* por excelência. Poderíamos também tentar aqui uma reedição mais ou menos marxista de *Totem e Tabu*, e interpretar o mito do sovina como uma dramatização das relações entre pais e filhos: inteiramente compreendidas no recesso *doce* da comunidade física, mas reveladas na sua complexidade pela insinuação do amargo saber. Podemos ver também que a transmissão do saber é mais “política” que estrutural: não é uma consequência pacífica das disposições do parentesco, mas uma prática que pode influir na sua atualização ou sua alteração.

## OS HOMENS QUE SABIAM DEMASIADO

---

Voltemos mais uma vez ao mito do Sovina. O que os matadores do grande acumulador conseguem com sua ação é a posse dos meios de produção: as sementes, os plantões, a brasa que dará lugar ao fogo de cozinha. O mito deixa entender que eles detêm o saber necessário para se servir deles; sabem que as sementes torradas não germinarão, sabem da utilidade do fogo de cozinha<sup>10</sup>. À diferença do que encontramos em muitas outras mitologias, a posse desses conhecimentos que ousaríamos chamar “doces” (servem para manipular alimentos doces que asseguram a nutrição cotidiana dentro do grupo de parentes), não é marcada. Há, pelo contrário, um saber marcado cuja manifestação por excelência é o conhecimento xamânico. Há indícios de que o Sovina possui esse tipo de saber: a sua casa é guardada por uma legião de animais dotados de ferrão, isto é, os mesmos que protagonizam os sucessivos ordálios aos que se vê submetido o aspirante a pajé, e que se situam, portanto, no âmbito do amargo. Uma segunda versão Yaminawa do mito do sovina faz desse personagem um feiticeiro:

Era um pajé muito forte, que sabia matar as gentes sem tocar nelas, só com uma porcariazinha delas que pegava fazia seu feitiço e matava. Aí todos decidiram acabar com ele; se juntaram todos: tucano, pucumauá, mambira... Um deles fez um buraco, cavou por baixo da casa do pajé até que esta afundou. Então todos se juntaram para degolar ele: mas por muito que queriam não conseguiam dar fim nele. Até que um deles beliscou o coração do pajé. Mas o pajé morreu cantando uma canção, e quando todos iam voltando para casa iam se transformando: até

então todos os pássaros eram brancos, quando entraram na água ficaram brancos. O macucão não sabia assoprar, aí ele fez “sooomm” e desde então assopra.

Nesta versão o protagonista não é mais massacrado por vizinhos cobiçosos das suas propriedades, mas por vítimas que decidem se vingar das suas agressões. Em ambos os casos, a ação dos assaltantes põe limite à riqueza diferenciada (um excesso de bens) e à agressão (um excesso de saber, como veremos), mas com uma diferença: na segunda versão, mata-se o feiticeiro sem tocar no seu saber, que de resto segue obrando depois de sua morte; no primeiro, o assalto evita (seja por uma via subterrânea seja pelo vôo) a barreira defensiva de animais peçonhentos, que constituem como já dissemos uma fonte de saber xamânico. Este, como tal, nunca é objeto de expropriação<sup>11</sup>.

Seria perigoso: o saber por excelência (esse saber “apropriado” e subtraído ao fluxo das trocas cotidianas) é, na sua mais alta expressão, um saber agressivo. Quando, confrontado a declarações sobre a decadência dos saberes, a ignorância da geração atual e a inferioridade dos xamãs de hoje, o etnólogo procura alguma informação mais detalhada sobre a sabedoria dos tempos antigos, os exemplos obtidos parecem apontar sempre para a capacidade hoje perdida de fazer mal por meios mágicos, que caracterizaria os últimos graus do aprendizado. Um informante, por exemplo, explicava que seu pai, xamã reconhecido pela sua sapiência, não tinha querido lhe ensinar durante mais que dois anos<sup>12</sup>, devido aos perigos em que incorreria participando dos saberes – agressivos – dos xamãs mais poderosos: “Sabendo tanto se acabariam uns aos outros” disse-lhe na ocasião. Não é ocioso lembrar a tendência à endo-bruxaria dos Yaminawa peruanos, que – à diferença do que acontece entre muitos outros grupos amazônicos, e entre os próprios Yaminawa do lado brasileiro<sup>13</sup> – costuma ser um dos motivos ou justificações dos contínuos processos de fissão que sua sociedade atravessa: os Yaminawa têm desenvolvido prolixamente o campo semântico do ataque xamânico (*yotoi, yaba wai, huwai, xowai, numibi*) frente a uma pobre caracterização lingüística da cura (um termo geral, *xarai*, e o neologismo *curate* para a medicina benfeitora do homem branco)<sup>14</sup>.

Perguntados pelas razões que os tinham levado a se iniciar no xamanismo, Yaminawa e Yawanawa falavam freqüentemente do incômodo que suporia depender de outros para curar a si próprios ou aos seus filhos. Exemplos das dificuldades que muitos tiveram para aprender devido às negativas dos mais sábios não faltam: Pereira, um velho Yaminawa, contava-nos como lhe impediam sair com os resto dos jovens à procura de uma planta que faria dele um bom caçador, e como finalmente teve que levá-la às escondidas. As técnicas mais poderosas, como veremos, são ensinadas somente quando a confiança no iniciado é máxima. A cura também não pode ser solicitada indiscriminadamente de qualquer um: se encomendar a um curandeiro desafeto é a forma mais óbvia de facilitar-lhe a vingança, de modo que é preferível se fazer cuidar por um parente. A política é por vezes muito evidente no

exercício dos saberes: feitiços que obriguem as mulheres cativas a permanecerem no seu novo grupo, negativas a curar pessoas ou grupos de algum modo inimizados etc. Assim, um velho Yaminawa peruano que partilhou de bom grado roupa, doces e comida com membros de um grupo recém contatado em 1998 e instalado na aldeia de Raya (os Txitonawa, aparentados com os Yaminawa e seus inimigos ancestrais) negou-se a curá-los quando enfermaram de gripe e começaram a morrer apesar do tratamento fornecido pelo SIL.

A comparação entre os dados coligidos entre Yawanawa, Yaminawa e Txitonawa sugere que o papel que o xamanismo ocupa na sociologia destes grupos tem mudado ao longo do tempo. No passado, o conjunto de saberes englobados sob esse conceito constituía uma meta almejada pela maior parte dos homens – provavelmente todos – e inclusive por algumas mulheres. O consumo de ayahuasca e tabaco, assim como certas ações associadas ao xamanismo – se fazer ferrar por vespas, por exemplo – começavam cedo e formavam parte dos processos de iniciação dos homens na vida adulta<sup>15</sup>. Numerosas atividades próprias do gênero masculino – caça, guerra, pesca – assim como diversas capacidades consideradas indispensáveis para o bom desempenho social de qualquer homem adulto – competência para cuidar da própria família em questão de saúde, ou para se vingar de afrontas sofridas – dependiam desses conhecimentos. Daí que o intuito da iniciação não fosse tanto formar especialistas quanto dotar às pessoas dos conhecimentos necessários para agir no mundo, e é neste sentido que se poderia falar de um “xamanismo generalizado” em referência aos *tempos antigos*. Mas mesmo nesse caso, continuam válidas as observações feitas anteriormente: o aprendizado xamânico é um processo político modelado mais pelo desequilíbrio e a gestão que pelo pertencimento a uma comunidade e pela dádiva. Nada obriga a transmitir conhecimento: um comportamento mesquinho nesse âmbito afeta às relações em jogo nesse momento, mas não transgride qualquer compromisso comum.

## A GRANDE CORRENTE DO SABER

---

Mas atentemos para um detalhe, que pode passar despercebido em ambas versões do mito que estávamos a comentar. No início, tudo parece transcorrer entre antagonistas humanos: o Sovina e o povo reduzido por ele a uma condição miserável. No desenlace, essa humanidade parece fragmentar-se em atributos animais manifestados no ataque ao sovina – a escavação de Pacumawá, por exemplo – ou resultado da maldição do assassinado. Os pássaros ganham a sua distintividade, ou, no caso mais radical da primeira versão, as gentes viram os bichos do mato.

Se quiséssemos compor a partir dos mitos Yaminawa algo assim como uma mitologia sistemática,

poderíamos pensar em um triplo movimento na aquisição dos bens da cultura. Em um primeiro momento, o Sovina – o mais parecido a um personagem “divino” a aparecer nos relatos Yaminawa – os concentra todos. A sua imolação e espólio permitem a difusão do fogo e das plantas cultivadas, mas em troca causam uma espécie de dispersão babélica – uma dispersão não de nações, mas de espécies. Os bens da cultura, que antes se concentravam nas mãos de um único detentor, agora se vêem dispersos, separados por fronteiras que o homem comum não pode franquear. Uma longa série de mitos narra o que seria a superação desta carência: um caçador aprende do macaco-prego o modo correto de penetrar a mulher e fecundá-la; uma mulher aprende do rato as artes do parto e do cuidado das crianças; o quatipuru ensina os humanos o modo de abrir roçados; um homem devorado por uma sucuri aprende dela os remédios do mato. Os Yaminawa peruanos fazem de Edédawa (o boto) uma síntese dessa dádiva e uma antítese do Sovina. Em uma versão, Edédawa aparece como xamã: ele ensina os homens a tomar ayahuasca. Depois, vai embora para o seu lar, “porque já tinha lhes ensinado tudinho”. Em outras, ele traz os bens do homem branco – machados, terçados de metal. Como doador, xamã poderoso e mestre, o boto se associa ao chefe, e nesse sentido opõe-se a Yuwaxi, caracterizado como mesquinho, bruxo que em lugar de ensinar usa seus conhecimentos para matar. Se Yuwaxi engana os homens dando a eles sementes sapecadas que não germinam, Edédawa adverte ao homem que está lhe roubando um terçado velho: “esse é um facão velho, é para tirar mandioca, não é novo. Teu irmão boto tem muitos novos, vai procurar no seu quarto!”. Yuwaxi se protege dos humanos com seus animais-guardiães peçonhentos; Edédawa, como todos os animais dadivosos dos mitos, facilita a sua aproximação dando-lhes o remédio mágico para que possam viver sob as águas; Yuwaxi provoca a dispersão, Edédawa reconcilia esposos e afins em conflito<sup>16</sup>, é um irmão e um anfitrião.

Em todos os casos essa generosidade do animal, que transmite ao homem o conjunto dos seus bens e, especialmente, dos seus saberes, desde os que afetam aos gestos básicos do parentesco (a relação sexual, o parto, a produção de alimento) até os que são apanágio dos xamãs, contrasta com a realidade mais dura das trocas humanas, em que essa troca tem limites e condições. É, de resto – afirmando quiçá que a troca *deve* ter limites e condições – uma troca sempre mal retribuída: em todos os casos, os humanos são ingratos, quebram os acordos, abusam da confiança dos doadores ou eventualmente os assassinam.

A dádiva dos animais é a única dádiva completa; mas para o comum dos mortais, ela é um evento situado no tempo mítico. Ela é atualizada pela atividade do xamã, que na contemporaneidade é capaz de superar as barreiras entre espécies para obter dos espíritos de animais ou vegetais os seus conhecimentos. Reintegrando os saberes dispersos entre as espécies, o xamã reunifica o acervo do saber. Mas assim, também, ele pode em certo sentido se transformar em uma nova edição do Sovina<sup>17</sup>.

Essa seqüência de acumulação/dispersão/reintegração/acumulação, essa reconstituição cíclica do Sovina

sob a forma do xamã é uma leitura sugestiva, porém não imprescindível. Os mitos dos animais-mestres, que cobrem um catálogo de bens culturais mais amplo que o do Sovina, estabelecem em qualquer caso uma equação entre aquisição do conhecimento e relação entre o homem e o animal; ainda mais, e dado que o animal-mestre e o homem-aprendiz aparecem nos mitos, especialmente nas versões brasileiras, como primos/cunhados (*txai*, homem falando) ou prima/cunhada (*tsawe*, mulher falando) ou ainda (no caso da sucuri) como amantes, sugerem que a aquisição do saber equivale ao estabelecimento de uma relação de afinidade, ou seja, se situa num terreno perigoso e precário (como vimos, todos os idílios com os animais acabam mal), longe desse espaço consanguíneo em que poderia se desenvolver a transmissão de pai para filho.

A percepção Yaminawa do saber, ou mais exatamente da aquisição do saber, é singularmente trágica. Aprende-se de outro sempre, mas o conhecimento qualificado somente pode advir de um *Outro* qualificado. Mesmo quando ele é designado como consanguíneo ele é um animal (o “irmão” boto) ou é um morto (o “avô” feiticeiro, que é, ao mesmo tempo, uma jibóia); comumente, o mestre apresenta uma alteridade redundante, como o animal designado por termos de afinidade da maior parte dos mitos dos Yaminawa acreanos a respeito da aquisição de saberes. Não é por acaso que os saberes tendem a se concentrar no xamã, que idealmente se relaciona melhor com o outro mundo que com este.

Em contraste com esse aprendizado à distância, o aprendizado entre os próximos revela-se sempre como uma empresa limitada ou falida. A aquisição do conhecimento é, como a construção da pessoa, o resultado da absorção de substâncias, mas se nos seus graus básicos ele se faz pela partilha de matérias “doces” – a macaxera, a carne, o leite materno – não pode ir além sem a ingestão de matérias amargas ou picantes, longe do doce lar.

Se a aquisição de saber, longe de decorrer pacificamente de uma estrutura social, é fruto de uma ativa política de aprendizado, é porque ela sempre deve esboçar uma estrutura alternativa à do grupo doméstico. Em outras palavras, se a transmissão do conhecimento entre consanguíneos está tão sujeita a fracassos é porque ela leva sempre seus protagonistas (mestre e aprendiz) a se comportarem entre si de um modo que normalmente corresponde às relações entre afins. A sovinice – uma quebra do dever de dar –, não é um pecado acidental, mas o atributo necessário da riqueza ou do saber verdadeiros. O boto generoso se defronta a um anti-herói humano, disposto a roubar o que lhe é oferecido de grado; não de outro modo, o protagonista dos mitos Jê sobre a aquisição do fogo coroa sua empresa só quando mata a esposa do jaguar bem-feitor, e de quebra apaga todas as suas brasas.

O resultado desta incursão, assim, não parece ser outro que trazer para o campo dos saberes um tema fartamente citado como central na constituição das sociedades ameríndias (Viveiros de Castro 2000), o da tensão entre um universo englobante, o da afinidade (no limite, o dos inimigos) e um universo subsidiário dele, o da não-

afinidade (no limite, o dos consangüíneos). No primeiro âmbito, o saber é *dado* nos dois sentidos da palavra: porque tem nele seu espaço nativo, e porque é entregue numa troca que não obtém retorno. No segundo, pelo contrário, o saber deve ser construído mediante a troca contínua de substâncias e dons. Na sua origem remota, mesmo as aptidões mais básicas procedem do exterior; o aprendizado deve ser sempre um estranhamento; para encontrar *verdadeiros* xamãs, sempre parece necessário ir muito longe, no espaço ou no tempo.

Essa alienação do conhecimento, diga-se de resto, nos afasta da esperança de encontrar no modo indígena de saber uma alternativa clara ao nosso. Não há uma integração entre saber e cotidiano; o sábio é um especialista, sua sabedoria é fruto de um distanciamento, e em si pode ser perigosa. Ampliando o panorama, podemos dizer que a designação desse saber como “local” é a rigor uma distorção; o aprendizado abre e não fecha, refere-se a uma sociedade virtual (a da humanidade numa acepção enormemente ampla, que inclui os animais) e não a uma comunidade cotidiana. Podemos aqui retomar aquela informação de Tastevin a respeito do saber dos Yaminawa, que iniciou o nosso texto. Se eles foram, na época, designados como “inventores” da ayahuasca e do veneno de sapo –dois fármacos poderosos e amplamente conhecidos entre os povos Pano –, foi precisamente porque “Yaminawa” era para os Kaxinawa uma categoria isotópica à floresta profunda, ao mundo selvagem onde reside por princípio o conhecimento autêntico. Ou seja, o lugar de produção do conhecimento é sempre um exterior, não um interior. A relação entre o destino da sociedade Yaminawa e o destino dos seus saberes é incerta: o exterior – para ser mais específicos, um exterior branco –, permeia crescentemente as relações internas dessa sociedade, que aparece aos nossos olhos sempre em vias de desintegração. Mas o saber xamânico encontra nessa história “exteriorizada” um ambiente favorável de desenvolvimento: possibilidades de deslocamento, clientelas externas, novos conhecimentos (Carneiro da Cunha 1998). Não é estranho que nesse meio floresçam “escolas” xamânicas que desbordam com muito os limites locais, e que o uso da ayahuasca tenha se estendido entre os mais diversos grupos, dentro e fora do universo indígena. Quanto à relação especial com a selva, da qual – segundo aquele outro postulado – os índios obteriam seus saberes, podemos dizer que a primeira vista os dados Yaminawa parecem confirmar esse lirismo ecológico; olhando melhor, porém, o que temos é não uma relação natural com a selva, senão uma relação social com os sujeitos que a compõem, não uma comunidade de substância – como a que se tem com pais e irmãos- mas um matrimônio sempre sujeito a reticências...

## PÓS-DATA: LEGISLAÇÃO E MITOLOGIA

---

Estes ligeiros apontamentos sobre o estatuto do saber entre os Yaminawa sugerem, também, algumas reflexões

sobre a relação entre regime interno e externo de propriedade intelectual.

*Yuwasidawa* é um mito prometéico, que possibilita uma percepção bastante realista de alguns aspectos das sociedades Nawa. O herói é o ladrão. É mediante o roubo que os bens culturais alcançam seu uso legítimo; é sempre também mediante algum tipo de subtração que a estrutura do saber se transforma em história.

Mas a história dos povos indígenas amazônicos registra uma longa série de espólios – ora violentos, ora sutis – que vão desde a ocupação dos territórios até o patenteamento irregular de fármacos tradicionais, passando pelo rapto de crianças, e cuja lembrança acaba fazendo do bom ladrão um herói inoportuno. Na hora de organizar a defesa dos direitos indígenas perante a usurpação externa, gostaríamos de levantar uma mitologia inversa: a da guarda fiel dos segredos da tribo perante ladrões estrangeiros. Infelizmente essa mitologia exigiria, para se manter em pé, alguns elementos inéditos na cultura indígena. O mais importante, essa comunidade durkheimiana detentora de um controle condominial sobre a tradição<sup>18</sup>.

As propostas de controle do saber tradicional por parte das comunidades, longe de ser expedientes “conservadores”, supõem uma considerável reviravolta em uma das suas instituições centrais, acrescentando o poder dos sectores (relativamente jovens) da sociedade indígena que detém sua representação perante o mundo dos brancos e dando-lhes um certo controle, tão grande quanto as leis podem ser no meio da selva, sobre a transmissão do saber.

As tensões não podem senão acompanhar tais projetos. No caso Yawanawa, o intento de implantação de um projeto etno-botânico batizado como *Farmácia Viva*, promovido pelo setor de saúde da Comissão Pró-Índio do Acre, que consistia no cultivo e estudo de plantas medicinais da floresta num terreno especialmente preparado para esse fim dentro da aldeia, fracassou, entre outras coisas, devido a elas. O modelo coletivo do conhecimento, promovido por jovens líderes afinados com o ideário comunitarista do indigenismo acreano, não conseguiu englobar um outro modelo, com linhas próprias de transmissão e gestão de saberes singulares, que não se dão a qualquer um nem de qualquer jeito. Como pôr à disposição de todos um conhecimento adquirido, a tanto custo, através dos processos seletivos de iniciação xamânica? Como conceber que plantas “secretas” como os remédios abortivos, venenos etc, cheguem alguma vez a fazer parte de uma arena comum?

A concepção de uma sociedade indígena baseada num sistema de dádiva, onde bens circulam como “presentes”, pode dar lugar a alguns mal-entendidos. O velho Raimundo Yawanawa mostrava sua surpresa pela noção de pagamento: “O que é pagar um trabalho?” perguntava, comentando a impossibilidade dos antigos compreenderem essa noção. “O que é pagar um trabalho?”, e refletia sobre a questão de uma forma curiosa: “Trabalho é pela união, pelos pais... Pagar, para você não precisar mais dele?”. A sua pergunta evoca um sistema sutil onde não cabe “pagamento” desvinculado das relações de parentesco, de poder, do conflito, e que recende

a utopia. Porém, é o mesmo Raimundo que mostrou uma surpresa nada utópica quando um funcionário da FUNAI lhe disse, num pretendido ato libertador, que a partir daquele momento – coincidindo com a demarcação da área indígena e a expulsão dos moradores não índios – não haveria mais patrões nem caciques, brancos ou índios. A proposta de um modelo coletivista supra-familiar dirigida para o político, sem chefia, onde todo é compartilhado sem restrições, era tão estranha quanto a noção de pagamento. A imagem de uma utopia socialista é conhecida para índios e indigenistas, mas uns e outros a situam em lugares diferentes. Para estes últimos está no futuro a ser

---

**Oscar Calávia Saez** é doutor em Antropologia Social pela USP e professor do Departamento de Antropologia da UFSC.  
**Miguel Carid Naveira** e **Laura Pérez Gil** são mestres em Antropologia Social pela UFSC e doutorandos na mesma instituição.

conquistado; ou talvez nesse passado indígena a ser defendido. Para os índios a utopia está no mundo dos mortos, onde não há divisões, estrangeiros, cunhados nem ladrões.

## NOTAS

---

- 1 São denominados Yaminawa (Jaminawa, Yaminahua, segundo outras grafias) vários grupos de língua Pano, situados no sistema Juruá-Purús, em território peruano e brasileiro. Os autores deste artigo têm realizado trabalho de campo com boa parte dos grupos Yaminawa existentes. Calavia Sáez com os Yaminawa da aldeia do Rio Acre (Brasil), em 1992-1993. Carid Naveira e Pérez Gil com os Yaminawa do rio Mapuya, subafluente do Urubamba (Peru), em 2000-2001, e em várias comunidades do rio Juruá (Peru), em 2001. Faremos também referência aos Yawanawá do Rio Gregório, lingüística e culturalmente muito próximos dos Yaminawa, entre os quais trabalhamos em 1998.
- 2 A identidade desse “avô” flutua dependendo dos informantes: ora o *shidi* da criança, ou seja, um homem da geração +2 da mesma “metade” (FF, FFB), de quem idealmente ele herdaria o nome e a identidade, ora o *chata*, um parente da geração +2 da “outra” metade (MF, MFB), um parente muito mais distante. Ao que parece, o detalhamento do parentesco é secundário em comparação com a caracterização de sua alteridade.
- 3 A dependência de um mestre do além (como aparece claramente em Chaumeil 1983) é o modo mais eficaz de acumular entre os vivos um capital simbólico independente de outro tipo de trocas. Não é por acaso que entre os Yaminawa do rio Mapuya se outorgue o máximo poder xamânico – associado no mito de *Shuba* à obtenção de mulheres e à inversão da norma de uxorilocalidade – ao especialista denominado *Tsibuya* ou *Buaya* (“que tem amargo”). Ele receberia seus saberes diretamente de *Shuba* – que, traduzido ao espanhol por demônio, é um espírito-mestre que habita na floresta profunda – sem depender de um mestre humano. Como indica seu próprio nome, seu corpo está constituído de amargo (*bualtsibu*) e por isso não precisaria do consumo intensivo dessas substâncias (ayahuasca, tabaco...) nem do canto como meio de concretizar a agressão, utilizando simplesmente o assopro (*xowallhuwai*).
- 4 A partilha de esposa – e de paternidade – entre consanguíneos, especialmente irmãos, é um dado comum no conjunto Pano, e em geral nas Terras Baixas americanas (cf. Beckerman & Valentine 2002). É no entanto difícil encontrar referências às conseqüências de subordinação política e econômica que ela supõe, muito recorrente nos nossos dados, especialmente quando à condição de “marido secundário” soma-se a de menor idade relativa.
- 5 O imperativo de dar, muitas vezes manifestado sem qualquer sutileza, pode criar situações de alto dramatismo, especialmente no momento do encontro com um «outro». O missionário dominicano Ricardo Álvarez, falando das suas viagens pelos rios da selva peruana no início dos anos sessenta, contava com humor (comunicação pessoal, 2000) seu primeiro contato com os Yaminawa do rio Mapuya, ainda índios «brabos». Em meio à algazarra do primeiro momento, um deles pediu-lhe a roupa que vestia, que o missionário negou. Perante essa afronta, o jovem Yaminawa jogou as flechas aos seus pés com desprezo e tratou de arrancar-lhe a camisa com as próprias mãos, aterrorizando o missionário e gritando-lhe: «Yuwaxi, yuwaxi!».
- 6 Os “patrões” Marubo (Melatti 1985) vivem exatamente o mesmo dilema: como comerciar e enriquecer quando se está preso a uma rede de parentesco? Significativamente – e a partir de materiais bem diferentes –, a análise de Melatti acaba mostrando a grande vantagem que o xamã tem a este respeito.
- 7 Versões do mito do Sovina, ou do Inca Sovina, podem se encontrar, entre muitos outros, em Abreu (1941: 287-304), Kensinger (1995:259-261) (Kaxinawá); Frank (1994:213) (Uni); Bardales Rodriguez (1979) e Garcia (1993) (Shipibo). Mais dados e considerações sobre essa figura em Calavia Sáez (2000).
- 8 O presente preferido pelos velhos Yaminawa do Acre eram as malas – com chave, conforme indicavam cuidadosamente no seu pedido. Pouco apropriadas para o modo de viajar dos Yaminawa, aquelas malas rígidas eram utilizadas para guardar alguns bens fora do alcance dos outros nas casas Yaminawa, em geral desprovidas de portas e sempre de fechaduras. Comprovei depois que alguns bens distribuídos entre todos – especialmente as fotografias – afluíam misteriosamente àquelas malas. Parece claro que a mala está substituindo uma caixa trançada (o *ronate*) que fazia parte do mobiliário tradicional e servia para custodiar pequenos objetos de valor – plantas, sementes, ornamentos. O *ronate* aparece sempre em um mito que relata a emergência de uma ou várias gerações de humanos a partir de sementes de tabaco ou de enfeites guardados nela, vinculando, como no mito do Sovina, o poder criador à guarda ciumenta dos bens.
- 9 Em seu trabalho sobre os Matis, Erikson (1996) argumenta que a possibilidade de mesquinhar certos bens, se referindo principalmente ao curare, deriva destes serem perigosos. Nesse caso, a atitude de quem se nega a dar pode ser entendido mais como um ato de

proteção do que como um de mesquinaria. Os Yaminawa mencionaram casos similares. Tomás dizia que seu pai não quis lhe ensinar certas práticas xamânicas, com a finalidade de evitar que proliferassem as ações de agressão mística. Pode-se aventurar inclusive que, dado que isso aconteceu num momento de contatos esporádicos com os 'brancos' durante o qual os Yaminawa tiveram a dramática experiência das 'doenças do branco', a atitude do pai de Tomás era análoga à dos Matis, que começaram a evitar a acumulação de *sho* por considerá-lo a causa das epidemias que estavam sofrendo. Entretanto, esse argumento não anula a idéia de que a natureza política do conhecimento torne seu controle necessário e desejável.

- 10 A astúcia do Sovina, ao entregar as sementes sapecadas, deixa entrever duas possíveis variantes do mito, em que o personagem estaria sovinando não essencialmente um bem, senão o saber necessário para usá-lo, ou os meios de produzi-lo. A versão relatada, embora preservando uma certa ambigüidade a este respeito, minimiza a produção e realça o caráter sui generis da posse do saber.
- 11 Resta aqui também uma ambigüidade, a do Macucão, que após a morte do Sovina começa a "assoprar" – um gesto típico da ação xamânica Yaminawa.
- 12 Neste caso, como em muitos outros, os Yaminawa comparam o sistema xamânico com as hierarquias de competência dos brancos: a escola moderna, em que o saber dos alunos é maior nos cursos superiores, ou um hospital, onde os "doutores" sabem mais do que os "segundos doutores", que sabem mais que os "enfermeiros".
- 13 As explicações dos Yaminawa brasileiros – que, de resto, negam a potencialidade agressiva do seu xamã – são, quando chegam a ser explicitadas, de índole "sociológica", envolvendo disputas por ciúme.
- 14 Essa diferença pode ser uma ilusão criada pelos imponderáveis da pesquisa, mas cabe lembrar que os Yaminawa do Acre se referem à cura como um ramo de atividades novo para o xamã, que se fez necessário só após a importação das doenças do branco (o que de resto contradiz a suposição comum de que a ação do xamã se dirigiria preferencialmente às doenças autóctones).
- 15 Não é incomum encontrar referências a respeito de grupos Pano, e amazônicos em geral, nos quais atividades de caráter xamânico constituem prática generalizada entre a população adulta masculina (Dole 1998; Montagner-Melatti 1985; Lima 2000, para citar alguns casos). Hugh-Jones (1994) distingue na Amazônia um xamanismo 'vertical', caracterizado pela existência de especialistas que monopolizam o saber e conhecimentos xamânicos, e um xamanismo 'horizontal' ou democrático em sociedades onde se encontram relativamente generalizados entre os homens. O fato de certos especialistas serem habitualmente classificados como "xamãs", excluindo-se outros que são agrupados sob outra categoria (como "rezadores", por exemplo) tende a ofuscar a particularidade desses sistemas de "xamanismo generalizado" e o papel que essas práticas ocupam na sociologia de muitos grupos amazônicos. Se bem é certo que há especialistas mais reconhecidos ou com capacidades e poderes particulares, a diferença entre uns e outros deve ser pensada, pelo menos nos casos que nos ocupam, como sendo de grau mais do que de natureza.
- 16 Um costume Shipibo confirma esse atributo do personagem: os lábios vaginais do boto fêmea são usados como *puçanga* para unir os casais.
- 17 Deshayes (1992) formulou um interessante modelo dual opondo chefe e xamã. O chefe seria o caçador por excelência, generoso, polígamo, hospitaleiro e dono da palavra pública dirigida à sociedade; por contra, o xamã, arredio em termos sociais, teria o poder de escutar o mundo exterior – ou seja, o mundo natural. Essa comunicação com os espíritos dos animais extra-humanos faria dele um caçador ruim ou medíocre, e assim também um homem de sexualidade e sociabilidade extremamente limitadas, e em resumo um sovína. A sina deste modelo é curiosa. Os dados do próprio Deshayes sobre o passado Kaxinawá aconselham sua revisão – precisamente o chefe Salomón, descrito como o restaurador da tradição Kaxi, é descrito como xamã poderoso (Deshayes & Keifenheim 1982:81-2) – assim como os dados de Carid Naveira (1999) e Pérez Gil (1999; 2001) sobre os Yawanawa, Yaminawa e Txitonawa: o poder mágico é base do poder político, o chefe é um feiticeiro forte e o feiticeiro é bom caçador e pai de família freqüentemente polígamo. Em nenhum lugar observamos uma melhor atualização do modelo que entre os Yaminawa do Acre – para todos os efeitos, o grupo que apresentaria uma maior erosão dos modos tradicionais – onde as novas condições políticas tinham criado um hiato entre a esfera política e a religiosa... Em outras palavras, a sovinice do xamã de Deshayes – como a castidade do sacerdote católico – é um imperativo ideal, ele deve ser sovína porque é a sovinice a que substancia o saber.
- 18 São muito numerosas as publicações que tratam do assunto – biopirataria, propriedade intelectual aplicada a saberes locais etc – muito especialmente na Internet. A maior parte dessa produção é redundante, multiplicando até o infinito a reprodução de um número reduzido de dados cuja fonte inicial parece ser jornalística – configurando, a rigor, mais um boato que um debate. A melhor parte dessa produção chega a ser um debate, mas um debate circular; as mesmas teses se repetem sem refutar nem integrar os argumentos contrários. O colóquio transcrito em Araujo & Capobianco, que reuniu, em 1996, especialistas em sociologia, direito, etnologia etc é ainda hoje um excelente resumo desse panorama. Cf. também Calavia Sáez 2002.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

- ABREU, João Capistrano de. 1941 (1914). *Rã-txa hu-ni-ku-i: Grammatica, textos e vocabulário Caxinauás*. Rio de Janeiro: Sociedade Capistrano de Abreu.
- AIGLE, Denise, BRAC DE LA PERRIERE, Bénédicte e CHAUMEIL, Jean-Pierre (orgs.). 2000. *La politique des esprits*. Nanterre: Société d'Éthnologie.
- ARAÚJO, Ana Valéria & João Paulo CAPOBIANCO. 1996. *Biodiversidade e proteção do conhecimento de comunidades tradicionais*. Documentos ISA nº2. Instituto Socioambiental
- BARDALES RODRÍGUEZ, César. 1979. *Quimisha Incabo Ini Yoia - Leyendas de los Shipibo-Conibo sobre los tres Incas*. Ministerio de Educación - ILV «Comunidades y culturas Peruanas» n. 12: Perú.
- BECKERMAN Stephen, & Paul VALENTINE. 2002 *Cultures of multiple Fathers: the Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville: University Press of Florida 291 pp.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2000. "O Inca Pano: mitologia, história e modelos etnológicos". *Mana*, v.6(2): 7-35.
- \_\_\_\_\_. 2002. «Prometeo de pie. Alternativas étnicas y éticas a la apropiación del conocimiento». *Bioética*. Buenos Aires.
- CARID NAVEIRA, Miguel 1999. *Yawanawa: da guerra à festa*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: Xamanismo e tradução". *Mana* 4(1):7-22.
- CHAUMEIL, Jean Pierre. 1983. *Voir, savoir, pouvoir. Le Chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. Paris: Éditions de l'EHESS
- DESHAYES, Patrick. & KEIFENHEIM Barbara. 1982. *La conception de l'autre chez les Kashinawa*. Université Paris VII.
- DESHAYES, Patrick. 1992. «Paroles chassées. Chamanisme et chefferie chez les Kashinawa». *JSA LXXVIII-II*: 95-106.
- DOLE, G., 1998, «Los Amahuaca», em *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. III: 125-273, Santos Granero & F. Barclay (orgs.), Panamá / Quito: Smithsonian Tropical Research Institute / Ifea / Abya-Yala.
- ERIKSON, Philippe 1996. *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d' Amazonie*. Paris: Peeters.
- FRANK, Erwin. 1994. "Los Uni/Cashibo". In F. Santos & Federica Barclay (orgs.): *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía II*. FLACSO/IFEA: Quito
- GARCIA, Fernando. 1993. *Etnohistória Shipibo. Tradición oral Shipibo-Conibo*. Lima: CAAAP.
- HUGH-JONES, Stephen. 1994. «Shamans, Prophets, Priests and Pastors» in N. Thomas e C. Humphrey (orgs.) *Shamanism, History & the State*. University of Michigan Press.
- KENSINGER, Kenneth M. 1995. *How real people ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Waveland Press.
- LIMA, Edilene C. 2000. *Com os olhos da serpente: Homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a Natureza*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.

MELATTI, Julio César. 1985. «Os padrões Marúbo» *Anuário Antropológico* 83. Rio-Fortaleza.

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

TASTEVIN, Constantin. 1925. "Le fleuve Murú" *La Geographie* XLIII: 403-422 e XLIV: 14-35.

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

\_\_\_\_\_. 2001 "O sistema médico Yawanawa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica". *Cadernos de Saúde Pública*, vol.17 (2):333 - 344.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2001 "Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco" *Ilha* 2(1): 5-46.

## **O saber é estranho e amargo. Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa**

### RESUMO

---

O artigo, baseado em pesquisa de campo entre vários grupos indígenas de língua Pano –Yaminawa e Yawanawa– ocupa-se das idéias locais a respeito do conhecimento, do seu valor, da sua distribuição e transmissão, a partir, sobretudo, do comentário de alguns mitos. Para além de um saber cotidiano e não marcado que é transmitido informalmente pelos mesmos canais que criam o dia a dia da aldeia (especialmente a troca de alimentos) existe um outro saber marcado –cuja máxima expressão é o xamanismo, baseado na ingestão de substâncias *amargas*– que pelo contrário é objeto de apropriação e riqueza não necessariamente compartilhada, e que só é obtido por meios difíceis e negociados. A diferença entre esses dois tipos de saber esclarece algumas características da estrutura destas sociedades, e também levanta questões importantes a respeito da gestão dos saberes tradicionais no âmbito global.

PALAVRAS-CHAVE: Yaminawa, Yawanawa, mitos, xamanismo, saberes tradicionais

## **Knowledge is strange and bitter. Sociology and mythology of Yaminawa knowledge**

### ABSTRACT

---

This article, based on fieldwork among various indigenous groups speakers of Panoan language – Yaminawa and Yawanawa – focuses on local ideas regarding knowledge, its value, distribution and transmission, its perspective standing mainly from the commentary of some myths. Beyond an everyday knowledge which is unmarked and informally transmitted by the same channels that make up the village's daily life (specially the exchange of food), there is another form of knowledge that is marked – whose most important expression is shamanism, based on the ingestion of bitter substances – and which is, on the contrary, the object of appropriation and wealth which is not necessarily shared, and which is only obtained through difficult and negotiated means. The difference between these two types of knowledge explains some characteristics of the structure of these societies and also raises important questions related concerning the management of traditional knowledges at the local level.

KEY WORDS: Yaminawa, Yawanawa, myths, shamanism, traditional knowledges