

Sônia Weidner Maluf
Eliana Elisabeth Diehl
Juana Valentina Nieto Moreno
organização

UMA ANTROPOLOGIA DA PRÁXIS:

homenagem a
Jean Langdon



editora **ufsc**

COLEÇÃO
BRASIL
PLURAL

Uma antropologia da práxis:
homenagem a Jean Langdon

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor

Irineu Manoel de Souza

Vice-Reitora

Joana Célia dos Passos

EDITORA DA UFSC

Diretor Executivo

Waldir José Rampinelli

Conselho Editorial

Waldir José Rampinelli (Presidente)

Antonio Fernando Boing

Bairon Oswaldo Vélez Escallón

Carlos Alberto Severo Garcia Junior

Diogo Robl

Elias Paiva Ferreira Neto

Fernando Luís Peixoto

Francisco Emilio de Medeiros

Jéferson Silveira Dantas

Jucinei José Comin

Luiz Gustavo da Cunha de Souza

Marília de Nardin Budó

Nildo Domingos Ouriques

Raphael Grazziano

Rosane Silvia Davoglio

Vanessa Aparecida Alves de Lima

COMITÊ EDITORIAL DA COLEÇÃO BRASIL PLURAL

Vânia Zikán Cardoso (Coordenadora da Coleção)

Alicia Castells

Esther Jean Langdon

Márcia Grisotti

COMITÊ GESTOR DO INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISA BRASIL PLURAL

Deise Lucy Montardo (UFAM)

Eliana Elisabeth Diehl (UFSC)

Esther Jean Langdon (UFSC)

Rafael Victorino Devos (UFSC)

Sônia Weidner Maluf (UFSC)

Vânia Zikán Cardoso (UFSC)

Editora da UFSC

Campus Universitário – Trindade

88040-900 – Florianópolis-SC

Fone: (48) 3721-9408

editora@contato.ufsc.br

www.editora.ufsc.br

Sônia Weidner Maluf
Eliana Elisabeth Diehl
Juana Valentina Nieto Moreno
organização

Uma antropologia da práxis: homenagem a Jean Langdon

© 2023 (e-book) Editora da UFSC [Nota do Editor = mesmo conteúdo]

© 2023 (impresso)

Coordenação editorial:

Flavia Vicenzi

Capa e editoração:

pamalero artes

Imagem da capa:

Alan Stone Langdon

Revisão:

Maria Isabel de Castro Lima

Monique Heloísa de Souza

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

A636 Uma antropologia da práxis [recurso eletrônico] : homenagem a Jean Langdon / Sônia Weidner Maluf, Eliana Elisabeth Diehl, Juana Valentina Nieto Moreno, organização. – Florianópolis : Editora da UFSC, 2023.

611 p. : il. – (Coleção Brasil Plural)

E-book (PDF)

Disponível em: <https://doi.org/10.5007/978-65-5805-083-4>

ISBN 978-65-5805-083-4

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. 3. Ciências humanas.
4. Langdon, Esther Jean. I. Maluf, Sônia Weidner. II. Diehl, Eliana Elisabeth. III. Nieto Moreno, Juana Valentina.

CDU: 391/397

Ficha catalográfica elaborada por Dênira Remedi – CRB-14/1396



Este livro está sob a licença Creative Commons, que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.

br.creativecommons.org

Sumário

Prefácio Feitos e ditos, luzes, teias e pegadas: homenagem à vida e à obra de Esther Jean Langdon.....	9

Apresentação.....	13

PARTE I – XAMANISMO

Meio século de pesquisa sobre xamanismo	25

Isabel Santana de Rose

Os xamanismos hoje: entre arcaísmo e vanguarda	45

Robert R. Crépeau

Esther Jean Langdon, o la perseverancia de una etnógrafa <i>avant la lettre</i>	64

Carlos Alberto Uribe

A corporeidade do incorpóreo: reflexões a partir da noção siona de “ <i>dau</i> ”	78

Laura Pérez Gil

Homenagem a Esther Jean Matteson Langdon: reflexões em torno dos conceitos-imagem “ <i>toya</i> ” e “ <i>dau</i> ” dos Siona do Putumayo.....	101

Elsje Lagrou

Llorando la muerte del padre: una narrativa chamánica siekopai de luto, enfermedad y adhesión al culto evangélico	128

Luisa Elvira Belaunde

PARTE II – SAÚDE: PRÁTICAS LOCAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS

Antropologia da práxis na abordagem da saúde: práticas, diferença e relações	156

Sônia Weidner Maluf

A saúde como política: narrativas, cosmografia e práticas de autoatenção entre os Munduruku da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, Borba, Amazonas	170

Daniel Scopel e Raquel Paiva Dias-Scopel

Breve relato sobre as contribuições de Esther Jean Langdon aos estudos em saúde	199

Nádia Heusi

Cultura e atenção diferenciada: dos documentos oficiais à atuação de profissionais de saúde na Terra Indígena Xapecó	204

Ari Ghiggi Jr.

Contribuições de Jean Langdon às políticas públicas de medicina tradicional indígena	233

Luciane Ouriques Ferreira

Etnografia e práticas tradicionais de cura entre os Pankararu e os Hupd'äh: xamanismo, corporeidade e saúde reprodutiva	259

Renato Athias

Regresos asesinos: violencia, suicidio y exhumación en la economía de la muerte de los Emberá Katío (Chocó-Antioquia, Colombia).....	291

Anne-Marie Losonczy

PARTE III – NARRATIVA, RITUAL E PERFORMANCE

Narrativas y experiencias de mujeres indígenas en la historia colonial.....	315

Juana Valentina Nieto Moreno

O calendário da resistência: performances e mobilização política nas assembleias e no 20 de Maio dos Índios Xukuru do Ororubá.....	337

Rita Neves

Vozes de homens, cantos de bichos: o que contam os Xetá sobre o Canto do Urubu?	358

Carmen Lucia da Silva

Historia indígena, fuentes documentales y narrativas etnohistóricas: diálogos con Jean Langdon	369

Camilo Mongua

Etnoterritorios y ritualidad en Oaxaca, México	376

Alicia M. Barabas

Ritualidad y contrahegemonía: acción simbólica y cultura de resistencia	394

Miguel Alberto Bartolomé

Una aproximación al arte verbal de la Gente de Centro (Amazonia colombiana)	424

Juan Alvaro Echeverri

GESTOs da Jean: jeangando por um texto em processo, com muitas mãos, memórias, flechas e pegadas	456

Evelyn Schuler Zea, John Dawsey, Luciana Hartmann, Paulo Raposo,
Scott Head, Vânia Zikán Cardoso e Viviane Vedana

PARTE IV – HISTÓRIAS, MEMÓRIAS E AFETOS

Ode a Jean Langdon: a antropologia como escuta, encontro e cuidado	493

Marcos Antonio Pellegrini, Eliana Elisabeth Diehl e Fernando José Ciello

De escuchar, ser gente y de antropologías liminales: consideraciones y afectos para Jean Langdon y su antropología	509

Sandra Carolina Portela G.

Engajamento e empatia: Jean Langdon como colega e amiga	517

Diana Brown e Mario Bick

Carta à mestra	523

Alicia Castells

Minha amiga Jean.....	525

Maria Soledad Etcheverry Orchard (Marisol)

Jean Langdon, uma antropóloga norte-americana em terras catarinenses	531

Ilka Boaventura Leite

Da conversão à antropologia e de outros afetos: Jean Langdon.....	537

Flávio Braune Wiik

Itinerários acadêmicos, lúdicos e terapêuticos: memórias e diálogos com Jean Langdon em Portugal e Brasil entre águas e vinhos.....	553
Maria Manuel Quintela	
Texto de homenagem à professora Jean Langdon.....	562
Philippe Hanna	
“Observei a vida através dessa lente...”: os caminhos da antropóloga Jean Langdon	566
Ana Lucia de M. Pontes, Ricardo Ventura Santos, Vanessa Hacon e Vilma Reis	
Mãe é Juanita.....	586
Alan Stone Langdon	
Memória fotográfica.....	588
Sobre as autoras e os autores.....	599

Prefácio

Feitos e ditos, luzes, teias e pegadas: homenagem à vida e à obra de Esther Jean Langdon

Com grande prazer respondo ao convite para prefaciар o livro *Uma antropologia da práxis: homenagem a Jean Langdon*, que traz um conjunto de 32 textos que celebram a obra e a vida de nossa querida Jean. Na leitura dos capítulos que fazem menção a algumas das inter-relações contidas na grande teia de significados que é a obra profissional de nossa homenageada, me maravilho com a consistência e a variedade dos temas de pesquisa e das ações de *advocacy* dessa amiga e companheira de trabalho cuja obra conheço, mas da qual somente agora – em perspectiva – fui capaz de apreender a amplitude e a profundidade.

Entre as mil facetas de Jean que descortino neste leque de homenagens, destacam-se de forma nítida a relevância do desenvolvimento teórico alcançado nos temas por ela pesquisados e a influência que continua a exercer naquilo que é elegantemente chamado de abordagem antropológica da práxis. Das suas contribuições teóricas, me é caro o tema das narrativas, tratadas como elementos-chave na interpretação antropológica da vida social cotidiana dos Tukano ocidentais. É uma contribuição que reverbera fundo entre aqueles que, como eu, se dedicam às etnias do noroeste amazônico, igualmente famosas pelas sofisticadas narrativas que nos conduzem ao desvendamento do pensar e do agir dessa culta gente. Entretanto, a inovadora capacidade reflexiva da nossa homenageada foi mais além e cruzou o estudo da etno-história expressa nas narrativas com a história indígena vista através das fontes documentais, ampliando a teia de relações que construiu e unindo mais duas das diversas vertentes de sua trajetória profissional.

Mas não estamos aqui a falar somente sobre alguém que formulou e consolidou importantes enfoques teóricos na antropologia da

saúde e na saúde indígena. Não que tal feito seja irrelevante; ocorre que é insuficiente para apreender o percurso profissional de nossa amiga homenageada. Assim, desejo aqui enfatizar a capacidade dela em fazê-lo através de persistente e fiel adesão à conversação e ao diálogo com as populações junto a quem pesquisou e com colegas de trabalho de diversos campos de conhecimento com quem contribuiu em fases diversas de sua carreira.

A personalidade franca e confiável e as atitudes firmes e solidárias forjaram uma rede de alianças acadêmicas temperadas com afeto e respeito, que consolidou inovações que repercutiram em profundidade em diversos campos de conhecimento, em particular no da saúde. A singular capacidade de Jean de inspirar o espírito de colaboração pessoal e científica atravessou países e continentes e alicerçou feitos raros no nosso campo de estudo, como a implantação do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP), que tem sido pródigo em contribuições ao campo da antropologia da saúde, à condução das políticas públicas de saúde indígena e ao avanço da produção etnológica nessa área.

Na entrevista dada ao projeto *Saúde dos povos indígenas no Brasil: perspectivas históricas, socioculturais e políticas*,¹ que dedicou tempo e esforço ao registro da contribuição de estudiosos e ativistas ao campo da saúde indígena, Jean apontou uma pergunta crucial que fez a si própria. No depoimento, ela diz ter recorrentemente se questionado: “Qual seria o papel do antropólogo para estabelecer um diálogo intercultural e fazer diferença politicamente, para além dos interesses acadêmicos?”. Esse questionamento deveria povoar o pensamento de todos nós, pois implica um modo ético de realizar ciência e, sem abrir mão do rigor metodológico, expandir a atuação do pesquisador rumo a uma práxis que une o fazer acadêmico ao compromisso político. Esse foi um dos passos relevantes entre os feitos de Jean Langdon, que, ao perceber precocemente os limites das abordagens da etnociência, passou a optar pela investigação-ação como caminho para superar temas típicos da etnomedicina, como a taxonomia das doenças, e seguir o caminho vitorioso que aqui celebramos.

Entre as alianças consistentes e produtivas construídas ao longo de uma vida, dou destaque às parcerias indígenas, forjadas na luta

¹ A respeito da participação de Jean Langdon nesse projeto, sugiro a leitura, nesta coletânea, do capítulo “Observei a vida através dessa lente...: os caminhos da antropóloga Jean Langdon”.

para a implantação de uma política de saúde indígena mais equânime e culturalmente sensível em nosso país. Uma das consequências dos caminhos trilhados por Jean foi a efetiva e prolongada contribuição – jamais interrompida – na implantação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, voltado aos povos que vivem no Brasil. A escolha dessa trincheira expressa um posicionamento ético sustentado também pelo bom exercício de nossa profissão, pois se trata de escutar, observar e registrar o que dizem e o que fazem os indígenas na lide com seus problemas de saúde. Tal iniciativa foi algo que Jean converteu em preciosas contribuições para aprimorar a qualidade e a efetividade do cuidado à saúde dessas minorias e capacitar profissionais de saúde indígena.

Integrando um grupo seletivo de antropólogos contemporâneos que apreendeu a multiplicidade e a complexidade dos itinerários terapêuticos percorridos pelas pessoas reais na busca de alívio ou cura para seus males, Langdon divulgou essas ideias nas inúmeras participações nos fóruns de políticas de saúde. Defendeu sempre que a atenção diferenciada no subsistema de saúde indígena não deveria se restringir às fórmulas genéricas e etnocêntricas da biomedicina, mas sim respeitar as noções indígenas de saúde e doença, que incorporam aspectos como território, ecologia, cosmologia, cosmopolítica e cotidianos indígenas, configurando um campo da saúde distinto daquele habitualmente reconhecido pela medicina convencional. Para desgosto da pesquisadora e ativista Jean, foi recorrente o descaso das autoridades sanitárias quanto a prover um sistema de saúde capaz de efetivar uma atuação sensível às necessidades dos indígenas e cultivar a competência de seus profissionais na oferta de cuidados aos membros dessas culturas, algo raramente ocorrido ao longo dos últimos 30 anos.

Numa abordagem mais pessoal, as lembranças dos primeiros contatos que tive com Jean remetem às hesitações de uma médica convertida em antropóloga que nela encontrou a generosidade de uma acolhida calorosa e um confortador estímulo ao meu próprio trabalho, além da presença bem-humorada e da crítica afiada aos gestores da saúde indígena nos embates em que nos envolvemos ao longo de pelo menos duas décadas. A relevância das trilhas partilhadas, a capacidade de unir uma firme pegada teórica com as dimensões mais “periféricas” do fazer antropológico e o modo gentil com que conduziu sempre suas interações, na tessitura do afeto pessoal com o desempenho profissional, me levaram a vê-la como um exemplo a seguir e alguém a quem dedicar carinho e admiração.

Redigir o prefácio de uma obra que homenageia o trabalho e a pessoa de Jean Langdon também me leva a refletir sobre a natureza da trajetória de um sujeito singular em cuja vida se entrelaçam o universal e o particular, o global e o local, a grande teoria e os estudos locais. Mas, sobretudo, faz pensar como a influência dos valores e o modo de estar no mundo moldam o perfil dos saberes científicos produzidos em nossas investigações. Fico a pensar nas pegadas que essa radical subjetividade deixa na moldagem dos departamentos acadêmicos, das publicações, da configuração de campos de conhecimento, na formação das novas gerações de pesquisadores e de outros profissionais, sejam de saúde, de ciências sociais ou de outros campos de conhecimento.

Gradualmente emergimos do obscuro lugar de sofrimento, doença e morte em que a pandemia de covid-19 nos lançou. Num tempo sombrio de perdas incomensuráveis, a leitura de uma coletânea que retrata a vida e a obra exemplares de nossa querida Jean nos chama de volta ao relevante mote sartreano na construção de nosso estar no mundo: mais importante do que aquilo que a vida fez conosco é o que fizemos com a vida que nos foi dada. Nossa condição de sujeitos é construída nos passos percorridos, que resultam em atos, escolhas, erros e acertos que deixam pegadas neste mundo e geram marcas nas vidas das pessoas com quem convivemos e cujos cotidianos partilhamos. A trajetória luminosa de Jean Langdon, fartamente registrada por tantos que contribuíram neste volume, mostra que nossa amiga continua a brilhar forte no firmamento. Desejamos à nossa Jean que sua estrela continue a nos emprestar por muito mais tempo um pouco da luz e da energia que a movem e que tão generosamente tem distribuído para iluminar o caminho de todos nós.

Luiza Garnelo
Manaus, 5 de outubro de 2021

Apresentação

Quando conversamos sobre que título dar ao evento que organizamos em homenagem à Jean em 2015, nos perguntamos, junto às colegas da comissão organizadora, que palavra ou expressão poderia definir a antropologia e a trajetória da homenageada. Foi aí que despontou a expressão “antropologia da práxis”,¹ síntese certa da diversidade das temáticas trabalhadas por Jean ao longo de sua trajetória, que nesta coletânea reunimos em três temáticas agregadoras: xamanismo, saúde e narrativa e performance. Esses foram também os temas que estruturaram o colóquio “Uma antropologia da práxis – homenagem a Jean Langdon”, realizado nos dias 28 e 29 de abril de 2015, organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) e pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP), honrando a trajetória acadêmica da professora e pesquisadora Esther Jean Langdon, recém-aposentada. A ideia foi marcar suas contribuições a diversas áreas da antropologia pela voz de alunos, ex-alunos, colegas e demais pessoas que, por sua atuação com ela, encontraram (e continuam encontrando) no trabalho de Jean inspiração, motivação e desafios para suas próprias trajetórias profissionais e pessoais. O evento coincidiu com o lançamento do livro *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*, publicado pela editora da Universidad del Cauca, da Colômbia. Passados esses anos, decidimos materializar o evento no formato desta coletânea bilíngue, trazendo os textos de participantes do colóquio e incluindo os de outros colegas, de diferentes países, que ao longo do tempo acompanharam e acompanham o trabalho de Jean. Como se poderá notar, mesmo relatando histórias e memórias de conversas, diálogos, parcerias com Jean, os textos usam recorrentemente o tempo verbal do presente: aposentada em 2014, Jean continuou e continua atuante como professora, pesquisadora, orientadora na pós-graduação, além de coordenar o INCT Brasil Plural. E segue fazendo contribuições fundamentais para a antropologia brasileira.

¹ Se bem lembramos, a proposta foi de Luciane Ouriques Ferreira, que integrou a comissão de organização do evento.

Nascida no Colorado, o estado que tem as maiores montanhas dos Estados Unidos e uma forte influência da cultura hispânica, Jean formou-se em antropologia no Carleton College (Minnesota) e realizou o mestrado e o doutorado nessa área na University of Washington (Washington) e na Tulane University (Luisiana), respectivamente. Em 1970, recebeu uma bolsa do Centro Internacional de Pesquisa Médica da Universidad del Valle/Tulane University para viajar à Colômbia, onde iniciou uma longa trajetória de pesquisa entre os povos indígenas, principalmente com os Siona, no rio Putumayo. Nesse período, em 1973, também foi professora na Universidad del Cauca. A experiência de quase quatro anos na Colômbia foi decisiva para suas escolhas posteriores: abandonou a carreira de professora universitária nos Estados Unidos, motivada a vir ao Brasil.

Em 1983, Jean chegou como professora visitante à Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis, a cidade que se tornou sua residência permanente e de onde construiu seus principais aportes aos campos da antropologia da saúde, da saúde indígena, da etnologia das terras baixas da América do Sul, do xamanismo e dos estudos de performance, produzindo um estilo, uma forma de fazer antropologia, que tem deixado um grande legado ao longo de quase quatro décadas de formação de muitos antropólogos e antropólogas que atuam em várias universidades e centros de pesquisa na região.

Apesar de sua formação na antropologia norte-americana, a perspectiva de Jean provém de uma antropologia da periferia, do sul global, plural, que questiona os paradigmas clássicos e as fronteiras disciplinares, procurando estabelecer diálogos e pontes não só com as antropologias latino-americanas, como também com outros campos. Os aportes a esta coletânea são uma mostra das inspirações e contribuições teóricas, metodológicas e humanas da obra de Jean Langdon, uma antropologia que permanece inovadora, capaz de suscitar importantes debates para a pesquisa etnográfica feita em vários contextos sociais e culturais, debates esses que imprimem uma característica marcante: um pensamento elaborado a partir da prática, e vice-versa.

Outros dois aspectos fundamentais que atravessam esta obra dizem respeito às perspectivas de gênero e à pesquisa etnológica. No caso da primeira, Jean não foi somente uma mulher que viveu os primeiros passos do movimento feminista, mas também alguém que no final dos anos 1960 e no início da década seguinte se propôs a tornar-se uma antropóloga em campo, indo para regiões a que raras pesquisadoras se permitiam. Essas primeiras experiências políticas e

etnográficas como mulher em campo permanecerão em sua trajetória, estreitamente vinculadas à pesquisa etnológica. No caso da etnologia, o interesse não estava (está) apenas em compreender e apreender diversas cosmologias, mas em olhar sensivelmente para os contextos em que se apresentavam (e se apresentam), perpassados por relações de poder, de trocas, de ressignificações, tanto reafirmando a cultura como dinâmica e heterogênea quanto atualizando e contestando teorias etnológicas vigentes.

Estruturamos o livro em quatro partes. As três primeiras correspondem a temáticas gerais que Jean tem trabalhado ao longo de sua trajetória na antropologia: xamanismo; saúde: práticas locais e políticas públicas; e narrativa, ritual e performance. Esses eixos não pretendem limitar os artigos nas margens exclusivas dos temas propostos, pois a maioria deles atravessa vários temas. Como as(os) leitoras(es) poderão observar, a maior parte dos textos dialoga estreitamente com os trabalhos e as pesquisas de Jean, a partir das temáticas específicas abordadas em cada um. Alguns poucos não dialogam diretamente com a homenageada, porém, mesmo sem citá-la explicitamente, podem ser tomados como ressonâncias importantes das pesquisas de Jean nos campos da etnologia ameríndia, da antropologia da saúde e dos estudos de narrativa e performance.

Outra característica importante, que decidimos resguardar nesta edição, é a presença de artigos em português e em espanhol, mostrando a relevância e a abrangência do trabalho de Jean na antropologia latino-americana e ao mesmo tempo assegurando o alcance da coletânea para além do público brasileiro, ao público e às(aos) leitoras(es) hispanofalantes.

Essa fluidez das fronteiras nacionais e temáticas dos aportes intelectuais e acadêmicos de Jean é coerente com sua priorização da abordagem das práticas sociais e dos saberes que as envolvem ou que são produzidos a partir delas – abordagem que sintetizamos com base na ideia de uma antropologia da práxis, que também dá título a esta coletânea.

Deixamos para a parte final do livro, mas não menos importantes que os demais, os textos que tratam de memórias e de afetos por parte daqueles e daquelas que conviveram (e convivem) com Jean como colegas, orientandas(os) ou alunas(os). Mas, como alertamos antes, essas divisões são apenas modos de organizar um conjunto de trabalhos e reflexões, todos eles também atravessados por afetos, experiências, memórias e histórias da antropologia.

Parte I – Xamanismo

Jean Langdon foi pioneira no renascimento das investigações sobre o xamanismo, ocorridas a partir da década de 1980, num período em que os estudos sobre o tema eram amplamente dominados por antropólogos homens (ver o artigo de Isabel de Rose nesta coletânea). Seis autoras(es) realçam sua importante contribuição nesse campo. Isabel de Rose comenta a trajetória de mais de 40 anos de pesquisas de Jean Langdon sobre xamanismos indígenas. Ela e outras(os) autoras(es) da coletânea, como Robert R. Crépeau e Luisa Elvira Belaunde, enfatizam o fato de Jean ter destacado as características sociais e públicas do xamanismo, que deveria ser entendido como um sistema cosmológico complexo e diverso. Os trabalhos dela sobre o xamanismo não prestam atenção apenas aos conteúdos conceituais cosmológicos, mas abordam principalmente as interações e a dimensão de práxis social da cosmologia xamânica. Acompanhando as transformações dos xamanismos ameríndios, Jean chama a atenção especialmente para os aspectos dinâmicos e criativos e suas constantes mudanças, aspectos que muitas vezes desafiam o imaginário antropológico.

Isabel de Rose aponta que, nos seus trabalhos mais recentes, Jean sugere que os xamanismos emergem de contextos políticos e históricos específicos e se propõe a abordar esse fenômeno como uma categoria dialógica, resultante das interações entre atores de origens, discursos e interesses muito diversos. Entre outros tópicos, Langdon aborda o crescimento das redes xamânicas contemporâneas, circuitos que se expandiram cada vez mais nos últimos 20 anos em países latino-americanos, com a ayahuasca desempenhando um papel central, e que conectam múltiplos atores indígenas e não indígenas, cruzando fronteiras territoriais, simbólicas e conceituais.

Robert R. Crépeau tece uma discussão sobre a contribuição de Jean ao estudo dos xamanismos, mostrando como para ela os dilemas que os xamanismos trazem são muitos, a começar pelo profundo questionamento que geram sobre a razão ocidental, ainda baseada no *cogito* cartesiano. Tanto uma instituição social como um método, o xamanismo foi e é ainda frequentemente reduzido a um modelo de tipo mágico-religioso. Para o autor, os trabalhos de Jean ainda apontam que os xamanismos são uma importante força dinâmica no mundo contemporâneo.

Carlos Alberto Uribe analisa a obra *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*

(LANGDON, 2014) como um palimpsesto que evoca as pegadas de toda uma vida de trabalho intelectual. Sua experiência acumulada fez de Jean uma *expert* no xamanismo amazônico, tendo ela, com sua generosidade, servido de ponte para que gerações posteriores de antropólogos e antropólogas iniciassem suas próprias incursões.

Laura Pérez Gil toma como ponto de partida as análises realizadas por Jean Langdon sobre o conceito siona de “*dau*”, que condensa um conjunto amplo de sentidos relativos à agência xamânica. A proposição de que o corpo do xamã, suas extensões e suas ações são a manifestação vivente, senciente e agentiva do *dau* é usada pela autora para revisar seu material de pesquisa relativo aos Yaminawa (família Pano), tendo como foco a noção de *ñuwë*. Esta não apenas é central no xamanismo desse povo, mas possui ressonâncias diversas no universo pano, apontando, conforme sugere a autora, para transformações tanto no plano histórico quanto no cosmo-ontológico.

Narrando seu próprio trajeto como pesquisadora, Elsje Lagrou descreve Jean Langdon como uma mestre-guia desde sua chegada ao Brasil e em suas pesquisas sobre arte e estética ameríndias. A autora adentra no mundo estético ameríndio e em sua articulação estreita com o xamanismo, revisitando os conceitos siona de “*toya*” (que pode significar “pinta”, “visão”, “desenho”, “escrita” e “figura”) e de “*dau*” (ou “*rau*”), definido como a delicadeza de quem possui o conhecimento do poder.

Para fechar a primeira parte da coletânea, Luisa Elvira Belaunde analisa o relato de Liberato Coquinche, um sabedor curandeiro do povo Siekopai, pertencente à família linguística Tukano ocidental da Amazônia peruana e da Amazônia equatoriana. O relato foi contado a ela pessoalmente em 2003, em resposta a um sonho que teve na visita à comunidade de Vencedor Wajoya. A autora destaca a repercussão do trabalho de Jean Langdon com os Siona da Colômbia para compreender o xamanismo dos povos Tukano ocidental através das performances cotidianas de narrativas de experiências xamânicas e oníricas. Luisa Belaunde segue suas propostas para adentrar na narrativa siekopai e desentranhar as complexas relações pai-filho que se entrecem no drama onírico contado por Liberato Coquinche sobre o luto que viveu após a morte de seu pai e a adesão ao culto evangélico pentecostal.

Parte II – Saúde: práticas locais e políticas públicas

A antropologia da saúde no Brasil é um campo, com suas especificidades metodológicas e teórico-conceituais, que vem se conso-

lidando nos últimos anos e no qual Jean tem sido uma referência central. Várias autoras salientam em seus artigos nesta coletânea o fato de que, mesmo sendo uma antropóloga formada nos Estados Unidos, Jean não foi uma representante da antropologia médica hegemônica. Em sua atuação profissional, ela se tornou legionária de uma antropologia periférica da saúde, que não só procura o diálogo com autores latino-americanos e com as epistemologias do sul global, mas também advoga que o diálogo com outros campos do saber é fundamental para avançar em práticas e políticas públicas da saúde que reconheçam a diversidade das práticas locais.

Recém-chegada ao Brasil em 1983, Jean ofereceu uma disciplina de “Antropologia médica”, em que deu especial atenção às “medicinas indígenas”. Ela foi uma das poucas antropólogas convidadas para a 1ª Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio, em 1986, em que afirmou a importância do conhecimento antropológico para pensar as políticas públicas de saúde no Brasil. Sua atuação na avaliação crítica dessas políticas teve continuidade em diversas intervenções e participações em comissões e eventos no campo da saúde coletiva.

A saúde indígena tornou-se um dos temas centrais não apenas de suas pesquisas e orientações, como também de suas aulas de antropologia da saúde. Sua contribuição para o campo da saúde indígena, discutida em vários artigos desta coletânea, é fundamental para a análise das políticas específicas voltadas à população indígena e para o debate crítico em torno do princípio da atenção diferenciada à saúde, inspirando também discussões sobre políticas de saúde em relação a outras populações.

Sônia Weidner Maluf destaca em seu artigo a abordagem ampliada de “saúde” na antropologia, que busca articular questões de saúde e adoecimento a outras dimensões da vida social. Para a autora, a contribuição de Jean Langdon ao campo da antropologia da saúde acentua três dimensões dos processos de saúde e adoecimento: como práticas sociais produzidas a partir de compreensões sociais da doença e do sofrimento; como relações nos sentidos micro, macro e cosmopolítico; e articulados com questões de diferença, pluralismo e diversidade, dimensões que devem também ser levadas em consideração na formulação de políticas públicas em saúde e nos diferentes engajamentos antropológicos nas interpelações do tempo presente.

A partir de sua etnografia sobre as práticas de autoatenção, Daniel Scopel e Raquel Paiva Dias-Scopel apresentam uma análise de narrativas munduruku para enfatizar as dimensões práticas, sociais e ontológicas

de um projeto político coletivo. Os autores sugerem que as narrativas analisadas evidenciam saberes sobre como os Munduruku buscam saúde e bem-estar. Através das narrativas, os Munduruku mantêm um conjunto de saberes de suma importância para lidar com doenças, epidemias e mortes, assim como para promover a própria reprodução biossocial coletiva.

Percorrendo as contribuições de Jean Langdon aos estudos em saúde, Nádia Heusi Silveira nota que o horizonte interdisciplinar é uma das características que tornam o trabalho de Jean tanto vigoroso quanto rigoroso. Reconhece também que o diálogo com outros campos de saber é fundamental para avançar em práticas de cuidados de saúde menos enviesadas por valores dominantes no mundo ocidental. Como professora de estudantes com formação na área da saúde, Jean tem se esforçado em usar categorias conceituais capazes de estabelecer convergências de entendimento entre campos de conhecimento distintos.

Em seu texto, Ari Ghiggi Jr. analisa o princípio da atenção diferenciada presente na Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI). O autor problematiza a noção essencializada de cultura que transparece em alguns documentos oficiais subsidiários à política e que subjaz às práticas de profissionais de saúde que atuam na atenção primária junto aos Kaingáng da Terra Indígena Xapecó. Ele expõe a emergência de relações de poder assimétricas embasadas na avaliação de estereótipos indígenas atribuídos externamente para acesso a direitos básicos no campo da atenção à saúde.

O artigo de Luciane Ouriques Ferreira evoca a influência da abordagem antropológica da práxis, proposta por Langdon, no delineamento de ações públicas voltadas à saúde indígena. O texto pontua, por um lado, a necessidade de adotar uma perspectiva crítica sobre a noção de medicina tradicional indígena, e, por outro, de dar visibilidade à agência exercida pelos indígenas ao articularem os distintos modos de atenção à saúde disponíveis em seu campo de atuação.

Renato Athias discute em grandes linhas a prática etnográfica, no campo disciplinar da antropologia da saúde, como técnica de observação etnológica entre os povos Pankararu do sertão de Pernambuco e os Hupd'äh do noroeste amazônico. Seu texto baseia-se em debates que surgiram em diversos momentos no diálogo com Jean Langdon sobre as práticas tradicionais de cura e as compreensões sobre os cuidados com o corpo.

Para finalizar essa seção, o artigo de Anne-Marie Losonczy analisa o aparecimento de situações de suicídio entre os Emberá Katío,

em um contexto de violência e mudanças sociais, cosmológicas e rituais desencadeadas pela invasão de atores armados nos territórios de Chocó e de Antioquia, Colômbia, a partir dos anos 1990. O suicídio, até então completamente desconhecido para os Emberá, eclodiu, numa infinidade de casos, principalmente entre os jovens. O discurso local atribui esse fenômeno aos cadáveres resultantes da violência, que se transformam em espíritos assassinos não controlados pelos xamãs. O artigo analisa o surgimento de uma nova economia moral entre os Emberá, na articulação entre uma escatologia renovada, os efeitos de uma reorganização política interna e a irrupção simultânea em seu espaço de novas formas de insurreição armada violenta.

Parte III – Narrativa, ritual e performance

No seu interesse em entender a profundidade da cosmologia siona, Jean se propôs a aprender o idioma nativo, gravando narrativas na língua Siona, transcrevendo e voltando ao narrador para perguntar sobre as partes que não entendia. Essa metodologia de conversações e diálogos com base nas transcrições de tais narrativas foi o modo como ela conheceu a história, o mundo do oculto e os diferentes níveis do universo que compõem o xamanismo siona. Foi assim que, como ela mesma disse, os Siona ensinaram a ela a importância das narrativas na vida social, constituindo-se na base de suas interpretações.

Em 1982, Jean realizou o “Seminário de Verão de Dotação Nacional para Humanidades (*National Endowment for the Humanities*) em Literatura Oral”, no Centro Internacional de Folclore e Etnomusicologia da University of Texas. Esse seminário com Richard Bauman introduziu Jean nos Estudos da Performance, sob a abordagem baseada na sociolinguística e uma preocupação com os aspectos estéticos da literatura oral. Como destacou a professora Vânia Cardoso no colóquio em homenagem a Jean, uma das mais importantes contribuições de Langdon para os estudos da antropologia da performance no Brasil foi precisamente colocar os estudos da linguagem – etnografia da fala, análise de discurso e estudos de arte verbal – no centro do debate. Seu reconhecimento da pluralidade e a abertura para a possibilidade de explorar diferentes engajamentos – seja teóricos, etnográficos e/ou disciplinares –, a problematização da formulação de paradigmas únicos e sua grande inquietude intelectual nessa área se destacam em dois textos já clássicos e bastante citados no campo de Estudos da Performance no Brasil: “A fixação da narrativa: do mito para a poética

de literatura oral” (LANGDON, 1999), publicado na revista *Horizontes Antropológicos*, e, uma década depois, “Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs” (LANGDON, 2006), publicado na revista *Ilha*. Reunimos nessa parte da coletânea artigos que dialogam com a contribuição de Jean a esse campo de estudos das narrativas, do ritual e da performance.

Alinhando-se às suas contribuições para os estudos de gênero e a agência feminina na etnologia amazônica, Juana Valentina Nieto Moreno analisa as narrativas de mobilidade das mulheres indígenas Murui, da Amazônia colombo-peruana. Buscando compreender a heterogeneidade da experiência das mulheres indígenas no mundo contemporâneo a partir de seus próprios pontos de vista, Juana apresenta histórias de mulheres de diferentes gerações e vai mostrando como, caminhando, narrando e transitando entre fronteiras sociais, geográficas, políticas e temporais, as mulheres indígenas constroem territórios, gerem relações e distanciamentos, originam e consolidam redes, transformando seus mundos, criando continuidades e recriando sua existência.

Rita Neves narra os conflitos e o processo de organização política dos Xukuru do Ororubá a partir de uma antropologia da performance das assembleias anuais e da marcha Xukuru, que ocorrem entre 16 e 20 de maio de cada ano na Terra Indígena da Serra do Ororubá desde o assassinato do Cacique Xicão, em 1998. Esse evento culmina com um ato público na cidade de Pesqueira, Pernambuco, no exato local em que o cacique foi assassinado. Tendo observado diversos desses eventos, em seu artigo a autora analisa a assembleia e a marcha de 2003, quando o atual cacique, Marcos, sofreu um atentado contra a sua vida, e finaliza com a assembleia de 2020 (*on-line*), ano em que o cacique Marcos foi eleito prefeito da cidade. O foco é pensar a dimensão performática desses momentos em que os Xukuru experienciam e consolidam o sentimento de comunidade e o seu modo de vida.

Baseada nas lembranças narradas por três sobreviventes do povo Xetá, habitante original da região noroeste do estado do Paraná, Carmen Lucia da Silva traz um dos cantos entoados durante o ritual de iniciação masculina do grupo. Sem a pretensão de elaborar partituras, nem de estudar do ponto de vista musicológico, a autora trabalha o Canto do Urubu, na perspectiva etnográfica, a partir das falas dos sobreviventes – considerados guardiões da memória dessa sociedade –, que passaram pela experiência desse ritual. Os Xetá atribuem a esse canto uma grande importância na criação da humanidade e de tudo que há no mundo.

Camilo Mongua mostra o quanto o diálogo com Jean Langdon o levou a se interessar pela perspectiva indígena como um importante aspecto na interpretação das fontes documentais e da história da região do Putumayo, na Colômbia. A historiografia dessa região acentuou os ciclos extrativos (quina e borracha); porém, como Jean notou, para os Tukano ocidentais, a época da seringa não constitui o acontecimento mais importante nas suas narrativas etno-históricas. O autor considera essencial entender os entrecruzamentos e as divergências entre as narrativas etno-históricas e as fontes documentais, sendo a história indígena uma perspectiva fundamental na sobrevivência, em meio à expansão do capitalismo em seus territórios.

Alicia M. Barabas elabora uma aproximação etnográfica da construção simbólica de espaços propícios para a celebração de rituais de povos originários de Oaxaca, México. A autora apresenta exemplos de diversos rituais – terapêuticos, de cura e de danos – e dos lugares onde são realizados, lugares carregados de significados, benéficos ou nefastos, que requerem atitudes codificadas por parte de quem os frequenta, sejam curandeiros, doentes, solicitantes ou acompanhantes.

Miguel Alberto Bartolomé escreve sobre o papel que os rituais desempenham na manutenção e na reprodução das identidades étnicas das comunidades indígenas, como componentes significativos do que o autor denomina de “cultura da resistência”. Esta é definida como “ação cultural contra-hegemônica” gerada por uma cultura não ocidental e desenvolvida por meio de uma multiplicidade de práticas cotidianas na tentativa de evitar o confronto direto com o sistema neocolonial, pois está mais interessada em sobreviver do que em dominar.

Juan Alvaro Echeverri enfatiza o aporte intelectual de Jean Langdon para os campos da performance e da arte verbal dos grupos das terras baixas da América do Sul. O autor aborda a arte verbal da chamada “Gente de Centro”, diferentes grupos da Amazônia colombiano-peruana que, apesar de sua heterogeneidade linguística, compartilham traços de sua organização social e cerimonial, singularizando-os em relação a outros povos vizinhos. O autor apresenta uma proposta de organização da arte verbal do povo Murui a partir da análise de conceitos centrais e dos gêneros cerimoniais.

Finalizamos essa parte da coletânea com o artigo escrito a sete mãos pelos integrantes da rede de pesquisadores do Grupo de Estudos em Oralidade e Performance (GESTO), para ser um brinde à Jean. As autoras buscam “jeangar”, ou seja, conceber um momento de articulação e criação a partir das provocações lançadas por Jean à antropologia feita

por elas, produzindo um texto “em performance”, assumindo a oralidade e as diversas temporalidades com que o texto foi criado.

Parte IV – Histórias, memórias e afetos

A última parte da coletânea é composta de narrativas de trajetórias, histórias, memórias e experiências, intercalando textos mais pessoais e mesmo epistolares com outros que buscam testemunhar momentos e eventos da trajetória acadêmica de Jean. Por meio de Ana Lucia de M. Pontes, Ricardo Ventura Santos, Vanessa Hacon e Vilma Reis, Jean retoma a palavra em uma entrevista em que fala um pouco de seu trabalho e de sua trajetória na antropologia.

Contando suas experiências ao documentar Jean em campo, finalizamos a seção e a coletânea com seu filho, Alan Stone Langdon, e fotos antigas e recentes de Jean, somente para abrir novas portas: que os textos, as imagens e o documentário *Juanita* continuem inspirando!

Sônia Weidner Maluf

Eliana Elisabeth Diehl

Juana Valentina Nieto Moreno

Florianópolis, entre agosto e outubro de 2021

Meio século de pesquisa sobre xamanismo^{1,2}

Isabel Santana de Rose

Xamanismo como sistema cosmológico

Se fizermos um sobrevoo do histórico das pesquisas antropológicas a respeito do xamanismo, veremos que até por volta da primeira metade do século XX as análises tentavam encaixar esse fenômeno em categorias ocidentais preconcebidas, resultando em discussões fragmentadas e que não davam conta da complexidade e da diversidade do fenômeno. Somado a isso, até esse período o assunto ainda era considerado marginal na academia, e existiam poucos trabalhos que se dedicavam especificamente a esse debate. O *revival* dos estudos sobre tal tópico, a partir dos anos 1960 e 1970, foi estimulado por uma série de fatores que aconteciam tanto dentro quanto fora das universidades, incluindo os movimentos contraculturais da década de 1960, que valorizavam as chamadas “plantas de poder” e a busca por estados alterados de consciência, assim como as pesquisas interdisciplinares dos anos 1950 e 1960 sobre os potenciais terapêuticos de substâncias psicoativas, como o LSD (ver, entre outros, LANGDON, 1996b, 2014). Como resultado dessa conjunção de fatores, a partir de 1980, as publicações e os seminários dedicados a discutir o xamanismo

¹ Agradeço a Esther Jean Langdon por esses mais de 15 anos de convivência, pela amizade e generosidade e por todas as trocas e parcerias ligadas ao tema do xamanismo. Este trabalho contou com o apoio do European Research Council (ERC) Starting Grant nº 757589, “Healing encounters: reinventing an indigenous medicine in the clinic and beyond”, sediado no Centre de Recherche Médecine, Sciences, Santé, Santé Mentale, Société (Cermes3), do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Université de Paris.

² Este capítulo foi adaptado de uma resenha do livro *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo* publicada na revista *Ilha* em 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2016v18n2p201/33316>. Acesso em: 27 out. 2022.

começaram a se multiplicar. Nessa mesma época, em diferentes partes da América do Sul, grupos indígenas passaram a protagonizar processos de reinvenção e revitalização de seus sistemas xamânicos (LANGDON, 2014). Como aponta Jean-Pierre Chaumeil (1998), em muitos casos essas respostas e novas versões do xamanismo são surpreendentes e contrariam as imagens e as expectativas antropológicas.

Durante um período em que os estudos sobre esse tema foram amplamente dominados por antropólogos homens (ver, entre outros, BÖSCHEMEIER, 2015), Esther Jean Langdon foi uma das pioneiras no *revival* das pesquisas sobre xamanismo. Ela fez parte de uma geração de antropólogas(os) que conduziu seus trabalhos de campo nas terras baixas da América do Sul e que contribuiu de maneira decisiva para aumentar o conhecimento a respeito dos povos indígenas dessa região. Essas investigações abordaram temas como concepções indígenas a respeito de corpo, organização social, socialidade, gênero, mitologia, cosmologia, estética e ritual, possibilitando a consolidação de um *corpus* de dados etnográficos mais consistentes sobre os povos das terras baixas da América do Sul, bem como o desenvolvimento de modelos teórico-analíticos mais adequados para compreender suas culturas (LANGDON, 2013). Pensando especificamente o tema do xamanismo, esse *corpus* possibilitou perceber tanto algumas características comuns presentes nos xamanismos ameríndios quanto a grande diversidade de práticas, de formas de aquisição e transmissão do conhecimento e de especialistas xamânicos (LANGDON, 2013).

Nesse contexto, autores como Langdon (1988, 1994a, 1996b; LANGDON; BAER, 1992; CIPOLLETTI; LANGDON, 1992, entre outros) e Chaumeil (1983) questionaram a inclusão do xamanismo nos debates clássicos sobre as fronteiras entre magia, religião e ciência. Em contrapartida a trabalhos realizados entre os anos 1940 e 1960 que associavam xamanismo e mentalidade primitiva ou patologia, ou ainda a análises que abordavam o xamanismo como um fenômeno privado, marginal e extraordinário – como o trabalho de Mircea Eliade, da década de 1950 (ELIADE, 2002) –, os pesquisadores dessa geração ressaltaram o caráter público e o papel social dessa instituição, fundamental na organização da vida tanto social quanto individual dos povos indígenas das Américas. Chamando a atenção para a complexidade e a diversidade dos xamanismos indígenas, tanto Langdon (1996b) quanto Chaumeil (1983) propuseram que o xamanismo fosse pensado como um *sistema cosmológico* que se relaciona com várias esferas da vida

ao mesmo tempo – política; cura, saúde e doença; aspectos estéticos; guerra, canibalismo e predação; organização social etc. Outra discussão importante que aparece nessas etnografias pioneiras é a proposta de pensar *xamanismos em movimento* (CHAUMEIL, 1998), questionando as visões estáticas que costumavam marcar as análises antropológicas do período e apontando para os aspectos dinâmicos e criativos e para as constantes transformações e reinvenções, que se encontram entre as principais características dos xamanismos ameríndios (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

A vinda de Esther Jean Langdon para o Brasil, em 1983, influenciou decisivamente o papel que a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) desempenhou nas pesquisas sobre esse tema no país. Desde que chegou a essa universidade, Langdon começou a orientar trabalhos sobre xamanismo, e em 1984 organizou, no Departamento de Antropologia da UFSC, um grupo de estudos a respeito desse assunto. Este, que teve reuniões regulares durante cerca de três anos, contou com a presença de pesquisadoras(es) como Alberto Groisman, o psiquiatra Ari Sell, Els Lagrou e Luis Eduardo Luna, entre outros. Dois desdobramentos importantes desse grupo – que posteriormente se tornou o Grupo de Estudos sobre Saúde Indígena e, finalmente, o Núcleo de Estudos sobre Saúde e Saberes Indígenas (NESSI) – foram a organização de um grupo de trabalho (GT) sobre xamanismo na Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) de 1990, realizada em Florianópolis, e a organização do livro *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas* (LANGDON, 1996a).

Publicada em 1996, essa foi a primeira coletânea brasileira sobre o tema, chamando a atenção para a relevância do xamanismo enquanto tópico de estudo na antropologia e para a emergência das pesquisas brasileiras sobre o assunto. O livro também ressalta a importância de produzir modelos teóricos adequados para compreender o xamanismo enquanto sistema, especialmente no que diz respeito ao seu caráter dinâmico e à sua presença no mundo contemporâneo. As contribuições desse e de outros trabalhos clássicos de Langdon sobre o tema foram influenciadas pelo seu diálogo com autores da antropologia simbólica norte-americana, principalmente Clifford Geertz e Victor Turner. Desse modo, tais trabalhos propõem abordar o xamanismo como um *sistema cosmológico* e ressaltam as relações dos sistemas xamânicos e das necessidades expressivas humanas (que seriam preenchidas por meio dos ritos, dos mitos, dos símbolos e das narrativas) com a busca humana por organizar o mundo e conferir sentido à experiência, e

ainda com questões estéticas ligadas a essa necessidade de expressão. Além disso, essa autora enfatiza que, embora haja elementos comuns entre os diversos xamanismos ameríndios, os sistemas xamânicos são heterogêneos. Mais ainda, eles se modificam ao longo do tempo e podem ser mais bem compreendidos dentro de seus contextos culturais.

Em seus trabalhos clássicos, Langdon enfocou especialmente a análise das narrativas siona que tratam de temas como batalhas xamânicas, voos xamânicos em sonhos ou induzidos pelo consumo do yajé,³ além de enfermidades e mortes causadas por feitiçaria (LANGDON, 2014). Ela argumentou que durante os anos 1970, quando não havia rituais com yajé entre os Siona, as narrativas desempenhavam um papel análogo ao rito, contribuindo para produzir e reproduzir as experiências com os domínios invisíveis da realidade e para transmitir conhecimento (ver, entre outros, LANGDON, 1994b, 2001, 2016). Para Langdon, apesar da ausência dos caciques curacas,⁴ as performances verbais das narrativas xamânicas expressavam uma cosmologia e práticas que refletiam uma visão xamânica do mundo, bem como a identidade étnica siona (LANGDON, 2020). Desse modo, ela propôs abordar essas narrativas como uma forma de performance cultural e as considerou centrais para a manutenção e a reprodução do sistema xamânico siona (ver, entre outros, LANGDON, 1994b, 2001, 2016). A autora aponta ainda que nesse período as narrativas não eram as únicas expressões do xamanismo siona; este continuava presente nos

³ Os Siona também chamam o yajé de *eco*, expressão cujo significado geral corresponde aos nossos termos “medicina” ou “remédio” (LANGDON, 2014, p. 147). Essa expressão é empregada para designar um conjunto amplo de substâncias e preparações (não necessariamente psicoativas) que podem ser usadas para combater enfermidades e produzir bem-estar. Entretanto, na perspectiva siona, “*el yajé constituye la medicina por excelência*”, sendo empregado em todos os casos de infortúnio nos quais se suspeita da intervenção de entidades invisíveis (LANGDON, 2014, p. 148). Ademais, o yajé também é a principal substância usada durante o aprendizado xamânico, com o objetivo de ensinar os aprendizes a contatar os espíritos e a lidar com as forças ocultas do universo (LANGDON, 2014). A importância do yajé no âmbito da cosmologia e do sistema xamânico siona encontra-se ligada ao fato de que essa bebida constitui a ponte entre este mundo e o “outro lado” da realidade, fazendo com que ele se torne visível (LANGDON, 2014).

⁴ De acordo com Langdon, o cacique-curaca era a principal autoridade das comunidades siona, reunindo as funções de liderança política e religiosa em um sistema no qual não havia separação entre o secular e o religioso e em que existem diferentes graus de conhecimento e de poder xamânico (LANGDON, 2014).

desenhos geométricos reproduzidos por algumas pessoas em seus próprios rostos e em certos objetos (LANGDON, 2020).⁵

Essas preocupações com as necessidades expressivas humanas e as questões estéticas também aparecem em *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo* (2014), que consiste na tradução da tese de doutorado de Langdon, defendida na Tulane University of Louisiana em 1974. O trabalho é baseado em pesquisa de campo conduzida durante quase quatro anos na Terra Indígena de Buena Vista, localizada perto da cidade de Puerto Assis, na região do Putumayo, na Amazônia colombiana,⁶ e inclui ainda o material de quatro visitas feitas ao Putumayo entre 1980 e 1992. Em todas essas visitas, Langdon dedicou-se a registrar as narrativas dos Siona, tendo coletado mais de 100 relatos na língua nativa sobre temas ligados ao xamanismo (LANGDON, 2014). Sua descrição do sistema cosmológico siona está baseada principalmente em longas discussões com seis homens Siona mais velhos que detinham conhecimento xamânico. Entretanto, seu interlocutor central, tanto aqui quanto em outros trabalhos, é Ricardo Yaiguaje,⁷ com quem a autora teve um prolongado diálogo e intercâmbio de narrativas e outros conhecimentos.

Uma das principais motivações de *La negociación de lo oculto* é a tentativa de compreender a cosmologia siona e suas relações com as enfermidades e com os itinerários terapêuticos. Tem base em uma

⁵ Para Langdon, assim como as narrativas, a produção desses desenhos deve ser vista como um modo performático, já que eles produzem e reproduzem a experiência do artista. A autora sugere, portanto, que o conhecimento xamânico também é formado através da criação desses desenhos, que constituem evidências de uma identidade xamânica única e do patrimônio simbólico originado através dos rituais siona (LANGDON, 2020).

⁶ A comunidade de Buena Vista foi fundada nos anos 1930. Sua demarcação como terra indígena, em 1967, foi um fator fundamental para assegurar a continuidade dos Siona no Putumayo, tendo em vista a crescente invasão dos seus territórios (LANGDON, 2014). Desse modo, nos anos 1970, Buena Vista era a principal entre as comunidades siona, sendo formada por uma população de cerca de 139 pessoas (28 famílias).

⁷ Ricardo era o mais velho entre esses seis homens e foi o que recebeu o treinamento xamânico mais completo. Ele era filho de um desconhecido xamã Siona, Leônidas Yaiguaje, e irmão de Arsenio, considerado o último cacique curaca desse povo. Quando Arsenio morreu, todos esperavam que Ricardo ocupasse seu lugar. Entretanto, devido a sucessivas experiências ruins com o yajé e a ataques de feitiçaria que o levaram a perder seu poder xamânico, Ricardo não conseguiu obter o grau de conhecimento necessário para desempenhar o papel de cacique curaca (LANGDON, 2014).

abordagem que propõe ver a doença como processo e como experiência e que enfatiza: a negociação dos significados; as ambiguidades e contradições presentes nas interpretações sobre os episódios de enfermidade elaboradas por diferentes atores; e as ações concretas empreendidas na vida cotidiana (LANGDON, 1994b, 2001, 2014, entre outros). O trabalho consiste, portanto, em uma etnografia sobre o sistema médico siona, estabelecendo relações entre esse sistema, o sistema xamânico e o consumo do yajé (LANGDON, 2014).

Uma das perguntas iniciais de Langdon nesse livro é por que publicar um estudo antropológico sobre um grupo amazônico, estudo esse escrito há quase 40 anos (LANGDON, 2014). A autora indica que o mundo dos Siona mudou de muitas maneiras, influenciado pela constituição colombiana de 1991 e pelas políticas públicas resultantes direcionadas para questões étnicas e identitárias; pelo impacto da violência ligada ao tráfico de drogas na região durante mais de duas décadas; e pela expansão da indústria do petróleo (LANGDON, 2014). Entretanto, como veremos na seção seguinte, apesar de todas essas transformações e dificuldades, houve uma revitalização do xamanismo siona, vinculada a um movimento ativo para fortalecer a língua e a cultura. Desse modo, em parte, a publicação do livro se justifica pelo interesse dos próprios Siona em recuperar seu passado, sua memória, sua cultura e sua linguagem (LANGDON, 2014). Langdon também aponta que, apesar de ter sido escrito nos anos 1970, esse livro chama a atenção para a interação dinâmica entre conhecimento tradicional e experimentação e inovação, bem como para a constante reinvenção da tradição que caracteriza o sistema xamânico siona.

Uma das questões destacadas nesse trabalho é que, durante o período da pesquisa de campo da autora, a situação era de “xamanismo sem xamãs” (LANGDON, 2014, p. 258), pois não havia entre os Siona nenhum cacique curaca, isto é, a “figura político-religiosa” responsável pelo controle social nas suas comunidades (LANGDON, 2014, p. 113). Ademais, nas suas interações com a sociedade envolvente regional, as gerações mais jovens dos Siona tentavam imitar a população do entorno para evitar a discriminação e o preconceito que naquela época estavam associados à identidade indígena (LANGDON, 2016, 2020). Assim, os hábitos alimentares, as roupas e as moradias dos Siona se tornavam cada vez mais parecidos com aqueles da população não indígena, e os jovens aparentemente não estavam muito interessados no conhecimento e no aprendizado xamânicos (LANGDON, 2016). Entretanto, como vimos, apesar do desaparecimento dos caciques

curacas e da redução dos rituais com o yajé, o sistema xamânico siona e sua cosmologia característica persistiam ao mesmo tempo que se transformavam para se adaptar a essa e a outras mudanças.

Segundo Langdon (2014, p. 116), o poder que os caciques curacas tradicionalmente detinham nas comunidades siona estava ligado à influência da “realidade invisível” em todos os aspectos da vida cotidiana, que são afetados por um “vasto mundo espiritual”. Os caciques curacas obtinham o conhecimento para fazer a mediação entre os lados visível e invisível da realidade,⁸ principalmente por meio da ingestão frequente de yajé e dos sonhos xamânicos. Como em outros sistemas xamânicos ameríndios, o sistema siona é ambíguo e ambivalente, sendo que o poder do cacique curaca também tinha um “outro lado”: além de ser o protetor e provedor da comunidade, ele podia causar enfermidades e infortúnios para seus inimigos. Desse modo, a ambiguidade do poder xamânico constituía um componente importante do controle sociopolítico empreendido pelos curacas.

Ao discutir os temas das múltiplas realidades ou mundos, dos múltiplos seres e povos ou “gentes” que compõem o cosmos siona e do papel de mediação desempenhado pelos caciques curacas, como outras etnografias dessa época, o trabalho de Langdon antecipou as discussões sintetizadas no conceito de perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima no final dos anos 1990 (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002; STOLZE LIMA, 1996). A descrição feita por Langdon sobre esse tema inclui aspectos como a transformação interespecífica e as “roupas” que os seres podem vestir para se transformar em outros; os “donos” das plantas e das espécies animais;⁹ o caráter ambivalente do poder xamânico; e a predação como uma parte fundamental, embora não a única, do sistema xamânico siona. Nesse sentido, para Langdon, de maneira geral, os Siona compartilham princípios comuns da cosmologia e da ontologia que têm sido descritos

⁸ Segundo Langdon, o conceito siona de “lado” expressa “sua experiência com a natureza fractal e transformativa do universo” (LANGDON, 2016, p. 183, tradução nossa). No original: “*the Siona concept of ka’ko or ‘side’, expresses their experience with the fractal and transformative nature of the universe*”. Nesse contexto, o yajé possibilita entrar no “outro lado” (“*other side*”), conhecer os seres que vivem lá e fazer negociações com eles (LANGDON, 2016, p. 183).

⁹ De acordo com Langdon, o cosmos é constituído por uma multiplicidade de “donos” ou “mestres” (“*owners/masters*”) e seus povos, sendo que essas coletividades são repetidas infinitamente nos diversos domínios do universo em uma “lógica fractal” (“*fractal logic*”) (LANGDON, 2016, p. 183).

como característicos dos grupos indígenas amazônicos. Isso inclui uma visão cosmológica de um mundo em constante transformação, no qual dicotomias ocidentais como natureza/cultura, humano/não humano ou natureza/sobrenatureza não se aplicam (LANGDON, 2016). Entretanto, no lugar de enfatizar os aspectos filosóficos presentes nos sistemas xamânicos, essa autora ressalta a dimensão da práxis, ou seja, a interação entre os modelos teóricos e a ação, em uma abordagem que destaca a emergência dinâmica da cultura e a constante transformação dos xamanismos.

Redes xamânicas contemporâneas, diálogos e emergências

As reflexões sobre o xamanismo permeiam o imaginário ocidental há mais de 500 anos, sendo que os primeiros registros e reflexões sobre essas práticas foram feitos por viajantes e missionários nos séculos XVI e XVII (LANGDON, 2013). No final do século XIX, os antropólogos começaram a se dedicar a esse tema, que então era visto como restrito a grupos que compartilhavam uma cultura, uma região geográfica e uma história. Como vimos, a partir dos anos 1950, outros atores começaram a falar sobre esse fenômeno, incluindo buscadores de experiências espirituais alternativas, interessados em plantas psicoativas e estados alterados de consciência. Mais recentemente, os próprios “nativos” têm se tornado atores centrais nessa multiplicação de vozes, performances rituais e práticas xamânicas realizadas nos mais diversos contextos (LANGDON, 2013). O conceito de xamã, que no início era empregado principalmente em contextos acadêmicos, hoje é amplamente usado por esses grupos contemporâneos, inclusive por vários povos indígenas. Assim, em muitos casos, as palavras “xamã” e “xamanismo” substituíram os termos nativos que classicamente eram adotados para se referir às diversas práticas e aos múltiplos especialistas e praticantes rituais indígenas (LANGDON; ROSE, 2014). Nesse sentido, Langdon argumenta que os xamãs e os xamanismos hoje emergem desse intercâmbio de expectativas e interações contemporâneas múltiplas e diversas (LANGDON, 2013).

No Brasil, em particular, principalmente ao longo dos últimos 20 anos, temos visto a proliferação de redes xamânicas contemporâneas que ligam grupos e representantes indígenas a diversos atores não indígenas, incluindo grupos espirituais, organizações não governamentais

(ONGs), antropólogos e muitos outros. Um dos eixos dessas redes é um conjunto de substâncias que costumam ser denominadas de “medicinas da floresta”,¹⁰ entre as quais a ayahuasca desempenha um papel central. Esta constitui possivelmente a substância psicoativa mais popular entre os grupos espirituais alternativos, sendo frequentemente associada de maneira metonímica aos xamanismos indígenas (LANGDON, 2013). Também circula nessas redes um conjunto mais ou menos padronizado de performances rituais, expressões estéticas e objetos associados a imagens genéricas sobre xamanismo e indianidade, como cocares de penas, braceletes e colares de miçangas coloridas, aplicadores de rapé feitos de madeira e de osso, tecidos com motivos geométricos indígenas, entre muitos outros. É comum também nesses contextos uma série de imagens e conceitos presentes também no amplo e diverso movimento da Nova Era, como os do “indígena espiritual” ou “ecológico”, da “sabedoria primordial”, da “ancestralidade” e da “medicina tradicional” (ver, entre outros, LANGDON, 2013; LANGDON; ROSE, 2012; ROSE; LANGDON, 2013). Cabe apontar que esses conceitos dão margem a uma série de equívocos de tradução (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), interpretados de maneiras bastante heterogêneas pelos atores muito diversos que participam desses circuitos. Ademais, as lideranças indígenas que transitam nesses contextos muitas vezes agenciam essas imagens e representações de forma reversa e criativa, empregando-as de maneira a atender a reivindicações e interesses próprios (ROSE; OKENDA, 2021).

Em termos concretos, o crescimento das redes xamânicas contemporâneas se reflete no aumento de rituais indígenas direcionados para um público urbano e de classes média e alta, conduzidos nas grandes

¹⁰ Além da ayahuasca, esse conjunto de substâncias costuma incluir o rapé, o tabaco, a *sananga* e o *kambô*. O rapé geralmente é feito de tabaco (*Nicotiana tabacum*), que costuma ser seco, moído, peneirado e misturado com outras plantas (OLIVEIRA, 2019). A *sananga* (*Tabernaemontana sananho*) é uma planta que contém ibogaína e cujo sumo popularizou-se nos contextos urbanos como o “colírio da floresta” (OLIVEIRA, 2019, p. 361). Já o *kambô* ou *kapu* é uma substância extraída da rã *Phyllomedusa bicolor*, e entre povos indígenas como os Katukina, Yawanawá e Huni Kuin costuma ser usada como revigorante e estimulante para a caça (LIMA; LABATE, 2007). A denominação recorrente desse conjunto de “medicinas da floresta”, conceito que muitas vezes não é problematizado nos trabalhos sobre o tema, evidencia as associações apontadas por Langdon entre os xamanismos indígenas, o discurso ambiental e as noções genéricas de medicina tradicional e ancestralidade. Cabe apontar ainda que cada um dos diferentes grupos e atores que compõem essas redes emprega e interpreta essas substâncias de maneiras culturalmente específicas e distintas. Para uma discussão recente sobre este tema, ver Platero e Rose (2022).

idades, nas mais diferentes partes do país e do mundo. Ao mesmo tempo, vêm se multiplicando no Brasil os festivais culturais indígenas, realizados nas aldeias – principalmente na Amazônia, mas também em outras regiões e voltados majoritariamente para estrangeiros, embora em alguns casos também contem com uma expressiva presença indígena.¹¹ Sem dúvida, o crescimento desses encontros retrata o aumento da agência e do protagonismo indígenas nessas redes; ao longo dos últimos anos, cada vez mais os representantes indígenas vêm reivindicando participação e ganhando visibilidade nos debates públicos ligados à ayahuasca e a outras questões do seu interesse (ver, entre outros, LABATE; COUTINHO, 2014; ASSIS; RODRIGUES, 2018).

Acompanhando a ampliação dessas redes xamânicas contemporâneas e de seus desdobramentos, vemos um grande aumento nas pesquisas antropológicas a respeito desse tema.¹² Essas investigações recentes, realizadas em diferentes contextos etnográficos, apontam para a particularidade e a heterogeneidade desses movimentos, ao mesmo tempo que indicam algumas recorrências interessantes. Paralelamente, muitos desses trabalhos dialogam com temas centrais da teoria antropológica contemporânea, como o debate sobre as agências não humanas e o conceito de cosmopolítica, entre outros. Como sugere Langdon (2013), a expansão do xamanismo para contextos não indígenas traz a necessidade de rever os modelos analíticos clássicos sobre o tema e está diretamente ligada a questões antropológicas centrais sobre as noções de cultura, tradição, continuidade, lugar e práxis.

Dialogando com seus trabalhos e com as abordagens clássicas, Langdon mostra como a emergência dessas redes xamânicas contemporâneas contribuiu para a renovação das práticas xamânicas siona, que se encontravam em aparente declínio no início da década de 1970 (ver, entre outros, LANGDON, 2013, 2016, 2020). Como vimos, de acordo com a autora, o período da sua pesquisa de campo nos anos 1970 poderia ser caracterizado por uma situação de “xamanismo sem xamãs”. Ela afirma que, quando deixou a aldeia de Buenavista, em 1974, previu a assimilação dos Siona e o desaparecimento de seu xamanismo. A autora

¹¹ Dados recentes indicam que, apenas no ano de 2019, no estado do Acre, aconteceram mais de 40 desses festivais, a maioria envolvendo o uso da ayahuasca (MENESES, 2020).

¹² Ver, entre outros, Rose (2010); Langdon e Rose (2012, 2014); Rose e Langdon (2013); Coutinho (2011); Oliveira (2012); Labate e Coutinho (2014); Soltze Lima (2018); Platero (2018); Platero e Rose (2022); Meneses (2018, 2019, 2020).

indica que, influenciada pela abordagem antropológica da época, nunca imaginaria a revitalização desse sistema xamânico, a transformação da ayahuasca em uma substância popular e globalmente conhecida, ou ainda o aumento do interesse das classes médias urbanas nessa bebida e nas práticas relacionadas a ela (ver, entre outros, LANGDON, 2009, 2013, 2016). Langdon afirma que também não imaginaria os processos de etnogênese e transfiguração étnica¹³ em diferentes partes do mundo; o crescimento dos movimentos indígenas nas décadas de 1970 e 1980; e as mudanças nas Constituições em vários países da América Latina, promovendo o reconhecimento dos povos indígenas e de seus direitos (LANGDON, 2020). De acordo com a autora, suas próprias concepções sobre cultura e identidade indígena no período a impediram de compreender a profundidade da identidade indígena e a força do xamanismo siona como um sinal diacrítico de diferenciação cultural e como uma importante fonte de revitalização étnica (LANGDON, 2020).

Entretanto, já na década de 1980, alguns Siona retomaram os rituais com o yajé, conduzindo sessões direcionadas principalmente para seus vizinhos caboclos e visitantes não indígenas e passando a participar nas redes regionais do curandeirismo, que fazem parte do sistema de medicina popular na Colômbia (LANGDON, 2013). No final dessa mesma década, os Siona começaram a se tornar extremamente visíveis e valorizados nas redes xamânicas contemporâneas. Nas grandes cidades colombianas, os diálogos entre indígenas e pessoas oriundas das classes altas e médias resultaram no estabelecimento de diversos centros rituais, denominados “malocas”, nos quais são realizados rituais de yajé para centenas de pessoas (LANGDON, 2016, 2020). Posteriormente, essas redes se expandiram para outros países da América Latina e para a Europa (LANGDON, 2016). Nesses contextos, os novos *taitas* Siona conduzem *tomas de yajé* direcionadas para um público formado por antropólogas(os), jornalistas, artistas, profissionais urbanos e outros (LANGDON, 2016). Como aponta Langdon (2013), a maioria das pesquisas sobre os xamanismos contemporâneos indica que esses rituais tendem a ser mais voltados para questões individuais, psicológicas e terapêuticas do que para aspectos públicos coletivos, como costuma

¹³ De acordo com Miguel Bartolomé (2006), os processos de transfiguração étnica constituem estratégias adaptativas produzidas pelas populações em situações de subordinação, de acordo com seu próprio perfil cultural, e possibilitam que essas populações se transformem para poder continuar sendo quem são (BARTOLOMÉ, 2006 *apud* LANGDON, 2020).

acontecer nos contextos indígenas. Somado a isso, essas performances rituais costumam refletir um “xamanismo mais amoroso” (LANGDON, 2020, p. 41), trazendo expressões estéticas que representam um xamã amazônico genérico, e não os diversos xamanismos indígenas particulares. Assim, nessas performances e nesses discursos voltados para um público majoritariamente urbano e não indígena, a ambiguidade e os elementos ligados a canibalismo, feitiçaria e predação, tão centrais nos xamanismos ameríndios, costumam estar ausentes. Entretanto, a autora considera que esses praticantes urbanos devem ser levados a sério no que diz respeito à sua intenção de obter perspectivas alternativas e de valorizar experiências marginalizadas na cultura ocidental (LANGDON, 2013).

Ela aponta que os *taitas* Siona atuais não desempenham o papel tradicional do cacique curaca, que envolve poder político e religioso sobre os grupos regionais (LANGDON, 2013). Por outro lado, eles voltaram a exercer uma função política importante, pois se encontram ativamente envolvidos em processos de revitalização cultural que fazem parte dos movimentos indígenas na Colômbia e na América Latina, promovendo o multiculturalismo e os direitos das minorias. Nesse contexto, a autora argumenta que as trajetórias desses xamãs emergentes foram construídas em diálogo com interesses e atores tanto indígenas quanto não indígenas (LANGDON, 2013). Como também vemos nas redes xamânicas que vêm se desenvolvendo no Brasil, esses atores envolvem principalmente pessoas ligadas a grupos espirituais não indígenas (especialmente as redes da Nova Era, os movimentos heterogêneos que costumam ser denominados de “neoxamânicos” e as religiões ayahuasqueiras) e membros de organizações governamentais e não governamentais voltadas para questões como direitos indígenas, sustentabilidade e medicina tradicional. Diversos estudos de caso sobre o tema, tanto no Brasil quanto na Colômbia, sugerem que, para os representantes e grupos indígenas envolvidos, essas redes geram reconhecimento nacional e internacional e, em muitos casos, possibilitam também produzir alianças e atrair recursos externos, inclusive financeiros (ver, entre outros, LANGDON, 2016; ROSE, 2010; PLATERO, 2018; MENESES, 2020; PLATERO; ROSE, 2022).

Langdon (2013) argumenta que, embora essas práticas atuais sejam frequentemente denominadas de “neoxamanismo”, a expressão “xamanismos contemporâneos” é mais adequada para designar essa diversidade de atores e interesses. É importante ainda levar em conta

que o termo “neoxamanismo” tem conotações negativas e ignora fluxos e diálogos multidirecionais entre atores e práticas indígenas e não indígenas, bem como os benefícios que eles podem trazer para os diversos atores envolvidos (LANGDON, 2013).

Como vimos, existem vários relatos etnográficos recentes sobre alianças e diálogos entre grupos indígenas e grupos espirituais não indígenas, entre os quais, ao menos no Brasil, as religiões ayahuasqueiras têm um lugar de destaque. Nesse contexto, muitas vezes grupos tidos como usuários tradicionais da ayahuasca, como é o caso dos Huni Kuin, para citar apenas um exemplo, revitalizam suas práticas xamânicas e retomam o uso dessa bebida a partir do contato com igrejas daimistas (ver, entre outros, MENESES, 2018, 2019, 2020). Existem também relatos sobre casos nos quais grupos indígenas que não tinham um contato prévio documentado com a ayahuasca passaram a utilizar essa bebida a partir da interação com as religiões ayahuasqueiras, em contextos bastante diversos, como o sul do Brasil (ROSE, 2010; LANGDON; ROSE, 2012, 2014; ROSE; LANGDON, 2013) e o Alto Xingu (STOLZE LIMA, 2018). Nesse sentido, pesquisas realizadas em diferentes contextos etnográficos parecem apontar para uma recorrência interessante: mesmo entre povos que não utilizavam previamente essa substância, ela frequentemente se encontra ligada a processos de fortalecimento da tradição e de revitalização das práticas xamânicas.

Pensando o caso específico dos Siona, Langdon sugere que o fortalecimento do sistema xamânico deles faz parte de um processo mais amplo na América Latina, envolvendo associações entre xamanismo e discurso ambiental e conceitos como “medicina tradicional”, identidade étnica, bem-estar e espiritualidade (LANGDON, 2016). De acordo com ela, esses conceitos, e principalmente as relações entre espiritualidade indígena e ambientalismo, tornaram-se uma referência importante nas lutas por direitos indígenas em toda a América Latina e no movimento neoxamânico global (LANGDON, 2016). Cabe apontar ainda que, especificamente no Brasil, as práticas xamânicas costumam ser associadas a uma visão essencialista sobre medicina tradicional indígena. Essa percepção estática circula entre atores muito diversos, como profissionais que atuam na área da saúde indígena e pessoas ligadas aos circuitos da Nova Era, entre outros, e está presente inclusive nas políticas públicas voltadas para áreas como saúde e patrimônio (LANGDON; ROSE, 2012; ROSE; LANGDON, 2013).

Considerações finais

Como consequência desses jogos de espelhos, tudo indica que se encontra em andamento um processo de aparente padronização, ou mesmo homogeneização, dos diversos xamanismos indígenas que circulam nas redes xamânicas contemporâneas. Como vimos ao longo do texto, nos mais diferentes contextos etnográficos aos quais essas redes se estendem, encontramos um conjunto de elementos em comum, compartilhados, que podem ser identificados pelos diversos participantes indígenas e não indígenas. Esses elementos incluem um modelo mais ou menos padronizado de performance ritual; um conjunto de substâncias, entre as quais a ayahuasca desempenha um papel central (as chamadas “medicinas da floresta”); um tipo particular de estética; um conjunto de objetos característicos; e uma série de conceitos ou metáforas-chave que implicam associações entre xamanismo, discurso ambiental, “medicina tradicional”, bem-estar e espiritualidade.

No caso específico dos Siona, os trabalhos de Langdon sugerem que algumas características particulares, identificadas como “especificamente siona”, desapareceram de seus rituais (LANGDON, 2020, p. 41). Do mesmo modo, o papel social do xamã também passou por mudanças com relação à sua função e às expectativas envolvidas (LANGDON, 2020). Entretanto, por outro lado, independentemente dessas transformações, Langdon considera que o xamanismo siona contemporâneo encontra-se fortemente enraizado nas práticas e na cosmologia nativas, bem como nas estratégias, desenvolvidas desde o início da invasão dos seus territórios, para resistir ao controle colonial (LANGDON, 2016). A autora argumenta ainda que, para os Siona, os rituais de yajé e seu sistema xamânico constituem expressões de diferenciação cultural e respostas adaptativas aos interesses externos e à violência na região do Putumayo desde o período colonial (LANGDON, 2020).

Minha pesquisa sobre o protagonismo de uma família extensa guarani de Santa Catarina na formação da rede xamânica autodenominada Aliança das Medicinas¹⁴ também aponta para conclusões seme-

¹⁴ Essa rede emergiu em Santa Catarina no final dos anos 1990, com base nos diálogos entre: moradores da aldeia guarani Yynn Morothi Wherá (Biguaçu, SC); lideranças nacionais do grupo xamânico internacional Fogo Sagrado de Itzachilatlan, também conhecido como Caminho Vermelho; lideranças de uma comunidade local do Santo Daime; e funcionários da área da saúde contratados pela ONG que gerenciava

lhantes. Por um lado, o envolvimento dos Guarani nessa rede esteve ligado a um contexto mais amplo de abertura para os diálogos com não indígenas e constituiu uma oportunidade de atrair apoiadores e recursos externos para a comunidade indígena. Além disso, ao participarem dos rituais da Aliança das Medicinas, realizados em diferentes espaços, dentro e fora da aldeia, os Guarani passaram a se apropriar de performances rituais, elementos e objetos comumente associados a imagens e representações de um xamanismo genérico. Entretanto, minha pesquisa de campo, e principalmente as narrativas indígenas, indicaram que na aldeia Yynn Morothi Wherá as experiências com a ayahuasca eram associadas aos sonhos e interpretadas com base em elementos centrais da cosmologia e do sistema xamânico guarani, que contribuíam para conferir sentido a essas experiências (ROSE, 2010). Desse modo, eu argumentei que, ao potencializar a visão e a percepção no contexto da experiência ritual, a ayahuasca tornava-se um elemento auxiliar nas principais funções dos *karaikuery* Guarani:¹⁵ a cura, a comunicação com os deuses, a intermediação entre os diferentes seres e mundos que compõem o cosmos (ROSE, 2010).

Esses dois exemplos etnográficos, vindos de contextos bastante distintos na Colômbia e no Brasil, sugerem que provavelmente existem mais processos em jogo nas redes xamânicas hoje além da padronização e da homogeneização de práticas, performances e discursos. Assim, é preciso complexificar e aprofundar a análise para poder compreender a dinamicidade, a criatividade e o caráter múltiplo desses movimentos contemporâneos. As investigações mais recentes sobre o tema indicam que os xamanismos hoje são caracterizados por redes, diálogos, controvérsias e equívocos entre grupos indígenas e não indígenas,

a atenção à saúde indígena nas aldeias da região. Em suma, os diversos grupos e atores que fazem parte dessa aliança estão estreitamente vinculados em relações de influência mútua, formando uma rede que tem como um dos seus eixos centrais o interesse em comum em torno da “medicina tradicional” e da espiritualidade (para maiores informações, ver, entre outros, ROSE, 2010; LANGDON; ROSE, 2012, 2014; ROSE; LANGDON, 2013; ROSE; OKENDA, no prelo).

¹⁵ O termo “*karaí*” – “*karaikuery*”, no plural – e seu feminino, “*cunhá karaí*”, são muitas vezes considerados equivalentes ao termo “xamã”. O professor indígena Geraldo Karaí Okenda frequentemente se refere aos *karaikuery* como “líderes espirituais” e “médicos tradicionais” (ROSE; OKENDA, no prelo). Em suma, os *karaikuery* atuam como protetores dos seus parentes e dos humanos em geral, trabalho que é realizado através da comunicação com os diferentes mundos e seres que constituem o cosmos e que ocorre principalmente durante os sonhos, as visões e os rituais (MELLO, 2006).

questionando dicotomias e análises estáticas. Esses fenômenos desafiam conceitos e categorias analíticos clássicos e estáticos. Também cabe apontar para o crescente protagonismo indígena nessas redes, bem como para os agenciamentos criativos produzidos pelas lideranças indígenas. Em muitos casos, as respostas e as novas versões dos xamanismos indígenas que emergem a partir desses diálogos são surpreendentes e contrariam as imagens e as expectativas antropológicas.

Nesse sentido, o conceito de redes xamânicas contemporâneas (LANGDON, 2013) visa a tentar superar e deslocar essas dicotomias, enfatizando o caráter extremamente dinâmico e emergente desses encontros e desencontros. Trata-se de fenômenos marcados pela construção e pela multiplicação constante de práticas rituais e de sistemas simbólicos, que atravessam diferentes fronteiras – territoriais, simbólicas, políticas e conceituais, nos levando a questionar dicotomias estanques como aquelas entre “floresta” e “cidade”, “indígena” e “não indígena”, “tradicional” e “moderno” (ROSE, 2019).

Em uma reflexão autobiográfica, Langdon (2009, 2014) argumentou que o histórico das pesquisas sobre xamanismo coincide com a própria história da antropologia, sendo que as preocupações, os conceitos empregados e as perguntas feitas por antropólogos e antropólogas nos anos 1970 e hoje são completamente diferentes. Os trabalhos de Jean Langdon sobre esse tema ao longo de meio século refletem essas transformações, acompanhando as mudanças que aconteceram nos próprios xamanismos indígenas e em suas relações com o chamado “mundo não indígena” nesse período. Como vimos, para essa autora, a expansão dos xamanismos para contextos não indígenas traz a necessidade de rever os modelos analíticos sobre o tema e está diretamente ligada a questões centrais na antropologia atual, incluindo as noções de cultura, tradição, continuidade, lugar e práxis (LANGDON, 2013). Entretanto, ao mesmo tempo, existem temas e questões que permanecem constantes em seus trabalhos, como a ênfase nas relações entre os sistemas xamânicos e as necessidades expressivas humanas; o destaque para as questões estéticas ligadas a essa necessidade de expressão; e o enfoque na criatividade, na constante reinvenção, na dinamicidade e na heterogeneidade que caracterizam os xamanismos.

Referências

- ASSIS, G. L.; RODRIGUES, J. A. Uma bebida, muitas visões: apontamentos sociológicos sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 135-165, 2018.
- BARTOLOMÉ, M. A. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 2006.
- BÖSCHEMEIER, A. G. E. *Corpo de planta: terapias e magias dxs curiosxs da baixa Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e de saúde popular*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Xamanismo e tradução. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com asas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 101-115.
- CHAUMEIL, J. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.
- CHAUMEIL, J. Prefacio a la edición en castellano. In: CHAUMEIL, J. *Ver, saber, poder: chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1998. p. 15-38.
- CIPOLLETTI, M. S.; LANGDON, E. J. (coord.). *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala, 1992.
- COUTINHO, T. *O xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- ELIADE, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LABATE, B. C.; COUTINHO, T. “O meu avô deu ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 216-250, 2014.
- LANGDON, E. J. *Religião, magia ou feitiçaria?: o pensamento antropológico sobre xamanismo*. 1988. Trabalho apresentado para o Concurso de Professor Adjunto – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1988.
- LANGDON, E. J. *A negociação do oculto: xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico*. 1994. Trabalho apresentado para o Concurso de Professor Titular – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994a.

LANGDON, E. J. Representações de doenças e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In: SANTOS, R.; COIMBRA JR., C. (org.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994b. p. 115-142.

LANGDON, E. J. (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: EdUFSC, 1996a.

LANGDON, E. J. Introdução. In: LANGDON, E. J. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: EdUFSC, 1996b. p. 9-39.

LANGDON, E. J. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. *Etnográfica*, [S. l.], v. V, n. 2, p. 241-260, 2001.

LANGDON, E. J. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 11, n. 1-2, p. 161-191, 2009.

LANGDON, E. J. New perspectives of shamanism in Brazil: shamanisms and neo-shamanisms as dialogical categories. *Civilisations: revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, [S. l.], v. 61, n. 2, p. 19-35, 2013.

LANGDON, E. J. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

LANGDON, E. J. The revitalization of yajé shamanism among the Siona: strategies of survival in historical context. *Anthropology of Consciousness*, [S. l.], v. 27, n. 2, p. 180-203, 2016.

LANGDON, E. J. Configuraciones del chamanismo siona: modos de performance en los siglos XX y XXI. *Maguaré*, [S. l.], v. 34, n. 1, p. 17-47, 2020.

LANGDON, E. J.; BAER, G. (org.). *Portals of power: shamanism in South America*. Novo México: University of New Mexico Press, 1992.

LANGDON, E. J.; ROSE, I. S. Contemporary guarani shamanisms: “traditional medicine” and discourses of native identity in Brazil. *Health, Culture and Society*, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 29-48, 2012.

LANGDON, E. J.; ROSE, I. S. Medicine Alliance: contemporary shamanic networks in Brazil. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (org.). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 81-104.

LIMA, E. C. de; LABATE, B. C. “Remédio da ciência” e “remédio da alma”: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. *Campos*, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 71-90, 2007.

MELLO, F. C. *Aetchá nhanderukuery karai retará: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

MENESES, G. P. Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 229-258, 2018.

MENESES, G. P. Nos caminhos do nixi pae: controvérsias e cosmopolíticas. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (org.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019. p. 243-261.

MENESES, G. P. *Nos caminhos do nixi pae: movimentos, transformações e cosmopolíticas*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

OLIVEIRA, A. F. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

OLIVEIRA, A. F. Rapé e sananga: medicinas e mediações entre aldeias e centros urbanos. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (org.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019. p. 261-281.

PLATERO, L. D. *Reinvenções daimistas: uma etnografia sobre a aliança entre uma igreja do Santo Daime e o povo indígena Yawanawá (Pano)*. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

PLATERO, L. D.; ROSE, I. S. de. “Forest medicines”, kinship alliances, and equivocations in the contemporary dialogues between Santo Daime and the Yawanawá. *Anthropology of Consciousness*, [S. l.], v. 33, n. 2, p. 279-306, 2022.

ROSE, I. S. de. *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

ROSE, I. S. de. Notas sobre os usos contemporâneos do peiote e o Fogo Sagrado de Itzachilatlan. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (org.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019. p. 347-364.

ROSE, I. S. de; LANGDON, E. J. Chamanismos guaraní contemporâneos em Brasil: un estudio de transfiguración cultural. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 49, n. 1, p. 105-127, 2013.

ROSE, I. S. de; OKENDA, G. K. Xamanismos guarani e tradução no encontro de saberes. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 21-40, 2021.

STOLZE LIMA, T. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

STOLZE LIMA, T. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 118-136, 2018.

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

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 345-401.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

Os xamanismos hoje: entre arcaísmo e vanguarda¹

Robert R. Crépeau

O xamanismo não pode ser visto como uma filosofia ou lógica isolada sem considerar os contextos social, político e histórico de sua práxis. (LANGDON, 2013, p. 19, tradução nossa).²

Introdução

Pretendo aqui discutir a importante contribuição de Esther Jean Langdon aos estudos dos xamanismos. Mesmo antes de encontrar Jean por uma incrível coincidência, em um voo de São Paulo para Florianópolis³ no início dos anos 1990, seus escritos sobre o xamanismo siona faziam parte de minhas leituras. Seu compromisso com os Siona e com a nossa disciplina há várias décadas tem sido para mim uma importante fonte de inspiração metodológica, intelectual e ética.

Os dilemas dos xamanismos são grandes, a começar pelo profundo questionamento à razão ocidental, ainda baseada no *cogito* cartesiano ou na separação do corpo e da mente. Tanto uma instituição social como um método, o xamanismo foi e é ainda frequentemente reduzido a um modelo de tipo mágico-religioso. Porém, a antropologia praticada por Jean mostrou que o xamanismo é uma relevante força

¹ Todas as traduções deste capítulo são do autor, salvo indicação contrária.

² No original: “*Shamanism cannot be regarded as an isolated philosophy or logic without considering the social, political and historical contexts of its praxis*”.

³ Em 1992, viajei de São Paulo a Florianópolis sentado ao lado de Jean Langdon, que não conhecia pessoalmente então – aliás, só através da leitura dos seus artigos sobre os Siona da Colômbia. Não conversamos durante o voo, mas depois do pouso perguntei sobre o hotelzinho em que ficaria hospedado, comentando que fazia uma visita ao professor Silvio Coelho dos Santos, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Depois da surpresa mútua, Jean me deu uma carona até meu hotel, no centro da cidade, e desde aquele primeiro encontro nosso diálogo não parou.

dinâmica social, histórica e política para pensar o mundo de hoje e o seu futuro (LANGDON, 1992, 1996, 2013, 2015).

Historicamente, a disciplina antropológica, em vez de levar a sério os desafios dos xamanismos, objetivou acabar com o tema ao tentar: 1. explicar a prática dos xamanismos a partir de um quadro clínico de doença mental; 2. aplicar aos xamanismos uma crítica similar à que Lévi-Strauss fez ao totemismo há 60 anos; e 3. problematizar a definição do xamanismo e o uso de tal categoria. São problemas já assinalados há tempos por Van Gennep (1903), e mais recentemente por Håkan Rydving (2011), que qualifica os estudos sobre xamanismo de ilusão científica.

De fato, até meados do século passado, os trabalhos sobre xamanismo estabeleceram uma diferença radical entre a pessoa do xamã e a do etnógrafo ao conceber, por exemplo, a prática do primeiro como uma desordem de personalidade. Desde então, entretanto, houve uma aproximação entre os etnólogos e os xamãs, estes últimos que vieram a aparecer como coconstrutores de uma intertextualidade que questiona radicalmente o papel atribuído a cada um deles pela etnologia clássica. As publicações de *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*, de Mircea Eliade (1951), e de *Os ensinamentos de Don Juan*, de Carlos Castaneda (1968), foram momentos-chave nessa aproximação. Hoje em dia, a proximidade é maior ainda em razão dos encontros internacionais, ligados à globalização, com xamãs de várias partes do mundo e com o grande público, como veremos na próxima seção.

Xamanismo cosmopolita: diversos casos de encontros

Xamãs Shuar: do Equador ao Canadá

Em 2004, convidei para falar em meu seminário de pós-graduação, na Université de Montreal, o xamã ou *uwishin* Shuar Ricardo Tsakimp, que era presidente fundador do Conselho dos Uwishin Shuar do Equador. Ele chegava da França, para onde viajou como palestrante a pedido de Arutam-France.⁴ Foi convidado, no Canadá, por um ex-

⁴ Associação de Solidariedade Internacional, cujo objetivo é promover os conhecimentos indígenas na Europa. Disponível em: <http://arutam.free.fr/Amerindien.html>. Acesso em: 22 abr. 2022.

estudante meu, um policial estadual aposentado que fazia iniciação xamânica com ele no Equador. Eles visitaram várias comunidades indígenas e escolas não indígenas no Quebec. Durante as visitas às comunidades indígenas, Ricardo Tsakimp realizou trabalhos de cura que envolveram o uso de ayahuasca, uma bebida alucinógena típica da prática xamânica dos Shuar. Em sua fala no meu seminário, declarou que queria dar às comunidades que ele visitou a oportunidade de se beneficiar de força e energia adicionais, particularmente em relação ao problema do suicídio entre jovens indígenas. Informando-nos que a medicina tradicional shuar é reconhecida desde 1999 pelo Ministério da Saúde do Equador, Ricardo explicou: “Não sou um feiticeiro. Nós e os médicos brancos nos complementamos; eles curam o corpo físico, e nós curamos o corpo espiritual. Uma cerimônia de cura faz parte de um remédio, não um culto ou uma religião”.

Depois do seminário, durante uma conversa informal, discutimos com Ricardo o caso muito comentado na imprensa canadense, entre 2001 e 2003, do xamã Shuar Juan Uyankar, que foi acusado de tráfico de drogas e de homicídio, por negligência, de uma mulher com diabetes. Esta, que pertencia a uma comunidade indígena anishinaabe, da província de Ontário, parou de tomar os seus remédios durante três dias para fazer dieta de ayahuasca e tabaco com o visitante convidado do Equador. Em 2003, o tribunal, falando de negligência por parte do xamã, mas reconhecendo o valor da medicina indígena, condenou Juan Uyankar por tráfico de uma substância ilícita (ayahuasca) e pela morte da mulher. Como ele havia se declarado culpado, foi proibido de realizar qualquer ritual de cura com ayahuasca e condenado a uma pena reduzida de 12 meses de prisão domiciliar e 150 horas de serviço comunitário, a completar no Canadá. O mais interessante desse caso foi o pronunciamento do juiz do Tribunal de Justiça de Ontário, que afirmou, após se referir aos testemunhos a favor do xamã, que o tratamento foi eficaz e que “o centro da cerimônia é o espírito. A substância, ou *natem*, é considerada medicina sagrada. O objetivo da cerimônia é a cura’ e tem sido ‘praticada com sucesso desde tempos imemoriais” (LOGAN, 2003, s. p., grifo nosso, tradução nossa).⁵ Juan Uyankar não falou após o veredito, mas o seu advogado disse que o xamã estava “emocionado”

⁵ No original: “[...] ‘central to the ceremony is spirit. The substance, or *natem*, is considered sacred medicine. The purpose of the ceremony is healing’ and has been ‘successfully practised since time immemorial”.

com a decisão: “Juan queria que o remédio fosse reconhecido, e a justiça (o juiz) fez isso” (LOGAN, 2003, s. p., tradução nossa).⁶

A cura xamânica do biólogo Augusto Ruschi

No final dos anos 1980, o presidente José Sarney convidou dois indígenas do Xingu, o cacique Raoni (Kayapó) e o pajé Sapaim (Kamayurá), para salvar o cientista Augusto Ruschi (1915-1986), aparentemente envenenado por um sapo dendrobata e condenado a morrer por complicações hepáticas decorrentes.

Ruschi foi um biólogo famoso, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pesquisador do Museu Nacional. Em 1975, acabou sendo envenenado no Amapá por sapos dendrobatídeos. Foi hospitalizado, e sua saúde, prejudicada. Ele andava sofrendo com febres, dores quase permanentes pelo corpo, paludismo e cirrose hepática. Em 1986, no Rio de Janeiro, durante três dias, aconteceu o ritual de cura dirigido pelo cacique Raoni e pelo pajé Sapaim. O evento “foi um prato cheio para a mídia da época. [...] Jornalistas do mundo inteiro vieram cobrir o episódio” (TORRES, 2015, s. p.). Após o tratamento e a extração xamânica do veneno do sapo, Ruschi foi declarado curado. Durante a cura, Ruschi declarou:

Estou mais forte, estou andando mais forte. Não estou cambaleando mais como antes, dias atrás, e vocês têm um retrato fiel do meu estado de saúde, como eu falo mais normal. Vocês estão notando que a minha voz melhorou. (RUSCHI..., 1986, s. p.).

Porém, Ruschi faleceu poucos meses depois, no dia 3 de junho de 1986. A causa da morte foi insuficiência hepática originada por uma cirrose, esta derivada de uma intoxicação por excesso de remédios contra a malária. A autópsia não revelou presença de veneno de sapo (TORRES, 2015, s. p.). O mais interessante do caso foi o debate sobre a verdadeira eficácia do tratamento xamânico como uma forma de cura alternativa confiável, em comparação com a biomedicina (PEREIRA, 1989). A *Folha de S. Paulo* citou os antropólogos Carmen Junqueira e Egon Schaden como favoráveis à eficácia das curas xamânicas. Assim,

⁶ No original: “Juan wanted the medicine to be recognised, and the justice (judge) did that”.

Egon Schaden afirmou que “a pajelança tem como função principal a cura, pela via mágica ou por plantas medicinais, mas há outras funções, como a religiosa” (RUSCHI..., 1986, s. p.). Ruschi concordava plenamente quando reduziu o ritual xamânico “à eficácia de uma medicina de dois mil anos” (PEREIRA, 1989, p. 43). Analisando essa história toda, Pereira (1989, p. 46) ressalta que, pelo menos entre os Kamayurá, o xamanismo não pode ser reduzido *stricto sensu* a uma forma de medicina em razão do “caráter mágico-religioso da performance do xamã”.

Por outro lado, Pereira apresenta uma hipótese muito interessante, que nos permite pensar o caso Ruschi em outros termos que não sejam mágico-religiosos. Notando “o caráter central do pajé na sociedade alto-xinguana” e o fato de que o xamã e as crenças em feitiçarias “constituem um sistema político”, Pereira (1989, p. 44) afirma que “o pajé realiza adivinhações que intervêm em problemas cotidianos como furtos, adultérios, homicídios [...] e expressa a ‘vontade geral’ da coletividade”.

O caso de Qa’selid, apelido de George Hunt, famoso colaborador de Franz Boas

Essa proposição traz de imediato à mente o famoso caso de Quesalid (ou Qa’selid), um xamã apresentado por Franz Boas (1930) e Claude Lévi-Strauss (1958) como Kwakiutl – ou, hoje em dia, Kwakwaka’wakw (“as pessoas que falam Kwak’wala”). Segundo Lévi-Strauss (1958, p. 195), Quesalid “não acreditava no poder [...] dos xamãs [...] [mas], movido pela curiosidade de descobrir seus truques, e pelo desejo de desmascará-los, [...] começou a frequentá-los [...]”. Conhecemos a famosa fórmula lévi-straussiana: “Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curou seus doentes, curou seus doentes porque se tinha tornado um grande feiticeiro” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 198). O autor acrescentou: “Somos assim levados diretamente ao outro extremo do sistema, ou seja, ao seu polo coletivo” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 198). Quesalid chegou a silenciar seu ceticismo por causa do consenso coletivo que fez dele um grande xamã e um curandeiro renomado, apesar da natureza falaciosa da técnica sangrenta de “que ele havia rido tanto no início” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 196). Assim, Quesalid encarnava para Lévi-Strauss a figura do cético cartesiano (CRÉPEAU, 1997).⁷

⁷ Alguns anos depois da publicação do meu artigo revisitando o caso de Quesalid (CRÉPEAU, 1997), Jean me apontou a existência de um novo artigo sobre essa figura enigmática (WHITEHEAD, 2000). Ela me perguntou como conciliar o meu artigo

De fato, Qa'selid era o nome xamânico de um indivíduo chamado George Hunt (1854-1933), que foi o principal informante de Franz Boas entre os Kwakwaka'wakw. Não será possível neste artigo dar conta da extensa literatura crítica sobre a colaboração etnográfica entre Hunt e Boas (ver CANNIZZO, 1983; BERMAN, 1996; VERDON, 2007). Vou simplesmente delinear os contornos desse complexo e intrigante caso de George Hunt, ou Qa'selid.

Hunt era filho de mãe Tlingit e de pai inglês emigrado para o Canadá para trabalhar em Fort Rupert, um posto comercial da Hudson's Bay Company. Desde criança, Hunt passou muito tempo em contato com os Kwakwaka'wakw acampados em Fort Rupert. Então ele aprendeu a falar o Kwakw'ala, além do Tlingit e do inglês (JACKNIS, 1991). Aos 18 anos de idade, casou-se com Lucy Homiskanis, uma mulher Kwakwaka'wakw, que foi uma preciosa colaboradora nas pesquisas de Boas. Após a morte de Lucy, Hunt acabou casando-se novamente com Francine (Tsukwani, T'lat'lalawizamga) que era irmã do xamã que desempenhou um papel central na sua iniciação ao xamanismo, aos 13 anos (WHITEHEAD, 2000). Hunt era um especialista das tradições dos Kwakwaka'wakw, que ele praticou desde a infância e estudou durante um período de 40 anos, desde 1891 até 1933 (NEWELL, 2015).

Em um livro póstumo, Boas (1966, p. 123) afirma que o ceticismo de Qa'selid era relativo ao contexto narrativo das quatro entrevistas que conduziu com ele entre 1897 e 1930, um contexto influenciado em particular pela percepção de Quesalid sobre a relação entre índios e brancos:

O índio gosta de parecer racional e sabe que os brancos não acreditam nas práticas xamânicas. Portanto, é provável que ele adote uma atitude crítica, e ainda mais quando ele tem contato próximo com os Brancos. [...] Isto também explica a posição crítica tomada pelo meu principal informante na história "I desired to learn the ways of the shaman" (BOAS, 1930, p. 1),⁸ na qual ele afirma que seu único objetivo era descobrir as fraudes perpetradas pelos xamãs. Em outros momentos, entretanto,

com os fatos ressaltados por Harry Whitehead, ou seja, que o Quesalid de Lévi-Strauss era, de fato, George Hunt (ver abaixo).

⁸ A história que foi usada por Lévi-Strauss no artigo "Le sorcier et sa magie" (1958).

embora ele seja mais comunicativo, sua crença em suas próprias experiências é muito clara. (BOAS, 1966, p. 121, tradução nossa).⁹

Boas cita uma longa história que Quesalid lhe contou em “um lugar remoto na floresta” (BOAS, 1966, p. 121, tradução nossa),¹⁰ na qual narra como, após uma grave queimadura aos 13 anos de idade, ele foi repetidamente atormentado durante dez meses por forças sobrenaturais, até que um dia sonhou com um encontro com uma orca. Esse sonho lhe revelou que, no dia seguinte, ele realizaria sua primeira cura e lhe deu informações sobre o paciente e seu tratamento (BOAS, 1966). Quesalid cumpriu a previsão da orca, e o paciente, para quem já havia sido feito um caixão, recuperou sua saúde. Na noite seguinte, a orca apareceu novamente em sonho para Quesalid e o informou dos detalhes de outra cura. Então essa orca perdeu sua aparência humana e recuperou a aparência do animal antes de nadar para longe. Quesalid diz: “Quando ela soprou, uma espuma saiu de seu espiráculo. Depois ouvi uma voz dizendo: ‘Esfregue esta espuma quatro vezes sobre seu corpo. Ela tem um poder sobrenatural’. Sonhei que obedeci a sua ordem” (BOAS, 1966, p. 122, tradução nossa).¹¹ Quesalid tinha acabado de confirmar sua aliança com seu animal auxiliar.

Boas também enfatiza a importância da pedra de quartzo (“quartzo cristal”) para a prática de Quesalid. Este lhe confidenciou que, durante uma cura a que ele assistiu, um dos xamãs presentes lhe introduziu uma pedra de quartzo no corpo. Esse episódio aconteceu pouco antes da primeira cura realizada por Quesalid. Tais relatos, Boas conclui, indicam que, “apesar do conhecimento da fraude, persiste uma profunda crença no poder sobrenatural do xamanismo, mesmo entre

⁹ No original: “*The Indian likes to appear rational and knows that shamanistic practices are disbelieved by the whites. So he is liable to assume a critical attitude, the more so the closer his contacts with the whites. [...] This accounts also for the critical attitude exhibited in my principal informant’s account, ‘I desired to learn the ways of the shaman’ (Boas, 1930, 1), in which he takes the position that his only object was to discover the frauds perpetuated by shamans. At other times, when in a more communicative mood, his belief in his own experience stands out very clearly.*”

¹⁰ No original: “*a lonely place in the woods.*”

¹¹ No original: “*When he was blowing, foam came out of his blowhole. Then I heard a voice which said, ‘Rub this foam four times over your body. It has supernatural power’. I dreamed that I obeyed his order.*”

peessoas refinadas” (BOAS, 1966, p. 125, tradução nossa).¹² A expressão “peessoas refinadas” usada por Boas sem dúvida parece referir-se a George Hunt, empregado para conduzir pesquisas antropológicas por alguns dos mais eminentes estudiosos de sua época, mas que por outro lado se identificava como indígena. Alguns comentaristas julgaram severamente Hunt, argumentando que ele nunca foi considerado um Kwakiutl (CODERE, 1966). Porém, ele ocupou alternadamente uma posição muito mais complexa, ou seja, externa em relação a seu trabalho como pesquisador e colaborador de Boas, e interna como membro da sociedade Kwakwaka’wakw, em virtude de seu casamento com Lucy e de seu profundo envolvimento e interesse por sua cultura de aliança e adoção (NEWELL, 2015). Boekhoven (2011, p. 66) escreveu que Hunt “pode ter representado suas próprias atividades xamânicas com cuidado e verdade, mas elas certamente não podem ser consideradas comportamento xamânico Kwakiutl ancestral [*age-old*]”. Entretanto, essa insistência na autenticidade e na pureza da tradição, recorrente na antropologia, é problemática e faz pouco sentido devido à profunda transformação colonial que vem ocorrendo desde 1880 nessa região (NEWELL, 2015).

O certo é que os relatos de Hunt sobre sua iniciação xamânica são semelhantes a outras narrativas de xamãs Kwakwaka’wakw (BOAS, 1930; JORGENSEN, 1970; BERMAN, 1994). É interessante ressaltar que “um aspecto-chave de seus textos [de Hunt] é sua preocupação com os detalhes processuais e não com o significado cultural, como se até o final de sua vida ele permanecesse focado nas regras que tinha que aprender para participar da vida Kwakiutl” (BERMAN, 2003, s. p.). Essa observação, em minha opinião, indica que, embora ambivalente, Hunt descreve um ponto de vista interno quando revela a importância do animal auxiliar do xamã e da aquisição das substâncias – a espuma da orca e o quartzo.

Em resumo, do ponto de vista dos Kwakwaka’wakw, a prática do xamanismo era, portanto, baseada em dois elementos recorrentes: 1. uma relação privilegiada com um animal auxiliar (orca, lobo, urso, sapo e alguns outros), do qual o indivíduo recebe o seu nome de xamã (BOAS, 1966); 2. a introdução de uma substância no corpo do noviço: “Seu poder é dirigido principalmente para a base do estômago, logo abaixo do esterno, cujo movimento é interpretado como o efeito deste

¹² No original: “*notwithstanding the knowledge of fraud, a deep-seated belief in the supernatural power of shamanism persists, even among the most sophisticated*”.

poder que reside ali” (BOAS, 1966, p. 135, tradução nossa).¹³ Quanto à cura durante a qual o xamã mostra uma substância ou um objeto que ele acaba de extrair por sucção do corpo, uma penugem sangrenta no caso de Quesalid, o xamã confirma assim que o paciente foi de fato o alvo de uma causa externa responsável pelos sintomas de sua doença.

A história de Quesalid nos remete à intrusão de um domínio não humano no domínio humano através da pessoa do xamã, cujo corpo torna-se o receptáculo de substâncias (nesse caso, espuma de orca e pedra de quartzo) que se alojam nele, conferindo-lhe poderes e conhecimentos. De modo mais geral, digamos que é uma característica essencial do xamanismo, à qual os pesquisadores têm prestado uma atenção renovada recentemente (CRÉPEAU, 2007; LANGDON, 2017; ROSA; CRÉPEAU, 2020).

O poder xamânico e suas representações

De acordo com Jean Langdon (1992), o conceito-chave que liga os sistemas xamânicos sul-americanos é o de poder, estreitamente relacionado com os conceitos de força e energia. Como visto acima, o poder é adquirido pelos xamãs por meio de várias substâncias que constituem sua materialização. Por exemplo, entre os Siona da Colômbia (LANGDON, 2014), a aquisição do *rau* transformava uma pessoa comum em um xamã, modificando seu corpo, que o contém e que se torna seu recipiente. O *rau* é uma substância que cresce no corpo do xamã, difusa e sem localização precisa, e corresponde ao poder e ao conhecimento dos xamãs. Ela se materializa fora do corpo, na forma de dardo, pedra, presas de cobra ou borboleta preta (LANGDON, 1992). Por outro lado, a mesma substância se espalha no corpo do paciente, se torna difícil de extrair e é potencialmente letal. É interessante notar que cada adulto pode acumular um pouco de *rau* à medida que envelhece. Langdon (1992) indica que o *rau* difere da concepção ocidental de conhecimento por ser concebido como algo que permite a seu possuidor influenciar as forças do universo.

Cheguei a duas observações a respeito dessas dimensões essenciais do xamanismo: 1. O auxiliar é geralmente uma entidade proto-

¹³ No original: “A key aspect of his texts is his concern with procedural detail rather than with cultural significance, as if to the end of his life he remained focused on the rules he had had to learn to participate in Kwakiutl life”.

típica, por exemplo, a entidade-mestre ou o dono da espécie do animal auxiliar em questão (CRÉPEAU, 2015); 2. a transformação realizada pelas substâncias durante a iniciação permite que os xamãs adquiram um *status* assimétrico na sua sociedade. Essa “materialização do poder” xamânico parece ser muito concreta, já que foi relatada em várias outras regiões do mundo (CRÉPEAU, 2007). Então Quesalid curava seus pacientes não só “porque ele havia se tornado um grande feiticeiro” (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 198), mas também, segundo seu próprio ponto de vista, por causa da espuma de seu animal auxiliar, a orca, e do cristal de quartzo, introduzidos em seu corpo.

As substâncias xamânicas são consideradas provenientes dos auxiliares não humanos dos xamãs. No entanto, se as substâncias são originárias das entidades-mestras (que são os auxiliares animais dos xamãs Kaingáng, por exemplo), elas estão, portanto, ligadas ao *status* legal, ou seja, ao papel da pessoa que as incorpora. Essa transformação é corporal e mental, sem distinção, pois as cosmologias em questão postulam a unidade corpo-mente, e não a dualidade sujeito-objeto cartesiana (LITAIFE, 2019). As substâncias provêm de entidades prototípicas, mais precisamente entidades ancestrais que garantem a autoridade e os poderes assim transferidos ao fiduciário das substâncias (CRÉPEAU, 2007, 2015).

Como visto acima, de acordo com Lévi-Strauss (1958), a situação “mágica” se baseia no consenso – em suma, na crença na eficácia do tratamento. Temos que responder à questão seguinte: “se parte fundamental do trabalho do xamã é uma *mise-en-scène*, como explicar a cura?” (PEREIRA, 1989, p. 45, grifo do autor). Quanto a essa abordagem externa e cética, proponho substituí-la pela ideia de que, do ponto de vista interno, a adesão (nunca unânime) ao sistema de regras ao qual o xamã se refere durante suas intervenções permite a atualização e a arbitragem das relações interindividuais e sociais dentro de um contexto cosmopolítico ou cosmojurídico. Então seria o respeito comum às regras que permite tanto a adesão do xamã às suas manipulações quanto a atitude do paciente, vítima de um ataque que põe em perigo sua pessoa e seus relacionamentos, ou que se vê confrontado com alguns de seus desvios de conduta em relação à sua comitiva. São os *espíritos da lei* que invocam e convocam o xamã durante o ritual.¹⁴

¹⁴ Como afirma o jurista canadense Anishinaabe Johns Borrows (2016, p. 823): “Ao distinguir ou desenhar analogias com o comportamento da água, vento, rochas,

Entre os Kwakwaka'wakw, a orca era considerada o “*shaman-maker*” (literalmente o “fazedor de xamãs”) e o ancestral comum dos membros do *numaym*¹⁵ Great Ones de Ba'as – da reserva Blunden Harbour, na província canadense de Colúmbia Britânica (BOAS, 1930, p. 182-183). Assim, o processo de iniciação aparece como uma reencenação do tempo das origens, que aponta que o direito de praticar como xamã foi instituído pelo fundador da linhagem, ou seja, a orca.

Os xamãs não estavam unidos apenas devido à iniciação através de um antepassado comum, mas deviam lealdade a sua linhagem, sendo o mais idoso entre eles o chefe dos xamãs. Como o xamã mais poderoso deveria estar alinhado com o chefe de sua linhagem, o xamanismo tendeu a manter o status quo político. (JORGENSEN, 1970, p. 85).

Outra característica do xamanismo é justamente que os poderes e a capacidade de ação do xamã são sempre atribuídos a seus guias ou suas entidades auxiliares. Esses poderes são concebidos como derivados de agentes imateriais¹⁶ aos quais os xamãs são aliados. Entre os Kaingáng, o guia animal dá ao xamã um acesso privilegiado à caça e o auxilia nos tratamentos indicando as plantas, seus preparos, a dosagem e a duração da dieta que o paciente deve seguir (CRÉPEAU, 2002; ROSA; CRÉPEAU, 2020).

Desse modo, no xamanismo, os agentes imateriais se manifestam aos especialistas “comunicando” conhecimento e poder de uma forma tangível. Entretanto, parece-me que a maioria das interpretações desse tipo de relacionamento se baseia no modelo da interação do especialista com as entidades. Esse modelo tem a desvantagem de não (ou raramente) considerar como primeiro e determinante o aspecto público das apresentações rituais – ou, mais precisamente, a interação do xamã com um público de não especialistas. O trabalho de Jean Langdon é uma notável exceção a essa perspectiva. De fato, ela insistiu com convicção sobre a importância do aspecto público do ritual xamânico (LANGDON, 1993, 2015). Como ela escreveu: “O xamanismo é

plantas, insetos, pássaros e animais, os povos indígenas geram padrões de como os humanos devem se regular e resolver suas disputas”.

¹⁵ Linhagem ou grupo de descendência patrilinear proveniente de um antepassado mítico comum (ver MAUZÉ, 1989).

¹⁶ Proponho o uso de agentes imateriais em vez de sobrenaturais para me aproximar da linguagem do direito.

uma instituição central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão do mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana” (LANGDON, 1996, p. 28).

Desse ponto de vista, e mais especificamente do da performance ritual na frente de um público, por menor que seja, uma sessão xamânica é geralmente caracterizada pela invisibilidade, para o público, dos agentes imateriais que o xamã convoca e cujas ações ele narra e representa em seu benefício – durante ou após a sessão, de acordo com o contexto etnográfico (RACINE, 1995; LANGDON, 2015). Podemos dizer de forma geral que os xamãs representam para o público suas interações (encontros, brigas, trocas, alianças, casamentos etc.) com agentes imateriais de forma dramática, utilizando vários processos narrativos e rituais, tais como o canto, a mímica, a fala etc. As instâncias imateriais não se expressam direta e publicamente, pois é o xamã que deve comunicar palavras, cantos, ações e gestos delas ao público, como um drama (LANGDON, 1993). Em suma, de forma esquemática, a performance ritual implica um agente humano fiduciário de agentes imateriais, ou seja, que incorpora, em si mesmo ou sobre si mesmo, substâncias e objetos derivados deles e que fala de uma instância imaterial que apenas ele controla, invisível para o público.

Jean-Claude Muller (1993, p. 95) apresenta o caso de uma pedra “redonda, preta e do tamanho de uma grande bola de gude” que um oráculo ventríloquo entre o povo Rukuba da Nigéria fez falar publicamente. Muller (1993, p. 99) acrescenta um importante esclarecimento: “Os Rukuba acreditam que certos animais, árvores e pedras possuem, como os humanos, uma alma, *ingyio*. Mas os anciãos me disseram que esta alma da pedra não entra de forma alguma no corpo do adivinho”. O autor compara depois a ventriloquia com as diferentes técnicas de representar “as vozes de seres sobrenaturais dotados de fala articulada e visíveis aos ouvintes e espectadores, sendo as máscaras e os possessos os agentes mais conhecidos nesta categoria” (MULLER, 1993, p. 93). Segundo Muller (1993, p. 98), com a possessão, “temos um deus ou espírito que fala através de um homem que não se esconde”. As representações mascaradas são o oposto da possessão, pois é “um humano que entra na aparência, no corpo, pode-se dizer, de um espírito que o faz falar; [...] é um homem escondido que faz a máscara parecer falar” (MULLER, 1993, p. 98). O caso da pedra rukuba falante transforma esses dois primeiros exemplos:

Como fazer uma instância sobrenatural falar em público sem que o homem se esconda dentro dela, por um lado, e por outro, sem dar a impressão de que fala através dela, mesmo estando ele também presente diante do público, como na posse ou no uso de máscaras? A única possibilidade em aberto permanece o ventriloquismo. (MULLER, 1993, p. 98).

Se agora acrescentamos o xamanismo a essa comparação, obtemos outra variante possível – e, claro, tendo em mente que a prática xamânica pode envolver possessão, máscaras e ventriloquismo em diversos contextos etnográficos. Os xamãs dão a ver e ouvir para a plateia suas interações com entidades ou agentes não humanos de forma dramática, utilizando vários métodos narrativos e rituais, como canto, mímica, discurso, gestos, objetos, substâncias manipuladas etc. Em contraste, na possessão, um agente imaterial entra no corpo de um humano e fala através de sua boca para o público. Na representação com máscara, um humano assume publicamente a aparência do agente imaterial que a máscara mostra e o faz falar. No ventriloquismo, uma instância sobrenatural visível fala em público sem que o adivinho se esconda dentro dela (como na máscara), por um lado, e, por outro, sem dar a impressão de que fala através dele, mesmo estando ele também presente diante da plateia. Finalmente, no que diz respeito ao xamanismo, um humano, carregando dentro dele ou sobre ele uma substância imaterial, age e fala em nome de uma instância que não é visível para o público.

Nota-se que as respectivas posições do ventriloquismo e do xamanismo nessa comparação aparecem de maneira invertida. No caso do ventriloquismo rukuba, a pedra é concebida como a origem pública e oficial do discurso (MULLER, 1993, p. 100), enquanto em contexto xamânico as substâncias podem ser concebidas como falantes (LEVI, 1978; BILHAUT, 2006), mas elas falam diretamente apenas com o xamã, que eventualmente poderá transmitir sua mensagem ao público. Porém, em todos os casos, a origem e a autoridade do discurso, do saber, do tratamento etc. não é o agente humano, mas bem os agentes não humanos.

Conclusão: do local ao global e mais além...

Como demonstrou Jean Langdon (2015), no que se refere aos Siona do Putumayo:

As apresentações rituais criam uma experiência coletiva na qual os participantes acompanham as viagens dos xamãs, suas transformações de aparência e os cantos e diálogos realizados com os seres invisíveis. Várias estratégias performativas contribuem para estabelecer expectativas comuns entre os participantes. (LANGDON, 2015, p. 44).

Durante a performance ritual, o xamã Siona convoca e dialoga com seus aliados – por exemplo o sol, a lua, o trovão, os donos dos animais –, diálogo que ele dá a “ver” e a “ouvir” para os participantes. A substância que transformava o xamã e que lhe conferia seu conhecimento e seu poder de agir era o *rau*, transmitido ao noviço pelo mestre durante a iniciação (LANGDON, 2017).

Em um artigo seminal publicado numa coletânea que organizei recentemente, Jean descreve como o *rau* não é mais uma noção central da cosmologia dos Siona contemporâneos: “Hoje, na interação dos Siona com as práticas xamânicas globalizadas, o conceito polissêmico de *rau* quase desapareceu e foi reduzido à tradução unívoca do objeto de feitiçaria” (LANGDON, 2017, p. 355, grifo da autora, tradução nossa).¹⁷ Como um conceito tão central pode desaparecer é uma questão de grande importância que só uma continuidade de 40 anos no campo permite abordar empiricamente e descrever como uma “invenção da tradição”. Como explica Jean, desde a Constituição colombiana de 1991, houve uma revitalização extraordinária do xamanismo como consequência das mudanças do estatuto político e social do indígena e da demanda pelo consumo de yajé ou ayahuasca por parte de uma clientela não indígena. Então o xamanismo se tornou uma resposta às forças externas: da história, do Estado e do mercado globalizado. O *rau*, que Jean comparou com o *mana* polinésio, foi substituído pelo yajé, considerado como uma “planta sagrada [*sacred plant*]” (LANGDON, 2017, p. 355). Podemos nos perguntar em que medida o poder do yajé pode ser aproximado dos conceitos de tipo *mana*. Porém, o que fica claro é que o xamanismo de tipo yajé é “o pilar central do movimento etnopolítico contínuo que permitiu que os Siona sobrevivessem como um grupo coletivo diante da violência e da crescente importância econômica da região durante os últimos 30 anos” (LANGDON, 2016a, p. 35).

¹⁷ No original: “Today, in the Siona’s interaction with globalized shamanic practices, the polysemic concept of *rau* has all but disappeared and has been reduced to the univocal translation of sorcery object”.

Os casos que apresentei acima são homólogos ao contexto siona contemporâneo; ou seja, os xamãs estão atuando em contextos plurais e para novos públicos externos, o que poderíamos comparar a uma diáspora criada pelas viagens e consultas extranacionais de cada xamã – por exemplo, os xamãs *uwishin* Shuar que visitaram o Canadá para organizar sessões de ayahuasca para não indígenas e comunidades indígenas canadenses. Também é o caso de Raoni e Sapaím, que se aliaram para curar Augusto Ruschi no Brasil. Depois dos acontecimentos, Raoni virou o grande cacique que todos nós conhecemos e que recentemente apresentou uma denúncia contra o presidente Jair Bolsonaro na Corte Internacional de Justiça. Sapaím¹⁸ ficou conhecido nos níveis nacional e internacional, “especialmente entre pessoas brancas, urbanas, ligadas a movimentos *new age*, e continua atendendo pacientes famosos, como Leonardo DiCaprio e Gisele Bündchen” (TORRES, 2015, s. p., grifo do autor). Ele viajou para vários países aos quais foi convidado, como Alemanha, Suíça, Noruega, Marrocos, Egito, Japão, Estados Unidos. De forma interessante, ao contrário dos xamãs Shuar que visitaram o Canadá e dos xamãs Siona contemporâneos, Sapaím optou por manter a concepção kamayurá de feitiçaria mesmo no exterior do Brasil: “Sapaím disse-me que ‘no Xingu tem feiticeiro, tem Índio feiticeiro, mas tem Branco feiticeiro aqui também, e feiticeiro em outros países’” (MORAES, 2005, s. p.).

De acordo com os *taitas* ou xamãs Siona, a feitiçaria não faz mais parte de sua ética xamânica (LANGDON, 2016b). Hoje em dia, a ecologia parece ser a preocupação central dos *taitas*. Trata-se de uma importante transformação histórica da autoridade dos xamãs, que não é mais inteiramente baseada nos ancestrais e nos agentes imateriais, embora ainda em boa parte, mas agora está fundamentada em uma consciência cosmopolítica emergente, seguindo em particular as grandes reformas constitucionais e o reconhecimento nacional e internacional das culturas indígenas, que situa a autoridade dos xamãs e de forma mais geral dos povos originários em relação à ecologia planetária.

Meu encontro com um *kujá* ou xamã Kaingáng em novembro de 2019, no município de Ipuacu, é significativo nesse sentido. Ele me confidenciou que não concebia que todos os auxiliares dos xamãs, os *jãgré*, fossem donos, mas no mesmo fôlego me revelou que seu *jãgré* é

¹⁸ Sapaím faleceu em 23 de setembro de 2017, em Brasília. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2017/nota-de-pesar-paje-sapaím-kamayura>. Acesso em: 8 nov. 2022.

Gátân, o dono da terra. Foi a primeira vez que conheci um *kujá* com tal auxiliar e com uma consciência ecológica e política muito parecida com a dos *taitas* Siona. É interessante ressaltar que *Gátân* tem também a sua contrapartida feminina, *GáTân-fi*, o equivalente a “Terra mãe”. Estamos frente a um aspecto-chave do xamanismo, que Jean nos ensinou durante sua longa e fecunda carreira: “Os xamanismos hoje surgem e se recriam constantemente em uma relação dialógica entre atores de um mundo pós-colonial e de um mundo pós-moderno” (LANGDON, 2013, p. 31, tradução nossa).¹⁹

Referências

BERMAN, J. *George Hunt and the social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*. [S. l.: s. n.], 1993. Disponível em: https://lingpapers.sites.olt.ubc.ca/files/2018/03/1997_Berman.pdf. Acesso em: 28 fev. 2021.

BERMAN, J. *Raven and sunbeam, pencil and paper: George Hunt of Fort Rupert, British Columbia*. [S. l.: s. n.], 1994. Disponível em: https://www.academia.edu/33041956/Raven_and_Sunbeam_pencil_and_paper_George_Hunt_of_Fort_Rupert_British_Columbia. Acesso em: 28 fev. 2021.

BERMAN, J. “The culture as it appears to the Indian himself”: Boas, George Hunt, and the methods of ethnography. In: STOCKING JR., G. W. (ed.). *Volkgeist as method and ethic: essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996. p. 215-256.

BERMAN, J. Hunt, George (Xawe, 'Maxwalagalis, K'ixitasu, Nołq'olala). In: UNIVERSITY OF TORONTO. *Dictionary of Canadian Biography*. [S. l.]: University of Toronto, 2003. Disponível em: http://www.biographi.ca/en/bio/hunt_george_16E.html. Acesso em: 4 mar. 2021.

BILHAUT, A. Biographie d'un esprit au corps brisé. Les pierres magiques des ancêtres zapara d'Amazonie: des sujets du passé. *Journal de la Société des Américanistes*, [S. l.], v. 92, n. 1-2, p. 237-254, 2006.

BOAS, F. *Religion of the Kwakiutl Indians*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1930. (Columbia Contributions to Anthropology, v. 10, Partes 1 e 2).

BOAS, F. *Kwakiutl ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

¹⁹ No original: “Shamanisms today constantly emerge and recreate themselves in a dialogical relation between actors in a post-colonial and post-modern world”.

BORROWS, J. Heroes, tricksters, monsters, and caretakers: indigenous law and legal education. *McGill Law Journal*, [S. l.], v. 61, n. 4, p. 796-846, 2016.

CANNIZZO, J. George Hunt and the invention of Kwakiutl culture. *Canadian Review of Sociology*, [S. l.], v. 20, n. 1, p. 44-58, 1983.

CASTANEDA, C. *The teachings of Don Juan: a yaqui way of knowledge*. Berkeley: University of California Press, 1968.

CODERE, H. Introduction. In: BOAS, F. *Kwakiutl ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966. p. vii-xxxii.

CRÉPEAU, R. R. Le Chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?. *Recherches Amérindiennes au Québec*, [S. l.], v. 27, n. 3-4, p. 7-17, 1997.

CRÉPEAU, R. R. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo bororo. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 113-129, 2002.

CRÉPEAU, R. R. Les substances du chamanisme: perspectives sud-amérindiennes. *Anthropologie et Sociétés*, [S. l.], v. 31, n. 3, p. 107-125, 2007.

CRÉPEAU, R. R. “Les animaux obéissent aussi à la religion”: paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste. *Anthropologie et Sociétés*, [S. l.], v. 39, n. 1-2, p. 229-249, 2015.

ELIADE, M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: PUF, 1951.

JACKNIS, I. George Hunt, collector of indian specimens. In: JONAITIS, A. (ed.). *Chiefly feasts: the enduring kwakiutl potlatch*. Nova Iorque: American Museum of Natural History; University of Washington Press, 1991. p. 177-226.

JORGENSEN, G. M. *A comparative examination of Northwest Coast shamanism*. 1970. Dissertação (Mestrado em Artes) – Department of Anthropology and Sociology, The University of British Columbia, Vancouver, 1970.

LANGDON, E. J. Introduction: shamanism and anthropology. In: LANGDON, E. J.; BAER, G. (ed.). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. p. 1-21.

LANGDON, E. J. El papel de la narrativa en el sistema shamanico de los Siona. In: PINZÓN, C. E.; SUAREZ, R. P.; GARAY, G. A. (org.). *Cultura y salud en la construcción de las Américas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1993. p. 73-88.

LANGDON, E. J. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E. J. (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: EdUFSC, 1996. p. 9-37.

LANGDON, E. J. New perspectives of shamanism in Brazil: shamanisms and neo-shamanisms as dialogical categories. *Civilisations*, [S. l.], v. 61-2, p. 19-35, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/civilisations/3227>. Acesso em: 7 dez. 2020.

LANGDON, E. J. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editora da Universidade del Cauca, 2014.

LANGDON, E. J. A performance da diversidade: o xamanismo como modo performático. *GIS: Gesture, Image and Sound – Journal of Anthropology*, [S. l.], v. 1, n. 1 p. 9-39, 2016a.

LANGDON, E. J. The revitalization of yajé shamanism among the Siona: strategies of survival in historical context. *Anthropology of Consciousness*, [S. l.], v. 27, n. 2, p. 180-203, 2016b.

LANGDON, E. J. From rau to sacred plants: transfigurations of shamanic agency among the Siona indians of Colombia. *Social Compass*, [S. l.], v. 64, n. 3, p. 343-359, 2017.

LANGDON, E. J.; ROSE, I. S. de. Shamanisms and neo-shamanisms as dialogical categories: an examination of local and global networks. In: BOUSQUET, M.; CRÉPEAU, R. R. (org.). *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques [Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas]*. Paris: Les Editions Karthala, 2015. p. 217-240.

LEVI, J. M. Wii'ipay: the living rocks – ethnographic notes on crystal magic among some california Yumans. *The Journal of California Anthropology*, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 42-52, 1978.

LÉVI-STRAUSS, C. Le sorcier et sa magie. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958. p. 183-203.

LITAIFE, A. Singularidade: metáfora e a possibilidade do conhecimento sensível. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 53, p. 1-12, 2019. ISSN 2178-4582.

LOGAN, M. Health: Ecuadorian healers sentenced, traditional medicine spared. *Inter Press Service*, [S. l.], 2003. Disponível em: <http://www.ipsnews.net/2003/04/health-ecuadorian-healers-sentenced-traditional-medicine-spared/>. Acesso em: 30 jan. 2021.

MAUZÉ, M. L'organisation politique des Kwagul méridionaux au XIXe siècle. *Journal de la Société des Américanistes*, [S. l.], v. 75, p. 173-192, 1989.

MORAES, W. A. de. Convergências e divergências entre o xamanismo urbano e o xamanismo de povos tradicionais. In: ENCONTRO BRASILEIRO DE XAMANISMO, 1., 2005, São Paulo. [Trabalhos apresentados]. São Paulo: Associação Lua Cheia – Pax, 2005. s. p. Disponível em: <https://www.bialabate.net/news/convergencias-e-divergencias-entre-o-xamanismo-urbano-e-o-xamanismo-de-povos-tradicionais>. Acesso em: 25 fev. 2021.

MULLER, J. La pierre qui parle ou le savoir ventriloque. Réponse rukuba aux masques et aux possédés des ethnies voisines. *Anthropologie et Sociétés*, [S. l.], v. 17, n. 3, p. 93-101, 1993.

NEWELL, D. C. Renewing “That which was almost lost or forgotten”: the implications of old ethnologies for present-day traditional ecological knowledge among Canada’s Pacific Coast peoples. *International Indigenous Policy Journal*, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 1-15, 2015.

PEREIRA, R. B. R. Xamanismo e medicina: o “caso Ruschi” reavaliado. *Ciência Hoje*, [S. l.], v. 9, n. 50, p. 40-47, 1989.

RACINE, L. Circulation symbolique dans la cure chamanique par rappel de l’âme. *Culture*, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 49-64, 1995.

ROSA, R. R. G. da; CRÉPEAU, R. R. Puissance et connaissances animales chez les Kaingang du Brésil meridional. *Anthropologica*, [S. l.], v. 62, n. 1, p. 60-69, 2020.

RUSCHI diz que se sente melhor com tratamento indígena. *Folha de S. Paulo*, Rio de Janeiro, 24 jan. 1986. Disponível em: http://almanaque.folha.uol.com.br/cotidiano_24jan1986.htm. Acesso em: 30 jan. 2021.

RYDVIING, H. Le chamanisme aujourd’hui: constructions et déconstructions d’une illusion scientifique. *Études Mongoles et Sibériennes, Centrasiatiques et Tibétaines*, [S. l.], v. 42, s. p., 2011. DOI: <https://doi.org/10.4000/emscat.1815>.

TORRES, B. A ressurreição de Augusto Ruschi: a história por trás da pajelança que curou o naturalista mais conhecido do Brasil. *Risca Faca*, [S. l.], 11 dez. 2015. Disponível em: <https://riscafaca.com.br/historia/a-ressurreicao-de-augusto-ruschi/>. Acesso em: 30 jan. 2021.

VAN GENNEP, A. De l’emploi du mot “chamanisme”. *Revue de l’Histoire des Religions*, [S. l.], v. 47, p. 51-57, 1903.

VERDON, M. Franz Boas: cultural history for the present, or obsolete natural history?. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, [S. l.], v. 13, n. 2, p. 433-451, 2007.

WHITEHEAD, H. The hunt for Quesalid: tracking Lévi-Strauss’ shaman. *Anthropology & Medicine*, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 149-168, 2000.

Esther Jean Langdon, o la perseverancia de una etnógrafa *avant la lettre*

Carlos Alberto Uribe

Bien considerado, el libro de Jean Langdon, *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo* (LANGDON, 2014), es sorprendente y revelador. Y es que, si se lee bien, y para ello uno debe conocer de la vida y el periplo intelectual de Jean Langdon, uno concluye que se trata no de un solo texto, sino de varios textos superpuestos a la manera de un palimpsesto. Para comenzar, la publicación en 2014 de la traducción española hecha por discípulos colombianos en la editorial de la Universidad del Cauca, sita en la señorial y aristocrática Popayán, no corresponde con la versión original de 1974. Este último año es el de la presentación y sustentación de la tesis doctoral en antropología de Langdon en la Universidad de Tulane, Nueva Orleans, Estados Unidos. Empero, el texto de la tesis, en inglés, es la base del libro bajo comento. Más aun, la traducción de la tesis original constituye el cuerpo principal del libro en español. Pero, y no es cuestión de fijar proporciones en las más de sus 300 páginas, el libro es mucho más que eso. El libro es, como dije, un palimpsesto, y aquí hay que descifrar y explicitar esas huellas de toda una vida de trabajo intelectual que quizá el incauto dejará pasar de largo. Tal será mi tarea, muy a la manera de una “deconstrucción” derridiana del texto de referencia. En palabras de Peter Krieger (2004, p. 80), “la deconstrucción exige la fragmentación de los textos y, en ella, [...] detecta los fenómenos marginales, anteriormente reprimidos por un discurso hegemónico”.

Empecemos por el principio, por un primer rastro, por la presentación que de la traducción hace el colega de la Universidad del Cauca, Hugo Portela Guarín. Portela Guarín (2014, p. 7) nos informa que cuando él estuvo entre los Siona de Buena Vista en un trabajo de “Construcción del Plan de Vida de su Pueblo”, en el mismo Buena Vista donde Jean hizo su trabajo de campo, se tropezó con que los indígenas

hablaban, “con sentimientos de gratitud y reverencia”, de una “Juanita”. Esta Juanita, le confiaron los indígenas, llegó al bajo río Putumayo a comienzos de los años 1970. Juanita, “una gringa solitaria”, en palabras de Portela (2014, p. 7), decidió quedarse a vivir en ese caserío, en los márgenes del río, a 45 kilómetros abajo de Puerto Asís. Por cuatro años Juanita ejerció allí como profesora de los Siona, “la primera maestra de Buena Vista”, a la par que hacía los trabajos propios de una etnógrafa. Además de las materias que la profesora Juanita enseñaba a los indígenas, lectura y escritura, desarrollaba unos vínculos afectivos con estas gentes que probaron resistir el paso de los años. Como que Juanita permanentemente regresaba al caserío, a la vez que siempre fungía (y funge) como mediadora de los Siona con el mundo de nosotros, los de acá. La Juanita es, por supuesto, Jean Langdon, la autora de *La negociación de lo oculto* que, nos informa Portela (*in* LANGDON, 2004, p. 7), es un “producto de lo que ella vivió con la gente, y lo que captó en las entradas y salidas al mundo siona por más de 40 años”; libro en el que “da cuenta de las dinámicas sionas asociadas con la revitalización del mundo chamánico”.

El título de este libro no es de ninguna forma gratuito. *La negociación de lo oculto*. ¿Qué es lo que se oculta? O mejor, ¿qué es lo que ocultan los Siona? ¿O son los antropólogos los que ocultamos? ¿O las antropólogas, como Juanita? Y, por último, ¿qué amerita una negociación y con quién se va a negociar, si es que no se negoció ya? Poco a poco iremos viendo tentativas de solución a estas preguntas.

Por lo pronto, hay un detalle que conviene explicitar, como lo hace Jean. Y es que Juanita, a comienzos de los años 1970, no fue una “gringa solitaria” entre los Siona, más allá de los estereotipos de género. Porque en Buena Vista, la antropóloga tenía como vecinos, de forma esporádica, según se colige de su texto, a una pareja de misioneros protestantes evangélicos gringos y sus cuatro hijos, pertenecientes al Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Presente en Colombia desde 1962 por convenio con el gobierno nacional, interesado en contrarrestar la centenaria influencia de la iglesia católica entre los indígenas, el ILV fue siempre motivo de controversias en el país. En Buena Vista, la familia evangélica se situó en las antípodas profesionales de Juanita. Interesados en difundir los evangelios cristianos, el principal esfuerzo de los protestantes era aprender la lengua para traducir al Siona la palabra bíblica. Por tanto, la alfabetización de los indígenas era una tarea prioritaria para sus desvelos evangélicos. Asimismo, la pareja misionera prestaba servicios de enfermería y otras labores a los indígenas y

campesinos de los alrededores, en pro del “progreso” y de la “verdadera fe”. Por lo menos, eso decían. Sin duda, una fuerte competencia para Juanita en sus desvelos etnográficos y en no ser una mera intrusa inquisidora, dilema compartido por quienes hacen trabajo de campo entre comunidades indígenas (BELTRÁN, 2011).

En la etnografía de Langdon sobre los Siona, la presencia de los misioneros es inconfundible. Así como la de sus pares cristianos, los misioneros capuchinos, en el Putumayo desde finales del siglo XIX, y empeñados en extender sus doctrinas en el territorio siona y en el de los indígenas de las selvas aguas abajo del inmenso río. Para estos últimos, su némesis eran los chamanes nativos – los “brujos de la selva”, campeones, decían los curas, de las viejas idolatrías, y enemigos, por tanto, de quienes sólo el dios judeocristiano vale como la verdadera deidad de los efímeros mortales. Por su parte, el chamanismo como sistema médico era, y es, el afán principal de la antropóloga. Cuando Jean llegó, ya no había grandes chamanes entre los Siona. Los misioneros parecían haber ganado la partida. El chamanismo siona, concluyó Jean, era “un chamanismo sin chamanes”. Empero, y como una ironía histórica, el ILV ya no está hoy en Colombia. Los frailes capuchinos, “siervos de Dios y amos de indios”, para parafrasear a un célebre autor (BONILLA, 1969), también salieron de sus misiones en la Amazonía colombiana. Los Siona ya tienen de vuelta su chamanismo con chamanes – claro, chamanes de un nuevo tipo. Y Jean tiene un papel preponderante en esta revitalización cultural de los Siona. Hay que añadir, además, que eso de la desaparición de instituciones como el chamanismo indígena no es, por cierto, asunto tan simple, a pesar de los desvelos de los misioneros católicos y protestantes por erradicarlo.

Esta confesión de Jean sobre la presencia de miembros del ILV, un tanto oculta durante su trabajo de campo, no aparece tan clara en su informe doctoral de 1974. No es una sorpresa. El mismo fundador del linaje etnográfico, el gran Malinowski, lo hizo en Kiriwina en los albores de la revolución del trabajo de campo (JARVIE, 1964). Según sus propias confidencias, que nunca esperó ver publicadas, Malinowski sintió la presencia de los misioneros más de lo que reconoció en sus *Argonautas*. De hecho, en su clásica introducción a esta última obra, la formulación más precisa del canon etnográfico clásico, Malinowski nos sermona a sus descendientes sobre lo imperioso de “apartarse de la compañía de los otros blancos y permanecer con los indígenas en un contacto tan estrecho como se pueda” (MALINOWSKI, 1973, p. 24). Separarse de este contacto, aún evitarlo, fue lo que hizo Jean; aunque

en su etnografía no disimuló los cambios radicales que transformaban a la sociedad indígena, la idea del “todo integrado” clásico guía la organización de la representación etnográfica tradicional que la autora nos regala de los Siona. Por ello, Jean advierte en el prólogo a la edición de 2014 que muchos antropólogos pueden rechazar su etnografía, porque no se basa “en la jerga y las teorías antropológicas más recientes”, aunque de seguro los Siona la valorarán, empeñados en “recuperar su memoria de una cultura y lenguaje, que parecen estar desapareciendo” (LANGDON, 2014, p. 21).

La jerga antropológica vigente en estas épocas, ya lo sabemos, puede convertirse en una pegajosa telaraña. El tema central de la etnografía es el sistema médico de los Siona, “mejor concebido como un sistema chamánico”, y analizar la interrelación entre sus prácticas terapéuticas y la cosmología indígena (LANGDON, 2014, p. 23). La perspectiva teórica que alumbra la pesquisa está informada por las concepciones de Clifford Geertz, un autor estadounidense desde luego muy influyente desde los años 60 del siglo pasado en la antropología global, norte y sur. Al modo de Geertz, el sistema médico de los Siona constituye un sistema compartido de símbolos y significados, que resuena a la “descripción densa” y a la muy famosa nueva definición de la cultura como una “telaraña” de significados, definición post-E. B. Tylor que aparece en el libro *La interpretación de las culturas* (GEERTZ, 2008).

Y entonces Langdon comienza su camino con un análisis de la lengua de los Siona, sigue con temas de historia y poblamiento, pasa a la vida económica y social, continúa con la familia y el ciclo de vida, la organización sociopolítica y la cosmología de los indígenas. Ya tiene todos los elementos para cascarle a la nuez del asunto: el yajé o ayahuasca, *Banisteriopsis caapi*, el “bejuco del alma”, popularizado por el etnobotánico Richard Evans-Schultes (EVANS-SCHULTES; RAFFAUF, 1994). Los cuatro capítulos finales del libro de Langdon, esos que tienen que ver con la medicina del yajé, son así los que se ocupan del sistema cultural que le da forma a la medicina tradicional de los Siona. Sólo que los Siona de Langdon ya no tenían a la figura principal de este tipo de terapéutica médica: los chamanes. Los grandes sabedores, los chamanes más “pesados”, murieron, y sus descendientes fracasaron en medio de las terribles guerras chamánicas, o por la presión de los misioneros. Como lo confiesa Jean en su trabajo original de 1974, cuando ella llegó a Buena Vista, tanto el *taita* Arsenio Yaiguajé, como su padre, el poderoso cacique curaca Leonidas Yaiguajé, muy reconocido en la región durante

la primera mitad del siglo XX, habían muerto. El hermano de Arsenio, Ricardo, el “mayor colaborador” de Langdon en su trabajo de campo original, nunca logró alcanzar el grado de *chaman tigre* (*yai*), maestro chamán, a pesar de que en los tiempos de Langdon era el único anciano que se vestía con el traje ceremonial de los Siona. Su carrera ceremonial como *taita* yajecero de los Siona se vio clausurada por las guerras chamánicas emprendidas contra él por sus rivales, a más que el contacto con “los blancos” hizo mella en sus poderes. Y es que, además, Ricardo fue un informante de los misioneros lingüistas y prestó sus servicios como traductor en Lomalinda, la base principal del ILV en las llanuras del Meta, muy lejos del bajo Putumayo. En Lomalinda, le confió Ricardo a Jean, un indígena Tukano del Vaupés “le había enviado *rau*, ya que era sabido que los *curacas* de allí son muy poderosos” (LANGDON, 2014, p. 220, énfasis del autor).

Por el camino del *rau*, entramos en el centro del interés de lo que la autora denomina “la negociación de lo oculto”. El *rau* es uno y es múltiple: en primer lugar, es la sustancia que el yajecero acumula dentro de sí a medida que recorre el camino iniciático del yajé, y “equivale al poder y el conocimiento que posee” (LANGDON, 2014, p. 153). Pero el *rau* es un *Phármakon*, una sustancia que a la vez cura y a la vez envenena. Como puede salvar una vida, puede traer la muerte. Entre los Siona, aunque proporciona poder al yajecero, “también es susceptible de ser ‘dañado’ y puede así provocar enfermedades a su dueño” (LANGDON, 2014, p. 153). En segundo lugar, el *rau* es la sustancia “con la que se cometen los actos de brujería”, los objetos que “el *curaca* envía para atacar a su víctima” (LANGDON, 2014, p. 183, énfasis del autor) – espinas, piedras, mariposas y otros objetos que como “dardos”, impactan a sus víctimas, generando el caos de la enfermedad. Por último, el *rau* es la enfermedad, tanto la enfermedad cuya causa es sobrenatural, como aquella cuya causa es otra (LANGDON, 2014, p. 183). Y el yajé es el remedio, es *ëco*. Y su consumo ritual, precedido por un *taita* yajecero, por un chamán tigre, es la aproximación terapéutica requerida contra el *rau*. Estamos así en el corazón del sistema médico de los Siona; en el motivo principal de la reputación de sus chamanes, o *taitas*, como de los grandes médicos indígenas de la selva, de esos anteriores a la vida de Juanita entre los Siona, cuando sus grandes *curacas* habían desaparecido, en apariencia, y cedieron el lugar a *taitas* mestizos o de otros indígenas del bajo Putumayo. Y también de la reputación de los “nuevos” *taitas* Siona, de renovada fama, aquellos con quienes Jean reestableció el contacto en 2011, “después de veinte años desde [su] última visita a

Buena Vista, gracias a la colaboración y el esfuerzo de Hugo Portela, profesor de la Universidad del Cauca” (LANGDON, 2014, p. 20).

No obstante, vamos por partes. Porque resulta que posterior a su trabajo doctoral, los temas del sistema médico de los Siona fueron elaborados por Langdon de forma sistemática en numerosos ensayos y capítulos de libros. Son muchos, pero quiero apenas mencionar dos ejemplos. El primero está en el libro que ella editó en conjunto con Gerhard Baer, *Portals of power: shamanism in South America* (LANGDON; BAER, 1992). El artículo se llama “Dau: shamanic power in siona religion and medicine”, y en él Jean resume los resultados de su tesis doctoral, con una acotación adicional: el *rau* de la tesis (y del libro de las negociaciones) es aquí el *dau* del poder chamánico. El segundo es un artículo publicado en *Maguaré*, la revista de antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Su título es “Configuraciones del chamanismo siona: modos de performance en los siglos XX y XXI”, un artículo recién publicado en 2020.

Este artículo de 2020 es muy significativo. Además de estar escrito es un estilo muy libre, es una pieza etnográfica que da cuenta de las transformaciones del chamanismo siona posteriores a la nueva Constitución política de Colombia de 1991. Pero, además, contiene revelaciones que muy pocas veces hacemos los antropólogos. Oigamos, y esto merece ser citado *in extenso*:

Quando dejé el Putumayo en 1974, pensaba que los siona se asimilarían a la sociedad nacional colombiana; nunca imaginé la extraordinaria revitalización de la identidad indígena y del chamanismo que ocurrió en la década de 1990. En retrospectiva, *hoy me doy cuenta de que no entendí* la identidad siona como irreductible. La mimesis de formas coloniales fue una estrategia performativa de supervivencia, en una zona de contacto en la que los indios tenían poco poder y sufrían discriminación [...], al ser caracterizados como ignorantes, salvajes y como representantes de un pasado incivilizado [...]. *Mi propia miopía me impidió* comprender la profundidad de la identidad indígena y la fuerza del chamanismo como un signo diacrítico de diferenciación cultural y como una importante fuente de revitalización étnica [...]. (LANGDON, 2020, p. 30-31, nuestros énfasis).

Pienso que es inusual que una antropóloga o antropólogo con un recorrido profesional y académico semejante al de Jean Langdon, además de su gran reputación, haga estas confidencias en público. Que

alguien confiese que no entendió y que fue miope en la comprensión de hechos desplegados en el trabajo de campo, solo lo puede hacer alguien con el *métier*, el oficio, de Jean. Pero oigamos esto otro:

La mayoría de los curacas tiene mi edad y los conocí en la década de 1970, pues eran los hijos y nietos de los ancianos con quienes trabajé. Ellos se convirtieron en taitas, reanudando las ceremonias colectivas de yajé, así como otras ceremonias de curación y participando en las decisiones políticas [...]. (LANGDON, 2020, p. 34).

Muy significativo, me parece. Porque en una profesión, y en unos tiempos en los que se premia la juventud, la originalidad y ciertamente la inteligencia, revelar una mayoría de edad y un reemplazo generacional muestra un cierto talante diferente. Y es que Jean Langdon es esa clase de persona: honesta y *avant la lettre*. En otro registro, sólo con el tiempo, la experiencia y el perseverar en los quehaceres, lo oculto se va revelando – sin necesidad de negociar nada.

Veamos estas revelaciones que Jean encontró en un simpático “aquelarre” antropológico que tuvo lugar en Pasto, Nariño, Colombia, en 2014, y al que ella le hizo su etnografía, en el artículo de 2020, con una cierta picaresca. Empiezo por la etnografía. La ocasión fue la realización del “IV Encuentro Internacional de Culturas Andinas”, cuyas jornadas se realizaron en la Casona Taminango, un museo de arte y tradiciones populares. El menú diario brindaba conferencias, exposiciones, venta de artesanías y arte popular, tejidos, chaquiras, amuletos mágicos, prácticas de sanación, rituales de limpieza y, por supuesto, mucho yajé, muchas tomas de yajé y de otros psicotrópicos. De la narración de Jean se desprende que los principales protagonistas eran los *taitas* amazónicos y los *taitas* del valle de Sibundoy, incluidos los *taitas* Siona, todos revestidos con sus vistosos trajes ceremoniales y sus largos collares de cuentas y colmillos de jaguar y sus coronas de plumas. Completaba la audiencia indígenas de otras partes del país, los Otavaleño del Ecuador y los Mapuche de Chile. Para no mencionar las masas de antropólogos, sociólogos y afines, estudiantes, artistas, artesanos mestizos, folcloristas, partidarios de la Nueva Era. Todos en pos de la sabiduría ancestral guardada en los pliegues de los ponchos a rayas que vestían en el evento los indígenas tradicionales. La “ancestralidad” milenaria, que ahora llaman. Y culminó la ambientación etnográfica con esta viñeta:

Rituales más elaborados, comunes al circuito neochamánico y que utilizan sustancias etnogénicas [sic] se llevaron a cabo durante los nueve días y noches del evento, a un precio moderado. Especialistas chamánicos vinieron desde México, Ecuador, Perú, Brasil y de distintas regiones de Colombia, para dirigir rituales con yajé, peyote, veneno de rana kambó, yopo, rapé, coca (mambe), ambil y huachuma o cactus de San Pedro. Miembros de la religión de ayahuasca brasileña Santo Daime también realizaron ceremonias. (LANGDON, 2020, p. 38).

El punto que Langdon hace con esta descripción, muy similar a la que un observador y observadora podría hacer de muchos eventos globales centrados en el chamanismo y la ingesta de psicotrópicos, especialmente del yajé o ayahuasca, es ilustrar cómo los Siona recuperaron y revitalizaron su sistema chamánico y lo adecuaron al neochamanismo emergente y sus diversas mixturas con la Nueva Era. Para tal propósito, Langdon parte de la muy conocida obra del Michael Taussig, publicada en 1987, *Shamanism, colonialism and the wild man*. Taussig, de quien pronto oiremos más, opina que en el chamanismo de nuevo cuño se incorporan redes de relaciones de poder y de dominación que vinculan a indios con mestizos en el sur de Colombia, y en general, en escalas mayores, con pueblos y países allende los confines de las selvas de la Amazonía. Para Taussig, el indio amazónico y sus prácticas rituales, vistos con los lentes coloniales y neocoloniales, concita imágenes terroríficas cercanas a lo brujesco y demoniaco judeocristiano. Empero, el indio también tiene el poder secreto de la curación y la salvación merced a los arcanos del yajé y sus propiedades mágicas. “Las prácticas chamánicas”, asevera Langdon en conformidad con Taussig, “invocan imágenes poderosas, impulsadas por los miedos coloniales, así como la resistencia a los miedos coloniales” (LANGDON, 2020, p. 21). Lo interesante es que los Siona han sabido aprovechar la inflexión histórica que hizo del antiguo y temido “brujo” de la selva, el chamán, o mejor ahora, del *taita*, el sabio de la curación y el gran visionario de la armonía con los ecosistemas. Esto forma parte, ya es bien sabido, de la “protección de la diversidad cultural” y la “preservación cultural” del indio y de lo indio “tradicional” en Colombia, y en otras partes, procesos acompañados de la institucionalización del “nativo ecológico”, las “autoridades tradicionales”, la “medicina tradicional” y nociones en torno al patrimonio cultural, lo ancestral y la ancestralidad, entre otras nociones (SARRAZIN, 2019).

Ahora bien: como se infiere de una de las confesiones de Jean que transcribí más arriba, el proceso de la revitalización de la identidad y el chamanismo siona, tiene nombres propios y trayectorias vitales específicas. Son por supuesto aquellos “hijos y nietos” de los ancianos con los que Juanita trabajó a comienzos del decenio de 1970. Y entonces saltan a la palestra nombres muy familiares para aquellos conocedores de la escena yajecera neochamánica en este país. Sus identidades aparecen como protagonistas de la adaptación renovadora siona en el escrito de 2020, con sus nombres y apellidos. Son personajes como Pacho Piaguaje y sus hijos, entre ellos Felinto Piaguaje, varios nietos de Pacho, el hermano de Pacho, y Juan Yaiguaje. De entre ellos resalta Pacho, quien, al decir de Jean, antes de morir, en 2007, se había convertido “en el chamán más conocido a nivel nacional y en patrimonio departamental y municipal”. Como que desde por lo menos 1990, “ya viajaba, acompañado de antropólogos y periodistas, a las grandes ciudades a dirigir tomas de yajé para una amplia variedad de personas” (LANGDON, 2020, p. 35-36).

La riqueza del texto de *Maguaré* está en el epílogo de *La negociación de lo oculto*, la capa más próxima en el tiempo del palimpsesto que es este libro, donde Jean revela la trayectoria de su trabajo desde los tiempos en que los Siona la llamaron Juanita. Todo comenzó en el valle de Sibundoy, donde los *taitas* Inga y Kamentsá le indicaron a la joven antropóloga que sus verdaderos maestros eran los *taitas* de la región amazónica. A Puerto Asís, en el mítico río Putumayo, marchó Jean a encontrar su destino con los Siona. Y a encontrarse con el largo linaje de académicos estudiosos del yajé, el “bejuco del alma”, según la feliz fórmula de Evans-Schultes y Raffauf (1994) – un linaje donde todos los puestos de honor los ocupan hombres; hasta que llegó Juanita.

Ese linaje masculino de aplicados exploradores de los portentos bio-ambientales, étnicos y culturales de la Amazonía se remonta hasta el siglo XVIII, en tiempos del sabio alemán, el barón von Humboldt, y sigue con Charles Darwin, Alfred Russel Wallace, Richard Spruce, Richard Evans-Schultes, William S. Burroughs, Tim Plowman, Gerardo Reichel-Dolmatoff, entre otros. El afamado explorador y antropólogo colombo-canadiense Wade Davis, en su *El río, exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*, nos detalla esta genealogía precisa. Este libro, por lo demás, constituye un documento único. En el texto, Davis, a más de clamar para sí un lugar en el linaje y de narrar sus *trips*, viajes, por el territorio amazónico, revela asimismo su *ego trip* y hace un recuento de su *psychedelic trip*, un viaje psicodélico empeñado en el consumo de enteógenos como el yajé y las demás sustancias del repertorio ofertado

en la Casona Taminango (DAVIS, 2001). De esto hay mucho en el Putumayo, en el alto y en el bajo, como lo narra Langdon en su epílogo; como, por ejemplo, se muestra en las aventuras yajeceras de un periodista norteamericano, “un tanto chiflado”, en Buena Vista. Se trata de Jimmy Weiskopf, “un antiguo *hippy* que estaba en busca de una cura para las afecciones de sus pulmones, y en busca de un gurú. El creía haber encontrado tal gurú en Pacho y lo consideraba ‘un ángel’” (LANGDON, 2014, p. 265; WEISKOPF, 2002). El Pacho de esta anécdota es precisamente Pacho Piaguaje.

En mi opinión, el trabajo de campo original de Jean en Buena Vista representa la entrada de una mujer antropóloga en el antes terreno casi exclusivamente masculino del campo chamánico. Su experiencia acumulada entre los Siona, después de varias temporadas de investigación, hizo de ella una experta en el chamanismo amazónico, además de que, con su generosidad, sirvió de puente para que otros antropólogos y antropólogas iniciaran sus propias incursiones. En el epílogo, Jean confiesa que, así como Ricardo Yaiguaje fue el centro de su tesis doctoral, ahora quiere “ plasmar otras reflexiones sobre otro siona” (LANGDON, 2014, p. 258). Ese Siona es nada menos que el “gurú” del gringo, Francisco (Pacho) Piaguaje, casado con una de las hijas del hermano de Ricardo, Arsenio, y perteneciente a una facción rival entre los Siona, si se quiere, mucho más orientada hacia el mundo de la sociedad nacional. Para presentar a Pacho, y situarlo dentro de otras publicaciones antropológicas, Jean escribe lo siguiente en su epílogo revelador de asuntos ocultos:

[...] se puede mencionar que Pacho era pariente de Salvador Moreno el chamán mestizo hecho famoso por Taussig [...] y quien, para el tiempo de mi estadía con los siona, era acusado de haber embrujado a Ricardo y a otras personas de la comunidad. De hecho, Taussig hizo conmigo su primer viaje al Putumayo en 1972, después de que yo le contara acerca de la red chamánica de mestizos e indios, entre el Valle del Sibundoy y las tierras bajas. (LANGDON, 2014, p. 258).

La figura de Pacho ocupó parte de los intereses investigativos de Jean, con posterioridad a su regreso a Buena Vista. La figura de este indígena representa un buen ejemplo de los nuevos liderazgos indígenas que en las últimas décadas se han desarrollado en Colombia. Además de la reconfiguración del chamanismo siona. Inteligente, carismático, buen hablante del español y familiarizado con el mundo de los “blancos”, Pacho

fue gobernador de la comunidad siona en el río Putumayo, circunstancia que le brindó la posibilidad de viajar más allá de los confines de la selva putumayense y de empaparse con la política regional y nacional. Además, Pacho hubo de lidiar con las perturbaciones que afectaron el Putumayo, con posterioridad a la década de 1980. Pocas palabras concretan, quizá, el pandemonio que se desató en la región en los últimos años del siglo pasado, y que siguen vigentes en el cruel escenario de sangre y conflicto violento que aún hoy muestra la geografía nacional en esas áreas de frontera o de agudización de la guerra, después de la firma de la paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC-EP, en Cartagena en 2016. Estas palabras son narcotráfico, guerrilla, paramilitares, petróleo, desaparecidos, desplazados. En suma, guerra y dolor.

En este convulsionado escenario, Pacho Piaguaje supo proyectarse como el gran chamán de los Siona y el summum del “indígena patrimonial”, con resonancias nacionales e internacionales (LANGDON, 2014, p. 268). Eventos como su participación en la creación de la asociación de médicos yajeceros de la Amazonia (UMIYAC) en un gran encuentro de *taitas* de la Amazonia colombiana y, sobre todo, su buena relación con áulicos de los portentos del yajé – antropólogos, periodistas, miembros de organizaciones no gubernamentales, y en general, intelectuales ciudadanos de clase media, nacionales e internacionales –, hicieron de Pacho “el mayor y más respetado de los *taitas* de la etnia siona” (LANGDON, 2014, p. 268).

A pesar de las dudas de Jean sobre las proezas chamánicas de Pacho Piaguaje, una antropóloga colombiana, Alhena Caicedo-Fernández, decidió seguir la pista de sus enseñanzas entre sus discípulos no indígenas. Esos mismos discípulos quienes no sólo continuaron con su legado, sino que son los corifeos principales en la entronización del *taita* Siona en los altares de las redes neochamánicas y en los circuitos terapéuticos del yajé en Colombia y allende. En su libro *La alteridad radical que cura, neochamanismos yajeceros en Colombia*, Caicedo-Fernández (2015), ella misma prosélita de Langdon, se centra en la vida y milagros de cuatro nuevos *taitas* yajeceros que tomaron para sí la tarea de ensanchar el campo chamánico en Colombia. Se trata, en primer lugar, del artista plástico y profesor universitario Javier Lasso, bastión de la maloca Cruz del Sur, en las cercanías de Pasto, cuyo maestro y mentor fue el *taita* Pacho. Su maloca, saturada de íconos e imágenes que recuerdan al *taita* Siona, “se convirtió en el principal espacio ritual para los *taitas* indígenas pertenecientes al linaje siona de los Piaguaje”

(CAICEDO-FERNÁNDEZ, 2015, p. 52). El segundo caso es el del antropólogo William Torres, más conocido con el pomposo alias de *Kajuyali Tsamani*, y quien se presenta como “*mama kogui, yachac, antropólogo Ph.D, shaman jaguar*”. Torres también cuenta entre sus maestros al *taita* Pacho y es el maloquero de la Casa del Jaguar, o *Nabi-Nuhué*, en lengua Kogian de la Sierra Nevada de Santa Marta, situada asimismo cerca de Pasto (CAICEDO-FERNÁNDEZ, 2015, p. 56). Los otros dos casos son los del indígena Kamentsá del Putumayo, Florentino Ágreda, y del supuesto indígena Carare Orlando Gaitán, hoy en graves aprietos jurídicos por “acceso carnal con persona puesta en incapacidad de resistir”.¹ El siguiente aserto de la antropóloga Caicedo-Fernández, compendia bien los empeños del cuarteto neochamánico:

Cabe resaltar [...] que los cuatro se iniciaron con taitas de la generación de los curacas yajeceros famosos que visibilizaron el yajé en las ciudades en los años noventa, esto es, los abuelos mayores de varios grupos del Putumayo, los primeros yajeceros que salieron a la ciudad con el aval de especialistas no indígenas, aquellos que figuraron en los medios de comunicación nacionales e internacionales, aquellos que fueron informantes de la mayoría de trabajos de estos temas. (CAICEDO-FERNÁNDEZ, 2015, p. 65).

El cuadro que surge de estas trayectorias yajeceras entrecruzadas muestra la presencia de dos sistemas chamánicos y neochamánicos complementarios. El primero lo constituyen las redes chamánicas que vinculan mestizos e indígenas de varios grupos étnicos del Valle de Sibundoy y las tierras bajas, y en las que participan *taitas* Siona, y más allá, puesto que también se tienden vínculos transnacionales que conectan selvas y ciudades colombianas con muchos países del mundo, incluyendo a Europa y los Estados Unidos. Por este sistema circulan, y se nutren unos con otros, saberes y prácticas terapéuticas de muchos tipos, unos provenientes del mundo amerindio, otros que pertenecen a tradiciones orientales y aún a la medicina científica alopatía occidental, para sólo mencionar algunas fuentes de estos saberes. Todo este sistema revela un pintoresco y ecléctico campo de culturas terapéuticas globales, que se ofrece a nosotros, habitantes sufridos del Antropoceno, como

¹ Disponible en: <https://www.bluradio.com/judicial/orlando-gaitan-el-falso-profeta-del-yage-que-termino-condenado-por-abuso-de-menores>. Consultado en: 31 oct. 2022.

panacea que nos sane de la enfermedad, el sufrimiento, y en general, de la *hubris* de este mundo descarriado.

El otro sistema lo conforman las redes que ligán aquellos antropólogos y antropólogas interesados en dar cuenta del chamanismo y sus desdoblamientos contemporáneos. Entre estos personajes se establecen muchas conexiones de diverso tipo, algunas no tan sublimes o altruistas. A su alrededor gravitan periodistas, exploradores, aventureros, artistas, cinematografistas, en fin, toda una consunta multitud con variopintos intereses. En el caso de los Siona, Esther Jean Langdon ha sido a la vez continuadora de un largo linaje de eminentes investigadores del yajé, de los grupos indígenas amazónicos y demás misterios de la selva, y un nodo de origen generoso de numerosos especialistas de renombre como Michael Taussig, amén de muchos antropólogos y antropólogas colombianos colegatarios que han merecido la atención y la solidaridad profesional de esta antropóloga *avant la lettre*.

Referencias

- BELTRÁN, W. M. Impacto social de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos. *Revista Colombiana de Sociología*, [S. l.], v. 34, n. 2, p. 35-55, 2011.
- BONILLA, V. D. *Siervos de Dios y amos de indios: el Estado y la misión capuchina en el Amazonas*. Bogotá: Stella, 1969.
- CAICEDO-FERNÁNDEZ, A. *La alteridad radical que cura: neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2015.
- DAVIS, W. *El río: exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Bogotá: Banco de la República; El Áncora Editores, 2001.
- EVANS-SCHULTES, R.; RAFFAUF, R. R. *El bejuco del alma: los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus plantas y sus rituales*. Bogotá: Banco de la República, 1994.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- JARVIE, I. C. *The revolution in anthropology*. Oxford: Routledge, 1964.
- KRIEGER, P. La deconstrucción de Jacques Derrida (1930-2004). *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, v. 26, n. 84, p. 179-188, 2004.
- LANGDON, E. J. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

LANGDON, E. J. Configuraciones del chamanismo siona: modos de performance en los siglos XX y XXI. *Maguaré*, [S. l.], v. 34, n. 1, p. 17-47, 2020.

LANGDON, E. J.; BAER, G. (ed.). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

MALINOSKI, B. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Ediciones Península, 1973.

SARRAZIN, J. P. Elementos para una crítica de las políticas dirigidas a la protección de la diversidad cultural en Colombia. *Estudios Políticos*, [S. l.], n. 54, p. 127-148, 2019.

TAUSSIG, M. *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

WEISKOPF, J. *Yajé: el nuevo purgatorio*. Bogotá: Villegas Editores, 2002.

A corporeidade do incorpóreo: reflexões a partir da noção siona de “*dau*”

Laura Pérez Gil

Há frases, formulações de ideias particularmente felizes, que, quando as lemos nos textos etnológicos, nos inspiram de uma forma especial; fazem com que aquilo que encontramos durante o trabalho de campo, de repente, como num passe de mágica, seja iluminado com outra luz, tome um novo sentido e se torne mais elucidativo da realidade sobre a qual estamos realizando a nossa reflexão. Em seu capítulo etnográfico que integra o clássico e impreterível *Portals of power*, Jean Langdon (1992) define o xamã como “*a living embodiment of power*”. A ideia do xamã como corporificação vivente do poder é o resultado da análise que a autora faz do conceito siona de *dau*. Como ela explica, esse é um conceito-chave, complexo e com uma extensa variedade de significados: *dau* pode designar determinadas doenças, pode se referir à substância por meio da qual se realiza a feitiçaria, e é, também, uma substância que cresce no interior do xamã e que constitui a base do seu poder e do seu conhecimento.

Espalhado no corpo do xamã, como outras substâncias que o constituem, o *dau* tem um caráter fisiológico, material. Sua extensão resulta das experiências do xamã: à medida que, por meio da ingestão do yagé ou da ayahuasca, ele visita os diversos níveis do universo; ascendendo pelos cinco planos hierárquicos e conhecendo os povos que os habitam, o *dau* cresce, se desenvolve. O conhecimento é acumulado ao longo dos deslocamentos pelo “outro lado” – o invisível, que é o domínio dos espíritos e onde operam um espaço e um tempo não ordinários – por meio da experiência sensorial do *ver* e do *escutar*, que se traduzem no *pensar*. O aprimoramento dessas capacidades durante as sessões rituais de yagé alimenta o *dau* no corpo do xamã, fundamentando assim a eficácia do seu pensamento, que é capaz, então, de se transfigurar em ação (LANGDON, 2015). Nesse contexto,

o acúmulo e o desenvolvimento do *dau* operam uma transformação ontológica, transmutando o “mero homem” em “cantador”, inicialmente, ou “onça”, como são chamados os mestres-xamãs que atingem o grau de poder mais alto (LANGDON, 2013).

Em certo sentido, o *dau* é um dispositivo que proporciona ao xamã a capacidade não apenas para curar ou provocar doenças, mas, sobretudo, para transitar pelo “outro lado” sem *esquecer* sua identidade (LANGDON, 2013), ou seja, mantendo seu ponto de vista, nos termos definidos por Viveiros de Castro (1996) para esse conceito. O trânsito ao “outro lado” pode ocorrer voluntariamente, por meio da ingestão de yagé, ou involuntariamente, quando uma pessoa, estando na selva, é enganada por um espírito e levada para a sua aldeia. O conhecimento – o pensar constituído progressivamente a partir das experiências sensoriais – é o que permite ao xamã não tanto enxergar outras subjetividades – já que qualquer um é passível de enxergá-las ao ser levado por um espírito para o “outro lado” –, mas de dilucidar a realidade do que está vendo e escutando. O *dau*, isto é, a materialização corporificada desse pensamento, é o que possibilita a uma pessoa manter o seu ponto de vista humano. Partindo da afirmação de Viveiros de Castro de que o ponto de vista está no corpo, pode-se dizer que, entre os Siona, o ponto de vista xamânico está no *dau*. E, aqui, o *dau* manifesta a sua complexidade e, em certa medida, o seu caráter paradoxal. De um lado, ele fornece o xamã da habilidade para se comunicar e influir nos espíritos, se aproximando deles, assim como a capacidade para se transformar em certos animais, principalmente a onça, usando a sua *roupa* (LANGDON, 2013). Assim, o *dau* é uma premissa tanto para interagir com outros como para se transformar em outro. Em contrapartida, enquanto pensamento corporificado, é, também, a condição de manter a sua humanidade em determinados contextos de interação, evitando ser capturado por pontos de vista outros. O corpo do xamã Siona opera, assim, como lócus onde convergem pontos de vista a princípio irreduzíveis e singulares (CARNEIRO DA CUNHA, 1998).

O seu caráter material se manifesta, igualmente, nas ocasiões em que é usado pelo xamã como objeto patogênico contra outras pessoas. O xamã “trabalha” sobre a substância dispersa no seu corpo para formar os dardos que lança contra a sua vítima e que uma vez extraídos do corpo dela adotam formas como dentes de cobra, matérias podres ou borboletas pretas (LANGDON, 1992).

Outro aspecto paradoxal do *dau* é a sua fragilidade. Ao mesmo tempo que constitui a fonte da capacidade do xamã para operar

transformações no mundo, muito superior àquela de outras pessoas, pode ser danificado com uma certa facilidade, pelo cheiro de mulheres menstruadas, grávidas ou puérperas (LANGDON, 1992), mas também intencionalmente por outros xamãs, em ocasiões inimigos, em outras o próprio mestre que fica invejoso pelo progresso do discípulo. Vários homens adultos afirmam ter abandonado a aprendizagem xamânica por essas razões (LANGDON, 2014).

O incorpóreo corporificado

Substância cuja matéria prima é o ver/ouvir/pensar do xamã, formada ao longo de um processo de aprendizagem cosmopolítica guiada pelo mestre, o *dau* não se adequa propriamente ao conceito geral de espírito-auxiliar, entendido como entidade-sujeito com agência própria, mesmo que subordinada ao xamã, que opera nesse caso como mestre (CHAUMEIL, 2010; FAUSTO, 2008). Isso não quer dizer, porém, que não tenha nenhum tipo de agência. Como aponta Langdon (2014), possui um certo grau de autonomia em relação às decisões conscientes do seu dono. Um mau pensamento, mesmo sem a intenção de efetivar uma ação, ou simplesmente o olhar, podem provocar a morte de outras pessoas. Nesse sentido, se a ação xamânica decorre principalmente de um uso consciente das técnicas desenvolvidas – o conhecimento aprendido e a capacidade de comunicação com os espíritos –, o corpo do xamã pode também ser a causa de atos involuntários derivados das qualidades intrínsecas da substância *dau* que o compõe.

Nesse sentido, a noção de *dau* siona coloca em primeiro plano um aspecto das corporalidades amazônicas que se manifesta em vários âmbitos: a materialidade daquilo que, do ponto de vista ocidental, é imaterial. Com efeito, a distinção entre materialidade e espiritualidade é outro desses “predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de Natureza e Cultura” no pensamento multiculturalista e que são reembaralhados pelo perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347-348).

O sangue é provavelmente a substância corporal que constitui o caso mais representativo a esse respeito. Na sua análise comparativa sobre sangue e gênero na Amazônia, Belaunde coloca em evidência, através de casos etnográficos que se referem aos processos produtivos e reprodutivos que envolvem um contínuo construir e destruir de corpos/pessoas, que “as substâncias, os pensamentos, os afetos, os desejos, os

espíritos e os produtos do trabalho se interconstituem” (BELAUNDE, 2005, p. 38, tradução nossa).¹

Para além do sangue, os sopros, os cheiros, as fumaças, os olhares ou as exsudações corporais são outras tantas substâncias, emitidas por corpos humanos, animais ou vegetais que com uma intencionalidade mais ou menos definida, mais ou menos consciente, afetam os outros corpos de formas decisivas. O fato é que substâncias corporais dos mais diversos tipos possuem qualidades inerentes capazes de produzir transformações em outros corpos.

Entre os Yaminawa,² por exemplo, se atribui ao cheiro de determinadas folhas a capacidade para acalmar a ira de uma pessoa ou gerar um sentimento de atração em alguém desejado. Como na maioria dos povos ameríndios, o contato com determinados tipos de substâncias – por ingestão, por aspiração, por injeção ou pelo tato – é usado para provocar transformações em si ou em outros, visando a propósitos específicos. Em determinados contextos, a agência dessas substâncias exige um controle que direcione as transformações para o objetivo específico, associado a princípios regidos por uma conexão entre a ética social e a estética. Um meio primordial para a realização desse controle é a gestão alimentar. Por exemplo, um dos moradores de Raya³ me explicou que em uma ocasião comeu inadvertidamente carne de boto, um dos mais destacados seres xamânicos segundo a cosmologia yaminawa. Logo depois, ele começou a ser perturbado em sonhos pelo espírito do boto e adoeceu. O consumo de uma substância ou de uma parte corporal de um ser de tal magnitude xamânica desencadeia processos de alteração ontológica que, se forem bem direcionados, levam ao desenvolvimento de qualidades xamânicas; se não forem controlados, levam à doença e eventualmente à morte (PÉREZ GIL, 2010). Naquela ocasião, o vínculo com o boto foi instaurado involuntariamente, por descuido, e exigiu um processo de cura para desfazê-lo. Porém, nos processos de desenvolvimento de capacidades e conhecimentos xamânicos, o que

¹ No original: “*las sustancias, los pensamientos, los afectos, los deseos, los espíritus y los productos del trabajo se interconstituyen*”.

² Povo da família linguística Pano. Habita áreas localizadas nas proximidades da tríplice fronteira entre o Acre (Brasil), o departamento de Ucayali (Peru) e o departamento do Pando (Bolívia). Os dados que usarei aqui são relativos à comunidade de Raya, onde realizei pesquisa de campo em várias estadias, entre 2000 e 2017.

³ Comunidade localizada no alto rio Mapuya, afluente do Inuya, que faz parte da bacia do baixo Urubamba, na Amazônia peruana.

se pretende é, de fato, criar essas conexões com seres que são fonte de conhecimento.

Os homens Yaminawa que me relataram suas experiências para se tornar *kuxuitia*, possuidores dos cantos-sopros, explicam que esses processos ocorriam de forma coletiva. Vários jovens, dirigidos normalmente por dois mestres, se isolavam na floresta durante dois ou três meses. O processo de aprendizado exigia vários ordálios, que consistiam em se fazer picar por determinados tipos de vespas e formigas. De manhã, saíam procurando essas vespas e formigas para se fazer picar na boca e no peito e, voltando ao acampamento, tomavam ayahuasca e caldo de tabaco. Entre as provações descritas, deviam chupar uma substância extraída do corpo de uma jiboia/sucuri.⁴ Os vários participantes capturavam uma e a golpeavam até que não podia mais se mexer. Aproveitando a incapacidade do animal para se defender, espremiam seu corpo. Primeiro eram retiradas completamente as fezes, e depois extraía-se uma substância branca⁵ descrita como de cheiro e sabor nauseabundos. Isso feito, soltavam a cobra, cujo bramido é entendido como um *kuxuiti* (canto-sopro). Durante cinco dias, tomavam ayahuasca, cantavam e cumpriam um rigoroso resguardo alimentar. Após tomar a substância da cobra, ela aparecia em sonhos, ensinando *kuxuiti*.

Essa prática reproduz, invertendo as posições de consumidor/consumido, o mito que explica como os homens aprenderam a técnica dos cantos-sopros *kuxuiti*, realizados sob efeito principalmente da ayahuasca, e o uso das plantas medicinais *disa*. O mito conta que, tendo ido pescar num lago, um homem foi enfeitiçado e devorado parcialmente por uma sucuri. Apenas não o foi totalmente porque uma das suas pernas

⁴ Trata-se de um dos animais centrais do xamanismo yaminawa. Embora em certas ocasiões e mitos se trate certamente da sucuri (*runua*), em outros casos parece tratar-se de jiboias, mas a distinção entre as duas espécies é um tanto difusa entre os Yaminawa e outros Pano. Uma jovem Yawanawa me explicou que a jiboia seria o “filhote” da sucuri, não se tratando de dois tipos diferentes de cobras. Os Kaxinawa, por sua parte, parecem estabelecer diferenças: enquanto a sucuri é julgada pouco generosa, a jiboia (Yube) ensina verdadeiramente e é considerada o maior dos xamãs (LAGROU, 2007).

⁵ Referem-se a essa substância como “*awe ëdë*”. Normalmente, *ëdë* designa substâncias líquidas – como os alimentos preparados de forma que fiquem aquosos e os sucos –, assim como algumas emanadas pelo corpo, como o leite materno, que é chamado de *xuba ëdë* (“*xuba*” é o peito feminino). Em alguma ocasião, se referiram em espanhol ao líquido extraído da jiboia como “*su leche*” (o seu leite) ou “*awe sawa*” (as suas fezes).

ficou presa num daqueles emaranhados de lenhos que se ocultam sob as águas e sobressaem aqui e acolá na superfície de rios e lagos amazônicos. Desse jeito o encontraram seus parentes, que, preocupados com a demora, tinham saído para procurá-lo. Abriram a sucuri, extraíram o corpo do homem e o deitaram numa rede, aquecendo-o com brasas e assoprando nele tabaco e pimenta. Conseguiram, dessa forma, fazê-lo reviver, e ele pediu então para que seu irmão fizesse *kuxuiti*. Naquele tempo, eles ainda não conheciam essa técnica. O homem escutava as indicações da sucuri e os cantos-sopros que ela entoava, os reproduzia, e, por sua vez, seu irmão imitava o que ele dizia. Assim aprenderam. Igualmente, pediu a seu irmão, seguindo o conselho da sucuri, que fosse ao mato pegar todo tipo de folha e trouxesse para ele. Conforme os ensinamentos da cobra, ele ia explicando para que servia cada folha e como devia ser aplicada.

O processo por meio do qual se extrai e se chupa a substância da cobra é a atualização desse mito. Apesar de que, no caso, a cobra não é morta, a ingestão da substância extraída produz efeitos análogos à morte do animal no mito, cuja consequência é uma comunicação intensificada com a sucuri. Em ambos os casos, essa conexão é induzida por um ato de caráter canibal: a ingestão da substância, no caso da prova, e a morte da sucuri no mito. É bem sabido que entre muitos povos indígenas ameríndios, após o assassinato de alguém, seu sangue se introduz no corpo do matador, e este deve realizar um período de reclusão, observando diferentes cuidados para controlar as alterações de forma a direcioná-las a objetivos produtivos e reprodutivos (CONKLIN, 2001; FAUSTO, 2001). Entre os Yaminawa, a reclusão pós-homicídio visa a uma espécie de “purificação”, expulsando o sangue do inimigo e se apropriando da sua capacidade cinegética, *awë bētsa*. Os atos predatórios, entendidos a partir de uma lógica canibal na Amazônia, instauram conexões fisiológicas e comunicacionais entre os seres envolvidos, o que permite a transferência, voluntária ou não, de qualidades, conhecimentos, afeições e habilidades.

Nesse sentido, os atos predatórios são um dos modos por meio dos quais ocorre a modelagem sociofisiológica objetivando o desenvolvimento de diversos aspectos da capacidade de ação das pessoas. Aptidões associadas ao gênero, competências manuais e estéticas, habilidades de comunicação social e afetos, entre outros, são conformados ao longo da vida das pessoas por meio de ações rituais, imposição de ornamentos, uso de plantas, ingestão de eméticos, reclusões ou regras alimentares. Muitas etnografias sobre os povos

indígenas amazônicos têm registrado e refletido extensa e intensamente sobre esses aspectos.

Os corpos xamânicos não fogem desses modos de produção. No caso yaminawa, essa produção opera por dois efeitos interligados: de um lado, pelo estabelecimento dessas conexões com seres que são fonte de conhecimento; de outro, pela transformação fisiológica que torna o corpo mais amargo e mais leve. É dessa forma que aquelas pessoas que se empenham nos procedimentos xamânicos passam a ser “corporificações vivas do poder”. Atendendo a esses aspectos, pretendo apontar as convergências entre o conceito yaminawa de “*ñuwë*” e o de “*dau*” siona.

Ñuwë

No xamanismo dos povos Pano, encontramos um amplo conjunto de cognatos do termo “*ñuwë*”. Entre os Huni Kuin, Yube é uma figura mítica em torno da qual se aglutina um conjunto de narrativas que condensam enunciados sobre os poderes produtivos e reprodutivos masculinos e femininos:

Do incesto, sua cabeça decapitada e sua saudade de um corpo surge a lua; do seu corpo enterrado nasce o cipó; de seu namoro na rede nasce a sucuri e desta sua pele nascem os desenhos. Yube é para os Kaxinawa o ser humano prototípico, *yuxibu* nascido homem, diriam os Kaxinawa; ele é o pajé por excelência, o mediador que sabe da consubstancialidade do homem com a cobra e com a lua, da temporalidade, dos fluxos e dos fluidos. (LAGROU, 2007, p. 235, grifo da autora).

Também entre os Yawanawa, Yuve é um personagem mítico, fonte de conhecimento xamânico. A narrativa que tem ele como protagonista conta que, num tempo em que os seres humanos nada sabiam, se juntavam e imitavam os animais tratando de criar algum pensamento, alguma *reza*, mas sem sucesso. Do nada apareceu Yuve, que lhes ensinou a tomar uma planta chamada *kapi* e a entoar os cantos xamânicos. Yuve é um dos *yuxin* (espíritos) benfeitores convocados nos cantos-sopros para auxiliar o *xinaya*⁶ nas suas ações de cura. O termo “*yuve*” é traduzido

⁶ Termo referido a um tipo de especialista xamânico. Significa “aquele que tem pensamento”.

como “conhecimento”, qualificando, entre outras coisas, variedades de substâncias xamânicas – por exemplo, uma variedade de ayahwasca, *yuve uni*, e outra de *datura*, *yuve xupa* –, e designa igualmente o mestre durante os processos de aprendizado xamânico, se colocando, dessa forma, na mesma posição que o ser mítico (PÉREZ GIL, 1999). Já entre os Nahua de Santa Rosa de Serjali, o termo “*yofe*” designa tanto o curador como o feiticeiro, e, segundo Feather (2010, p. 269), significa literalmente “aquele que vê” por sua capacidade não apenas de ver o que vai acontecer, mas de discernir como as coisas são realmente.

Outra associação, embora menos direta, com o conhecimento xamânico aparece no caso Marubo. Os *yovehu* são os espíritos-pajés, hiper-humanos, associados às ações dos xamãs *romeya*, através dos quais se expressam e atuam, e aos pajés rezadores aos quais auxiliam. Por sua beleza ética e estética, e pelo tipo de relação que estabelecem com os humanos, contrastam com os espíritos/espectros *yochivo* (CESARINO, 2011).

Em outros povos Pano, entretanto, os cognatos se agrupam em torno de sentidos associados ao “xamanismo escuro”. No caso dos Shipibo, por exemplo, “*yobé*” se utiliza para designar os especialistas xamânicos que, do ponto de vista do falante, fazem o mal: é o outro, o não parente que se acusa de feitiçaria (COLPRON, 2004). Roe (1982) aponta também outros sentidos do termo “*yovui*”: designa tanto a seiva venenosa da samaúma,⁷ que é consumida e usada pelo feiticeiro como projétil patogênico, quanto uma entidade “demoníaca” que habita na garganta do feiticeiro, e este envia para atacar as suas vítimas. Esse caráter agressivo se atribuía também antigamente ao *yowii* amahuaca, em contraposição aos *hawaai*, que curavam por meio dos cantos (DOLE, 1998), e ao *ñube uni* kakataibo (DZIUBINSKA, 2014). Tanto no caso shipibo como no amahuaca, o modo de ação próprio do *yobé/yowii* consistia em projetar sobre a sua vítima objetos patogênicos, o que os habilita também a extraí-los.

⁷ As referências na etnologia pano sobre a associação entre sumaúma e feitiçaria, ou sobre a sumaúma como ser predatório ou moradia de seres predatórios, são numerosas (CALAVIA SÁEZ, 2006; LAGROU, 2007). Entre os Yaminawa, a samaúma é a moradia de Xuba, uma entidade perigosa que, outrora, podia fazer uma pessoa virar *tsibuya*, um tipo de xamã capaz de introduzir e extrair objetos do seu corpo e dos corpos dos outros. É por ser moradia do Xuba que as sapopemas dessa gigantesca árvore são lugares privilegiados para entoar cantos-sopros com a finalidade de enfeitiçar alguém (PÉREZ GIL, 2006).

O termo “*ñuwë*”, entre os Yaminawa, congloba muitos dos sentidos apontados por outros povos. Numa acepção imediata, se refere a pessoas que adquiriram determinados tipos de capacidades. O tipo de ação recorrentemente atribuída ao *ñuwë* é a de matar através do sopro (*huwāi* ou *xōwāi*): mascava pimenta ou tabaco, passava as mãos pelas axilas, impregnando-as do suor gerado pela pimenta, as juntava em frente à boca e assoprava em direção à sua vítima. Muitos dos meus interlocutores mais velhos afirmavam que esse tipo de sopro era o modo de caçar de alguns dos seus pais, tios e avós. Eles iam para o mato, assopravam no rastro dos animais, ou em direção a eles quando os viam – tipicamente macacos e caititus –, e as presas morriam. Essas descrições remetem diretamente à história da moça que se casou com um jaguar: era uma menina chorona que foi raptada por um jaguar, e ele a criou e se casou com ela. A família achava que o grande predador a tinha devorado, mas um dia, quando o pai foi caçar, escutou barulho de pessoa e acabou encontrando a filha. Graças a uma folha que a menina passa no rosto dele, o homem pode ver o que para ele era o oco de uma árvore como a casa da filha. O jaguar, genro do homem, era um grande consumidor de tabaco e um grande caçador. Ele possuía umas flechas com as quais picava as pegadas de suas presas, que corriam até ele, morrendo aos seus pés. Apesar de ter reticências, ante a insistência do sogro, o jaguar lhe empresta as flechas, mas o homem não as usa corretamente, e elas acabam quebradas. Levados pelo medo que a onça lhes infundia, os convizinhos do homem acabam matando o grande felino, enfeitando-o por meio do sopro. Ao modo de muitos finais das narrativas míticas, quem me relatou esta a concluiu fazendo a reflexão de que, se não houvessem matado a onça, hoje as pessoas saberiam caçar facilmente como fazia a onça com as suas flechas mágicas.

Nesta narrativa, o jaguar é descrito com duas das qualidades principais atribuídas aos *ñuwë*: a de hipercaçador, que não precisa perseguir as presas, senão que as atrai, sendo que a excelência cinegética não deriva tanto dos seus atributos corporais (garras, dentes, rapidez, olfato...) como de suas capacidades xamânicas; e a de consumidor contumaz de tabaco. Embora no caso da narrativa ambas as qualidades não apareçam explicitamente conectadas, na ação do *ñuwë* o estão de forma precisa: mascar tabaco e assoprar sobre as pegadas ou em direção às presas são atos necessariamente consecutivos. Por outro lado, o tipo de técnica de cura que lhe é própria é a extração de sangue por meio da sucção (*kuui*), enquanto masca tabaco, o que parece também o aproximar do jaguar. É como se agressão e cura não fossem ações

de natureza diferente para o *ñuwë*: em ambos os casos se trata de uma devoração, mas, enquanto ela é global no primeiro caso, no segundo é uma microdevoração direcionada a um ponto específico do corpo doente, sendo em ambas as circunstâncias atos predatórios próprios de um corpo-jaguar (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2006). O exemplo paradigmático de cura por sucção, própria do *ñuwë*, é a habilidade para sarar as picadas de cobras venenosas.

O *ñuwë* nos aparece, a partir das lembranças, descrições e narrativas míticas, como representativo de um modo de xamanismo em que a caça tem precedência sobre a cura; a onça constitui o horizonte do devir xamânico, e o tabaco é o principal operador que viabiliza o processo transformativo.

Esse modo xamânico contrasta com outro, aparentemente mais recente no tempo, cujo foco está nos processos de cura/adoecimento, em que a figura que orienta o devir-xamã é a jiboia/sucuri, e a substância que opera como chave para o desenvolvimento do poder e do conhecimento é a ayahuasca. Esse modo converge em grande medida com o “xamanismo de ayahuasca”, tal como definido por Gow (1996) para se referir a um sistema que emerge no marco das missões em região amazônica e se expande posteriormente rio acima para as cabeceiras dos rios. O privilégio da ayahuasca e da cura, a horizontalização da cosmologia, deixando o eixo vertical para ser ocupado pelas divindades cristãs, a masculinização e a esoterização da prática, e o canto como técnica principal de ação são algumas das características desse complexo, cuja presença aparece numa boa parte do sudoeste amazônico indígena e mestiço e que cada vez mais autores, a partir de suas etnografias de povos específicos, consideram, se inspirando em Gow, como efeito do contexto colonial (BRABEC DE MORI, 2015; SHEPARD, 2014).

Dessa maneira, no caso dos Yaminawa, um complexo de xamanismo – representado pelo *kuxuitia* e cujos pontos densos são a cura, a combinação entre ayahuasca e tabaco fumado, a cobra e o canto – parece deslocar outro mais antigo em que a caça e a guerra, a projeção de objetos patógenos e a sucção, o tabaco ingerido e o toé, e a onça junto com outros seres da floresta (e não dos rios), eram os ingredientes que pautavam o sistema (PÉREZ GIL, 2006). A figura do *ñuwë*, própria desse segundo xamanismo, parece ter ficado numa posição de transição. Apesar de ser caracterizado, recorrente e insistentemente, como caçador e consumidor de tabaco – mascado ou ingerido, e não fumado –, algumas pessoas me disseram que também tomava ayahuasca e podia usar os *kuxuiti* (cantos-sopros) para curar.

O modo de *matar* do *ñuwë* por meio do sopro não se aplica apenas à caça enquanto atividade produtiva masculina, mas aponta também para seu aspecto mais deletério. Falando sobre os *ñuwë*, meus interlocutores introduziam sempre relatos curtos de situações que eram ilustrativas da sua letalidade.

Um *ñuwë* queria transar com uma jovem, mas ela o rejeitou. O *ñuwë* ficou com raiva dela. A mulher correu e entrou na sua casa. “Por que você entrou aqui? Eu vou te matar com feitiço, porque você não quis transar comigo.” Ele entrou na casa dela para fazer feitiço. “Eu não quero ficar com você.” O *ñuwë* queria assoprar nas pegadas dela, mas a jovem foi atrás de outras pessoas. Finalmente, o *ñuwë* não assoprou, porque senão ele teria matado todas as pessoas atrás das quais foi a moça. Quando o *ñuwë* assopra sobre a pegada de uma pessoa, ele a mata. É imediato: quando a pessoa chega à sua casa, morre. Estando com boa saúde, morre; enquanto dorme, ela morre. (Narrador Waxapa, tradutor Xamoko, Raya, 1 fev. 2001).

Provocar a raiva de alguém envolve sempre algum grau de risco, já que implica um estado de descontrole racional-emocional que costuma ser a causa de uma ação agressiva, especialmente se desencadeado por uma atitude classificada como “mesquinha” (PÉREZ GIL, 2020); mas, quando o ofendido é *ñuwë*, o perigo aumenta exponencialmente. O *ñuwë* participa, nesse sentido, do polo semântico associado ao *dark shamanism* (WHITEHEAD; WRIGHT, 2004), que, como vimos, determinados cognatos do termo possuem entre alguns povos Pano. De fato, nas etnografias sobre os Yaminawa, esse é um dos sentidos que se destaca. Townsley, que trabalhou com os Yaminawa no rio Juruá, no rio Mapuya e nas proximidades de Sepahua, também registra um cognato do termo em questão, “*yowën*”, que designa o xamã, envolvendo tanto a cura como a agressão. Apesar de a maior parte dos homens aspirar a adquirir algum grau de poder e conhecimento xamânicos e de os jovens, no desabrochar da puberdade, serem iniciados no consumo da ayahuasca e nos *koshuiti* (cantos-sopros), que constituem o âmago da prática xamânica, apenas existiria um *yowën* por aldeia (TOWNSLEY, 1988). Os Yaminawa radicados nas cabeceiras do rio Acre (Brasil), da sua parte, reconhecem dois tipos de especialistas: o *koshuitia* e o *ñiumuã*. A segunda dessas categorias, da qual não existe mais nenhum representante, se caracteriza por possuir um grau de poder mais alto e pela letalidade de suas ações (CALAVIA SÁEZ, 2006). Essa mesma dicotomia aparece

entre os Yaminawa da Bolívia, que fazem a distinção entre o *cushuwea*, cuja prática está voltada principalmente à cura, e o *yoeman*, que possui uma conotação negativa (FERNANDEZ ERQUÍCIA, 2005).

A referência ao caráter destrutivo da prática xamânica, que parece portar o termo entre os grupos que receberam o etnônimo de Yaminawa, deve ser nuançada. Aspectos destrutivos e produtivos se encontram intimamente entrelaçados. O *ñuwë*, segundo os Yaminawa de Raya e do Juruá, mata com o sopro, com o simples olhar, e a morte acontece de forma quase imediata. Mas há outros sentidos para além desse. De forma análoga aos Yawanawa, o *ñuwë* yaminawa se refere também a quem ocupa a posição de mestre. É ele quem dirige o processo de aprendizado, indicando qual substância deve-se ingerir a cada momento, levando os jovens cada manhã para procurar determinadas formigas e vespas para se fazer picar, dizendo o que podiam ou não comer e aplicando métodos de cura neles quando adoeciam por causa da rigorosidade e da dureza dos procedimentos. Os *ñuwë* transmitem conhecimentos e cuidam dos iniciandos, aliviando dores e mazelas. São a fonte de um saber que permite, especialmente aos homens,⁸ desenvolver determinadas capacidades que são – ou eram – consideradas necessárias para o adequado desempenho das suas responsabilidades familiares e sociais.

Nesse mesmo sentido, determinados seres de magnitude xamânica extraordinária, tais como a jiboia/sucuri, o boto ou a lua, são considerados *ñuwë*. A sucuri/jiboia protagoniza várias narrativas que tematizam os processos de aquisição e transmissão de conhecimentos xamânicos. Uma das principais foi aquela do homem semidevorado por uma sucuri, a que fez referência anteriormente. Em outra narrativa, um avô-sucuri, qualificado de *ñuwë*, ensina seu neto a realizar a dieta do matador (*ibi saba*), que tem por efeito incrementar a capacidade cinegética.⁹

⁸ A prática xamânica não era, de jeito nenhum, exclusiva dos homens. Embora após o contato permanente com a sociedade regional o envolvimento feminino com o xamanismo se restringiu e se transformou, são muitos os casos que me foram relatados de mulheres que tomavam ayahuasca e outras substâncias, que participavam ativamente nos rituais de cura, que se faziam picar por vespas e formigas etc. A diferença em relação aos homens é que, enquanto o aprendizado deles era coletivo e praticamente compulsório ao chegar à adolescência, no caso delas era individualizado e arbitrário, dependendo em grande medida do incentivo de pais, mães e maridos (PÉREZ GIL, 2006).

⁹ Trata-se da história de Kuushdawa ou Kukushnawa, segundo as versões existentes (CALAVIA SÁEZ, 2006; PÉREZ GIL, 2006).

Igualmente, existem dois outros mitos que indicam a sucuri como a fonte do conhecimento sobre a ayahuasca. Um deles é a história do povo cujo chefe, definido também como *ñuwë*, foi enfeitiçado por uma sucuri-tracajá e subiu ao céu. Antes de morrer, avisou aos seus para bater ao redor da casa, que, depois da morte, começou a se elevar, com todas as pessoas dentro, impulsionada pela voz do *ñuwë*. Grande parte das versões pano dessa história relatam que a ayahuasca nasce do corpo enterrado do chefe, e se estabelece uma conexão entre o consumo dessa planta, a transformação dos corpos, que se tornam leves, e a subida ao céu. Na versão que registrei em Raya, a ayahuasca não nasce propriamente do corpo do chefe, mas é uma das suas pernas, que se transforma em cipó de ayahuasca, enquanto a outra se torna em perna de queixada. Num certo sentido, essa dupla transformação parece condensar uma oposição entre xamanismo e “*a-xamanismo*”, ou seja, entre aquilo que se deve consumir e o que se deve evitar em relação a um devir xamânico. Porém, pode haver uma outra leitura cuja chave não seja uma oposição, mas que aponte a centralidade do coletivo: não apenas o consumo de ayahuasca era antigamente coletivo, mas o termo que designa esse mito, *hudihu*, se refere a “aqueles que vão juntos, em manada”, e a representação paradigmática dele são as queixadas.

Uma última história é aquela referida ao homem que se casa com uma mulher-sucuri e aprende a tomar ayahuasca embaixo das águas, com os afins. Como aponta Calavia Sáez (2006, p. 326), o relato é “um jogo de alternância de pontos de vista”: se a planta que a mulher-sucuri passa no rosto do amante permite a ele viver no fundo das águas e ver seus afins como humanos, assumindo o ponto de vista da sucuri, a ayahuasca o faz reassumir seu ponto de vista humano e, na sequência, começar a sentir saudades da família que deixou. As versões yaminawa terminam com o homem voltando para sua família humana; na versão sharanahua (DÉLÉAGE, 2009), essa volta provoca a cólera da família-sucuri, de forma que o homem e a sua família devem fugir para longe das águas, situação que se estende no caso da versão Huni Kuin, já que o filho-cobra do homem se vinga devorando-o. Esse episódio do mito é precisamente a narrativa yaminawa anteriormente mencionada em que, por meio do homem semidevorado, a sucuri transmite os conhecimentos que tornam eficaz o consumo da ayahuasca. No mito Huni Kuin, o homem morre, e de seu corpo enterrado surgem várias classes de cipós de ayahuasca (LAGROU, 2007). O nome desse homem é precisamente Yuve (CAMARGO, 1999), apontando para a sua identificação com a cobra e enfatizando seu papel como mestre das outras pessoas.

Chefia e xamanismo

Embora de uma forma menos acentuada que a sucuri, o boto é igualmente associado à prática xamânica. Dele se diz também que é *ñuwë*. Uma breve história que me relatou Xawaxta certa feita começa assim: “Boto era *ñuwë*. Morava dentro da água. Ele bebia ayahuasca dentro da água. Saía à terra e convidava as pessoas para tomar ayahuasca para que fossem pajés que nem ele. Assim, ensinava os homens”.

Ainda que sua presença na mitologia e no xamanismo pano seja menor que o da sucuri, esse cetáceo de águas doces tem especial destaque no caso shipibo, pois se trata de um ser de grande potência xamânica e age frequentemente como espírito auxiliar (LECLERC, 2003). Porém, me interessa destacar outro aspecto. Além de *ñuwë*, o boto (*ëdë dawa*) é o dono dos objetos dos brancos, notadamente dos instrumentos de ferro. O relato mítico com o boto como protagonista que me foi relatado com mais frequência, e por diferentes pessoas, conta a história de um homem que, durante uma expedição para obter pedras com as quais faria machados, é abandonado pelos seus primos numa paliçada no meio do rio. A paliçada era, na verdade, a lixeira da casa dos botos, e, quando a mulher-boto escuta o homem se lamentar, se apresenta ante ele e, pelo nome, o reconhece como parente do marido. Ela o faz cheirar uma planta que lhe permite entrar na sua casa no fundo das águas. Antes de ajudá-lo a sair do rio para voltar à sua casa, o boto o presenteia com muitas ferramentas de metal. Ele se comporta tipicamente como um verdadeiro chefe, um *xaneihu*, que se caracteriza principalmente pela sua generosidade.

A caracterização do boto como chefe é reforçada por outra história. Nesse caso, um jovem boto é sequestrado por um homem que quer torná-lo seu genro. Apesar de um primeiro momento de sobressalto, o boto aceita encantado casar-se com as duas filhas do homem e protege os seus parentes por afinidade dos ataques do seu avô, que costumava capturar as crianças para transformá-las em banquinhos para se sentar. A poligamia, o carisma com que é descrito na história e a proteção da sua família são qualidades associadas à chefia. Olhados em conjunto, os relatos revelam o boto como uma figura que condensa qualidades tanto do chefe como do xamã.

Embora alguns autores tenham apresentado modelos sociopolíticos para os Pano nos quais chefe e xamã aparecem como figuras contrastantes e excludentes (DESHAYES, 1992; TOWNSLEY, 1994),

encontramos numerosos casos em que ambos os atributos coincidem na mesma pessoa (CARID NAVEIRA, 1999). No caso yaminawa, eu diria que essa coincidência não é contingente. Pelo contrário, existe uma continuidade conceitual entre *xaneihu* e *ñuwë* que se fundamenta em qualidades inerentes a ambos.

O *xaneihu*, literalmente “dono da maloca”, é descrito tipicamente como a figura que, sem qualquer tipo de coação, incentiva as outras pessoas a realizarem uma ação coletiva para o bem comum – construir a maloca e fazer um roçado –, organiza o trabalho grupal e redistribui o fruto deste. A capacidade para se tornar um centro gravitacional para o qual as agências das outras pessoas se sentem atraídas e se organizam, de forma a constituir, ao menos temporariamente, um coletivo, é aquilo que institui um *xaneihu*. Em certo sentido, o coletivo e o *xaneihu* se constituem mutuamente. As qualidades com as quais se descrevem as pessoas que ocupam o lugar de *xaneihu* são a generosidade¹⁰ – ele é oposto à figura do mesquinho, *yuwaxi* (PÉREZ GIL, 2020) –, a capacidade para organizar o trabalho coletivo de forma a gerar abundância e a preocupação por cuidar daqueles que estão ao seu redor, assim como saber defender e velar pelos interesses comuns, especialmente em relação aos *brancos*.

Ao falar dos *ñuwë*, especialmente em referência aos processos de aprendizado, eles aparecem com muitas das qualidades do *xaneihu*. Em primeiro lugar, em ambos os casos, são descritos sempre em duplas: normalmente, quando se fala dos *xaneihu* na antiguidade,¹¹ eles eram sempre dois; e, quando os homens me descreveram os seus processos de aprendizado xamânico, também eram dois *ñuwë* os que assumiam a direção. Essa característica os opõe à figura amoral do *yuwaxi* (mesquinho), que recusa dar o que lhe é pedido e que come sozinho – impossível não pensar nas reflexões guarani-clastrianas sobre a malignidade do Um. A generosidade proverbial do *xaneihu*, que se manifesta na retribuição dos frutos do trabalho coletivo – dos produtos do roçado, mas também dos pagamentos dos madeireiros após o contato permanente –, no caso dos *ñuwë* se evidencia na transmissão das técnicas para agir xamanicamente. Se os cantos-sopros são as possessões

¹⁰ Essa conexão é tão intensa que, para se referir a alguém generoso, mesmo que não ocupe um lugar de chefia, se usa o termo “*xaneihu*”.

¹¹ Esse fato certamente faz pensar no sistema de metades que foi descrito para os Yaminawa (TOWNSLEY, 1988) e outros Pano próximos; porém, nas informações que registrei não há referências a esse sistema.

mais prezadas de uma(um) xamã, tanto que consistem em repositórios do seu conhecimento e em veículo do seu poder (TOWNSLEY, 1993), ensinar essa e outras técnicas é um ato intrinsecamente generoso que fornece àqueles que aprendem a capacidade para poder cuidar de si e de suas famílias. De outro lado, se os *xanëihu* organizam o trabalho produtivo, cabe aos *ñuwë*, como mencionei acima, conduzir o processo de aprendizado. Se a consequência da orientação dos *xanëihu* é a fartura, a dos *ñuwë* é propiciar qualidades socialmente necessárias, principalmente masculinas. Nesse sentido, a contribuição de ambos é essencial para a produção continuada de pessoas morais.

Com essas considerações não quero negar o aspecto *escuro* dos *ñuwë*. Não há qualquer dúvida de que a eles se atribui uma potência letal que pode ser direcionada tanto contra seus inimigos como contra os seus vizinhos. Porém, de um lado, os julgamentos em relação a essa figura não são absolutos, senão que se referem a ações concretas e ao posicionamento de quem faz o julgamento em relação a si mesmo ou aos seus próximos. Em última instância, são relacionais e altamente contextuais (LANGDON, 2004). De outro, essas ações não são necessariamente negativas e prejudiciais para os outros – nesse ponto, o conceito se afasta dos sentidos dados por outros Pano, já que seu poder é também direcionado à cura e à produção moral de pessoas. Frequentemente, quando me falavam dos *ñuwë*, as pessoas, especialmente os homens, o faziam com admiração; uma admiração que sempre interpretei como derivada da eficácia e da potência das suas ações.

O poder feito corpo

Apontei até agora sentidos do termo “*ñuwë*” quando é usado para se referir a tipos de pessoas, mostrando como aspectos que marcam o significado dos diferentes termos no universo pano se entrelaçam no caso yaminawa, o que faz dele um conceito multifacetado, provavelmente um dos mais complexos do xamanismo desse povo. E, ainda, seu uso não se esgota aí.

Além de se referir a um tipo de pessoa com determinadas qualidades xamânicas, o termo se refere a essas qualidades. Diz-se que alguém *é* *ñuwë*, mas também que alguém *tem* *ñuwë*, *envia* *ñuwë*, *faz* *ñuwë* ou *perde* *ñuwë*. De fato, se tornar *ñuwë* envolve um processo de acumulação e gestão de *ñuwë* que é longo, continuado e com momentos

de intensidade acentuada. Mencionei ao longo do texto que se fazer picar por vespas e formigas e consumir determinadas substâncias amargas faz parte do processo de desenvolver qualidades xamânicas. O cuidado alimentar, a limitação das relações sexuais e sociais, além do contato corporal e onírico com seres de magnitude xamânica, são alguns outros aspectos desse processo. Tonoma me deu a seguinte explicação quando perguntei sobre o termo:

Ñuwë, quando a gente consome *rubë txatxi* [caldo de tabaco] com esse aí faz *ñuwë*. [...] com *yunë* [*Brunfelsia grandiflora*], também tem que tomar para fazer *ñuwë*; mistura *yunë* com água, o bebe, e depois disso, *rubë txatxi*, aí sim, já *ñuwë*, já está *ñuwë*. Bebe ayahuasca, vespa também, *anĩ* [tipo de formiga] também se faz ferrar, por aqui, formiga também; *pucacura* [tipo de formiga], também tem que se picar com esse, é para fazer *ñuwë*, para ser *brujo*. (Relato de Tonoma, Raya, abr. 2001).

Vir a ser *ñuwë* exige a produção ativa de *ñuwë*. Vimos que, no caso dos Siona, o *dau*, enquanto substância constituinte dos corpos xamânicos, se gera ao longo das sessões de ayahuasca, quando se visitam os diferentes planos do universo e se conhecem os diversos seres que neles habitam. No caso dos Yaminawa, o *ñuwë* parece ter um caráter mais fisiológico e “sápido-lógico” (ERIKSON, 1996). A mesma lógica se aplica em relação ao *kuxuitia*, cuja técnica característica é o canto-sopro, entoado basicamente durante sessões de ayahuasca. No caso, há também uma acumulação de ayahuasca e tabaco e a aplicação continuada de agulhoamentos de insetos.

No processo de desenvolvimento de qualidades xamânicas, a introdução no corpo de substâncias de outros seres desencadeia dois efeitos entrelaçados e paralelos. De um lado, como apontei ao longo do texto, a introdução no corpo de substâncias impregnadas de *yuxin*¹² instaura um vínculo com entidades de magnitude xamânica que, se bem direcionado por meio da gestão alimentar e sexual, propicia a transmissão de conhecimentos (os *kuxuiti*, por exemplo).

¹² Termo complexo da cosmologia pano. No caso Yaminawa, pode designar os “espíritos”, mais ou menos bem definidos e com um caráter intencional específico (têm *yuxin* todos os animais e plantas, que em determinados contextos interagem com os humanos; os espectros das pessoas falecidas que assombram os vivos; as almas dos mortos que vão para o céu); ou pode designar uma espécie de agência, mais ou menos concreta e intencional, presente nas substâncias dos seres vivos.

De outro, se produz uma espécie de mutação fisiológica, por meio da qual o corpo se embebe das propriedades sensíveis das substâncias consumidas. O amargor é uma das qualidades próprias das substâncias que produzem corpos xamânicos.¹³ Assim, as pessoas lembram que, ao passar ao lado de um *ñuwë*, era possível perceber o cheiro amargo que emanava dele. Ou dos *kuxuitia* se diz que são como as vespas (*wida*) pelas quais se fazem aferroar, que picam e vão embora rapidamente. A pungência não apenas está associada conceitualmente ao amargo e tem um caráter vigorante (ERIKSON, 1996); é também *paë*, potente e capaz de produzir efeitos nos outros corpos, como a ayahuasca e a caiçuma, que embriagam, ou a voz do *ñuwë*, que na narrativa anteriormente mencionada faz a maloca, com seus habitantes dentro, se elevar até o céu. Assim também as ferroadas de formigas e vespas tornam a voz do *kuxuiti* potente e capaz de afetar o estado de saúde dos outros. Dessa forma, por meio do consumo cumulativo de substâncias amargas – tabaco, toé, *yunë*, cacto *txai* etc. –, o pensamento, a voz e o sopro do *ñuwë*, cuja potência é aumentada ao atravessar o suor que impregna as mãos, têm efeitos inelutáveis sobre os outros quando são projetados ao assoprar sobre pegadas, olhar intencionalmente alguém ou entoar os cantos-sopros. A alteração ontológica, sistemática e direcionada, que se opera ao virar *ñuwë* ou *kuxuitia*, consiste na apropriação, absorção e acumulação de atributos e feições de outros seres que possibilitam modos específicos de agência. Em certa medida, determinados modos de ação instituem e são intrínsecos a tipos particulares de pessoas: *ñuwë* é, a um tempo, um modo específico e potente de agência e a sua corporificação humana.

Transformações contemporâneas

Se o *ñuwë* se “faz” por meio do consumo reiterado de determinadas plantas, que permite a acumulação de amargo (*bua*) e de vínculos com seres de magnitude xamânica, é lógico pensar que ele pode também se “desfazer” ou perder. Seu enraizamento somático exige, de fato, um *cuidado de si* – no sentido foucaultiano da expressão – que deve ser, em

¹³ A oposição entre o amargo e o doce, bem como o papel do amargo na constituição de corpos masculinos e de qualidades xamânicas, tem sido amplamente debatida para o universo pano e se reflete na centralidade de conceitos associados ao amargo no xamanismo – *muka*, *bua*, *tsibo*. A esse respeito, ver entre outros, Erikson (1996), Lima (2000) ou Pérez Gil (2006).

grande medida, um cuidado corporal zeloso e escrupuloso. Da mesma forma que o xamã Siona pode perder o *dau*, o *ñuwë* Yaminawa pode perder seu... *ñuwë*. Embora essa perda não seja atribuída à intenção de outro xamã, e sim à displicência da pessoa, podemos identificar no *ñuwë* a mesma fragilidade que Langdon aponta em relação ao *dau*.

Quando alguém está aprendendo, pode comer carne, mas não come doce, não toma caçuma preparada por mulheres, não come sal. Pode comer jabuti, mas não seus pés: pé de jabuti não pode comer; de tracajá também não. Macaco preto pode produzir dor de cabeça. Se comermos pé de jabuti, isso tira nosso *ñuwë*. Quando alguém come açúcar, mel... logo o nosso *ñuwë* vai embora, já não dá mais para aprender. (Relato de Tonoma, Raya, abr. 2001).

Ao falar sobre os *ñuwë*, os Yaminawa o fazem se referindo ao passado. Dependendo do interlocutor, alguns homens são apontados ainda como *ñuwë*; porém, o mais frequente é escutar que já não existem. Do mesmo modo, embora muitos dos homens adultos com quem conversei afirmem terem passado durante a adolescência por um processo de aprendizado de *kuxuiti*, se submetendo às picadas de insetos, tendo ingerido a “merda” da sucuri e consumido de forma continuada ayahuasca, tabaco e outras substâncias, poucos são reconhecidos como *kuxuitia*. De forma geral, se atribui à comida, aos modos de sociabilidade incorporados após o contato – notadamente às festas em que se consomem bebidas alcoólicas – e ao açúcar a diminuição geral das qualidades xamânicas. Seus efeitos prejudiciais não se restringem aos corpos individuais, senão que têm implicações coletivas: a mudança na alimentação e nos costumes afeta o grupo como um todo. Em várias ocasiões escutei, com um tom de lamento mais ou menos acentuado, dependendo do interlocutor, comentários que associavam a diminuição do poder xamânico com o hábito de beber caçuma – aprendido recentemente com os Ashaninka e os Amahuaca – ou cerveja. A despeito disso, seria um erro interpretar esse fato em termos de “perda cultural”, e certamente não é assim como o percebem os Yaminawa. Se o *ñuwë*, enquanto um determinado tipo de especialista, já não existe, enquanto conceito que expressa uma determinada forma de entender a agência e devir xamânicos continua operativo. As práticas e os modos cosmopolíticos de se relacionar num universo habitado por intencionalidades humanas e não humanas continuam a se transformar, como sempre fizeram, num

fluxo permanente de transformações de transformações (VIVEIROS DE CASTRO, 2012).

Tsibuya, *ñuwë*, *kuxuitia*, *curandero* ou *vaporadora*¹⁴ são designações de pessoas que tornam concretos diferentes modos de agir xamanicamente que se sobrepõem, se sucedem, se alteram ou derivam uns dos outros. Como demonstra Langdon nos seus escritos mais recentes, que refletem sobre a revitalização e as transformações contemporâneas do xamanismo siona, esses modos emergiram e emergem de forma dialógica em diferentes momentos históricos, conectados a contextos sociais, ambientais, históricos e políticos diversos, permitindo às pessoas desenrolar suas vidas nesse universo altamente heterogêneo de subjetividades e intencionalidades (LANGDON, 2016).

Referências

- BELAUNDE, L. E. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.
- BRABEC DE MORI, B. Singing white smoke: tobacco songs from the Ucayali Valley. In: RUSSEL, A.; RAHMAN, E. (ed.). *The master plant: tobacco in lowland South America*. Londres: Bloomsbury, 2015. p. 89-106.
- CALAVIA SÁEZ, O. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP; ISA; NUTI, 2006.
- CAMARGO, E. Yube, o homem-sucuriju: relato caxinauá. *Ameríndia*, [S. l.], n. 24, p. 195-212, 1999.
- CARID NAVEIRA, M. *Yawanawa: da guerra à festa*. 1999. 203 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- CESARINO, P. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2011.
- CHAUMEIL, J. Des sons et des esprits-mâitres en Amazonie amérindienne. *Ateliers d'Anthropologie*, [S. l.], n. 34, 2-13, 2010.

¹⁴ Técnica consistente em estabelecer diagnósticos e extrair a doença por meio de banhos de vapor, associada ao xamanismo ashaninka, e que algumas mulheres Yaminawa aprendem e praticam atualmente.

COLPRON, A. *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre exemple des femmes "chamanes" Shipibo-Conibo (Amazonie péruvienne)*. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Humanas e Antropologia) – Université de Montréal, Montreal, 2004.

CONKLIN, B. A. Women's blood, warriors' blood, and the conquest of vitality in Amazonia. In: GREGOR, T.; TUZIN, D. (ed.). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001. p. 141-174.

DÉLÉAGE, P. *Le chant de l'anaconda: l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre: Societé d'Ethnologie, 2009.

DESHAYES, P. Paroles chassées: chamanisme et chefferie chez les Kashinawa. *Journal de la Société del Américanistes*, [S. l.], v. 78, n. 2, p. 95-106, 1992.

DOLE, G. Los Amahuaca. In: SANTOS, F.; BARCLAY, F. (ed.). *Guía etnográfica de la alta Amazonía*. Quito: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales; Abya Yala, 1998. p. 125-273.

DZIUBINSKA, M. H. *L'équilibre asymétrique: une ethnographie de l'antagonisme entre les Kakataibo et les Shipibo d'Amazonie péruvienne*. 2014. Tese (Doutorado em Etnologia) – Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, 2014.

ERIKSON, P. *La griffe des Aïeux: marquage du corps et démarquage ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Editions Peeters, 1996.

FAUSTO, C. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

FEATHER, C. *Elastic selves and fluid cosmologies: Nahua resilience in a changing world*. 2010. (Doutorado em Antropologia Social) – Department of Social Anthropology, University of St. Andrews, St. Andrews, 2010.

FERNANDEZ ERQUÍCIA, R. *Los Yaminawa: minoría étnica amazónica en la periferia del Estado boliviano*. 2005. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Sociologia) – Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2005.

GOW, P. River people: shamanism and history in Western Amazonia. In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. (ed.). *Shamanism, history and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. p. 90-113.

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

LANGDON, E. J. Dau: shamanic power in Siona religion and medicine. In: LANGDON, E. J.; BAER, G. (ed.). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. p. 42-61.

LANGDON, E. J. Commentary. In: WHITEHEAD, N.; WRIGHT, R. (ed.). *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, 2004. p. 306-313.

LANGDON, E. J. “La visita a la casa de los tigres”: la contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias. *Revista Colombiana de Antropología*, [S. l.], v. 49, n. 1, p. 129-152, 2013.

LANGDON, E. J. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

LANGDON, E. J. Oír y ver los espíritus: las performances chamánicas y los sentidos entre los indígenas Siona del Putumayo, Colombia. In: BRABEC DE MORI, B.; LEWY, M.; GARCÍA, M. A. (ed.). *Sudamérica y sus mundos audibles: cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz; Gebr. Mann Verlag, 2015. p. 39-51.

LANGDON, E. J. The revitalization of yajé shamanism among the Siona: strategies of survival in historical context. *Anthropology of Consciousness*, [S. l.], v. 27, n. 2, p. 180-203, 2016.

LECLERC, F. R. *Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne: une étude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale*. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Cultural) – Université Paris X, Nanterre, 2003.

LIMA, E. C. de. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a natureza*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

PÉREZ GIL, L. *Pelos caminhos de Yuve: cura, poder e conhecimento no xamanismo yawanawa*. 1999. 217 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.

PÉREZ GIL, L. *Metamorfoses yaminawa: xamanismo e socialidade na Amazônia peruana*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

PÉREZ GIL, L. Cuerpos en transformación: sobre la noción de persona y el control alimentar entre los Yaminawa. *Tellus*, Campo Grande, v. 10, n. 19, p. 53-82, 2010.

PÉREZ GIL, L. Sobre la mezquindad, la envidia, los parientes y los otros: chamanismo y violencia en la Amazonía peruana. In: CALAVIA SÁEZ, O. (ed.). *Ensayos de etnografía teórica: tierras bajas de América del Sur*. Madrid: Nola Editores, 2020. p. 175-216.

ROE, P. G. *The cosmic zygote: cosmology in the Amazon basin*. Nova Brunswick: Rutgers University Press, 1982.

SHEPARD, G. Will the real shaman please stand up? The recent adoption of ayahuasca among indigenous groups of the peruvian Amazon. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (ed.). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2014. p. 16-39.

TAYLOR, A. C.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Un corps fait de regards. In: BRETON, S. (ed.). *Qu'est-ce qu'un corps?*. Paris: Musée du Quai Branly; Flammarion, 2006. p. 148-199.

TOWNSLEY, G. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. 1988. Tese (Doutorado) – Cambridge University, Cambridge, 1988.

TOWNSLEY, G. Song paths: the ways and means of yaminahua shamanic knowledge. *L'Homme*, ano 33, n. 126/128, p. 449-468, 1993.

TOWNSLEY, G. Los Yaminahua. In: SANTOS, F.; BARCLAY, F. (ed.). *Guía etnográfica de la alta Amazonía*. Quito: FLACSO/IFEA, 1994. v. 2. p. 240-358

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

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 345-400.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 151-171, 2012.

WHITEHEAD, N.; WRIGHT, R. Introduction: dark shamanism. In:

WHITEHEAD, N.; WRIGHT, R. (ed.). *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, 2004. p. 1-20.

Homenagem a Esther Jean Matteson Langdon: reflexões em torno dos conceitos-imagem “*toya*” e “*dau*” dos Siona do Putumayo

Elsje Lagrou

Introdução: Jean como mestre-guia

Pensando no que escreveria para esta homenagem, percebi que um texto puramente acadêmico não seria suficiente, porque o relato da minha dívida intelectual com Jean está intrinsecamente atrelado a uma dívida maior, a de ter descoberto, através desse encontro, um caminho, um projeto de vida. Me dei conta de que pertenço à primeira geração de gente formada por Jean e de que vale a pena lembrar aos que vieram depois um pouco desses tempos do começo.¹

Quando cheguei ao Brasil, em 1986/1987, Jean também havia chegado uns três anos antes, e, sendo vizinhas em vários momentos nesta Ilha chamada “do Desterro”, foi com seus conselhos que aprendi que “o Brasil não é para iniciantes”. Jean, já com experiência profissional e mãe de dois filhos pequenos, tinha chegado a Florianópolis decidida a construir sua vida na Ilha. Eu, com 22 anos, era estudante recém-formada em história contemporânea e achava que estava apenas visitando. Alguns anos mais tarde, me daria conta de que:

¹ Há pouco mais de um ano redigi o memorial para meu concurso de professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), de cujo júri Jean participava, e partes do exercício de memória então empreendido serão retomadas neste texto, pois, ao relembrar minha chegada ao Brasil, a figura de Jean Langdon se impôs de forma incontornável.

Para mim, tornar-me brasileira e tornar-me antropóloga são processos que se confundem... O que era para ser uma mera visita se transformou em algo que na medida em que o tempo passa começa a parecer uma migração definitiva, apesar das fortes saudades que também o Brasil me ensinou a cultivar. Cultivar saudades e cativar visitantes são duas artes que os brasileiros e os Kaxinawa [que hoje se autodenominam Huni Kuin] têm em comum. A arte de cativar visitantes e torná-los um de nós é provavelmente o que mais me seduziu tanto no Brasil quanto entre os Huni Kuin. Ambos incentivam o estrangeiro a se transformar, a abrir mão da sua identidade e se tornar um deles. Das saudades falarei depois, cabe registrar aqui somente que este incentivo às saudades dos parentes funciona como contraponto e valor compensador desse movimento de querer engolir o outro. (LAGROU, 1994, p. 93-94).

Jean partilhava comigo essa experiência de estrangeira apaixonada por um país em pleno processo de mudança depois de longos anos de ditadura. E presenciando hoje a volta dos ataques aos indígenas e suas terras e o concomitante movimento de mobilização em sua defesa, me dou conta de quão especial foi esse momento no qual chegamos, eu e Jean, na véspera da nova Constituinte que implementaria uma legislação promissora para os direitos indígenas e a proteção do meio ambiente, garantias essas que voltaram a ser gravemente ameaçadas durante o governo Bolsonaro.²

O ambiente acadêmico que encontrei no Brasil foi, para mim, uma revelação e uma libertação. Por um lado, se tratava da mudança de uma postura mais passiva e anônima, característica da graduação na Bélgica, para uma mais ativa, seguindo o modelo dos seminários na pós-graduação, mas era mais do que isso. O contexto todo, os professores, os colegas, a abordagem crítica e franca, os temas abordados, tudo isso produziu em mim a descoberta de uma vocação.

O final dos anos 1980 era uma época de renovação na academia brasileira. Em Florianópolis, Silvio Coelho dos Santos, conhecido por sua militância a favor dos indígenas do sul do Brasil e contra a construção de barragens em seus territórios, tinha acabado de atrair para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade

² O que mudou dos anos 1980 para cá foi o protagonismo desse movimento. Se na época as lideranças indígenas ainda eram minoria e a força maior vinha das organizações não governamentais (ONGs) e de seus antropólogos engajados, hoje o protagonismo é fortemente indígena e, outra novidade, feminino.

Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) um grupo de jovens professores provenientes de diferentes lugares do Brasil e do exterior; Jean Langdon e Denis Werner, dos Estados Unidos; Rafael Bastos, de Brasília; Ilka Boaventura Leite, da Universidade de São Paulo; Miriam Grossi, de Paris. A pós fervilhava de gente recém-chegada, o que fez com que as relações de coleguismo e amizade se realizassem de modo intenso. Vivíamos o período carismático que antecede, no dizer de Max Weber, o período burocrático que necessariamente o sucede. Trinta anos depois da minha chegada, o PPGAS/UFSC se tornou grande, uma referência para a etnologia e sede do prestigioso Instituto Brasil Plural, coordenado por Jean Langdon.

O encontro com Jean, que aceitou me orientar no mestrado, foi decisivo no delineamento da minha pesquisa. Nos seus cursos descobri uma rica literatura sobre os temas que sempre sonhei em estudar: etnologia ameríndia, ritos de passagem e de iniciação, xamanismo amazônico e sua relação com as formas expressivas. As questões que surgiram nesses primeiros anos de iniciação no pensamento etnológico e antropológico me acompanham até hoje. Se outros professores me introduziram nas leituras clássicas da antropologia e da etnologia ameríndia nos moldes brasileiros, franceses e ingleses, Jean abria o horizonte com leituras sobre povos ameríndios para além das fronteiras do Brasil, principalmente no Peru e na Colômbia, e com abordagens pautadas na tradição da etnologia americana e da antropologia simbólica. Paralelamente aos seminários, Jean coordenava um grupo de pesquisa interdisciplinar sobre estados alterados de consciência, do qual participavam seus orientandos e o neurocientista Ari Sell.³ Essa interdisciplinaridade era pouco comum nas ciências sociais brasileiras, mais próximas da tradição europeia. As discussões trazidas pela iniciação na antropologia americana foram, para mim, fundamentais: um preparo intelectual e psicológico para a pesquisa de campo por vir.

Queria situar minha pesquisa no campo da antropologia da arte e me interessava particularmente a relação entre grafismos e seu uso ritual. Um dos temas abordados por Jean entre os Siona, grupo indígena colombiano de língua Tukano ocidental, era a pintura facial usada pelo xamã e sua relação direta com as visões com yagé (ayahuasca) (LANGDON, 1979a, 1979b, 1992, 2013). Nos seus artigos sobre o tema,

³ Faço aqui uma homenagem a Ari Sell, espírito inquieto e aberto, de generosidade intelectual ímpar e grande amigo de Jean, que foi um dos muitos que nos deixaram durante este período de pandemia.

Langdon dialogava com os trabalhos de Reichel-Dolmatoff (1972, 1978) entre os Desana, que procurava estabelecer uma relação direta entre a percepção de fosfenos durante a experiência visionária e a produção dos desenhos. Se Reichel-Dolmatoff estava à procura de determinantes neurofisiológicos para padrões recorrentes em diferentes contextos culturais, Langdon propunha analisar os cantos, os desenhos e as experiências visionárias a partir dos padrões culturais partilhados pelo xamã e pelos seus discípulos. Sua pesquisa me serviu de inspiração, e, por conta dessas afinidades, percebi logo que meus interesses se localizavam na Floresta Amazônica ocidental, mais do que, por exemplo, no Xingu, entre os Jê ou no sul do Brasil.

Naquela época, o acesso à bibliografia requeria uma verdadeira garimpagem de papel em bibliotecas públicas e privadas. A biblioteca de Jean sobre os temas de xamanismo e arte ameríndios, tanto do sul quanto do norte, era um tesouro. Além dela, tive acesso, ainda nessa fase preparatória do mestrado, e por intermédio da Jean, à biblioteca de Lux Vidal, em São Paulo. Lux me recebeu generosamente em seu apartamento, no centro de São Paulo, e desci ao xerox do térreo do prédio onde ela morava com uma enorme pilha de livros para complementar a já significativa coleção de livros e artigos sobre antropologia da arte colecionados por Jean.

Para “encontrar minha tribo”, fui perguntar, novamente por intermediação da Jean, a opinião de Berta Ribeiro. Berta, que trabalhava no Museu Nacional, era referência no campo das artes e tecnologias indígenas e tinha acabado de publicar a *Suma etnológica* sobre o tema. Generosa como Lux e Jean, ela me recebeu para um jantar em seu apartamento, em Copacabana, no Rio de Janeiro. Quando lá cheguei, me esperavam a própria Berta e Nietta Lindenberg Monte, na época coordenadora da Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre). Ambas sugeriram que eu estudasse os Kaxinawa, que ainda não tinham assumido a autodenominação Huni Kuin (gente propriamente dita, gente como nós). Saí de lá com uma lista de nomes para procurar quando chegasse a Rio Branco, no Acre. Estava pavimentado meu caminho para o Alto Rio Purus.

Vale lembrar, no entanto, que Jean também teve papel importante na escolha, pois ela conhecia bem os Kaxinawa. Eram eles que tinham transformado Ken Kensinger, grande amigo seu, de missionário do Summer Institute of Linguistics nos anos 1950 em antropólogo nos anos 1960. Kensinger organizou, durante muitos anos, os “Amerindian Seminars”, no Bennington College, onde um reconhecido grupo de

etnólogos das Terras Baixas da América do Sul se encontrava anualmente. Jean participou de todos esses encontros, que considerava o período áureo da etnologia americanista. As reuniões eram pequenas e tinha-se tempo para longas discussões em torno de *papers* extremamente bem preparados. Segundo me contava Jean, esse clima colegial, de autêntica colaboração e avesso à competição, se devia sobretudo à personalidade acolhedora e discreta do anfitrião, Ken Kensinger.

Esses seminários dariam origem, mais tarde, à SALSA, Society for the Anthropology of Lowland South America. Jean tinha todos os anais dos encontros, nos quais as apresentações eram publicadas na íntegra, e me deu muitas duplicatas. Em cada reunião, Ken apresentava outro aspecto da sociedade huni kuin: sua organização social, sua onomástica, sistemas de classificação, vida conjugal, chefia, e assim por diante. Eu tinha lido esses textos, além do seu livro sobre a coleção de artefatos depositada na Universidade de Philadelphia (KENSINGER *et al.*, 1975). Sabia, portanto, que os Huni Kuin possuíam um complexo sistema gráfico e que usavam *nixi pae* (ayahuasca, yagé).

Apesar de todo o preparo para a viagem, me esperava uma grande surpresa: a qualidade da água do rio Purus e sua relação com a proliferação de populações específicas de insetos, os famosos piuns ou borrachudos, além dos micuins, tipos de carrapatos minúsculos que caem das plantas à beira do rio e se grudam nas roupas. Essa informação eu só receberia uma vez chegada ao Acre, quando o caminho já estava traçado. Durante muito tempo, pensei que a infestação de piuns e de outros insetos era própria a toda a Floresta Amazônica. Depois descobri que existe uma enorme diferença entre as águas turvas e vermelhas do Purus, ricas em nutrientes, e as águas cristalinas e pretas de outros rios amazônicos, como o Maici e o Marmelos, onde habitam os Pirahã e onde os piuns não existem; ao visitá-los recentemente, soube que lá só tem marimbondos e mutucas, mas esses insetos guerreiros e agressivos, dos quais se pode desviar, incomodam bem menos que as nuvens de insetos praticamente invisíveis dos quais não se escapa.

Pode-se constatar assim que ter uma americana como guia na escolha dos rios amazônicos por onde passaria a navegar apresentava suas vantagens e desvantagens, pois descobriria depois que nenhum etnólogo brasileiro desconhecia essa crucial diferença entre águas turvas e águas claras. Por outro lado, se soubesse antes, talvez não tivesse a coragem e o privilégio de ter conhecido os Huni Kuin do Alto Rio Purus como anfitriões generosos e preocupados, sempre prontos para

me ajudar com sua espetacular farmacopeia da floresta a curar “peles excessivamente sensíveis”.⁴

Na minha dissertação de mestrado, *Uma etnografia da cultura kaxinawá: entre a cobra e o Inca* (1991), estão prefiguradas as questões centrais das minhas futuras pesquisas: a relação entre percepção e cognição e o modo como determinadas técnicas perceptivas e expressivas dialogam com uma ontologia específica em que a transformabilidade dos seres ocupa lugar central. As questões da etnologia amazônica ainda não tinham sido colocadas nos termos que hoje nos soam tão familiares.⁵ Pertencço a uma geração que teve a liberdade de pensar sobre a complexidade das ontologias ameríndias sem um modelo pronto. E essa liberdade de pensamento, assim como o respeito pela diversidade das cosmologias ameríndias, é um credo que Jean defendeu durante toda sua carreira. A consciência do nosso domínio extremamente precário da língua e das exegeses xamanístico-ontológicas que requerem longos períodos de iniciação, a convicção de que não devemos nunca abandonar a certeza inicial da incerteza e o respeito para com a delicadeza e o poder do conhecimento são lições de vida que aprendi com Jean. Pois para aprender a inverter a perspectiva são necessários muitos anos de treinamento. O encontro entre uma *beatnik*, livre pensadora americana, com a etnologia brasileira marcou minha iniciação na antropologia e minha trajetória acadêmica enquanto exploração espiralar de diferentes diálogos teóricos possíveis com o que os Huni Kuin tinham tentado me ensinar sobre o viver em mundos diferentes.

Um exemplo dessa influência de diferentes tradições teóricas no meu trabalho é o capítulo 12 da minha dissertação de mestrado, “Origens e análise formal do estilo gráfico kaxinawá”, em que me engajei em discussões com uma literatura americana e interdisciplinar que me foi apresentada por Jean e somente recentemente viria a retomar. Hoje me interessaria rever essa discussão à luz da nova aproximação entre arqueologia e etnologia. Trata-se da proposta de Lathrap, Gebhart-

⁴ Essa expressão se inspira na “pele excessivamente pintada” de Lucia van Velthem (2003) entre os Wayana e em um romance holandês que li na juventude, chamado *Vanwege een tere huid* (Por causa de uma pele sensível).

⁵ Os conceitos de perspectivismo e multinaturalismo, propostos por Viveiros de Castro (1996), e de animismo, proposto por Descola (2005), se tornaram modelos filosóficos a partir dos quais a etnologia americanista passou a dialogar com outras disciplinas, deixando, no entanto, na sombra, para leitores leigos ou excessivamente apressados, as densas etnografias que embasaram a formulação do modelo e que apontam para a multiplicidade dos mundos ameríndios.

Sayer e Mester (1985) e da crítica de Deboer e Raymond (1987) em torno das possíveis origens arqueológicas dos estilos shipibo-conibo e “cashinahua” e de suas relações, por um lado, com os povos amazônicos majoritariamente de origem tupi, responsáveis pela cerâmica policromada de culturas como a marajoara, e, por outro, com as tradições de origem quéchua e protoincaicas, baseadas em complexas técnicas de tecelagem.

Essa discussão, além do texto de Jean sobre o grafismo Siona e do diálogo com a tese de Regina Müller (1990) sobre o sistema gráfico asurini, de origem tupi, me serviria de inspiração para meus primeiros esboços comparativos do estilo huni kuin. Este se encontra a meio caminho entre as tradições gráficas andinas, derivadas tecnologicamente da tecelagem, e as tradições gráficas amazônicas, entre as quais a asurini, que é muito próxima da huni kuin e que, segundo o mito de origem do desenho, teria sua origem no trançado. O grafismo shipibo-conibo, por sua vez, que possui outra dinâmica gráfica, seria originada na pintura corporal e da cerâmica, como a policromada marajoara. Franz Boas (1955 [1927]), em seu clássico *Primitive art*, afirma que é preciso associar estilos gráficos específicos às técnicas de produção dos artefatos que lhes deram origem. A combinação do método boasiano com o malinowskiano mostrou como poderia ser útil fazer dialogar estilos gráficos formais com mitos de origem do grafismo, que especificam a técnica principal através da qual um determinado estilo surgiu.

Deixaria descansar essa exploração formal dos estilos gráficos por vários anos para retomá-la muitos anos depois, em diálogo com a obra de Carlo Severi, a fim de formular uma proposta comparativa dos estilos da Amazônia ocidental, que viria a chamar de “quimeras abstratas” (LAGROU, 2013). O conceito “quimera abstrata” visa a chamar a atenção para o caráter altamente estilizado, minimalista e sugestivo da maioria dos grafismos amazônicos, que tendem a sugerir mais do que revelam. Os grafismos agem num complexo contexto performativo, ritual e sinestésico em que cantos e substâncias produzem a alteração da percepção, permitindo a passagem entre os lados visível e invisível do mundo, ou, como diriam os Siona, entre este e o outro lado, fazendo com que o oculto se revele na sua dinâmica metamórfica, que passa de grafismos a figuras, e vice-versa, assim como passa de um corpo de humano para diversos tipos de corpos de outros seres, dependendo da intenção agentiva do xamã. O que define a quimera abstrata é exatamente essa ambiguidade entre grafismos e figuras que se

insinuam por entre as linhas, por entre os pontos e suas conexões que tecem novas peles.

Toya: pinta, visão, desenho, escrita e figura

A relação entre este e o outro lado, entre o visível e o oculto, é o que anima os *toya* dos Siona. A exploração da conexão entre as visões com yagé e a arte siona é um tema sobre o qual Jean se debruça desde os anos 1970, tendo publicado os textos “Yagé among the Siona: cultural patterns in visions” (1979b) e “Siona clothing and adornment, or, you are what you wear” (1979a), para mencionar apenas alguns. Em 1981, no Working Group on South American Indians, grupo que depois se tornou Sociedade para a Antropologia das Terras Baixas da América do Sul (SALSA), Jean apresentou “Siona hallucinogenic art”, texto que foi também apresentado no seminário de Lux Vidal em 1986, na Reunião Brasileira de Antropologia (RBA). Essa apresentação foi a base do artigo “Alucinógenos: fonte de inspiração artística: a cultura siona e a experiência alucinógena” em *Grafismo indígena*, editado por Lux Vidal (1992).

Mais tarde, em 2013, em um artigo publicado em *Quimeras em diálogo*, Jean retoma a análise desse estilo gráfico específico e rigoroso que nasce na relação entre a memória da experiência visionária do mestre xamã e a crescente complexidade dos desenhos que produz na pintura facial e nos objetos de seu uso. Ao enfatizar o contexto performático do surgimento do desenho como índice da experiência e da relação do xamã com os espíritos e suas casas visitadas, Jean aponta a consonância estilística entre as visões, os cantos e os desenhos: no ritual xamanístico entramos num universo múltiplo e fractal, onde o paralelismo, a repetição, a cadência e as pequenas variações se reforçam mutuamente – sem deixar de evocar a flutuação caleidoscópica e mutante dos fosfenos que aparecem na visão daquele que tomou yagé como anúncio da entrada em um outro território, como gatilhos para a percepção de padrões geométricos em constante movimento de transformação. Nas palavras de Jean:

Cada participante do rito se esforça para acompanhar o xamã nos seus caminhos pelo universo. As experiências resultantes, coletivas e individuais, não estão isoladas da construção desta realidade que emerge das performances de narrativas xamânicas e da arte gráfica, que devem ser pensadas como atos performativos.

Em particular, a arte gráfica, com suas constantes variações de motivos aparentemente repetitivos, indexa a experiência subjetiva e também a qualidade fractal do universo produzido pela ingestão de yajé, a de padrões escalares autossimilares (Kelly, 2001, p. 95) que se replicam. Analogamente, os padrões de *socius* repetem-se através dos povos que vêm cantando e se apresentando nas passagens e nas cenas da experiência no mundo oculto. (LANGDON, 2013, p. 134, grifo da autora).

Como as pinturas faciais dos Ashuar – que não representam o espírito, mas são índices do encontro visionário da pessoa com seu *arutan*, espírito guardião (TAYLOR, 2003) –, os “desenhos yagé” (*‘iko toya*), desenhos autênticos, se distinguem dos “meros desenhos” (*do toya*), porque os primeiros são cópias dos desenhos vistos pelo mestre xamã nos rostos, nas roupas e nos instrumentos dos povos de espíritos aliados – povo yagé, povo onça, povo lua, povo anaconda etc. Saber copiar equivale aqui a saber reproduzir a coerência de um estilo propriamente siona. Lógica similar pode ser encontrada entre os Wayana, Pirahã, Halitit/Pareci, Yekuana e Ashaninka, para os quais os desenhos possuem agência e devem ser executados de modo correto porque são cópias de desenhos e artefatos primordiais produzidos pelos povos celestes ou ancestrais míticos (VAN VELTHEM, 2003; GONÇALVES, 2001; BEYSEN, 2013; ARONI, 2011; GUSS, 1989).

A “pinta”, *toya*, que o mestre evoca nas narrativas que antecedem o ritual, que ele canta quando chama os aprendizes para a viagem, é uma imagem completa, multissensorial e em movimento: são os povos-espíritos com seus corpos cheirosos e pintados, em suas casas, com suas músicas, suas flautas de bambu, seus adornos de contas, dentes e plumas, seus desenhos, com sua fala e suas criações, seus mundos. A “pinta” é tudo isso, mas a arte gráfica é só o índice fractal, o traço, a imagem que aponta para um universo muito mais amplo, habitado por povos-espíritos cujas roupas o xamã pode vestir, transformando-se assim em gente-yagé, gente-onça, gente-jiboia, dependendo dos espaços que visita.

Uma especialista, mulher, conhecedora dos desenhos huni kuin, me disse, na minha primeira viagem de campo, em 1989, que o *kene*, grafismo verdadeiro, era “a língua dos espíritos”. Assim como tinha a escrita dos brancos, *nawan kene*, existia a escrita dos Huni Kuin, *kene kuin*, que era a escrita dos povos-espíritos. A conexão entre desenho e visão, entre o mundo dos humanos e o dos espíritos, no entanto, sofreria

várias torções em comparação com o universo siona e tukano oriental, porque entre os Huni Kuin o uso ritual do *nixi pae* ou *nawan huni* (cipó, yagé, ayahuasca) tende a ser uma especialidade masculina, enquanto o desenho – na pintura, assim como na tecelagem e no trançado – é uma prerrogativa feminina.

O desenho, por outro lado, é onipresente nos cantos de *huni* e nos mundos e seres que o povoam. O mundo desse outro lado que se revela para quem ingeriu a substância se caracteriza pelo fato de ser um mundo *keneya*, todo coberto com desenho. A qualidade *keneya* aponta para uma proximidade dos seres que possuem desenho com o conhecimento da transformação das formas, com o xamanismo, com os povos-espíritos, *yuxin*. A onça, a jiboia, o jabuti, as folhas com desenho, todos esses seres *keneya* possuem uma relação estreita com o que chamei na minha dissertação de mestrado de “*yuxindade*”. Esse silogismo visava apontar para essa ideia do mundo das substâncias e das formas permeadas por fluxos de *yuxin*, em que alguns têm mais *xinan* (conhecimento), ou *yuxin* (força, espírito), que outros.

Gebhart-Sayer (1985, 1986) e Bruno Illius (1987) mostraram para os Shipibo-Conibo como estes formularam uma teoria sinestésica da experiência visionária. Esta consiste na transformação dos cantos do xamã em desenhos, fenômeno igualmente constatado por Jean (1979b) entre os Siona, por Overing (1986) entre os Piaroa e, mais tarde, em 1989, por mim entre os Huni Kuin. No caso dos Shipibo, no entanto, essa transdução sinestésica implica também uma complementaridade e uma inversão de gênero. Na visão do xamã, sob o efeito da ayahuasca, surge o espírito do beija-flor, que pinta todo o campo perceptivo com seus desenhos. Os desenhos invisíveis cobrem o corpo do doente como uma tela, e quando há falhas no desenho a pessoa fica vulnerável, seja à invasão de dardos xamanísticos, seja à evasão de seu próprio espírito. A ação do xamã consiste em, cantando, consertar o desenho invisível em seu paciente. A passagem de uma arte cantada, soprada, para uma pintada, que cruza as fronteiras de gênero, consistiria no ensinamento, passado do xamã para as mulheres, dos desenhos recebidos na visão (GEBHART-SAYER, 1986).

A contribuição dos Huni Kuin a esse mosaico de microvariações e transformações no universo gráfico amazônico, que segue a lógica cromática das mitologias ameríndias, é a de terem formulado uma linha de transmissão paralela para as capacidades perceptivas masculinas e femininas, em que ambos os gêneros acessam paralelamente a mesma fonte andrógena, a anaconda mítica, Yube, matriz geradora de todos

os padrões e de todas as formas. A origem mítica desse ser, por sua vez, se encontra na combinação dos princípios masculino e feminino: durante o grande dilúvio vários artefatos se transformaram em animais aquáticos. Um casal deitado na sua rede com desenho se transformou na anaconda. Essa mesma anaconda será a encarnação do dispositivo máximo de captura pela sedução, pela hipnose, capacidade agentiva que está no seu olhar, no som que emite para atrair sua caça e nos desenhos luminosos e ofuscantes da sua pele. São os desenhos na sua pele que vão abduzir o ancestral que descobriu *huni* para a morada do povo jiboia no lago, e são os mesmos desenhos que deixarão os homens apaixonados ao encontrarem Napu ainbu, o primeiro Huni Kuin com desenho.

Para o caso shipibo, por outro lado, vale notar que, já naquela época, nos anos 1980, muitas mulheres Shipibo tomavam cipó e se tornavam xamãs (COLPRON, 2004), além de serem também mestres em desenho. A teoria mais elaborada da hipótese sinestésica, que causaria tanto entusiasmo entre aqueles que procuravam nos sistemas gráficos os rudimentos de uma escrita musical, e muita polêmica entre os próprios Shipibo e seus especialistas, foi formulada por uma mulher Shipibo, famosa desenhista e xamã, Herlinda Agustín (BELAUNDE, 2009; BRABEC DE MORI; BRABEC, 2009; BRABEC DE MORI, 2012). Foi de Herlinda a narrativa colhida por Gebhart-Sayer de que duas mulheres, sentadas em lados opostos e pintando simultaneamente um grande vaso, poderiam controlar o traçado de seus desenhos pelos cantos entoados durante a execução, fazendo com que as linhas das duas desenhistas se encontrassem ao completar o desenho. O que guiaria o traço não eram palavras, mas a melodia (GEBHART-SAYER, 1984).⁶

⁶ Em livros recentes, Taussig (2011, 2015) reflete sobre esse *sensorium* fluido e os deslizamentos entre os diferentes sentidos, aproximando suas experiências entre indígenas e ribeirinhos com o yagé, na Colômbia, das experiências de escritores surrealistas e modernistas que experimentaram com a alteração da percepção. Sobre a relação entre visão e canto, nota que, na Colômbia, os cantos do yagé quase não possuem palavras; os curadores cantarolavam, e eram a melodia e o ritmo que se traduziam em linhas e figuras, não as palavras. Luna (1992) notou fenômeno similar entre os vegetalistas ribeirinhos no Peru. As situações descritas por esses autores, no entanto, marcam contextos de ingestão da bebida que são eminentemente interétnicos, fazendo com que se evite a veiculação de conteúdos específicos. O uso da ayahuasca ou do yagé em contextos intraétnicos, no entanto, como entre os Siona, os Desana, os Barasana, os Huni Kuin e os Sharanahua, por exemplo, depende largamente da referência a um *corpus* mítico mobilizado nos cantos rituais que visam a guiar os noviços que acompanham o mestre xamã.

Alguns homens, por outro lado, podiam se tornar exímios ceramistas e desenhistas (ROE, 1979). Tratava-se de homens chamados de Napu ainbu, Napu mulher, ou seja, homens que se comportavam como mulheres e que, além de dominarem as técnicas tipicamente femininas, também ocupavam o lugar da mulher na sua relação com outros homens. Essa figura também existe entre os Huni Kuin e deu nome ao mito de origem do desenho.

O mito trata de um jovem que vive sozinho com sua mãe, primeira entre os Huni Kuin a aprender a fazer desenho com o espírito da jiboia. Todo entardecer a mulher ia para a entrada da floresta, onde se encontrava com a jiboia na forma de uma senhora, sentada atrás de um tear, que lhe ensinava a tecer com desenho (*tema keneya*). Não tendo filhas, a mulher resolveu transmitir suas artes na tecelagem, no trançado e no desenho para seu único filho, Napu ainbu. Quando sua mãe morreu, Napu ainbu foi procurar seus parentes. O jovem andava belamente pintado e usava uma saia com desenho, um cesto com desenho, era todo *keneya*. Todos os homens da aldeia queriam se casar com Napu ainbu. Napu começou a ensinar suas artes às mulheres, e estas o levaram para tomar banho. Ao voltar do banho, avisaram os homens de que Napu não era mulher. Um homem, no entanto, insistiu em se casar com Napu. Fazia amor com Napu ainbu, que engravidou. Na hora do parto, no entanto, por não ter canal vaginal preparado, não tinha como expelir a criança e morreu.

A relação entre os gêneros e suas possíveis inversões está no âmago da questão do desejo pelo desenho, assim como está no centro da iniciação no mundo de *huni*: todo noviço revive a experiência aterradora do ancestral, que, no auge do efeito de *huni* no seu corpo, se vê engolido por uma jiboia gigante, enquanto o canto de cura de sua esposa Sidika evoca a estreita relação entre o ato sexual e a experiência de ser devorado. Para acalmar seu marido, a mulher do povo jiboia canta que está mastigando os intestinos da anta, seu amante. A figura feminina do mundo de *huni* que consola o noviço amedrontado com uma ameaça velada de devorá-lo sexualmente, imagem que evoca o famoso mitema da vagina dentada, é uma das manifestações do potencial simetrizante da possibilidade de inversões entre caça e caçador que caracteriza essa cosmopolítica igualitária.

Tema similar ocorre na iniciação dos noviços Siona. Ao sentir os efeitos fortes e nauseantes do yagé tomarem conta de seu corpo, o noviço vê cobras que o querem engolir ou um fogo que o alcança. Nesse momento, aparece a mulher-jaguar que chora e grita: “Por que você

tomou yagé? Agora você vai morrer!”. Vemos aqui a figura do jaguar, encarnação do poder de predação no universo ameríndio, ocupar a posição de uma mãe nutridora que, depois de ameaçar o ser humano que adentrou em seu território, avisando-o de que vai morrer, acolhe-o em seus braços e o amamenta. Para os Huni Kuin, nenhum noviço se tornará dono de canto, capaz de cantar com a voz de Yube e de todos os seres da floresta, sem ter sido por ele engolido e digerido primeiro, enquanto para os Siona a iniciação consiste em, depois de ter passado pelo terror de vivenciar a própria morte, mamar nas tetas da mãe-jaguar, que vem a ser também a mãe-yagé, mãe de todos os xamãs. Essa situação, por sua vez, parece ser uma inversão simétrica do mito de origem do yagé entre os Desana, Tukano orientais, em que são os humanos, embriagados pela visão do yagé, que despedaçam e devoram o menino-yagé, filho de uma estrangeira que aparece no meio da maloca, vinda da floresta e carregando nos seus braços o filho, que enlouquece os homens como uma revelação (REICHEL-DOLMATOFF, 1978). Percebemos assim que nesses universos metamórficos o engendramento das formas está intrinsecamente entrelaçado com processos vitais de ingerir, digerir e gestar, sendo os regimes culinários, como já notava Lévi-Strauss, altamente estéticos.

Mas voltamos aos grafismos, que podem ser marcas, como índices de um encontro passado, ou linhas ao longo das quais se estabelecem conexões. O fato de o desenho dar a ver relações mais do que formas me levaria a propor, mais tarde, a ideia de uma “estética relacional” que é a expressão de uma “ontologia relacional” (LAGROU, 2018a, 2018b, 2018c). O que se propõe com esse conceito é bem diferente da estética relacional de Bourriaud (1998), tendo em vista que, no caso ameríndio, a relação, em vez de precisar ser construída pelo indivíduo, como nas ontologias dualistas de origem euro-americana, é constitutiva do ser. O desenho não delinea figuras sobre um fundo, porém dá a ver a constituição relacional de todos os seres. Desenhos podem funcionar como marcas e índices, como no caso da arte siona, ou como caminhos e fios invisíveis que conectam os seres, como na arte do *kene* e no xamanismo waiãpi, em que o xamã está conectado aos seus espíritos auxiliares por fios invisíveis, como uma aranha na sua teia (GALLOIS, 1988).

Temos assim uma importante diferença entre as tradições dos povos de língua Pano e dos Piro (povo Arawak que possui um estilo gráfico muito próximo do shipibo-conibo), por um lado, e os povos de língua Tukano, por outro. Entre os Tukano, como os Siona e os Desana,

são os homens, xamãs, que, além de terem as visões, também desenham e trançam os grafismos. A mesma relação entre xamanismo, cantos rituais e grafismos pode ser encontrada entre grupos de língua Karib na Amazônia Ocidental, como os Wayana-Apalai (VAN VELTHEM, 2003) e os Yekuana (GUSS, 1989).

Nos anos 1980, diferentes tradições acadêmicas se confrontavam na literatura sobre os grafismos produzidos na Amazônia oriental. Em *Visual compulsion*, Peter Gow (1988) formula uma crítica à interpretação proposta por autores como Reichel-Dolmatoff de que a origem dos grafismos está nos fosfenos percebidos sob a influência da ayahuasca. Gow argumenta que, para os Piro e os Shipibo-Conibo, é contraditório querer localizar a inspiração dos desenhos na experiência visionária, tendo em vista que nesses grupos são as mulheres que desenham, enquanto, na sua grande maioria, os homens tomam a bebida e se especializam no xamanismo. Por outro lado, Gow notou que “Em geral, os Piro são muito sensíveis ao ‘desenho’ no mundo natural e classificam muitos animais e plantas como ‘com desenho’” (GOW, 1988, p. 31, tradução nossa).⁷ As mulheres Piro, no entanto, insistiam em dizer que a inspiração dos desenhos vinha dos “seus próprios pensamentos”: “qualquer que seja a fonte última, mitológica, sua fonte imediata de inspiração é dentro da sociedade humana, são os pensamentos das mulheres” (GOW, 1988, p. 24, tradução nossa).⁸

Contra Gebhart-Sayer e Reichel-Dolmatoff, que seguem seus nativos na afirmação de que a inspiração dos desenhos vem das visões, Gow argumenta:

Há claras evidências de que a relação causal é de fato inversa, de que a experiência de desenho induzida pelas drogas é derivada da experiência de desenho na visão cotidiana. Na verdade, embora muitos povos na Amazônia ocidental usem ayahuasca, é apenas para aqueles povos que elaboram desenhos em sua cultura material que desenhos complexos fazem parte da sua experiência visionária. (GOW, 1988, p. 24, tradução nossa).⁹

⁷ No original: “In general, Piro people are very sensitive to ‘design’ in the natural world, and classify many animals and plants as ‘with design’.”

⁸ No original: “Whatever the ultimate, mythological source, their immediate source is inside human society, they are women’s thoughts”.

⁹ No original: “There is good evidence that the causal relation is in fact reverse, that the drug-induced experience of design is derivative from the experience of designs in every day vision. Indeed, while many peoples in Western Amazonia use ayahuasca, it is only

Para concluir, afirma em nota que “A limitada informação disponível no momento sugere que classes individuais de desenhos em sistemas complexos amazônicos podem ser concebidas como pequenos fragmentos do ‘desenho total’ de poderosos sobrenaturais como a anaconda” (GOW, 1988, p. 31, tradução nossa).¹⁰

Hoje a evidência na literatura da região sobre a relação intrínseca, no pensamento amazônico, entre o surgimento de sistemas complexos de desenho e a figura da anaconda está crescendo e foi notada desde os povos de língua Pano (Huni Kuin, Shipibo-Conibo, Yawanawa), passando pelos povos Karib (Wayana-Apalai, Wauja), Tupi (Waiãpi) e Tukano (Barasana), até os Ashaninka de língua Arawak. A anaconda é a matriz geradora das formas na Amazônia (ver HUGH-JONES, 1979; LAGROU, 1991, 2007, 2013; GALLOIS, 2002; VAN VELTHEM, 2003; BARCELOS, 2013; BEYSEN, 2013; REIS, 2015).

Mas voltamos à questão dos anos 1980, que parecia ser a de saber se a inspiração do estilo gráfico de um povo vem das suas experiências visionárias ou se, pelo contrário, a presença dos desenhos nas superfícies de peles e de artefatos produzidos por um povo está na origem dos desenhos vistos nas visões. Essa questão remete a uma disputa teórica entre abordagens inspiradas nas neurociências, que procuram elementos universais por trás das variações, e uma abordagem mais propriamente social, que procura as raízes da forma na própria imaginação dos povos. Fiel à postura que caracterizou seu trabalho, Jean sempre evitou essas perguntas que requerem respostas unívocas. Nos textos sobre *toya*, Jean explora a retroalimentação de uma sensibilidade que o ambiente como um todo ajuda a criar. Assim como as mulheres Piro e Huni Kuin são sensíveis à presença de desenhos nas peles de plantas e de animais como onças, jiboias, certos peixes e os filhotes da queixada e da anta, mas metamorfoseiam essas imagens em padrões que vêm dos seus “próprios pensamentos”, os homens Siona e Desana são sensíveis aos fosfenos que aparecem nas visões. Mas esses elementos luminosos serão organizados em estruturas estilísticas distintamente siona ou desana, respectivamente.

Como demonstrado por Jean, não há dúvida de que para os Siona as regras estilísticas do desenho verdadeiro, *‘iko toya*, são aprendidas no

for those peoples with an elaboration of design in their material culture that complex design forms part of visionary experience”.

¹⁰ No original: “The limited information available at the moment suggests that individual design classes in Amazonian complex systems may be conceived of as small fragments of the ‘total design’ of such powerful supernaturals as the anaconda”.

esforço de copiar os desenhos do povo de yagé. Mas essa visão, por sua vez, é aprendida: os noviços aprendem a ver através das pintas cantadas e contadas pelos mestres-xamãs. Os “padrões culturais” nas visões apontam assim para a experiência acumulada de uma determinada tradição xamanística, a tradição siona, que os distingue de seus vizinhos que também conhecem o yagé, mas não as pintas que cada xamã coleciona, às vezes emprestando-as de mestres xamãs vizinhos, como os Kofan.

Dau, ou a delicadeza de quem possui o conhecimento do poder

Dau tem um significado de dupla face. Enquanto cresce e torna a pessoa mais poderosa, também a deixa mais vulnerável a ataques. Os Siona dizem que torna o xamã “delicado”. (LANGDON, 1979a, p. 73, tradução nossa).¹¹

Em uma de suas primeiras publicações, em 1979, Jean se refere a um texto de Kensinger, de 1973, que estabelece a diferença entre dois tipos de remédio – o doce (*bata*) e o amargo (*muka*) – e de dois tipos de especialistas na cura de doenças e aflições entre os Huni Kuin: o primeiro seria o *medicine man*, conhecedor de plantas medicinais e de remédios “doces”; o segundo, o xamã, que tem o dom de ver e chamar os espíritos e trabalha com substâncias amargas. O primeiro aprenderia sua arte com um mestre ervateiro; o segundo seria iniciado, na maior parte dos casos, pelos próprios espíritos e possuiria, portanto, um dom que independeria da iniciação por humanos.

Os Siona não têm dois termos distintos para distinguir entre remédios alucinógenos que visam causas sobrenaturais e aqueles que curam sintomas com causas não sobrenaturais, como Kensinger descreveu para os Kaxinawá. Mas é visível, no entanto, que essa distinção entre os dois tipos de remédios é subentendida. (LANGDON, 1979a, p. 66, tradução nossa).¹²

¹¹ No original: “*Dau has a double-edged meaning. As it grows and gives more power to the man, it also makes him more susceptible to its damage. The Siona say it makes the shaman ‘delicate’.*”

¹² “*The Siona do not have two separate terms to distinguish between hallucinogenic ‘remedies’ aimed at supernatural causes and those which cure nonsupernaturally*

Essa hipótese se justificaria, segundo Jean, porque muitas vezes os Siona atribuem a falta de eficácia de certos remédios ou tratamentos, também os dos brancos, ao fato de a doença não ser diagnosticável por métodos que descubram causas “naturais”, e as causas últimas precisam ser descobertas pelo xamã através do sonho ou do consumo de yagé. Uma lógica parecida opera na distinção, muito recorrente no universo ameríndio, entre as chamadas “doenças de branco” e “doenças de índio”, se referindo às doenças para as quais a medicina ocidental pode ser eficaz e a outras para as quais se precisa da ajuda de um xamã.

A doença que resulta da operação da força destrutiva da morte e da podridão, chamada de *dau* pelos Siona, é atribuída ao feitiço de outro xamã, que pode invocar a colaboração de um espírito para surpreender a vítima. O encontro assustador com o espírito resultará em doença repentina e, se esta não for tratada por um xamã, na morte da vítima. Assim, existiriam duas forças opostas operando no universo siona: uma positiva, chamada *wahi*, que promove o crescimento e a saúde, o bem-estar; e outra destrutiva, o *dau*. Este pertence ao universo das guerras xamanísticas, onde o cacique curaca, o líder-xamã de uma maloca, cuidava de sua gente atraindo caça, negociando condições climáticas favoráveis e a fertilidade das roças, adivinhando e combatendo os perigos por vir e curando e extraindo feitiços dos seus parentes através do acúmulo do seu *dau*. Para combater o *dau* que causa doença, o xamã precisa possuir *dau*, preferencialmente o mesmo que o adversário usou para lançar seu ataque através de dardos e espinhos invisíveis, que, ao se tornarem visíveis no processo de extração, são a prova da cura da vítima dos ataques xamanísticos.

Dau significa também conhecimento e força. Toda pessoa possui um pouco de *dau*, força vital e conhecimento que se manifesta na capacidade de pessoas adultas, homens e mulheres, de se protegerem de feitiços e doenças, assim como de, quando sentem raiva, causarem mal às pessoas alvo dos sentimentos, muitas vezes sem querer. Por isso, dizem os Siona, assim como os Huni Kuin, é preciso respeitar os velhos. Crianças, no entanto, ainda não possuem essa substância em seus corpos, e por essa razão são mais vulneráveis a ataques de espíritos e doenças. O *dau* é uma substância de poder que cresce dentro do corpo do xamã à medida que este vai se familiarizando com as visões

caused symptoms, such as Kensinger (1973, p. 13) has described for the Cashinahua. It is apparent, however, that the distinction between two kinds of remedies is understood covertly within the culture”.

de yagé e com os povos de espíritos que habitam as camadas do cosmos que visita.

O processo de iniciação no xamanismo consiste em experimentar sucessivamente as *toya* – “pintas”, visões, figurações – do mestre xamã responsável pela iniciação e nessas ocasiões estabelecer uma relação efetiva com os espíritos. A materialização do conhecimento incorporado é o *dau*: este se manifesta no aprendizado dos desenhos específicos de cada povo de espíritos visitado, mas também através de dádivas jogadas pelos espíritos na forma de contas ou dentes que serão incorporados na ornamentação corporal do noviço xamã. Adornos são exteriorizações de conhecimento e poder agentivo.

Os dois especialistas dos quais falava Kensinger no seu artigo de 1973 eram chamados, respectivamente, de *dau-ya* (aquele com remédio) e *muka-ya* (aquele com o amargo). Desde quando li os textos de Jean e de Kensinger, essa coincidência no nome me chamou a atenção. Inclusive na sua nova escrita como *rau*, seguindo as instruções linguísticas mais recentes dos próprios indígenas, os Siona e os Huni Kuin andam por caminhos paralelos, porém distintos.

Kensinger traduz *dau* como remédio, folha do mato, usado para tratar sintomas como cortes, inflamações e todo tipo de aflição. *Dau*, no entanto, significava também veneno, e era enquanto envenenador em potencial que o *dau-ya* era mais temido. Ele podia colocar o *dau* no caminho da vítima, soprá-lo em sua direção, ou ainda colocá-lo em sua roupa ou seus excrementos. A contiguidade da substância contaminada com o corpo de seu dono resultaria em doença súbita e mortal. Além de folha medicinal e veneno, *dau* era também o nome dado aos adornos, apontando para sua capacidade agentiva. A roupa do líder do canto, quando enfeitada com penas e outras substâncias de poder, era chamada de *tadi dauya*, roupa com remédio-adorno (KENSINGER *et al.*, 1975). Como o dente de jaguar do xamã Siona, os enfeites huni kuin eram *dau*. O *dau*, na sua forma de folha do mato, curava maus sonhos e trazia de volta o espírito da criança raptada pelo duplo da caça. As folhas do mato tinham essa força porque já foram gente e resolveram se transformar em remédio para curar as doenças causadas pelos duplos da caça, que também já foram gente (MURU; QUINET, 2015). O curador sabia qual planta usar para curar um doente depois de tomar cipó (yagé) e se consultar com as próprias plantas. Vemos assim que o *dau* dos Huni Kuin se aproxima muito do *dau* dos Siona.

Muka, por outro lado, era uma substância amarga, plantada no coração do aprendiz de xamã pelos espíritos, *yuxin*, que crescia

como uma semente, criando raízes até, quando madura, assoprar. Numa narrativa que ouvi em 1989, o aprendiz, ao caminhar sozinho pela floresta, é derrubado a pauladas pelo povo morcego. Quando cai no chão, inconsciente, eles plantam *muka* em seu coração, o enfeitam com jarina e pintam seu rosto com urucum. Quando a “vítima” volta para a aldeia, vem acompanhada por uma grande quantidade de povos de diferentes tipos de animais (LAGROU, 1991). Nas narrativas dos grandes *mukaya* de antigamente, estes se alimentavam com rapé, *dume*, sabiam chamar os espíritos quando queriam, e com eles negociavam a recuperação de almas perdidas e a chamada de caça para perto da aldeia. Mas o que realmente os distinguia de outros curadores/xamãs (*yuxian*) era sua capacidade de tornar visível seu *muka* na forma de um espinho, uma semente, uma pedra, ou qualquer tipo de *dau*, conta, enfeite, pena.

O conceito de *rau*, assim como seu caráter multivocal – que passa dos cheiros e dos fluidos medicinais de plantas, tanto amargos quanto doces, aos adornos como materializações do poder e do conhecimento do xamã –, encontra-se também entre os Shipibo-Conibo, povo de língua Pano do rio Ucayali, da floresta peruana, que, tal quais os Siona e os Huni Kuin, é conhecido como povo de artistas-xamãs. Da mesma forma que entre os Huni Kuin, a ligação entre plantas e xamanismo se deve ao fato de as plantas possuírem donos, ou, como no caso Huni Kuin, serem gente. A iniciação do xamã Shipibo consiste em aprender a ver os donos dos diferentes *rau*; e, quanto mais ele aprende, mais ele será enfeitado:

a “alma” (*caya*) de todo consumidor de ráo que segue as restrições (*samá*) se torna enfeitado (*raotá*), belo (*metsá*) e embelezado com desenhos geométricos (*kéneya*), visíveis para o onaya durante a toma de ayahuasca. Segundo os onányabo – homens e mulheres – os “ares benéficos” (*jakón níwebo*) dos ráo se materializam assim em decorações corporais. Aliás, muitos onányabo explicam sua “iniciação xamâmica” como uma série de aquisições de adornos. (COLPRON, 2004, p. 275-276).

O “povo do ráo” dos Shipibo é o próprio povo do cipó (ayahuasca, *yagé*), que vem aos poucos oferecendo ao noviço que toma ayahuasca seus enfeites, que são a concretização de seu “ar”, de seu “saber” e de sua “força”. Aqui, como entre os Siona, quanto mais o noviço faz dieta, mais os “donos do ráo” lhe dão presentes (COLPRON, 2004). Mas, quando o aprendiz quebra a dieta e interrompe o aprendizado, ele perde os presentes-enfeites, que são recuperados pelo povo do ráo que os

presenteou. Vemos assim reaparecer o xamã enquanto figura de poder; quanto mais forte e conhecedor fica, mais vulnerável se torna, porque pode perder seu conhecimento por quebrar a dieta ou por ataques de rivais. Vemos igualmente, como entre os Huni Kuin e outros povos de língua Pano, a suave transição entre uma força invisível que se depreende das plantas e os adornos que materializam o conhecimento e a relação. Tanto adornos quanto remédios transitam entre seus lados doce e amargo, *dau bata* e *dau muka*, de fazer crescer os corpos e de combater as forças da degeneração.

Em artigo recente, de 2018, Jean revisita o conceito de *rau* dos Siona e o compara com noções polissêmicas de “tipo *mana*”, palavra de origem polinésia em torno da qual Marcel Mauss (1974 [1902]) constrói seu *Esboço de uma teoria geral da magia* e que aponta para “uma força totalmente distinta do poder físico, que age de várias maneiras para o bem e o mal, e possui-la ou controlá-la é de vantagem maior” (TOMILSON; TENGAN, 2016 *apud* LANGDON, 2018, p. 113).

Nesse artigo, Jean retoma a história do xamanismo siona no embate com os colonizadores desde o século XVI, quando “as forças espanholas entraram na região do Putumayo, com o objetivo de minerar os depósitos aluviais de ouro” (LANGDON, 2018, p. 118). Ela mostra como a ambiguidade na tradução do conceito de *rau* reflete as vicissitudes de uma guerra religiosa durante a qual os xamãs Siona, enquanto caciques curacas, líderes políticos e religiosos de seus territórios, representavam uma resistência secular e poderosa às investidas de missionários católicos, jesuítas e franciscanos, que, derrotados, acabaram desistindo de seu projeto de evangelização, sendo substituídos por outras levas, desta vez de capuchinhos, 100 anos depois, quando uma nova onda extrativista alcançou o Putumayo à procura de *quina* e *caucho*.

Durante a época colonial, os padres traduziam *rau* por “bruxo”, “doença” e “*brujear*”, “amaldiçoar”, e evocavam sua associação com o diabo. Em meados do século vinte, um etnógrafo capuchinho (CALELLA, 1940-1941 *apud* LANGDON, 2018) mostra uma face menos unívoca da figura do xamã, que aparece como sacerdote, mágico, médico e bruxo e é chamado pelos termos “*yai*” (onça), “*huati*” (fantasma ou diabo), “*nāike*” (aquele que vê), “*dause-koké*” (que cura) e “*uinhaké*” (que canta) (LANGDON, 2018). O xamã é “aquele que devolve”, ou seja, aquele que sabe lidar com o *rau* dos inimigos numa guerra cujo palco só é visível para iniciados. Os xamãs Siona aparecem aqui como guerreiros e protetores de seu povo, e o poder/conhecimento que acumulam deriva da ingestão do yajé. Nas narrativas siona de batalhas xamânicas analisadas por Jean,

vemos como o xamã veste a roupa do jaguar (LANGDON, 2018) ou ingere o *rau* da sucuri e de outros seres para combater seus rivais. Por trás de todos os fenômenos pode se esconder um xamã.

Nos anos 1970, foram as batalhas entre xamãs rivais que acabaram com o último grande xamã Siona, deixando os Siona como “pobres órfãos abandonados” (LANGDON, 2018, p. 126). Foi o tamanho de seu poder de outrora de manipular essa força invisível, que provocava e curava infortúnios, que fez com que eles fossem considerados responsáveis pelas epidemias que dizimaram seu povo.¹³ Quando Jean chega ao Putumayo, nos anos 1970, encontra uma cena de “xamanismo sem xamãs”, com grandes contadores das narrativas da época em que os xamãs sabiam manipular fenômenos climáticos, guerras e epidemias através da extração e da remessa de seu *rau*. As tentativas dos últimos herdeiros dessa tradição a fim de suceder os grandes xamãs pareciam fadadas ao fracasso pelo aparecimento sistemático de sonhos e visões aterradores de uma realidade que fugia do controle. Jean se defrontava com a face “delicada” do xamã Siona, retrato de um povo guerreiro que perdeu a guerra num país marcado pela violência, e chegou a pensar que o xamanismo siona tinha morrido, apesar das insistentes tentativas de alguns de continuar.

Mas o xamanismo siona ressurgiu a partir da primeira década de 2000, e Jean passa a acompanhar a progressiva integração e o grande prestígio dos xamãs Siona na cena internacional das práticas neoxamânicas globalizadas. Nesse novo cenário, no entanto, o conceito de *rau* perde sua força e centralidade conceitual. Enquanto o conceito de *mana* dos Maori ganhou o mundo, o conceito de *rau* desapareceu quase totalmente: “Mana tem sido apropriado pelas teologias da Nova Era como a força vital universal” (TOMLINSON; TENGAN, 2016, p. 14-15) e incorporado por ativistas e acadêmicos indígenas como uma orientação espiritual nos projetos de educação e reafirmação cultural (TOMLINSON; TENGAN, 2016, p. 20-21). Entre os Siona do Putumayo, *rau*, como conceito do tipo *mana*, em seu significado de poder ou força mediadora no universo perspectivista, desapareceu quase totalmente. Porém, em seu lugar de força mediadora, surgiram os novos xamãs

¹³ Explicação similar para o desaparecimento dos grandes xamãs pode ser encontrado em outros lugares, como entre vários grupos de língua pano na fronteira entre o Brasil e o Peru que deixaram de iniciar xamãs por considerá-los responsáveis pelas epidemias que dizimaram seus povos (PÉREZ GIL, 1999; LIMA, 2000; LAGROU, 2007).

Siona, designados como *taitas*, e a planta *Banisteriopsis*, ou *yagé*, como representações de identidade indígena nas políticas étnicas da Colômbia e nas práticas da Nova Era. Diferentemente de *mana*, o termo “*rau*” nunca se difundiu além dos grupos de língua Tukano ocidental, apesar de haver noções semelhantes por toda a Amazônia (CRÉPEAU, 2007; LANGDON, 2018).

As novas figuras e pinturas a evocarem as “pintas” que os xamãs Siona têm a mostrar para seus aprendizes colombianos e estrangeiros durante a experiência cantada com *yagé* não são mais os enigmáticos *toya*, índices gráficos da relação do xamã com uma multiplicidade de espíritos, mas telas realistas que, mais do que evocar e aludir, retratam de maneira quase fotográfica as paisagens exuberantes da floresta e os seres fantásticos que a habitam. Nas imagens, assim como nos conceitos, passamos “do multivocal para o univocal” (LANGDON, 2018, p. 127), um lugar onde os visitantes procuram a ilusão de tudo ver, de tudo reconhecer. Mas o universo do *rau*, ao manter sua invisibilidade para olhares não treinados, continua estabelecendo essa ponte peculiar ao mundo estético ameríndio entre ventos, cheiros, cantos e adornos que, como imagens fluidas, nunca podem ser nem captadas nem congeladas para além da relação da qual são o índice, a marca.

Referências

ARONI, B. *A casa da jararaca: artefatos, mitos e música entre os Paresi*. 2011. 98 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

BARCELOS, A. trançado, a música e as serpentes da transformação no Alto Xingu. In: LAGROU, E.; SEVERI, C. (ed.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 181-198.

BELAUNDE, L. E. *Kené: arte, ciencia y tradición en diseño*. Lima: Instituto Nacional da cultura, 2009.

BEYSEN, P. *Kempiro: a arte gráfica dos traços fortes entre os Ashaninka do oeste amazônico*. In: LAGROU, E.; SEVERI, C. (ed.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 223-246.

BOAS, F. *Primitive art*. Nova Iorque: Dover Publications, 1955 [1927].

BOURRIAUD, N. *Esthétique relationnelle*. Paris: Presses du Réel, 1998.

BRABEC DE MORI, B. Song patterns and sung designs: the invention of tradition among Amazonian indians as a response to researchers' inquiries. In: RICHTER, P. (ed.). *Musical traditions: discovery, inquiry, interpretation, and application*. Budapest: HAS, 2012. p. 266-286.

BRABEC DE MORI, B.; BRABEC, L. M. S. de. Shipibo-konibo art and healing concepts: a critical view on the "aesthetic therapy". *Viennese Ethnomedicine Newsletter*, [S. l.], v. 11, n. 2-3, p. 18-26, 2009.

COLPRON, A. *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre exemple des femmes "chamanes" Shipibo-Conibo (Amazonie péruvienne)*. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Humanas e Antropologia) – Université de Montréal, Montreal, 2004.

CRÉPEAU, R. Les substances du chamanisme: perspectives sud-amérindiennes. *Anthropologie et Sociétés*, [S. l.], v. 31, n. 3, p. 107-125, 2007.

CRÉPEAU, R.; LAUGRAND, F. Introduction: flux et fluides ontologiques: repenser les notions de type mana. *Social Compass*, [S. l.], v. 64, n. 3, p. 313-327, 2017.

DEBOER, W. R.; RAYMOND, J. S. Roots revisited: the origins of the shipibo art style. *Journal of Latin American Lore*, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 115-132, 1987.

DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

GALLOIS, D. T. *O movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo*. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural e Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

GALLOIS, D. T. *Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica wajãpi*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2002.

GEBHART-SAYER, A. *The cosmos encoiled: indian art of the peruvian Amazon*. Nova Iorque: Center for Inter-American Relations, 1984.

GEBHART-SAYER, A. The geometric designs of the Shipibo-Conibo in ritual context. *Journal of Latin American Lore*, San Francisco, v. 11, n. 2, p. 143-175, 1985.

GEBHART-SAYER, A. Una terapia estética: los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. *América Indígena*, México, v. 46, n. 1, p. 189-218, 1986.

GONÇALVES, M. A. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica – etnografia pirahã*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

GOW, P. Visual compulsion: design and image in Western Amazonian culture. *Revindi*, [S. l.], v. 2, p. 19-32, 1988.

GOW, P. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press, 2001. (Coleção Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology).

GUSS, D. *To weave and sing: art, symbol, and narrative in the South America Rain Forest*. Berkeley: California University Press, 1989.

HUGH-JONES, S. *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

ILLIUS, B. *Ani shinan: schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. 1987. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Tübingen, Tübingen, 1987.

KELLY, J. A. Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 95-132, 2001.

KENSINGER, K. Banisteriopsis usage among the Peruvian Cashinahua. In: HARNER, M. (ed.). *Hallucinogens and shamanism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1973. s. p.

KENSINGER, K.; ROBINUEAU, P.; TANNER, H.; FERGUSON, S.; DAWSON, A. *The Cashinahua of eastern Peru*. Edição: Jane P. Dwyer. Filadélfia: The Haffenreffer Museum of Anthropology/Brown University, 1975. s. p.

KOOLHAAS, A. *Vanwege een tere huid*. Amsterdã: G. A. van Oorschot, 1973.

LAGROU, E. *Uma etnografia da cultura kaxinawá: entre a cobra e o Inca*. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.

LAGROU, E. A sedução do objeto. In: GONÇALVES DA SILVA, V.; SOUZA REIS, L. de; DA SILVA, J. C. (org.). *Antropologia e seus espelhos: a etnografia vista pelos observados*. São Paulo: FFLCH/USP, 1994. p. 90-101.

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

LAGROU, E. Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? Uma reflexão sobre uma arte perspectivista. In: LAGROU, E.; SEVERI, C. (ed.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 67-110.

LAGROU, E. A figuração do invisível: o encontro de Warburg com as artes ameríndias. In: BICALHO, P. *Artes indígenas no cerrado: saberes, educação e museus*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2018a. v. 1, p. 19-50.

LAGROU, E. Anaconda-becoming: huni kuin image-songs, an Amerindian relational aesthetics. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 24, n. 51, p. 17-49, 2018b.

LAGROU, E. Copernicus in the Amazon: ontological turnings from the perspective of Amerindian ethnologies. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 133-167, 2018c.

LANGDON, E. J. Siona clothing and adornment, or you are what you wear. In: CORDWELL, J. M.; SCHWARZ, R. A. (ed.). *The fabrics of culture: the anthropology of clothing and adornment*. The Hague: Mouton Publishers, 1979a. p. 297-312.

LANGDON, E. J. Yagé among the Siona: cultural patterns in visions. In: BROWMAN, D. L.; SCHWARZ, R. A. (ed.). *Spirits, shamans and stars: perspectives from South America*. The Hague: Mouton Publishers, 1979b. p. 63-82.

LANGDON, E. J. The Siona hallucinogenic ritual: it's meaning and power. In: MORGAN, J. (ed.). *Understanding religion and culture: anthropological and theoretical perspectives*. Washington, D.C.: University Press of America, 1979c. p. 58-86.

LANGDON, E. J. *Siona hallucinogenic art*. [S. l.: s. n.], 1981. Manuscrito.

LANGDON, E. J. Las clasificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica e historia. *América Indígena*, [S. l.], v. XLVI, n. 1, p. 101-116, 1986.

LANGDON, E. J. Dau: shamanic power in siona religion and medicine. In: LANGDON, E. J.; BAER, G. (ed.). *Portals of power: shamanism in South America*. Novo México: University of New Mexico Press, 1992. p. 41-62.

LANGDON, E. J. Alucinógenos: fonte de inspiração artística – a cultura siona e a experiência alucinógena. In: VIDAL, L. (ed.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Nobel, 1992. p. 67-87.

LANGDON, E. J. Perspectiva xamânica: relações entre rito, narrativa e arte gráfica. In: LAGROU, E.; SEVERI, C. (ed.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 111-138.

LANGDON, E. J. *La negociacion de lo oculto: shamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

LANGDON, E. J. The revitalization of yagé shamanism among the Siona: strategies of survival in historical context. *Anthropology of Consciousness*, [S. l.], v. 27, n. 2, p. 180-203, 2016.

LANGDON, E. J. Mana e substâncias xamânicas: as reconfigurações de poder entre os Siona da Colômbia. *Campos*, Curitiba, v. 19, n. 1, p. 113-135, 2018.

LATHRAP, D.; GEBHART-SAYER, A.; MESTER, A. The roots of the atukin art style: three waves on Imiriacochoa, or there were Incas before the Incas. *Journal of Latin American Lore*, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 31-119, 1985.

- LIMA, E. C. de. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções atukina sobre a natureza*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- LUNA, L. E. Icaros: magic melodies among the mestizo shamans of the peruvian Amazon. In: LANGDON, E. J.; BAER, G. (ed.). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. p. 231-253.
- MAUSS, M. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda.; Editora da Universidade de São Paulo, 1974 [1902]. v. 1, p. 37-206.
- MÜLLER, R. *Os Asuriní do Xingu: história e arte*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- MURU, M.; QUINET, A. *Una isi kayawa: livro da cura do povo Huni Kuin*. Rio de Janeiro: Dantes, 2015.
- OVERING, J. Images of cannibalism, death and domination in a “non violent society”. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 72, p. 133-156, 1986.
- PÉREZ GIL, L. *Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. The cultural context of an aboriginal hallucinogen: Banisteriopsis caapi. In: FURST, P. T. (ed.). *Flesh of the gods: the ritual use of hallucinogens*. Nova Iorque: Allen & Unwin, 1972. p. 84-113.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *Beyond the Milky Way: hallucinatory imagery of the Tukano indians*. Los Angeles: University of California, 1978.
- REIS, R. *Arte, corpo e criação: vibrações de um modo de ser Yawanawa*. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- RIBEIRO, B. (ed.). *Suma etnológica brasileira: arte índia*. Petrópolis: Finep, 1986. v. 3.
- ROE, P. Marginal men: male artists among the Shipibo indians of Peru. *Anthropologica*, [S. l.], v. 21, n. 2, p. 189-221, 1979.
- TAUSSIG, M. *I swear I saw this: drawings in fieldwork notebooks, namely my own*. Chicago: Chicago University Press, 2011.
- TAUSSIG, M. *The corn wolf: writing apotropaic texts*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

TAYLOR, A. Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro. *L'Homme*, [S. l.], n. 165, p. 223-248, 2003.

TOMLINSON, M.; TENGAN, T. P. K. *New mana: transformations of a classic concept in Pacific languages and cultures*. Canberra: The Australian National University Press, 2016.

VAN VELTHEM, L. *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio & Alvim; Museu Nacional de Etnologia, 2003.

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

Llorando la muerte del padre: una narrativa chamánica siekopai de luto, enfermedad y adhesión al culto evangélico¹

Luisa Elvira Belaunde

En homenaje a Esther Jean Langdon, gran conocedora el pueblo Siona y a Liberato Coquinche, sabio curandero del pueblo Siekopai.

La primera vez que leí un texto de Jean Langdon fue en 1990. Estaba en Inglaterra, haciendo mi doctorado en la London School of Economics. Acababa de concluir un periodo de trabajo de campo en la Amazonía peruana con el pueblo Siekopai,² también llamado Secoya y Airo Pai, perteneciente a la familia lingüística Tucano occidental y vecino de los Siona. Como la biblioteca de la universidad no tenía los libros de Jean en físico, pedí su tesis doctoral en microfilme a través del sistema de préstamos interuniversitario. Cuando llegó, al cabo de dos meses, devoré de un tirón su estudio de los sistemas médicos siona (LANGDON, 1974, 2014), sentada al pie de una lámpara que permitía leer los microfilms a duras penas. Ahora, 30 años después, me doy cuenta de que mi lectura de novata dejó, realmente, muchas cosas

¹ Este artículo es resultado del Proyecto de Investigación Pconfig código E22150121 financiado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Migrantes indígenas amazónicos en Huarochiri (Lima), durante la pandemia del covid-19: género, salud, relaciones interétnicas, movilidades y políticas públicas.

² El pueblo Secoya, también llamado Siekopai, Airo Pai, Aido Pai, pertenece a la familia lingüística Tucano occidental y vive en la región fronteriza entre Perú y Ecuador, en las cuencas de los ríos Napo y Putumayo. La población total siekopai en el Perú es de aproximadamente 800 personas y de 700 en el Ecuador. En publicaciones anteriores, he utilizado el nombre Airo Pai, pues este era el autodenominativo usado en el Perú cuando se presentaban a las personas de las ciudades (CASANOVA, 1980; BELAUNDE, 1994, 2001).

de lado. En la década de los 1970s, la tesis de Jean Langdon sobre los Siona de Colombia inauguró la etnografía de los pueblos de la familia lingüística Tucano occidental, en tándem con los estudios que William Vickers (1976) realizó con los Siona y los Siekopai de Ecuador. Yo le debo a ambos autores el fundamento de mi comprensión de la singularidad histórica y sociocultural de dichos pueblos estrechamente relacionados. Cada nueva lectura de la obra de Jean me trae una mejor comprensión del trabajo pionero que realizó para caracterizar no solamente al pueblo Siona, sino también a los otros pueblos de la familia lingüística Tucano occidental que habitan las cuencas de los ríos Napo, Putumayo y Caquetá, en la triple frontera entre Colombia, Ecuador y Perú.

A pesar de sus distintos abordajes metodológicos, los estudios de Jean Langdon y William Vickers comparten el gusto por la vida cotidiana. El cuidado que ambos autores tienen al retratar, cada cual a su manera, los detalles de la interacción diaria entre las familias que los recibieron, les permitió identificar algunos rasgos de los pueblos Tucano occidental que los diferencian de los pueblos de la rama Tucano oriental. Estos últimos, habitantes de la cuenca del río Vaupés, en la frontera colombo-brasileña, han atraído desde los años 1960s a numerosos antropólogos, debido a su organización jerárquico-ritual y, en especial, a la situación de subordinación de las mujeres en la estructura patrilineal de exogamia lingüística virilocal. Los clásicos estudios de Goldman (1963), Reichel-Dolmatoff (1971), Christine Hugh-Jones (1979), Stephen Hugh-Jones (1979), Jackson (1983), entre otros, ocuparon rápidamente una posición de destaque en los debates antropológicos sobre el llamado noroeste amazónico. Dicho protagonismo condujo a un cierto oscurecimiento de las especificidades de los pueblos Tucano occidental, contra lo cual Jean Langdon siempre ha luchado. Ella tuvo la suerte de conocer a pueblos de ambas ramas de la familia lingüística Tucano, y siempre se preocupó por subrayar con agudeza las diferencias entre las dos ramas, así como por señalar las semejanzas y diferencias existentes entre los pueblos de la rama Tucano occidental, principalmente entre los Siona y los Siekopai.

Quisiera aclarar que en este artículo utilizo el nombre “Siekopai” para referirme al pueblo que oficialmente, en Ecuador y Perú, es llamado Secoya. En mi tesis y demás publicaciones, utilizo el nombre “Airo Pai”, que significa “gente de este monte” y que es el autodenominativo de las personas que me acogieron en sus comunidades. En 2019, las organizaciones ecuatorianas (OISE) y peruanas (OISPE) de este pueblo, separadas por la frontera, pero estrechamente unidas por el parentesco,

decidieron que su autodenominativo binacional sería “Siekopai”, que significa “gente pintada con líneas de colores”, y hace referencia a las divinidades que brindan conocimientos a los chamanes curanderos (PAYAGUAJE, 1990).

La mirada hacia lo cotidiano y la caracterización de los pueblos Tucano occidental

Uno de los rasgos socioculturales comunes a los Siona y los Siekopai, que los distinguen de los pueblos de la rama Tucano oriental, es el énfasis colocado en la jerarquía de género. En una serie de publicaciones de carácter comparativo, Jean Langdon muestra que entre los Siona, la patrilinealidad y la virilocalidad no constituyen una estructura de linaje sobrecogedora, como ha sido descrita para los pueblos de la rama Tucano oriental, donde las mujeres ocupan una posición marginal a lo largo de sus vidas, con restringida capacidad de decisión y acción propia. Una de las claves para entender la particularidad sociocultural actual de los pueblos Tucano occidental, según Jean, está en la dinámica social de la vida cotidiana y el alto grado de compañerismo que caracteriza el día a día de las parejas. El entrecruzar y compartir las tareas diarias, así como el involucramiento efectivo de los hombres en el cuidado de los niños, son factores sobresalientes de la cotidianidad que modulan el binarismo de género que está fuertemente presente en otros aspectos más formales, como el lenguaje ritual y la mitología, pero sin marcar drásticos antagonismos. Jean también destaca que es necesario tomar en cuenta las transformaciones históricas de la cotidianidad como determinantes de diferenciación sociocultural, puesto que los Siona han sufrido las consecuencias de actividades misioneras católicas y evangélicas, invasión de colonos y violencia de Estado, actividades de narcotráfico y paramilitar, a lo largo de su historia pasada y contemporánea. También muestra que la actual modernización de su economía ha generado cambios en detrimento de las mujeres, como violencia de género y desvalorización de sus saberes y prácticas (LANGDON, 1982, 1984a, 1984b, 1988).

Sus conclusiones concuerdan con los resultados de Vickers y otros autores que trabajaron con los Siona y los Siekopai del Ecuador, así como con mi propio estudio de los Siekopai del Perú.³ Nuestras

³ Estas conclusiones también convergen con el énfasis teórico y metodológico que mi orientadora de tesis, Joanna Overing (1986, 1989) colocó sobre la necesidad de

etnografías indican que existe una congruencia social e histórica entre estos dos pueblos vecinos, que, en alguna medida, también se extiende a otros pueblos de la rama Tucano occidental, como los Macaguaje y Coreguaje, de la cuenca del Caquetá en Colombia, sobre quienes, desafortunadamente, hay pocos estudios etnográficos en profundidad debido a la extrema situación de despojo y violencia colonial que los acosa desde hace décadas (VICKERS, 1976; TELBAN, 1988; CIPOLLETTI, 1992; MOYA, 1992; BELAUNDE, 1994, 2001, 2019). El estudio de Bellier (1986, 1990) sobre los Mai Huna del Perú, sin embargo, se aparta un poco de este cuadro. Esta autora no parte de la vida cotidiana, sino del análisis simbólico de la mitología y el ritual mai huna para caracterizar las relaciones de género, subrayando la subordinación y desvalorización de la mujer. Es probable que el distanciamiento histórico y espacial de los Mai Huna refleje diferencias internas a la rama Tucano occidental. Por ejemplo, los Siekopai del Perú sostienen que, a pesar de hablar lenguas parecidas, los Mai Huna eran sus enemigos y, hasta el día de hoy, no tienen proximidad con sus comunidades. Pero también es posible que si Bellier hubiese priorizado la vida cotidiana mai huna para comprender su mitología y ritual, hubiese llegado a un retrato más próximo a los Siona y los Secoya, puesto que el *corpus* mitológico de estos tres pueblos tiene importantes semejanzas.

Otro rasgo común a los Siona y los Siekopai, que los diferencia de los pueblos de la rama Tucano oriental, es la práctica del chamanismo y el curanderismo usando plantas, como el yajé (ayahuasca, *Banisteriopsis caapi*) y el yoco (*Paullinia yoco*). Este es un tema que Jean ha tratado en profundidad y extensión durante su carrera, literalmente abriendo los portales de la comprensión del poder chamánico medicinal en la Amazonía. Aquí también, su gusto por la cotidianidad y la atención cuidadosa a los detalles de la interacción social entre personas de diferentes edades y géneros le permitieron liberar el chamanismo de los abordajes más formales que caracterizaban los estudios conducidos entre los pueblos Tucano oriental. Para Jean, el shamanismo ofrece mucho más que procedimientos rituales, conceptos mito-cosmológicos y mecanismos reproducción de la estructura patrilineal. Se trata de experiencias vividas, recordadas y narradas por las personas, hombres y mujeres encarnados. Cargadas de afectos, las experiencias chamánicas, y en particular las experiencias de enfermedad y cura,

partir de lo cotidiano para entender la organización social, la corporalidad, el ritual, la mitología y la filosofía chamánica de los pueblos amazónicos.

marcan y redireccionan vidas. Su novedosa propuesta se inspira en las teorías de autores como Burke (1964), Bateson (1972), Mitchell (1981), Turner (1981) e Sherzer (1987), que articulan la experiencia a la performance y la narrativa, en la medida en que, para Jean, el estudio de las narrativas siona permite entender los episodios de enfermedad de manera dinámica, como un drama social y una crisis vivida en busca de una resolución.

Estes autores estão interessados na tradição oral como “equipamento para viver” e em como a narrativa fornece um “enquadramento” para a resolução de conflitos dentro de uma sociedade. O enquadramento é uma forma de metacomunicação em que a mensagem enviada inclui um conjunto de instruções de como interpretá-la (BATESON, 1972). Em outras palavras, a narrativa é uma expressão simbólica que explica e instrui como entender “o que está acontecendo”, uma das maiores preocupações e questões que dominam o discurso dos siona nos casos de doenças graves. (LANGDON, 2001, p. 248).

Jean explora las narrativas siona sobre sus experiencias oníricas y chamánicas durante la toma de yajé. Le presta atención no solo a los cantos chamánicos y sus contenidos conceptuales cosmológicos, sino a la manera como las personas interactúan cuando cuentan sus vivencias de dimensiones normalmente invisibles. Aquí también, Jean advierte sobre la necesidad de tomar en cuenta las transformaciones históricas y, en particular, la influencia de las misiones católicas, más antiguas, y las misiones evangélicas, más recientes, en la región. A pesar de los procesos de cambio sociocultural y adhesión al culto evangélico pentecostal, que condenan y prohíben el uso del yajé, sus estudios muestran que las performances narrativas de las experiencias extraordinarias continúan siendo elementos claves del rico repertorio de interacción social cotidiana siona (LANGDON, 1992, 2004, 2013, 2014).

As performances das narrativas contadas sobre as experiências com o mundo dos espíritos é uma atividade comum entre os grupos familiares na madrugada ou no final do dia, ou entre os grupos de homens reunidos que treinam para serem xamãs. A performance é um evento interativo, em que o narrador conta aos outros suas aventuras no lado oculto do universo, descrevendo em detalhes as passagens por cada região que visitou e os espíritos que vieram cantando, apresentando-se e contando como vivem. Esses eventos narrados são inerentemente intertex-

tuais; são performances de performances, recriando as experiências extraordinárias construídas pelos rituais e testemunhos das experiências pessoais. Mecanismos poéticos, dramatizações corporais e vocais e estratégias dialógicas constroem a presença do mundo invisível, sendo que a plateia o experimenta junto com o narrador. (LANGDON, 2013, p. 184-185).

En este artículo, me inspiro en el abordaje narrativo de Jean Langdon para analizar un episodio de mi vida con los Siekopai del Perú, durante el cual me contaron una poderosa historia de luto, enfermedad y adhesión al evangelismo pentecostal. Esta historia estaba gravada en una cinta casete desde 2003. Durante años la dejé descansar, guardada en bolsas de plástico, sin transcribirla. Cuando me convidaron a participar de este libro en honor a Jean, sentí que había llegado el momento de volver a escucharla, siguiendo el camino abierto por ella. Siento, también, que esta es una oportunidad de rendirle homenaje a Liberato Coquinche, gran conocedor del pueblo Siekopai, quien siempre me acogió con generosidad y me contó esta entrañable historia.

De vuelta a Vencedor Wajoya

En 2003, volví a la comunidad de Vencedor Wajoya, donde había realizado la mayor parte del trabajo de campo para mi tesis doctoral a finales de los 1980s. Llegué con mi primer libro publicado en la mano, feliz de poder mostrarlo a las personas con quienes había aprendido tanto y a quienes yo esperaba haber retratado de manera auténtica. La comunidad había cambiado de lugar y se encontraba más cerca a la boca del río Santa María sobre el río Napo. Fue una gran alegría ver a los niños crecidos y en buena salud. Rápidamente, Estela Piaguaje y su esposo, Liberato Coquinche, me invitaron a quedarme en su casa, como solía hacerlo hacía diez años. El libro les gustó, pero sobre todo les gustaron las fotos del pasado que les traje y que pasaron de mano en mano, entre risas y comentarios.

La segunda noche, cuando dormía en mi mosquitero, bien cerquita de mis anfitriones, me desperté sobresaltada. Mientras dormía echada sobre la espalda, había sentido de manera muy vívida que un hombre Siekopai, bellamente vestido con todos los atuendos rituales, su túnica, aretes y corona, estaba sentado sobre sus rodillas detrás de mí y había puesto su mano izquierda sobre mi hombro. Me sobresalté cuando, en sueños, me voltéé y lo vi, sentado con la espalda recta y el

rostro sereno. Abrí los ojos, miré alrededor y me convencí de que había sido un sueño, pero para evitar que volviese a producirse la visión, decidí echarme acurrucada sobre el costado izquierdo. Me dormí sin darme cuenta y rápidamente, creo, me volví a despertar sobresaltada. Apenas había cerrado los ojos cuando se me volvió a aparecer el mismo hombre Siekopai, con todos sus atuendos. Esta vez lo vi mejor y noté que su piel era verde pálido, color pastel blanquecino. Él estaba a cuatro patas, con manos y pies en el suelo. Con una actitud juguetona de niño travieso, acercaba su cabeza al piso de manera que su rostro llegó al nivel del mío y nuestras miradas se encontraron. Cuando consiguió que yo lo mirase de frente a la cara, me habló. “Ese que tu viste, soy yo”, me dijo. Con estas palabras, me desperté atónita. ¡No podía creer lo que había pasado! Entonces, esperé despierta a que Liberato y su esposa se levantaran.

Como siempre, Liberato salió de su mosquitero antes del amanecer. Rasgó las lianas de *yoco* (*Paullinia yoco*) que tenía guardadas en una esquina de la casa, bebió el líquido amargo y comenzó a torcer hilo de chambira (*Astrocaryum chambira*). Después de un tiempo, Estela se levantó, y yo aproveché para salir del mosquitero también y sentarme junto a ellos. Sin poder contenerme, les conté lo que había soñado. Liberato me miró sonriendo, algo tímido, mientras Estela se reía y, con un típico estremecimiento de los hombros a la cabeza, decía, “¡cadaye! ¡qué miedo!”. Al amanecer, fuimos a bañarnos al río, junto con toda la comunidad, y volvimos a la casa para vestirnos y peinarnos. Al poco rato llegó Oscar Vasquez Macanilla, el jefe de la comunidad. Con su característico buen humor matutino, vino a ver qué planes teníamos para el día. Cuando Estela le contó lo que yo había soñado, me dijo riendo: “¡Vente a dormir a mi casa! ¡El *wati* de Liberato te está molestando!” “¿Cómo así?”, le pregunté. Yo sabía que Liberato había sido un gran *yage uncuquë*, “bebedor de yajé”, y como todo practicante del chamamanismo tenía su *wati* que lo acompañaba. Pero Liberato había dejado de tomar yajé hacía años, antes de que yo lo conociera. ¿Por qué su *wati* vendría ahora a molestarme por la primera vez? “Es que tú estás regresando después de muchos años. Te ha venido a ver”, me dijo Oscar, con tono bromista. “Ese *wati* nunca se va. Por más que ya no tome yajé, ese nunca deja de acompañar. Es *pai joyo wati*, el *wati* del corazón de la gente, el compañero del ayahuasquero”. Como me estaba hablando en castellano, Oscar usó indiferentemente las palabras “yajé”, en Siekopai, y “ayahuasca”, comúnmente usada en la Amazonía

peruana, para referirse a la planta central del chamanismo que sus padres y abuelos les habían enseñado.

Cuando Oscar se fue, Liberato me dijo que me iba a contar cómo eran las cosas antes, cuando su padre estaba vivo. Fue una sorpresa para mí, porque cuando estaba haciendo mi investigación doctoral, era yo quien siempre pedía que me narrara historias. Rara vez me ofrecía contármelas espontáneamente. No sé si fue porque el libro y las fotos le habían gustado, pero Liberato me pidió que grabara la historia que me narró. Habló en español, y la única interrupción fue cuando tuve que cambiar de lado el casete. Transcribo aquí sus palabras, intentando seguir el ritmo de su narrativa, separándola en frases y párrafos. Para ser fiel a mi material etnográfico, mantengo la integridad de su relato y de su manera de expresarse en castellano, una lengua que Liberato hablaba con dificultad, usando construcciones gramaticales propias del castellano usado por los Siekopai del Perú en 2003. Le pido al lector que mantenga esto en mente al leer las frases que, de otra manera, podrían ser consideradas simplemente gramaticalmente erradas.

Relato contado por Liberato Coquinche en la comunidad Vencedor Wajoya, en 2003:

A mis 15 años, me dice mi padre: “¡Bueno muchacho, vas a estudiar!”.

De allí me dice: “A los 15 años yo he probado ayahuasca.⁴ He tomado y he amanecido, como a esta hora, a las 7”, me dice mi padre.

“Hijo, tu buen curandero vas a ser”, me dice.

De allí, yo estaba escuchando.

De allí, me dijo mi padre: “¿Lo que enfermo, cómo yo gano?⁵ Cuando muchacho enfermo, yo curando, yo gano; una manta me paga”, me dice mi padre.

De allí yo escuchaba.

“¡Tu así te vas a criar! Vas a tomar ayahuasca; como yo vas a quedar. Así vas a curar todo enfermo, viejo, muchacho, niño. Así vas a curar. Cuando sana, como a mí te pagan; así vas a ganar”, me dijo mi padre.

⁴ Como está hablando en castellano, Liberato utiliza la palabra “ayahuasca” comúnmente usada en la Amazonía peruana para referirse al yajé.

⁵ Liberato se refiere a que los pacientes sanados retribuían los servicios del curandero con objetos de valor, como una manta o una hamaca.

De allí, ya comencé a tomar ayahuasca. Me ha enseñado a preparar ayahuasca. Como a las 9 de la noche, he tomado, toda la noche y he amanecido. Como a las 8, levantaba. De allí vomitaba, de allí otra vez he cocinado, también igual tomaba. De allí, he amanecido. He agarrado barriga, borracho he amanecido.

“Bueno hijo, tú no puedes estar con las muchachas. ¡Hay que vivir bien, solito, no acompañar a tu familia! No puedes acompañar, otros muchachos malos, hablan. Puro mujeres, hablan. No puedes acompañar mujeres”, me dice mi padre.

Yo escuchaba. “Bueno así me voy a criar”, pensaba.

De allí, ya no he tomado hasta los 18 años.

De allí he tomado. Solito, yo vivía.

De allí, como cinco días descansaba, otra vez tomaba. ¡Pero me gustaba duro! De allí más, toda la noche tomaba. De allí, preparaba ayahuasca como a las 10, mi padre me dejaba cantando toda la noche, borracho.

“Ya hijo, tú ya sabes. Tú ahora vas a curar niños, viejos”, me dijo mi padre.

Otra vez, cocina como dos ollas. Mi compañero también ya tenía.

De allí, tomaba toda noche. ¡Pero me gustaba duro!

¡Pelado mi cara! ¡Toda mi cara parece pelado! En la hamaca gritando me he amanecido!

De allí, me he levantado borracho. Otra vez borracho, así he vivido.

Como a los 20 años, ha venido mi esposa. Hasta los 20 años, soltero vivía.

De allí, también vivía mi esposa solita, yo solo he vivido. ¡Mi esposa casi me ha dejado! Solito yo tomaba ayahuasca, ¿no?

Mi padre me dice: “¡No mires a las mujeres! ¡Usted tomando ayahuasca! ¡Tú mirando mujeres, cuidado vas a malograr!”

Duro mezquinaba. Pescado, carne, pescado, todo me ha mezquinado.

“Pura dieta”, dice mi padre.

“Usted ya ha visto todo en este mundo; todo aquí en la quebrada, usted ya conoce. ¡Ahora vas a salir curandero!”, me dice.

De allí, a mis 23 años, “uno te ha faltado para cantar toda la noche”, me dijo mi padre.

“Preparando tres veces, vas a cantar toda la noche. ¡Allí vas a salir curandero!”, me dijo mi padre.

De allí, ha venido el pastor. Mi padre estaba enfermo.

El pastor le ha dicho: “Dios es lo que salva, esa ayahuasca no te salva”.

Mi padre lo ha oído: “Bueno, así voy a vivir. Con oración voy a vivir, con bautizado voy a vivir”.

De allí, yo estaba bien conociendo todo en el cielo y también todo *wati*.⁶ ¡Todo he conocido!

“¿Cómo voy a dejar?”, he pensado. “¡Todo he visto, todo he conocido!”

De allí, mi padre me dice: “¡Vamos a dejar, hijo! Toda la gente está hablando así: ‘Ese ayahuasquero va a salir brujo!’”.

“¡Ahora no vas a tomar! ¡Vamos a dejar, hijo! Dejando, solamente curando vamos a vivir, niños, viejos. Así vamos a vivir”, me dice.

Ha venido misionero de evangelio, a mi padre ha bautizado.

“Bueno hijo, tú también puedes bautizar con misionero.”

De allí, hacía culto, vigilia. De allí, yo también, ya estoy orando a Dios, orando a Dios.

De allí, he vivido.

De allí, ya tenía mis hijitos. Mataba tigre y yo no moría. Todo animal comía y no me enfermaba. ¡Ayahuasquero muy mentiroso ha sido!⁷

De allí, he vivido y mi padre ha vivido bien sanito. Cantaba en la madrugada solito.

De oraciones vivía mi padre, de oraciones ha vivido. Y a la otra gente que venía curaba; y regalaban carne, un pedacito, un pedacito.

Hasta que mi padre se falleció. Me ha dejado a mí.

Se fue al cielo. Me ha dejado a mí.

⁶ Liberato se refiere a que su aprendizaje con yajé lo llevó a “ver” tanto a las divinidades celestiales, como a los *wati*. Estos son una diversidad de seres que habitan el cosmos por debajo del ámbito celestial. Explicamos la noción de *wati* en la próxima sección.

⁷ Liberato se refiere a que las prohibiciones alimenticias y sexuales que le fueron impuestas durante su aprendizaje eran una “mentira” porque, cuando el adhiere al culto evangélico y quiebra esas prohibiciones, no le sucede nada malo. Retomamos este tema más adelante.

Yo lloraba.

¡Qué año voy a ver a mi padre!

De allí, lo buscaba. ¿Dónde se fue mi padre?

En mi sueño, ¡nada, no puedo encontrar!

De allí, dos días, mi sueño me ha agarrado.

“Con Dios estaba”, me dice. “Mírame, soy tu padre.”

Parece mosquitero, me quise meter.⁸

De allí, como cinco metros adentro, adentro bien brillante, se fue.

¡Parece el linterna!

De allí, yo he seguido a mi padre.

De allí, yo caminaba; a una quebrada⁹ he llegado. Bien corrientoso.

“Hasta aquí no más puedes llegar”, me dice mi padre. “Hasta aquí no más te puedo dejar.”

¡Parece linterna!¹⁰ Se fue mi padre. Cielo se fue, *matëmo*, *matëmo*.

De allí mismo he regresado.

He llegado a un cementerio. Mirando, otro se metió en el cementerio.

Cuando yo he llegado, allí estaba sentado el *wati*;¹¹ sentado *wati*.

De allí, he pasado. De allí, he despertado.

De allí, he pensado: “Ya me ha dejado mi padre, ya se fue al cielo. Mi padre se fue. Hasta ahorita mi padre está viviendo allí”.

De allí, dos días ha venido mi padre, lo que he mirado, *pai joyo wati*. Lo que murió, corazones, lo que ha muerto. Antes, lo que

⁸ La expresión en castellano “parece mosquitero” es usada por Liberato, y por otros conocedores Siekopai, para explicarle a una persona de fuera, como yo, que se trata de otro ámbito o lugar (*hueña*) del cosmos, al cual se accede en visiones de yajé o en sueños. Levantar el mosquitero y entrar en él son maneras de referirse, en castellano, a la idea de entrar en otro ámbito cosmológico de experiencia visionaria.

⁹ La palabra “quebrada” significa “río pequeño” en el castellano regional.

¹⁰ La expresión “parece linterna” es característica de la manera como los Siekopai se refieren en castellano a la luminosidad que acompaña la experiencia chamánica de los seres poderosos, especialmente de las divinidades celestiales del *matëmo*.

¹¹ Se refiera al *pai joyo wati*, es decir, el “*wati* del corazón” de los chamanes muertos. Explicamos esta noción en la siguiente sección.

vivía. Bueno, parece vivo, ¿no?¹²

Mi padre ha venido.

“Hijo, en tu casa voy a vivir.”

Yo estaba sentado en la hamaca.

“Bueno, vivimos, papá”, le dije.

“Así voy a vivir, yo en hamaca sentado, usted del otro lado.”¹³ De allí, se ha echado.

“Bueno, vivimos, papá, así, aquí en mi casa.”

De allí, han pasado como diez días, comenzó a traer a otros *wati*.

¡Más gente viene!¹⁴ Como mi casa ¿no? Así sentado,

¡puro, ayahuasquero!

¡Puro curandero! Lo que ha sido, lo que ha muerto.

Ohohohh, ¡llenito mi cuerpo! Han llegado. Parece una casa, parecido.¹⁵

Han llegado, sentados, todo gente. Han venido, ¡llenito mi cuerpo!

Mi padre, lo que ha conocido *pai joyo wati*, ha llegado. Pero no es mi padre. Mi padre se fue cielo.

Bueno de allí, mi sueño dos veces.

Primero ha llegado. “¿Dónde está mi hijo? Quiero llevar ahorita”, me dice.

Un cuarto, una casa, ¿no? Yo he entrado.

De allí, se ha corrido, se ha escapado mi padre, *wati*.

De allí, otra vez un sueño.

“¡Ahora sí! ¡Te va a llevar tu padre!”, así me dijo.

¡Engañando *pai joyo wati*! Quiere comer a mí.¹⁶

¹² Aquí Liberato me está explicando que el *pai joyo wati*, es decir, el “*wati* del corazón” de su padre, se le aparece en sueños con la imagen de su padre. Explicamos este pasaje más adelante.

¹³ Es usual que padre e hijo se sienten a conversar en la misma hamaca, sentados frente a frente, cada cual en un lado de la hamaca.

¹⁴ Liberato se refiere a los *pai joyo wati* de los chamanes muertos que su padre había conocido cuando estaban vivos.

¹⁵ La “casa” a la que se refiere es el “cuerpo” de Liberato. Los *pai joyo wati* se instalan en el “cuerpo” de Liberato. Explicamos este pasaje más adelante.

¹⁶ Liberato se refiere a que el *pai joyo wati* aparece con la imagen de su padre tiene la intención de “comérselo”, es decir de causarle enfermedad y muerte.

“¡Quiero llevar de este mundo. Quiero ser su jefe!”, me dice.

De allí, yo me he corrido.

Así, yo he cruzado por otro camino.

De allí, he encontrado a mi padre, parecido a mi padre, *wati*. Lo que miraba mi padre, lo que tomaba ayahuasca.

De allí ha llegado. Me ha agarrado así mi mano.

“Bueno hijo, ahora no vas a vivir. Voy a llevar”, me dice.

“¡No, mi padre, no! Tengo mi hija, tengo mi hijo, tengo mi hermano, tengo mi mamá, ¡cómo voy a dejar, mi padre!”, le he dicho.

“¡No!, ¡Te voy a llevar!”, me dice mi padre. “¡Voy a dejar, voy a llevar!”, me dice mi padre.

De allí, ha venido mi tío. Le pide:

“Mira mi hermano, ¡tiene su hijo, tiene su hermano, tiene su mamá, tiene su familia! ¿Cómo vas a llevar? Lo que muere, terminando su vida, hasta ese mismo camino va a caminar”, le dice mi tío al *wati*.

“¿Verdad?”, dice el *wati*.

“Ya”, dice el *wati*, en dos días no más voy a soltar.

De allí, me ha soltado a mí.

Me ha soplado todo mi cuerpo.

De allí, me ha dejado mi cuerpo.

De allí, ¡Ooooooh más llenito mi casa!¹⁷

Dietando vivía enfermo. Con Mariano¹⁸ me he curado. Enfermo, viviendo; así estaba viviendo.

Pensaba ahora, otra vez oración; llorando oración. Voy en el monte, llorando oración.

De allí, una noche, parece mi casa. Parece mi pierna grande, parece arriba, como mi pierna así, empuja ¡Paaaaaahhhh! Todos, allí mismo, ¡parece luz eléctrica!

Mi casa, así parecido, se fue *wati* cayendo, po po po.

Se fue el *wati* brincando, brincando, brincando. Se fue corriendo, corriendo, corriendo.

¹⁷ Este pasaje se refiere a que la casa/cuerpo de Liberato continua llena de los *pai joyo wati* de los chamanes muertos amigos de su padre.

¹⁸ Mariano Vásquez fue un reconocido bebedor de yajé de la comunidad de Vencedor Wajoya y pariente próximo de Liberato.

Todos se han corrido. Vacío mi casa se ha quedado.

De allí, se ha quedado bueno.

De allí, estaba pensando en Dios. Oraciones vivía,
oraciones vivía.

De allí, uno se ha quedado, *wati* jefe.

Ese ha llegado como a los dos meses.

Así ha venido *wati* jefe. Adonde voy, me está siguiendo.

Más oraciones vivía, así, así.

A caminar me voy y me está siguiendo.

Más oraciones, así, así, así. De allí, yo viviendo con oración.

Y *wati* jefe se fue, se fue al cementerio. Se ha quedado y allí vive.
Vive en cementerio.

“Allí puedes vivir tú. Ahora, ¡no molestar a mí!”, le dije.

Teniendo miedo, más lejitos completando ¡Hasta ahorita, ya
ni aparece!

¡Ni he probado ayahuasca! ¡Muchacho así criado, ahora ni mirar
siquiera! ¡Nada!

Puro oración. Solamente oración viviendo y ahora estoy
tranquilo.

El “*wati* del corazón de la gente”

Hago un resumen del relato para resaltar los eventos claves de la trama contada por Liberato. La narrativa se inicia cuando Liberato tenía 15 años y su padre le da de tomar yajé por primera vez y le dice que será curandero como él. A los 18 años, Liberato comenzó su aprendizaje en reclusión solitaria, bebiendo yajé, respetando dietas, viviendo lejos de los demás jóvenes y sin tener contacto con mujeres. A los 20 años, su padre le entregó a Estela como esposa, pero Liberato siguió tomando yajé, lo que casi le costó una ruptura matrimonial, porque dejaba mucho tiempo sola a su esposa. Cuando tenía 23 años, llegó a la comunidad un pastor Siekopai del Ecuador trayendo el culto evangélico pentecostal, y su padre, que estaba enfermo, decidió seguirlo. Dejó de tomar yajé, se bautizó y comenzó a curar “orando a Dios”. Liberato quería continuar aprendiendo a “ver” con el yajé, pero aceptó el pedido de su padre. Nacieron sus hijos y así vivieron, sin tomar yajé, hasta que su padre falleció.

A partir de ese punto de inflexión, Liberato cuenta como, inconsolable por la muerte de su padre, lo buscó en sueños y pudo verlo cuando partía al “cielo”. Pero también fue acosado en sueños por el *pai joyo wati* de su padre, es decir, por el “*wati* del corazón” de su padre que lo aguardaba en la tumba de su padre. Siguen otros sueños, durante los cuales Liberato logra librarse del *pai joyo wati* de su padre, pero es asediado por los *pai joyo wati* de otros chamanes muertos, que entran en su “casa/cuerpo” y le causan enfermedad. Liberato se mantiene firme “orando a Dios” y logra expulsar a la multitud de *pai joyo wati* que se le habían metido adentro. El último episodio cuenta que el “jefe” de los *wati* reconoce a Liberato como su “jefe”, deja de asediarlo y se va a vivir al cementerio.

La palabra *wati* es, probablemente, imposible de traducir correctamente. Es una noción clave del chamanismo de los pueblos Tucano occidental, que los estudios de Jean Langdon y William Vickers y otros autores, como los sabios Siekopai Celestino Piaguaje y Fernando Payaguaje, y la antropóloga María Susana Cipolletti, han examinado en sus estudios (PIAGUAJE, 1990; PAYAGUAJE, 1990; CIPOLLETTI, 2008; LANGDON, 2013). Existen muchísimos tipos de *wati* en el complejo cosmos de los pueblos Tucano occidental, con sus múltiples lados de percepción y sus capas superpuestas de mundos, repletos de diferentes lugares. Dada esta diversidad, es imposible encontrar una traducción única de la palabra válida para todos los contextos etnográficos. En el caso de los Siekopai del Perú, la palabra *wati* suele ser traducida en castellano como “diablo” o “demonio”, pero por lo general, usan la palabra sin traducir. Personalmente, considero que “monstruo” podría ser una mejor traducción porque los *wati* son, en muchos casos, seres que tienen alguna deformidad. Tienen comportamiento de ogros devoradores de personas y causan estremecimientos de “miedo” (*cadaye*); pero también pueden causar risa, porque son seres propensos a generar engaños. Son peligrosos y, al mismo tiempo, risibles (BELAUNDE, 2001; CIPOLLETTI, 2008).

Hay un tipo de *wati* particularmente importante en el chamanismo de las familias siekopai del Perú con quienes yo trabajé. Es el *pai joyo wati*, el “*wati* del corazón de la gente”. Es el espíritu compañero del chamán. Suele presentarse en sueños o visiones de yajé con la apariencia de *pai*, “gente”. En el caso del chamán masculino, lleva puestos su túnica, collares, plantas perfumadas en los antebrazos, pintura facial y corona. Pero también puede revelar algo monstruoso, porque puede mostrar su pecho transparente, dejando ver el corazón latiendo. Además, puede

sacarse el corazón del pecho para mostrarlo en su mano. Su asociación al corazón se debe a que, según la concepción siekopai, el centro del pensamiento, la escucha, la memoria y la voluntad de las personas está su *joyo*, una palabra que ellos traducen en castellano como “corazón”, y que se sobrepone en parte al órgano circulatorio, que es llamado *ahuë*. Es decir, el *pai joyo wati* es un aspecto espiritual de las entrañas del chamán, pero que puede residir dentro del chamán y fuera de él (BELAUNDE, 2001).

No pretendo aquí examinar esta compleja noción. Solo quisiera subrayar que el *pai joyo wati* es el espíritu auxiliar del chamán y el ejecutor de su poder, pero es un compañero con el cual siempre existe una tensión, puesto que el chamán curandero debe lograr “mandar” sobre su *pai joyo wati* y hacer que este le obedezca como un “soldado”, y no viceversa.¹⁹ El *pai joyo wati* es un ogro antropófago, por eso debe ser controlado. Si el chamán se deja llevar por su *pai joyo wati* compañero, se “comerá” a los vivos, es decir, será un “brujo” que causa enfermedad y muerte a los demás. “Le comió la barriga” es una expresión típicamente usada por los Siekopai en castellano para expresar el acto de brujería de un chamán que causa enfermedades mortales alrededor. Es decir, el *pai joyo wati* es un aspecto espiritual asociado a las entrañas del chamán que, de no ser debidamente gobernado, amenaza con comerse las entrañas de los demás, inclusive de sus propios parientes cercanos (BELAUNDE, 2000b).

La preocupación intrínseca al chamanismo siekopai por mantener el control sobre el “*wati* del corazón” se incrementa cuando muere el chamán, y los diversos aspectos espirituales que componían su persona se dispersan. Según me explicaron los Siekopai del Perú con quienes trabajé, cuando un chamán muere, su *joyo*, “corazón”, asciende al ámbito celestial de luz, llamado *matëmo*, donde reside la divinidad principal, Ñañe, también llamado “Dios” en castellano; pero, su *pai joyo wati* se queda merodeando cerca al cadáver, dispuesto a devorar a los vivos. En el pasado, cuando un bebedor de yajé moría,

¹⁹ En Siekopai dicen que el chamán debe ser el “*ëjaë*” y el *pai joyo wati* debe ser “*joyaë*”. Estos son conceptos claves de las relaciones de autoridad siekopai que he analizado en otro lugar (BELAUNDE, 2001, 2019). La traducción de estas palabras en castellano depende según el contexto en que son utilizadas. “*ëjaë*” puede ser traducido como “padre”, “el que cría”, “jefe” o “comandante”. “*Joyaë*” puede ser traducido como “hijo”, “criado”, “domesticado” o “soldado”. En el caso de la relación entre el chamán y su *pai joyo wati*, la traducción utilizada suele ser “comandante” y “soldado”, enfatizando que el “soldado” debe obedecer al chamán.

era enterrado debajo de la casa, y esta era abandonada por el temor a que su *pai joyo wati* pudiese “comerse” a sus habitantes. Por un lado, este peligro se mantenía eminente durante muchos años, evitándose siempre pasar cerca de las habitaciones convertidas en cementerio. Por otro lado, la peligrosidad del *pai joyo wati* era domesticada cuando un hijo, o pariente próximo del chamán fallecido, lo heredaba y conseguía someterlo a los mandatos de su propio “corazón”. La herencia del *pai joyo wati* se realizaba en sueños, durante los cuales el *pai joyo wati* del chamán fallecido se aparecía bellamente vestido y le ofrecía a su heredero un arma, que podía ser una bodoquera tradicional o un arma de fuego. El soñador podía aceptarla o rechazarla. Si la acepta, adquiría poder chamánico para manejar los dardos invisibles que podían servir tanto para curar como para cometer actos de brujería, causando enfermedades y muerte (BELAUNDE, 2000b, 2001).

María Susana Cipolletti (1987, 1988a, 1988b, 1992) ha escrito en profundidad sobre las transformaciones *post-mortem* de los diferentes elementos que constituyen a la persona Siekopai, a partir de sus estudios con los Siekopai de Ecuador. También ha seguido de cerca la vida y muerte del renombrado “bebedor de yajé” Siekopai ecuatoriano, Fernando Payaguaje (1990), quien, en una publicación propia, explica que existe un frágil límite entre curar, por un lado, y causar enfermedades y muerte, por el otro lado. El título del libro de Cipolletti (2008), *La tentación del mal*, publicado tras el fallecimiento de Fernando Payaguaje, examina los dilemas éticos encarados por el chamán desde el inicio de su aprendizaje, y la importancia otorgada a la perseverancia de su decisión de lograr “ver” a las divinidades y curar, evitando cometer actos de brujería. Su concepción de la doble valencia del poder chamánico otorgado por el yajé tiene convergencias con el chamanismo siona, que Jean Langdon ha analizado desde su tesis doctoral, mostrando que el poder chamánico *dau* puede inclinarse tanto hacia la generación de vida y salud, como hacia la enfermedad y la muerte (LANGDON, 1992, 2004, 2013). El libro publicado por Jean en base a su tesis de doctoral, *La negociación de lo oculto* (LANGDON, 2014), examina preocupaciones con el poder de muerte del chamanismo encaradas por los curanderos Siona que también surgen entre los Siekopai.

A mi parecer, el relato que Liberato me confió en 2003 sigue la línea de los dilemas asociados al poder chamánico presentes en las etnografías de estos dos pueblos de la familia Tucano occidental;

con la particularidad que el relato de Liberato se sitúa explícitamente en el contexto histórico reciente de la adhesión al culto evangélico pentecostal. El testimonio de Liberato muestra, entre otros aspectos, que la adhesión al culto evangélico afecta la situación *post-mortem* del chamán, aunque solo de manera parcial: el *joyo* del chamán que adhiere al evangelismo, es decir, su “corazón”, sigue el mismo destino que antes y se va al *matêmo*, el cielo de luz. Su *pai joyo wati*, en cambio, ya no tiene quien lo herede y se vuelca contra el hijo del chamán, quien lo hubiera debido heredar y domesticar²⁰ (BELAUNDE, 2000a).

Diálogos con un padre desdoblado en tres

Ahora quisiera examinar algunos elementos narrativos puestos en acción en el relato de Liberato, intentando seguir las pautas de análisis propuestas por Jean Langdon. Solamente presentaré los aspectos principales del encuadramiento temporal, el drama del relato y su resolución, la estructura dialógica narrativa y el significado chamánico de algunas expresiones. Un análisis más detallado requeriría un artículo más extenso. Es importante tener en mente que el relato que estamos analizando no es una típica narración siekopai, en la medida en que es un testimonio en castellano dirigido a mí, en un contexto de interacción muy singular, en respuesta a los sueños que yo había tenido la noche anterior. Si Liberato lo hubiese narrado en Siekopai, para un público Siekopai, y en otras circunstancias, probablemente su relato no incluiría ciertas explicaciones, y la construcción narrativa sería diferente. Sin embargo, a mi parecer, su relato contado en castellano a una antropóloga de visita también revela algunos elementos característicos narrativos siekopai.

La narrativa está encuadrada temporalmente en un periodo cronológico que se inicia cuando Liberato tenía 15 años y termina en

²⁰ Cipolletti (2008, p. 102) recoge un testimonio de Fernando Payaguaje que advierte sobre las consecuencias del abandono del chamanismo debido a la adhesión al culto evangélico y la influencia de los mestizos. Si nadie está preparado a heredar y domesticar los *wati* de sus ancestros, estos permanecerán sueltos, atacando a todos los humanos con sus enfermedades. Fernando Payaguaje explica que él decidió seguir tomando yajé para evitar esta hecatombe. “Antes, en el tiempo de los abuelos, dice que contaban así: cuando ya no quede ninguna persona que tome yajé, eso va a pasar [el fin de los Secoya]. Por eso, al oír esto, yo tomaba yajé, para que no suceda. Por eso tomaba para ver más visiones”.

el presente, cuando Liberato me contó su historia. El paso del tiempo es expresado por medio de menciones a la edad que Liberato tenía cuando sucedieron acontecimientos marcantes en su vida, por las veces y número de noches durante las cuales tomó yajé, y también por el uso recurrente de la fórmula lingüística “de allí”. Esta expresión en castellano se repite constantemente a lo largo de relato para indicar la secuencia temporal, el cambio de acción y el cambio de sujeto de enunciación. El eje temático central que atraviesa todo el relato es la crianza con ayahuasca que Liberato recibió de su padre para que aprendiera a ser “buen curandero” igual a él, curando a “viejos, muchachos y niños”. Esta intención introduce una proyección hacia el futuro que es claramente expresada en el primer párrafo, cuando el padre de Liberato le dice, de manera imperativa: “¡Como yo vas a quedar!”. Liberato deja claro que, por medio de la crianza con ayahuasca, su padre lo preparó para que fuera su réplica y heredero: “¡Tu así te vas a criar! Vas a tomar ayahuasca; como yo vas a quedar. Así vas a curar todo enfermo, viejo, muchacho, niño. Así vas a curar. Cuando sana, como a mí te pagan; así vas a ganar, me dijo mi padre”.

Al final del relato, la idea de la crianza con ayahuasca vuelve, pero la situación ha cambiado. El padre ha muerto y Liberato ya no cura con ayahuasca, sino con “oraciones a Dios”. Principalmente, ha logrado curarse con oraciones a sí mismo del luto y la enfermedad que le ocasionó la muerte de su padre. Dejó de lado la crianza con ayahuasca a la que su padre lo destinó, pero siguió siendo fiel a su padre, puesto que fue él quien decidió que debería dejar de tomar yajé y curar con oraciones. Las dos últimas frases del testimonio cierran el círculo del tema de la crianza con ayahuasca abierto al inicio de la narración, y describen la situación presente de Liberato, en el momento en que me contó su testimonio: “¡Ni he probado ayahuasca! ¡Muchacho así criado, ahora ni mirar siquiera! ¡Nada! Puro oración. Solamente oración viviendo y ahora estoy tranquilo”.

La expresión “ni mirar siquiera”, se refiere a que Liberato ya no busca ver otros ámbitos del cosmos usando yajé ni en sueños. Es solamente por medio del rezo, “puro oración a Dios”, que él practica el curanderismo. Cuando su padre falleció, el deseo de volver a verlo le hizo volver a la búsqueda de visiones en sueños, a pesar de que llevaba años de adhesión al culto evangélico. Las situaciones agonísticas que vivió en sueños subsecuentemente y la enfermedad que le causaron solo se resolvieron cuando él decidió abandonar definitivamente la búsqueda de visiones y ceñirse firmemente a la oración. La última expresión, “y ahora

estoy tranquilo”, es característica de las secuencias narrativas siekopai, cuando hablan en Siekopai y en castellano. Al concluir un relato, el o la narradora siempre suele terminar describiendo su situación actual en términos de quietud, de estar sentado contando la historia en un estado de calma, recordando apaciblemente aquello que fue escuchado de otros o lo que sucedió y fue vivenciado por sí mismo. En el caso del relato de Liberato, la referencia a la tranquilidad al final de su narración, además, contrasta claramente con el desconsuelo del luto, la lucha contra los *wati* y la enfermedad de la que salió vencedor gracias a la “oración a Dios”. La conclusión, “y ahora estoy tranquilo” afirma, por tanto, la resolución de los conflictos dramáticos que son narrados a lo largo del relato.

Para entender mejor la lógica narrativa de este drama, es necesario enfocar la estructura dialógica del relato. La secuencia temporal de los acontecimientos se teje en torno a diálogos que Liberato mantuvo con su padre y las citas constantes de las palabras de ambos, las de su padre y las suyas, explicitando quién dijo qué y quién escuchó, y quién respondió o actuó en consecuencia de este intercambio dialógico. Cuando el padre de Liberato muere, y este se le presenta en sueños, el diálogo continúa, pero su padre se desdobra en dos seres distintos, ambos con la apariencia de su padre. Uno es el *joyo*, el “corazón”, de su padre que se va a la luz del “cielo” a unirse con Dios; otro es el *pai joyo wati*, es decir “*wati* del corazón” de su padre, que se queda en su tumba y asedia a Liberato. Sin embargo, Liberato llama “padre” a las tres entidades de su padre: su padre vivo; el “corazón” de su padre muerto que continúa viviendo en el “cielo”; y el “*wati* del corazón” de su padre muerto, que lo esperaba en el cementerio. Los tres son llamados “padre” en el relato, pero Liberato indica cuando se trata del “*wati* del corazón” de su padre, introduciendo algunas explicaciones dirigidas a mí, marcándolo con ambigüedad, es y no es su padre: “Parece vivo, ¿no?”, explica Liberato, para darme a entender que ese “padre” es solamente “parecido a mi padre” y no está vivo, ni en la tierra ni en el cielo. Es el “*wati* del corazón” que su padre veía cuando estaba vivo y tomaba ayahuasca.

Otro rasgo saliente de los diálogos con el padre es que, en gran parte del relato, el padre es quien habla y propone, mientras Liberato escucha y acepta lo que su padre sugiere, aunque no sea lo que él quisiera hacer. Por ejemplo, cuando el padre decide adherir al culto evangélico, abandonar la toma de yajé y comenzar a curar solamente “orando a Dios”, Liberato accede, aunque el deseaba seguir aprendiendo para lograr “ver” todos los seres y lugares del cosmos. Esta actitud de respeto a la autoridad del padre se mantiene en los diálogos oníricos

con el “corazón” de su padre, que se va al cielo de luz, y, también, al principio de la interacción onírica con el “*wati* del corazón” de su padre, quien viene a sentarse en su hamaca. Pero llega un punto de quiebre, en el que Liberato cambia de actitud y le dice claramente “No”. En la grabación, este quiebre es enfatizado por el tono, ritmo y volumen de voz de Liberato. Él se niega firmemente a seguir al “*pai joyo wati*” de su padre que quería llevárselo “de este mundo” para transformarse en “su jefe”. Liberato argumenta que no puede dejar solos a sus parientes que dependen de sus cuidados: “¡No, mi padre, no! Tengo mi hija, tengo mi hijo, tengo mi hermano, tengo mi mamá, ¡cómo voy a dejar, mi padre!, le he dicho”.

La negativa de Liberato, sin embargo, no es suficiente para convencer al “*pai joyo wati*” de su padre. Es la intervención del hermano del padre, quien repite las palabras de Liberato y promete que cuando llegue el momento de su muerte, “terminando su vida”, entonces Liberato seguirá su mismo camino, lo que convence al “*pai joyo wati*” de soltar temporariamente a Liberato. A partir de ese momento, el diálogo entre Liberato y su padre acaba. El resto del relato cuenta cómo, por medio de la “oración a Dios”, Liberato consigue librarse de la multitud de “*pai joyo wati*” de otros chamanes muertos que se le habían metido en el “cuerpo”. Su cuerpo es presentado como una “casa” que había sido invadida por los *pai joyo wati*, a quienes logra expulsar cuando, de tanto orar, su pierna crece y le da una tremenda patada luminosa a su propio cuerpo, espantando a todos los invasores.

Como es típico de las narrativas siekopai de guerra, siempre queda un sobreviviente. En el último párrafo, Liberato cuenta que dos meses después, el “jefe” de los *wati* se le presentó en sueños y comenzó a seguirlo por todas partes. Pero él se mantuvo firme, orando. El último diálogo es una exclamación imperativa dirigida por Liberato al “jefe” de los *wati*, indicándole que debe vivir en el cementerio: “Allí puedes vivir tú. Ahora, ¡no molestar a mí!, le dije”.

Liberato le asigna al “jefe” de los *wati* el lugar donde debe permanecer, expulsándolo definitivamente de su propio cuerpo, y este le obedece. La casa del “jefe” de los *wati* está en la tumba de los muertos, no en el cuerpo de Liberato. Curiosamente, este tipo de exclamación imperativa es característica del chamán que logra “mandar” sobre su *pai joyo wati*, afirmándose como un curandero en control sobre su “soldado”.

Conclusiones: relaciones entrañables de padre a hijo

Cuando Liberato terminó de contarme su relato, le pregunté en qué parte de su cuerpo habían entrado los *pai joyo wati*. Él conversó por unos minutos con su esposa y me contestó: “*étapě*”, la “barriga”. Y en seguida me explicó: “Todos estaban en mi cuerpo, pues. ¡Mi cuerpo estaba, así, pareciendo una casa y allí se ha llenado bastante!” Después de unos minutos, continuó explicándome lo siguiente:

Yo *wati* jefe he quedado; jefe de *wati* ha hablado.

Corazón afuera, corazón afuera estaba, *pai joyo wati*.

Ese *pai joyo wati* es igualito a gente.

“Jefe”, me dice a mí.

Hasta ahorita, ni apareciendo. Ni mirando. No vienen.

Toda noche durmiendo con oraciones, no hacen nada.

Wati quiere molestar a mí, yo matando, no más.

Con parece revólver, Dios entregando a mí. Con eso matando, ¡pa pa pa!

Estas explicaciones suplementares que Liberato me dio, claramente tenían por propósito explicarme mejor cómo fue que él logró establecer una relación de mando sobre el “jefe” de los *wati*. Gracias a su perseverancia en la oración, Liberato consiguió que el “jefe” de los *wati* lo llamase “jefe”, subordinándose a sus órdenes. Pero, además, “Dios” le entregó un arma, “parece revólver”, con la cual Liberato puede matar a los *wati* que le desobedecen. Lo curioso de estas explicaciones es que describen típicos procesos de transmisión del poder chamánico, pero modificados debido a la adhesión al culto evangélico. Liberato recibe de “Dios”, no del *pai joyo wati* de su padre, el arma que le confiere la herencia del poder chamánico y que él usa para ejercer control sobre el jefe de los *wati* y sobre todos los *pai joyo wati* de los chamanes muertos que su padre conoció. La modificación acarreada por la adhesión al culto evangélico consiste, entonces, en convertirse en un hiper chamán, podríamos decir, cuyo espíritu compañero es “Dios”. Según mi lectura, el luto por la muerte del padre colocó a Liberato ante un dilema profundo: entre continuar la búsqueda de visiones para ver a su padre, o abandonarlas para solo practicar la oración. La enfermedad causada por su deseo de ver el “corazón” de su padre, combinado a su negativa de

seguir al “*wati* del corazón” de su padre, solo se resolvió cuando él logró controlar toda la jerarquía de los *wati* gracias a su adhesión definitiva a la oración. Al dejar de lado el yajé y encarar el peligro de la herencia chamánica de su padre, Liberato se transformó en un gran curandero llamado “jefe” por el jefe de los *wati*. Solamente un curandero de esa envergadura puede sobrevivir la enfermedad causada por el rechazo de heredar el *pai joyo wati* de su padre.

Más que una ruptura entre chamanismo y evangelismo, entonces, el testimonio de Liberato muestra que la “tranquilidad” es recuperada cuando la búsqueda de visiones con yajé y en sueños es definitivamente substituida por la “oración a Dios”. Durante el relato, Liberato afirma que la práctica de la oración es un proceso de cura de mayor eficacia que la toma de yajé y, además, requiere menos prohibiciones, dietas y aislamiento. La ayahuasca “miente”, los *pai joyo wati* “engañan”; la crianza con el yajé obliga a mantenerse solitario, cumpliendo dietas alimenticias y abstinencia sexual. Todas las restricciones y preocupaciones, que tanto pesaron en su juventud durante su aprendizaje chamánico, se volvieron innecesarias con su adhesión al culto evangélico. Liberato cuenta que comprobó que no le sucedía nada malo cuando mataba a un tigre o comía la carne de un animal prohibido, y finalmente pudo convivir sin interrupciones con su esposa y dedicarse a criar a sus propios hijos. Pero también comprobó, en sus experiencias oníricas, que para recuperar la salud y vivir tranquilo cuidando a sus hijos, debía mantenerse orando diariamente y no volver a buscar tener visiones de los mundos y los seres que conoció cuando tomaba yajé.²¹

Nunca supe si el hombre Siekopai que yo vi en sueños era el *pai joyo wati* del padre de Liberato, o el *pai joyo wati* del propio Liberato o, tal vez, el jefe de los *wati*. Liberato nunca me lo dijo. Solo me contó su historia y dejó que yo sacara mis propias conclusiones. Mi experiencia onírica, sin embargo, me hace pensar que, a pesar de la determinación de Liberato de mantener a todos los *wati* a distancia, algunos escapaban un poco de su control y seguían haciendo de las suyas, “molestando” y “engañando” a los visitantes, como yo. En mis recuerdos, la visión onírica que tuve de este *wati* no me llenó de miedo. Me sobresaltó porque era algo totalmente extraordinario, pero el sentimiento que me generó no fue aterrador. Al contrario, en el primer sueño, fue una visión

²¹ Discutí en mayor profundidad las continuidades y discontinuidades entre la práctica chamánica y la adhesión al culto pentecostal en Belaunde (2000a).

serena y luminosa. En el segundo sueño, fue una visión más inquietante, pero con un tono juguetón. La frase que me dijo, “ese que tu viste, soy yo”, continúa llenándome de admiración hasta el día de hoy. Sentí como si este *wati* quería convencerme de que mi primera visión no había sido un engaño, aunque por su cambio de actitud, entre un sueño solemne y el otro travieso, era evidente que era un engañador.

Sea lo que fuera, esa visión onírica generó una conexión inesperada con Liberato. De otro modo, él no me hubiera contado un testimonio tan personal sobre la muerte de su padre y yo no hubiera podido comprender las entrañables relaciones entre padre e hijo que sustentaban la residencia virilocal siekopai, hasta el pasado reciente. En otras ocasiones, cuando le había preguntado al propio Liberato y otros hombres Siekopai por qué los muchachos debían quedarse a vivir junto a sus padres, me habían respondido que era una cuestión de protección chamánica. El joven no debía alejarse por mucho tiempo de su padre, porque el aprendizaje con yajé no estaba suficientemente consolidado y eso lo volvía vulnerable al ataque de los *wati*. El relato de Liberato me mostró que la transmisión del conocimiento chamánico, asegurada por la residencia virilocalidad, estaba cargada de afectos profundos, de respeto, escucha y decisión, pero también de pugnas y peligros. La herencia del *pai joyo wati* del padre no era una cosa fácil, ni mecánica. Requería duras pruebas y enfrentamientos, durante los cuales el hijo podía causar enfermedad y muerte a sí mismo y a los demás, si es que no lograba ejercer control sobre ese ser proveniente de las entrañas de su padre.

Liberato falleció en 2018, a los 66 años, y se mantuvo fiel a la oración diaria hasta terminar su vida. Fue un hombre dulce, extremadamente trabajador, excelente cazador, un gran tejedor de hamacas, alegre y discreto, y un padre muy cuidadoso. Su presencia emanaba tranquilidad, siempre atento, y al mismo tiempo, algo pensativo, como si subiese de cosas que no todos sabíamos. Yo lo vi curar varias veces a sus hijos pequeños. Los sobaba con las manos y los soplaban con su aliento. Siempre participaba en las sesiones de oración colectivas cuando alguien de la comunidad se enfermaba. Le agradezco por toda su paciencia y generosidad conmigo. Su padre ciertamente acertó cuando, a los 15 años, le dijo que sería un buen curandero, igual a él. Su aprendizaje chamánico, así como su adhesión al culto evangélico, se tejieron en torno a la poderosa afección que los unía.

Llegué a una comprensión más íntima de las relaciones padre-hijo y las consecuencias afectivas de la virilocalidad entre los Siekopai del Perú, dejándome guiar por el abordaje narrativo desarrollado por Jean Langdon (2013) entre los Siona de Colombia, cuyos relatos sobre el aprendizaje y la práctica chamánica también retratan los poderosos afectos y peligros que unen a padre e hijo. Continuar repensando la virilocalidad a partir de las experiencias chamánicas y oníricas, vividas y narradas en el día a día, es una vía privilegiada para seguir explorando las particularidades de los pueblos de la familia Tucano occidental en su cotidianidad y las transformaciones de su historia.

Referencias

- BATESON, G. *Steps to an ecology of the mind*. Nueva York: Ballentine Books, 1972.
- BELAUNDE, L. Parrots and oropendolas: the aesthetics of gender relations amongst the Airo-Pai of the peruvian Amazon. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 80, p. 95-111, 1994.
- BELAUNDE, L. Epidemics, psycho-actives and evangelical conversion amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru. *Journal of Contemporary Religion*, [S. l.], v. 15, n. 3, p. 349-359, 2000a.
- BELAUNDE, L. The convivial self and the fear of anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru. In: OVERING, J.; PASSES, A. (org.). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. Nueva York: Routledge, 2000b. v. 1, p. 209-220.
- BELAUNDE, L. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP, 2001.
- BELAUNDE, L. O ninho do japu: perspectivismo, gênero e relações interespecies airo-pai. *Amazônica: Revista de Antropologia*, Belém, v. 11, n. 2, p. 657-687, 2019.
- BELLIER, I. *La part des femmes: essai sur les rapports entre les femmes et les hommes Mai Huna (Amazonie péruvienne)*. 1986. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1986.
- BELLIER, I. De los Payaguas a los Mai Huna o los meandros de la historia. In: PINEDA CAMACHO, R.; ALZATE-ANGEL, B. (ed.). *Los meandros de la historia en la Amazonía: memorias del simposio sobre Etnohistoria Amazónica*. Quito: Abya-Yala, 1990. p. 71-94.

- BURKE, K. Literature as equipment for living. In: BURKE, K. *Perspectives by incongruity*. Bloomington: Indiana University Press, 1964. p. 100-109.
- CASANOVA, J. Migraciones aido-pai (Secoya, Pioje). *Amazonía Peruana*, [S. l.], v. 3, n. 5, p. 75-102, 1980.
- CIPOLLETTI, M. S. El ascenso al cielo en la tradición oral secoya (noroeste amazónico). *Indiana*, [S. l.], v. 11, p. 181-199, 1987.
- CIPOLLETTI, M. S. El animalito doméstico quedó hecho cenizas: aspectos del lenguaje shamánico secoya. In: BIDO, P.; PERRIN, M. (org.). *Lenguaje y palabras chamánicas: chamanismo y simbolismo onírico en el pueblo Achuar*. Quito: Abya-Yala, 1988a. p. 9-34.
- CIPOLLETTI, M. S. El piri-piri y su significado en el shamanismo secoya. *Amazonía Peruana*, [S. l.], v. VIII, n. 15, p. 83-97, 1988b.
- CIPOLLETTI, M. S. El espejo deformante: el mundo de los muertos secoya. In: CIPOLLETTI, M. S.; LANGDON, E. J. (ed.). *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala, 1992. p. 157-178.
- CIPOLLETTI, M. S. *La fascinación del mal*: historia de vida de un shamán Secoya de la Amazonía ecuatoriana. Quito: Abya-Yala, 2008.
- GOLDMAN, I. *The Cubeo*: indians of the Northwest Amazon. Urbana: University of Illinois, 1963.
- HUGH-JONES, C. *From the Milk river*: spatial and temporal processes in northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- HUGH-JONES, S. *The palm and the pleiades*: initiation and cosmology in northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- JACKSON, J. *The fish people*: linguistic exogamy and tukanoan identity in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- LANGDON, E. J. *The siona medical system*: beliefs and behavior. 1974. Tesis (Doctorado en Antropología) – Department of Anthropology, Tulane University, Nueva Orleans, 1974.
- LANGDON, E. J. Ideology of the Northwest Amazon: cosmology, ritual, and daily life. *Reviews in Anthropology*, [S. l.], v. 9, n. 4, p. 349-359, 1982.
- LANGDON, E. J. Sex and power in siona society. In: KENSINGER, K. (ed.). *Sexual ideologies in lowland South America*. Bennington: Bennington College, 1984a. p. 16-23. (South America Indian Studies, n. 5).
- LANGDON, E. J. Siona women and modernization: effects on their status and mobility. *Working Papers on Women in International Development*, [S. l.], n. 60, p. 1-18, 1984b.
- LANGDON, E. J. Mulheres na ideologia e na vida cotidiana dos Siona. *Boletim de Ciências Sociais*, [S. l.], n. 45, p. 20-32, 1988.

LANGDON, E. J. Shamanism and anthropology. In: LANGDON, E. J.; BAER, G. (ed.). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. p. 1-21.

LANGDON, E. J. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. *Etnográfica*, [S. l.], v. V, n. 2, p. 241-260, 2001.

LANGDON, E. J. A tradição narrativa e aprendizagem com yagé (ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia. In: LABATE, B.; ARAÚJO, W. (ed.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: FAPESP, 2004. p. 69-96.

LANGDON, E. J. “A viagem à casa das onças”: narrativas sobre experiências extraordinárias. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 56, n. 2, p. 183-212, 2013.

LANGDON, E. J. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

MITCHELL, W. J. T. (org.). *On narrative*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

MOYA, R. *Requiem por los espejos y los tigres: una aproximación a la literatura y lengua secoyas*. Quito: Abya-Yala, 1992.

OVERING, J. Men control women? The “Catch 22” in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies*, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 135-156, 1986.

OVERING, J. The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and Piaroa. *Dialectical Anthropology*, [S. l.], v. 14, n. 3, p. 159-175, 1989.

PAYAGUAJE, F. *El bebedor de yaje*. Shushufindi: CICAME, 1990.

PIAGUAJE, C. *Ëcorasa: autobiografía de un Secoya*. Shushufindi: CICAME, 1990.

REICHEL-DOMATOFF, G. *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano indians*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

SHERZER, J. A discourse-centered approach to language and culture. *American Anthropologist*, [S. l.], v. 89, n. 2, p. 295-310, 1987.

TELBAN, B. Koreguaje. In: TELBAN, B. *Grupos étnicos de Colombia: etnografía y bibliografía*. Cayambe: Abya-Yala, 1988. p. 299-303.

TURNER, V. Social dramas and stories about them. In: MITCHELL, W. J. T. (org.). *On narrative*. Chicago: University of Chicago Press, 1981. p. 137-164.

VICKERS, W. *Cultural adaptation to Amazonian habitats: the Siona-Secoya of Eastern Ecuador*. 1976. Tesis (Doctorado en Filosofía) – Department of Anthropology, University of Florida, Gainesville, 1976.

PARTE II

Saúde: práticas locais e políticas públicas

Antropologia da práxis na abordagem da saúde: práticas, diferença e relações

Sônia Weidner Maluf

Prólogo

Meus diálogos com Jean Langdon percorreram muitos temas e momentos. De minha orientadora no mestrado, quando pesquisei sobre as narrativas de bruxas e embruxamentos em uma comunidade da Ilha de Santa Catarina, a colega de trabalho no Departamento de Antropologia e, desde 2009, parceira na gestão do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP). Penso que um dos fios temáticos que percorrem nossa relação acadêmica é o da saúde, em alguns momentos de modo mais explícito, em outros como tema tangencial. Mas, se pensarmos na abordagem ampla de “saúde” na antropologia de Jean, que não entende a saúde como um fenômeno a parte de outras dimensões da vida social, como ritual, xamanismo, cosmologia e práticas cotidianas, penso que é um tema que esteve – e está – presente em meus trabalhos. Minha dissertação de mestrado, em que pesquisei sobre a vida nas comunidades do interior da Ilha de Santa Catarina, em especial aquelas do entorno da Lagoa da Conceição, teve como foco as narrativas que contam sobre embruxamento de crianças e pescadores, envolvendo sofrimentos, mal-estares e mesmo a morte de crianças na comunidade. As mulheres aparecem como figuras de poder em diferentes posicionalidades, como bruxas, mas também como mães ou avós das crianças e como benzedeadas. Lembro que no início de minha pesquisa Jean apontou para a necessidade de um olhar mais apurado sobre as questões de saúde, sugeriu que eu frequentasse o posto de saúde local, para observar e conversar sobre essas situações de adoecimento e cura em torno do embruxamento e das práticas de benzedura. Mas muito rapidamente percebemos que minha inserção em campo estava apontando para outra questão – as próprias narrativas exaustivamente

contadas por minhas interlocutoras e meus interlocutores. Foi aí que Jean me passou uma bibliografia sobre narrativa, em especial a coletânea *On narrative*, além dos trabalhos sobre drama social, de Victor Turner. Esses e os textos lidos na disciplina “Papéis sexuais e a questão da mulher”, oferecida por Jean em 1985, em que foram abordados temas como assimetria de gênero, prestígio e divisão sexual do trabalho, poder feminino e autoridade masculina, entre outros debatidos na disciplina, se tornaram centrais para minhas análises do material etnográfico.¹ Naquele momento, o mestrado tinha a duração de quatro anos, e nesse período, paralelamente a uma pesquisa de campo que se estendeu por quase três anos, comecei a dar aula na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), situação que atrasou por alguns meses a finalização e a defesa da dissertação, em dezembro de 1989. Repassando os capítulos do trabalho final, percebo duas vertentes que se tornaram muito fortes em meus estudos posteriores e que têm uma origem nos diálogos e nas aulas que fiz com Jean. Para além das discussões de gênero e feminismo, que já me acompanhavam desde a graduação, narrativa e cosmologia foram dois temas centrais em meu primeiro trabalho. Certamente, no caso da análise do discurso sobre as bruxas como cosmologia, há uma influência forte das aulas de antropologia simbólica da Jean e de sua abordagem articulada entre diversas dimensões da vida social (saúde, ritual, linguagem, corpo etc.). Posteriormente, em minha tese de doutorado, sobre as culturas terapêuticas e espirituais alternativas no sul do Brasil, continuei a trabalhar com narrativa – nesse caso, narrativas de vida e narrativas terapêuticas – e defini essas práticas e discursos como cosmologia, a partir de uma crítica ao conceito de religião, que considerei naquele período como redutor de uma experiência que se estendia para bem além da questão religiosa, incluindo dimensões de corpo, afetos, sofrimento, morte, relações e construção do sujeito. Mais uma vez a ideia de uma articulação entre diferentes dimensões da experiência se tornou um indicativo central para a análise.

¹ A disciplina “Papéis sexuais e a questão da mulher”, oferecida por Jean Langdon no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFSC), foi uma das primeiras – senão a primeira – disciplinas sobre o tema na UFSC. Foi no trabalho final dessa disciplina, sobre poder feminino e as bruxas da Ilha, que eu decidi mudar meu tema de pesquisa. Eu havia ingressado no mestrado em 1985 com um projeto sobre o *Jornal Nacional*, para fazer um tipo de antropologia da comunicação, mas o curso sobre “Papéis sexuais...” e a pesquisa de campo que fiz para elaborar o trabalho final da disciplina balançaram meu interesse inicial.

A partir de 2006, dez anos após a defesa da tese, iniciei um projeto de pesquisas em torno do campo da chamada “saúde mental”, trazendo um diálogo mais intenso com a antropologia da saúde e um novo diálogo com os trabalhos da Jean. Esses diálogos encontraram uma face institucional com a criação do IBP, que tem como uma de suas redes de pesquisa “Saúde: práticas sociais, experiências e políticas públicas”, que coordeno junto com a Jean. Apesar de trabalharmos com temáticas diferentes no campo da antropologia da saúde – Jean na saúde indígena, e eu na saúde mental – e com perspectivas teóricas diferentes – Jean trabalhando com xamanismo e com a abordagem das práticas de autoatenção, e eu, com uma perspectiva de antropologia política da saúde e uma abordagem de biopolítica e de regimes de subjetivação –, encontro muitos diálogos e ressonâncias. Considero também que seu trabalho contribui para a constituição de alguns dos paradigmas fundamentais do campo da antropologia da saúde, e é em torno de três desses paradigmas que desenvolvo meu argumento neste artigo sobre uma antropologia da práxis no campo da saúde: práticas sociais, diferença e relações.

O campo dos estudos antropológicos de saúde no Brasil

Os estudos antropológicos sobre saúde e adoecimento se expandiram no Brasil nas últimas décadas, consolidando a antropologia da saúde como um campo de estudos com especificidades metodológicas e teórico-conceituais. Esse campo tem se caracterizado por diálogos inter e transdisciplinares, principalmente com áreas afins, como a saúde coletiva, a psicologia social, a sociologia da saúde, entre outras. Diante de um objeto hegemonizado por outro campo de estudo e intervenção, o biomédico, e das fronteiras eventualmente borradas com campos e áreas afins, a especificidade da abordagem antropológica da saúde tem sido uma questão recorrente nos trabalhos antropológicos e na própria narrativa sobre a formação e o desenvolvimento do campo na antropologia brasileira.²

Em minha própria trajetória, inicialmente me inseri nos estudos antropológicos da saúde, mais propriamente, do que em uma antro-

² Diversos balanços da antropologia da saúde foram feitos no Brasil. Remeto ao mais recente deles, referente à década de 2010 a 2019, com o qual dialogo mais diretamente neste artigo.

logia da saúde, ou com as demais vertentes associadas à antropologia médica norte-americana, ou com a antropologia da doença na França. Questões de adoecimento e cura estão presentes em minhas pesquisas desde o mestrado sobre narrativas de bruxaria³ (que abordou embruxamento de crianças, sintomas, diagnósticos e cura ritual através das benzedadeiras), na pesquisa de doutorado⁴ (sobre alternativas terapêuticas e espirituais no chamado universo da Nova Era, tematizando corpo, subjetividade, narrativa, itinerário, trabalho e dispositivos terapêuticos), em trabalhos sobre gênero e sofrimento social e mais recentemente em pesquisas no campo da chamada “saúde mental”, psiquiatrização e medicalização da vida e da subjetividade. Em todos esses trabalhos, a abordagem de saúde e adoecimento esteve sempre articulada e eventualmente subordinada à de outras questões, como poder feminino, construção da pessoa e do sujeito, trajetórias de vida, experiências e narrativas, políticas públicas.

Hoje me parece mais evidente que esse modo de lidar com as temáticas de saúde e doença não é algo de minha trajetória particular, mas uma característica do próprio campo de estudos e dos modos como se desenvolveu no Brasil. A relativização radical da biomedicina e a articulação de “saúde” e “doença” com temas mais abrangentes – como sofrimento e emoções, pessoa e indivíduo, políticas públicas e práticas locais – evidenciam paradigmas teóricos e analíticos diferenciados em relação à antropologia médica dos Estados Unidos, por exemplo.⁵

Mas, com todas essas especificidades, fronteiras incertas, diálogos e interlocuções permanentes com outras linhas, áreas e campos de análise e todas as dificuldades iniciais, pode-se dizer que a antropologia da saúde se consolidou no Brasil como uma das subáreas mais robustas e importantes da antropologia brasileira, formando aquilo que Jean Langdon tem denominado “um programa específico de pesquisa” (LANGDON; FOLLÉR; MALUF, 2012).⁶ Isso pode ser percebido na própria dinâmica de institucionalização do campo, através de Grupos

³ Na dissertação de mestrado, orientada pela Jean (MALUF, 1989), posteriormente publicada como livro (MALUF, 1993).

⁴ Defendida em 1996 (MALUF, 1996) e publicada como livro em 1998 na França.

⁵ As especificidades da antropologia da saúde feita no Brasil e suas diferenças em relação à antropologia médica do Atlântico Norte são discutidas e analisadas em Langdon, Follér e Maluf (2012) e em Langdon (2016).

⁶ Esse artigo foi originalmente a conferência de Jean na abertura da “IX Reunião de Antropologia do Mercosul”, em 2011.

de Trabalho nos congressos da área e nas edições da “Reunião de Antropologia da Saúde (RAS)”, já em direção à sua quinta edição, além da importante participação das antropólogas nos congressos de saúde coletiva.⁷

Apesar da diversidade das temáticas estudadas (como saúde mental e campo *psi*, álcool e outras drogas, saúde indígena, doenças de longa duração, epidemias, terapias alternativas ou complementares, medicamentos e novas tecnologias de saúde, genética e doenças raras, ética na pesquisa, saúde e interseccionalidades, entre muitas outras), é possível depreender algumas características que unificam o campo da antropologia da saúde no Brasil.⁸

A primeira delas é a importância da pesquisa qualitativa e etnográfica, que tem inclusive servido de inspiração a pesquisas realizadas em outros campos, trazendo visibilidade e centralidade às práticas e aos saberes locais das comunidades e dos sujeitos pesquisados, ao mesmo tempo que abordam o Estado e as políticas públicas a partir de suas práticas concretas. A pesquisa etnográfica traz ainda a percepção da complexidade com que diferentes universos culturais e de valores se cruzam e interpenetram, dialogam ou competem, produzindo diferentes agenciamentos em torno da experiência da doença, do sofrimento e da cura, do alívio ou da busca de bem-estar.

Uma segunda característica que marca a antropologia da saúde brasileira, e que se acentuou fortemente no contexto da pandemia de covid-19, é a abertura aos problemas e às questões emergentes e emergenciais da saúde da população, como vimos em situações como o HIV/aids, o sofrimento psicossocial e a saúde mental, ou nas urgências provocadas pelas síndromes ligadas ao vírus zika e pela dengue. Nessas situações, fica evidente como a pesquisa e a atuação da antropologia abrangem aspectos centrais das crises sanitárias não respondidos pela abordagem da biomedicina ou da epidemiologia quantitativa e estatística. Mais do que linha auxiliar da biomedicina, a pesquisa

⁷ Sobre a trajetória e a consolidação da antropologia da saúde no Brasil, ver os vários balanços e as análises sobre o campo publicados em Minayo (1998), Canesqui (1994, 2003), Sarti (2010), Langdon, Follér e Maluf (2012), Maluf, Quinaglia Silva e Silva (2020). É necessário, no entanto, ressaltar que, à diferença da antropologia médica nos Estados Unidos, a antropologia da saúde no Brasil “não forma um subcampo especializado” (LANGDON, 2016, p. 37), na medida em que permanece totalmente articulada com o conjunto da antropologia brasileira e seus debates teóricos, conceituais e metodológicos.

⁸ Tal como percebemos e analisamos em Maluf, Quinaglia Silva e Silva (2020).

antropológica traz elementos fundamentais para uma apreensão crítica das políticas públicas de saúde e para a elaboração de políticas que levem em consideração as especificidades e as demandas de populações, comunidades e sujeitos envolvidos.

Esse aspecto anterior se articula com um terceiro, que são os impactos e efeitos políticos desses estudos, tanto na avaliação de políticas sociais e de saúde existentes quanto na elaboração de novas políticas de saúde. Os antropólogos e as antropólogas da saúde têm também apoiado e mesmo protagonizado redes de resistência às tentativas de desmanche das políticas de saúde pública, como no caso da saúde indígena e da saúde mental. Também a pandemia de covid-19, assim como outras epidemias e pandemias anteriores e exaustivamente estudadas pela antropologia, tem deixado evidente a importância da pesquisa etnográfica para que os aspectos sociais do contágio e do adoecimento, as dificuldades de enfrentamento, as formas locais de autoatenção e de cuidado, entre outros elementos, sejam mais bem compreendidos. Como outros autores já evidenciaram em relação a outras pandemias, um enfrentamento exclusivamente biomédico ou epidemiológico de uma epidemia, sem levar em consideração fatores sociais e culturais, traz respostas muito limitadas e que não abarcam a complexidade do fenômeno.⁹

Neste breve ensaio, pretendo discutir alguns conceitos e temas da antropologia da saúde, os quais temos elaborado em redes e projetos articulados no INCT Brasil Plural, adotando como referência um diálogo com a antropologia da saúde desenvolvida pela colega Jean Langdon. Vou estruturar meu argumento em torno de três temáticas primordiais no estudo antropológico de saúde, que são ao mesmo tempo paradigmas de uma análise crítica dos fenômenos de saúde e adoecimento: práticas sociais, diferença e relações.

⁹ Discuto de modo mais detalhado a contribuição da antropologia (e das ciências sociais) para a compreensão dos impactos sociais da pandemia de covid-19 e das formas de enfrentamento em Maluf (2020a, 2020b, 2021). A coletânea da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), *Cientistas sociais e o coronavírus*, que reúne os textos dos boletins publicados durante o ano de 2020, traz uma verdadeira agenda de futuras pesquisas sobre o tema e mostra o esforço das ciências sociais no Brasil em compreender as diferentes dimensões sociais e políticas da pandemia (GROSSI; TONIOL, 2020).

Práticas sociais, diferença e relações

Na antropologia da saúde, o tema das práticas sociais é central e definidor da concepção de saúde (e de adoecimento e cura). Pensá-la como prática social significa ir muito além de seus sentidos ontológicos, de vê-la como algo dado anteriormente à experiência ou separado de suas dimensões sociais. Nem a normalidade, nem a doença estão dadas ou são exteriores à experiência e à ação humanas e aos sentidos sociais que lhes são conferidos. Noções centrais na antropologia da saúde, como autoatenção ou, mais recentemente, o cuidado, referem-se a práticas sociais, individuais e coletivas, produzidas a partir de compreensões sociais da doença ou do sofrimento, de conhecimentos locais ou em fronteira com outras formas de conhecimento, de instrumentos e dispositivos, de substâncias e objetos disponíveis, de escolhas e positionalidades sociais, entre outros fatores.

Parte dos trabalhos que desenvolvemos na rede de pesquisas sobre saúde do IBP tem sido feita na zona de confluência entre as práticas e os saberes dos sujeitos e as ações do Estado através das políticas públicas, das instituições, dos serviços de saúde e de seus agentes e especialistas. A expansão dos serviços de saúde e do Sistema Único de Saúde (SUS) nas décadas anteriores fez com que dificilmente se pudesse abordar o tema da saúde ou as trajetórias e os itinerários terapêuticos sem levar em consideração a presença e a influência da biomedicina e de práticas e rotinas institucionais dos serviços. Práticas, saberes, linguagens e valores locais e biomédicos circulam, se interpenetram, dialogam e se confrontam. Agências e práticas locais, itinerários e experiências são atravessados pelas linhas de força contraditórias e conflitantes dos saberes biomédicos hegemônicos e dos saberes locais e mesmo dissidentes ou alternativos. Também nessa perspectiva a abordagem etnográfica e a pesquisa realizada junto a comunidades, grupos sociais e sujeitos concretos têm mostrado seu vigor e sua importância.

Saúde e doença, além de práticas sociais, são relações. Esse é outro conceito central, que pode ser abordado em várias dimensões (que poderiam ser sintetizadas como micropolíticas, macropolíticas e cosmopolíticas). De um lado, como uma rede ou malha de relações entre pessoas (ou entre humanos), de humanos com entidades do sobrenatural,

com plantas e animais,¹⁰ com objetos e substâncias, das pessoas “consigo mesmas”, com seu corpo etc. De outro, a partir da percepção de que as relações sociais no campo da saúde são também relações de poder, dadas em determinadas condições sociais, econômicas e políticas. De um lado, os fenômenos específicos de adoecimento e cura, de saúde e doença; de outro, as condições históricas, sociais e políticas em que esses processos acontecem, e ainda uma terceira dimensão, que são as dimensões cosmológicas e cosmopolíticas que envolvem a experiência coletiva da saúde, do adoecimento e do sofrimento e as políticas do viver.

A articulação entre esses diferentes modos de pensar os fenômenos de saúde e doença, como relações sociais e como relações de poder, já estava presente nos primórdios dos estudos sociais em saúde no Brasil e no próprio movimento da reforma sanitária, que teve como um dos desfechos a Constituição de 1988 e a criação do SUS, em 1990. Mas essa articulação ficou também muito evidente nos acontecimentos políticos brasileiros recentes e em seus desdobramentos nas mudanças radicais nas políticas públicas de saúde do país. E, ainda mais recentemente, nas respostas locais e do Estado à pandemia de covid-19. O próprio campo biomédico se manifestou não mais como um bloco unívoco ou uníssono, homogêneo, mas como um campo de forças em disputa, em que noções como ciência, eficácia, ética, risco e emergência são evocadas. Os temas de saúde, adoecimento e morte ocupam como em nenhum outro momento o discurso público, as mídias e as redes sociais, e de certo modo a saúde e a doença se tornam o contexto das demais vivências sociais. Figura e fundo se invertem.

Mais uma vez, a relação entre políticas de saúde, saberes biomédicos e práticas e saberes locais aparece como central, tanto no modo como os comandos de isolamento social, uso de máscaras e medidas de biossegurança são aceitos ou rejeitados pela população quanto nas medidas próprias de autoproteção tomadas por cada comunidade, na ausência de uma atuação mais efetiva do governo federal no enfrentamento à pandemia. Se de um lado as poucas providências tomadas não levam em consideração as especificidades de cada população e comunidade, de outro o Estado não reconhece os modos locais de enfrentamento. Neste momento, um conceito central da saúde indígena extensamente trabalhado por Jean, o de atenção

¹⁰ Ou entre humanos e não humanos, expressão que considero larga demais para dar conta de cada nicho específico dessa malha e de suas diferenças: espíritos, plantas, animais, para citar alguns.

diferenciada, se torna fundamental para que se formule uma política efetiva de enfrentamento à pandemia.

O princípio da atenção diferenciada pode ser definido, em primeiro lugar, a partir da preocupação de pensar outra prática e outra política de saúde que levem em consideração as especificidades e as diferenças das populações-alvo dessas políticas – no caso, os povos indígenas. Para isso, é também necessário perceber quais são as práticas de saúde do Estado presentes nas políticas públicas, não apenas nos documentos, nas leis ou nos protocolos formais, mas também, e sobretudo, naquilo que as pessoas e os agentes do Estado estão fazendo no cotidiano de seu trabalho nos serviços de saúde e nas instituições.

É nessa dimensão da etnografia junto aos sujeitos, em suas práticas cotidianas, que emergem questões como diálogo, pluralismo e multiplicidade médica, tão presentes nas reflexões de Jean e no seu esforço em compreender a relação entre os diferentes saberes médicos e terapêuticos – um dos objetos centrais de seus trabalhos. Conceitos como atenção diferenciada, interculturalidade e intermedicalidade nortearam estudos e políticas voltados principalmente à saúde dos povos indígenas e são discutidos criticamente por Jean (LANGDON, 2004, 2016).

Apesar de uma certa “promessa inicial” de produzir políticas públicas que levassem em consideração os conhecimentos e as práticas locais e que fossem elaboradas com a participação dos envolvidos (no caso os povos indígenas), a atenção diferenciada (assim como os princípios de interculturalidade e intermedicalidade) não se realizou em toda a sua radicalidade. Nem os saberes e as práticas locais foram reconhecidos e incorporados nas políticas, nem a elaboração das políticas contou de forma efetiva com a participação equitativa dos indígenas. Mais recentemente essa situação se agravou com as tentativas do governo federal de desmontar as poucas estruturas e instituições voltadas para a atenção diferenciada na saúde dos indígenas – entre elas a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) –, não sem a resistência deles em manifestações que se estenderam por todo o país e que conseguiram fazer o governo recuar em relação à extinção da SESAI, mas não em relação a outras medidas de desmonte da saúde indígena.

Um terceiro tema central, estreitamente articulado com a noção de saúde como relação social, é o da diferença, presente na própria ideia de atenção diferenciada. Ele remete à atenção à diversidade, às especificidades sociais e culturais e ao reconhecimento da existência de uma pluralidade epistêmica em relação às questões de saúde e de

adoecimento. Não se trata de uma diferença que possa ser apreendida como um dado reificado ou ontologizado, mas uma diferença que se produz no mundo, pelas práticas sociais, pelas experiências e agências dos sujeitos. Esse é o diálogo teórico implícito que imagino existir entre meus trabalhos e os da Jean e que está ligado, de um lado, às minhas discussões sobre uma antropologia do sujeito, que percebe esses “outros” com quem pesquisamos como sujeitos sociais construindo práticas, agências e agenciamentos sociais, ou seja, são sujeitos políticos; e, de outro, a uma teoria da ação social que incorpora a ideia de experiência como uma dimensão fundamental para compreender como os sujeitos com quem pesquisamos se inserem no mundo, produzem o mundo e habitam o mundo. Falar em atenção diferenciada é de certo modo sugerir ao Estado um outro tipo de relação com os sujeitos sociais, com as diferentes comunidades e populações. Isso significa não reificar a impossibilidade de relação nem a irredutibilidade absoluta dos sujeitos sociais nos seus próprios mundos. Essa é uma discussão que transcende a esfera da saúde e da doença e dialoga com uma teoria antropológica geral que pensa fundamentalmente a possibilidade da relação. E a possibilidade, não da redutibilidade das várias culturas em uma coisa única, mas da relação e do diálogo intercultural – não enquanto algo efetivamente existente, mas enquanto princípio que pode mover a elaboração de outras políticas sociais e outros modos de relação com o Estado. De certo modo, a práxis antropológica existe no meio dessa tensão entre a possibilidade e a impossibilidade de pensar um Estado menos separado do mundo social, ou de os diferentes mundos sociais encontrarem canais de comunicabilidade e de inteligibilidade mútua, para além do congelamento da relação metafórica esvaziada de afetação.

As discussões sobre xamanismo como cosmologia¹¹ propostas nos trabalhos da Jean, que posteriormente se desdobram em suas reflexões sobre conhecimento e saberes locais, nos ajudam a entender essa tríade de práticas, relações e diferença. A originalidade da discussão do xamanismo como cosmologia e da cosmologia como articulação entre teoria e prática é a de ir além da ideia da cosmologia como representação social, ou como algo que apenas reproduz o mundo, retirando os sujeitos do mundo ou imaginando os mundos sociais como instâncias ontológicas sem sujeitos. Nessa outra perspectiva, a relação entre os

¹¹ Que estão em diversos trabalhos da Jean, entre eles a coletânea *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas* (LANGDON, 1996).

diferentes mundos ou universos sociais é praticamente inexistente, ou reduzida a metáforas uns dos outros.

O compromisso social da antropologia não vem como algo separado da produção teórica e etnográfica. Ele é um resultado dessa produção. Dispor-se a fazer uma antropologia que pense a possibilidade das práticas sociais como práticas transformadoras, a refletir sobre a diferença não como ontologia, mas como relação de poder, de conflito, de circulação cultural, de agenciamentos de forças periféricas e centrais, já pressupõe uma pesquisa antropológica que causará efeitos e impactos sobre essas relações.

Por outro lado, pensar as práticas sociais e as diferenças como construções permanentes dentro de processos sociais (e históricos) é se colocar na zona de risco por onde caminha uma antropologia da práxis, que rompe com uma certa “institucionalização do outro”.¹² Ou seja, quando se rompe com os grandes esquemas tradicionais e se busca nesse outro cultural sujeitos que estão fazendo coisas desta ou daquela maneira, vivendo seu cotidiano. O risco é justamente chegar a algumas situações em que a teoria da antropologia que se tem disponível e algumas generalizações esquemáticas sobre esses “outros” se mostram insuficientes para uma compreensão dessas práticas, desses modos de estar no mundo e de pensá-lo.

A antropologia da práxis evoca alguma instabilidade, alguma desestabilização que é instigante para a antropologia, entre elas a produção de teses rugosas, no sentido de não expressarem uma harmonia, um encaixe entre teoria e mundo – sem contradições, sem rugas ou conflitos, sem agências. Pesquisas e trabalhos rugosos são aqueles que trazem um incômodo para os já assentados modelos, conceitos, teorias e mesmo jargões antropológicos – são aqueles que colocam a teoria sob o crivo do mundo, mas não só a teoria.

A antropologia no crivo do mundo

Os acontecimentos recentes mostram que a antropologia brasileira, ou pelo menos parte dela, também se coloca sob esse escrutínio da experiência histórica. Fomos interpeladas, sobretudo quem pesquisa no campo da antropologia da saúde, mas não só, a produzir reflexões

¹² Expressão utilizada por um dos participantes do colóquio “Uma antropologia da práxis: homenagem a Jean Langdon”, em 2015.

sobre a situação da pandemia e sobretudo de seus impactos em populações, comunidades e sujeitos com quem pesquisamos. Tem sido um momento de grande aprendizado – e risco também, no sentido da produção de um volume de reflexões, análises e compreensões um tanto quanto no calor dos acontecimentos, o que chamei de uma antropologia em tempo real e de antropologia das urgências. Isso já aconteceu em outros momentos, como a criação do programa *Urgent Anthropology*, nos anos 1960, cuja preocupação central era o impacto do processo acelerado de modernização sobre culturas e modos de vida tradicionais – colocadas em risco de desaparecimento. Mas talvez não na escala e na intensidade com que estamos vivendo a pandemia de covid-19. Grande parte do que a antropologia tem produzido neste período se fundamenta em pesquisas anteriores e em conhecimentos acumulados dessas pesquisas, num tipo de releitura para buscar entender este fenômeno novo. Outra parte investe em novas pesquisas, com novas metodologias (ou a adaptação de metodologias tradicionais a formas não presenciais e com o substrato das redes sociais e das tecnologias de comunicação). Mais do que nunca, dois princípios nem sempre valorizados nas antropologias centrais ganham força: a reflexão sobre os impactos e os efeitos da pesquisa antropológica (e eventualmente sua “aplicabilidade” em situações de crise e de emergência) e a questão da comunicabilidade, ou seja, da produção de uma textualidade antropológica inteligível para não antropólogos. Esta última questão tem a ver também com a democratização e o acesso ao conhecimento.

A pandemia desencadeou uma grande atenção sobre o conhecimento científico, para muito além da ideia de “paciente informado”. O conceito de “paciente informado” (*expert patient*), vindo do campo da biomedicina para falar do envolvimento do paciente com seu tratamento, e mesmo do automanejo da doença pelos pacientes, em especial doenças crônicas, encontrou uma recepção em estudos antropológicos focados em situações específicas – como pesquisas sobre associações de pacientes, *blogs* de pessoas convivendo com determinadas doenças, e inclusive investigações sobre itinerários terapêuticos e práticas de cuidado. No entanto, a grande procura pelos conhecimentos em torno do coronavírus e da covid-19 vai muito além, gerando um tipo de disseminação e difusão da ciência que não se circunscreve ao paciente com uma doença específica e aos conhecimentos necessários para lidar com ela de uma forma menos dependente da presença ou do controle permanente de um especialista. Viramos todos *experts*? Esse é

um assunto para outros artigos e pesquisas. Meu ponto aqui é o quanto algo semelhante aconteceu com a antropologia e as ciências sociais em geral. O enorme impacto da pandemia sobre a vida cotidiana das cidades, o aumento das desigualdades sociais e da violência, os debates sobre as políticas de saúde pública necessárias e a crítica dos governos e da gestão da pandemia estabeleceram a pauta central da análise social da pandemia. A produção de uma textualidade antropológica compreensível se torna quase um imperativo em algumas situações, sobretudo aquelas em que estamos diante de interlocutores que não dominam o “jargão” da disciplina. A antropologia, e a antropologia da saúde em especial, não podem deixar de responder a essas interpelações do novo momento – e quanto a isso penso que uma antropologia da práxis, as pesquisas e a trajetória da Jean têm muito a nos ensinar.

Referências

- CANESQUI, A. M. Notas sobre a produção acadêmica de antropologia e saúde na década de 80. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. (org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 13-32.
- CANESQUI, A. M. Os estudos de antropologia da saúde/doença no Brasil na década de 1990. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 109-124, 2003.
- GROSSI, M.; TONIOL, R. *Cientistas sociais e o coronavírus*. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020.
- LANGDON, E. J. (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: EdUFSC, 1996.
- LANGDON, E. J. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004. v. 1, p. 33-51.
- LANGDON, E. J. Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas em saúde indígena. In: LANGDON, E. J.; GRISOTTI, M. (org.). *Políticas públicas: reflexões antropológicas*. Florianópolis: EdUFSC, 2016. p. 17-42.
- LANGDON, E. J.; FOLLÉR, M.; MALUF, S. W. Um balanço da antropologia da saúde no Brasil e seus diálogos com antropologias mundiais. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 37, n. 1, p. 51-89, 2012.

MALUF, S. W. *Encontros perigosos: análise antropológica de narrativas sobre bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. 1989. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1989.

MALUF, S. W. *Encontros noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

MALUF, S. W. *Les enfants du Verseau au pays des terreiros: les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*. 1996. 563 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1996.

MALUF, S. W. Antropologia das urgências: pandemia, desigualdades e políticas. In: AULA INAUGURAL DO PPGAS/UFRN, 2020.1, [S. l.]. [Apresentação]. [S. l.]: PPGAS/UFRN, 2020a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YOkPoHhDDiU>. Acesso em: 16 ago. 2022.

MALUF, S. W. Antropologia em tempo real: urgências etnográficas na pandemia. In: AULA INAUGURAL – MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL (PPGAS/ICS/UFAL), 8 maio 2020, [S. l.]. [Apresentação]. [S. l.]: PPGAS/ICS/UFAL, 2020b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DWQLXa8Uwfl>. Acesso em: 16 ago. 2022.

MALUF, S. W. Janelas sobre a cidade pandêmica: desigualdades, políticas e resistências. TOMO (UFS), São Cristóvão, n. 38, p. 251-285, 2021.

MALUF, S. W.; QUINAGLIA SILVA, É.; SILVA, M. A. da. Antropologia da saúde: entre práticas, saberes e políticas. BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, São Paulo, n. 91, p. 1-38, 2020.

MINAYO, M. C. de S. A construção da identidade da antropologia na área da saúde. In: ALVES, P. C.; RABELO, M. C. (org.). *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Fiocruz; Relume Dumará, 1998. p. 29-46.

SARTI, C. A. Saúde e sofrimento. In: MARTINS, C. B.; DUARTE, L. F. D. (coord.). *Antropologia*. São Paulo: ANPOCS; Barcarolla; Discurso Editorial, 2010. p. 197-223. (Coleção Horizonte das Ciências Sociais no Brasil).

A saúde como política: narrativas, cosmografia e práticas de autoatenção entre os Munduruku da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, Borba, Amazonas

Daniel Scopel
Raquel Paiva Dias-Scopel

Introdução

Ao longo dos séculos, os Munduruku têm desenvolvido um conjunto diversificado de saberes para manter a saúde e para lidar com perigos decorrentes do uso do território e da interação entre os diversos seres do cosmo. Esse tipo de conhecimento é referido pelos Munduruku como “sabedoria dos antigos” e visa a evitar infortúnios, doenças e morte. Trata-se de conhecimento evocado cotidianamente sobre como lidar com espíritos, animais e plantas que são potencialmente perigosos. O saber dos antigos não se restringe apenas à resposta ao sofrimento, mas é evocado principalmente nas práticas preventivas e de promoção do bem-estar e da qualidade de vida coletivos. Assim, por exemplo, sempre que um Munduruku vai pescar ou caçar ele “pede licença” ao espírito-mãe que protege o lugar de caça ou de pesca com o intuito de evitar que a “mãe” que habita o lugar se zangue e aflija o caçador/pescador ou qualquer outra pessoa da aldeia.

Neste capítulo, abordamos o papel das narrativas na produção da sabedoria dos antigos. Apresentamos uma análise de narrativas munduruku para enfatizar as dimensões práticas, sociais, ontológicas e políticas de um projeto coletivo de reprodução biossocial e de uso e manutenção do território. O texto dedica-se a refletir sobre a noção de saúde como política (LANGDON, 2014). A abordagem antropológica da saúde como política visa a contribuir criticamente

para a compreensão das práticas de saúde dando ênfase à capacidade de agência dos atores sociais. Essa perspectiva analítica reconhece que é “a partir dos sujeitos e/ou grupos sociais que são construídas as articulações entre os diferentes conceitos e práticas ligados à saúde/doença” (LANGDON, 2014, p. 1020).

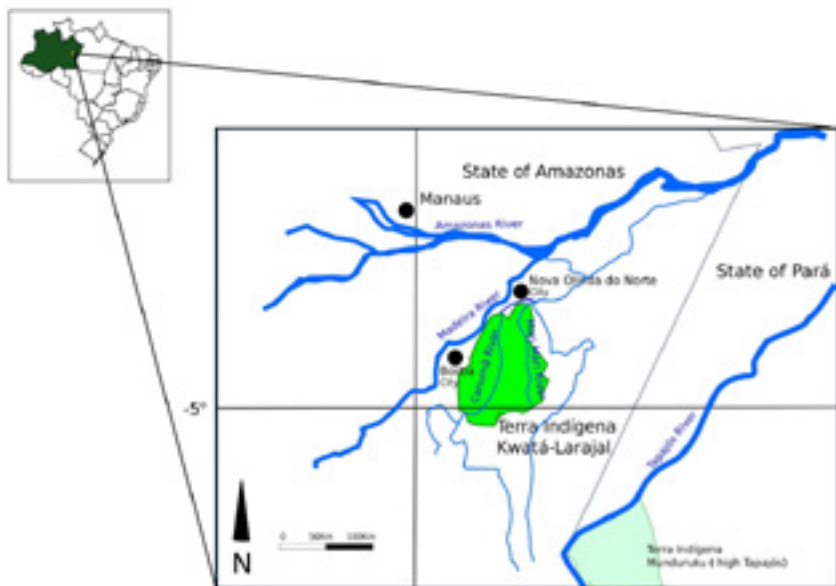
O contexto de pesquisa

Atualmente, o povo Munduruku habita 16 terras indígenas em três diferentes estados: Pará, Mato Grosso e Amazonas. Os Munduruku se consideram um único povo originário da região do Alto Tapajós, cuja língua pertence ao tronco Tupi. Em cada terra indígena vive uma parcela da população com especificidades socioculturais particulares, em razão dos diferentes processos históricos que possibilitaram a permanência no território munduruku. Nosso trabalho de campo realizou-se, entre 2007 e 2017, em diversas viagens à Terra Indígena (TI) Kwatá-Laranjal, no município de Borba (AM).

Os Munduruku que vivem na TI Kwatá-Laranjal somam uma população de cerca de 3.600 pessoas distribuídas em 33 aldeias. Todos falam português no cotidiano, e apenas alguns idosos são bilíngues. Não há acesso por estradas à TI, que se situa a aproximadamente 150 km de Manaus e abrange 11.578 km². Para o transporte de pessoas e mercadorias, utilizam-se os rios Canumã e Mari-Mari (ver Figura 1).

A TI Kwatá-Laranjal, que se localiza na área de abrangência da microrregião do baixo Madeira, é caracterizada pela topografia plana e pela floresta preservada. A paisagem no território munduruku é muito dinâmica em razão do ciclo das chuvas, com grande variação do nível dos rios durante o ano. O ciclo anual alterna períodos de fartura de alimentos (estação seca e vazante) e de considerável escassez de caça e pesca (estação chuvosa e cheia).

Figura 1 – Mapa da Terra Indígena Kwatá-Laranjal



Fonte: Elaborado pelos autores a partir de dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 2020).

Em outros trabalhos demos ênfase ao pluralismo médico presente na TI Kwatá-Laranjal (SCOPEL; DIAS-SCOPEL; WIJK, 2012), assim como à crescente medicalização promovida pelo Estado nacional através dos serviços de saúde oficiais, orientados pelo modelo médico hegemônico, burocrático e biomédico (SCOPEL; DIAS-SCOPEL; LANGDON, 2015; DIAS-SCOPEL; SCOPEL; LANGDON, 2017; DIAS-SCOPEL; SCOPEL, 2019).

A pluralidade de formas de atenção à saúde e às enfermidades no contexto munduruku configurou-se por meio de um longo processo histórico, por trocas e intercâmbios étnicos e culturais. Atualmente, os Munduruku demandam os serviços biomédicos oficiais como parte de um projeto político coletivo visando a melhores condições de saúde, participação social, direitos de cidadania e de autodeterminação (SCOPEL; DIAS-SCOPEL; LANGDON, 2018).

Os serviços de saúde são apropriados como recurso escasso, ainda que cada vez mais presentes no cotidiano (SCOPEL; DIAS-SCOPEL; LANGDON, no prelo). Todavia, semelhantemente ao descrito por Langdon (1994a) entre os Siona, a biomedicina não cumpre uma função

central nas interpretações sobre causas de doenças graves, nem serve como motivação para as práticas relacionadas à promoção da saúde e do bem-estar coletivos.

O pluralismo médico na TI Kwatá-Laranjal inclui, além dos serviços biomédicos oficiais, uma ampla rede terapêutica que conecta diferentes grupos na região do baixo Madeira, abrangendo outros povos indígenas, como os Mura e os Sateré Mawé, e os ribeirinhos. Os praticantes dessa rede terapêutica (curadores, doentes, familiares etc.) compartilham noções similares sobre a relação entre corpos, pessoas e ambiente. Há diversos especialistas que atuam nessa rede interétnica, tais como: pessoas que sabem fazer *remédios do mato* – chás, banhos ou pomadas com plantas ou partes de animais; *pegadores de dismintidura*, que realizam terapias por meio de massagens; benzedores, que rezam para curar enfermidades tais como o *quebranto* – doença que acomete crianças; parteiras, cujas práticas incluem massagens para acompanhar a gestação e colocar no lugar a *mãe do corpo*; e os curadores-pajés ou *sacacas*, que sabem todas as técnicas acima e além disso realizam ritos de cura atuando como mediadores entre pessoas e espíritos (SCOPEL; DIAS-SCOPEL; WIIK, 2012).

Cosmografia e processos de saúde/doença/atenção

Para Little (2001), a cosmografia refere-se ao conjunto de saberes que emerge das relações simbólicas e afetivas que a coletividade desenvolve para se estabelecer e se manter em seu território. Cosmografia, portanto, é um conceito antropológico que visa a dar ênfase à relação entre saberes e territorialidade. Tal definição permite incluir saberes específicos relacionados às práticas de autoatenção. Conforme Menéndez (2005), as práticas de autoatenção, em sentido amplo, referem-se às atividades realizadas no âmbito dos microgrupos ou grupos domésticos que são necessárias para assegurar a reprodução biossocial da coletividade. Ao aproximar os dois conceitos analíticos, damos ênfase ao modo de ser dos Munduruku, para quem a saúde coletiva está intimamente relacionada à qualidade de vida no território, a qual é garantida por uma série de práticas de autoatenção.

Para os Munduruku, o cosmo é dinâmico, e o trânsito dos seres implica encontros cujos efeitos se fazem sentir nos corpos. Os seres ocultam

intencionalidades e podem ser perigosos, causar doenças, infortúnios e morte, especialmente quando as expectativas visadas nesses encontros não são cumpridas ou respeitadas. O processo de desenvolvimento dos corpos saudáveis, por sua vez, também requer intervenção e agência dos Munduruku. A pessoa saudável é vista como um produto de interações sociais, ambientais e cosmológicas conduzidas de forma adequada, isto é, em conformidade às expectativas socialmente compartilhadas (DIAS-SCOPEL; SCOPEL, 2019). O desenvolvimento dos corpos é entendido como aquisição ou perda de habilidades ao longo da vida. As habilidades socialmente valorizadas são conquistadas por meio do cumprimento de conjuntos de práticas de autoatenção, um conjunto específico para cada etapa da vida. Tais práticas incluem massagens, chás, banhos e resguardos, e o cumprimento delas é condição para alcançar a longevidade (DIAS-SCOPEL, 2018). Como veremos, os cuidados com o corpo evidenciam uma associação entre saúde e território, a qual é valorizada pelos Munduruku como parte da sabedoria dos antigos.

Há, entre os Munduruku, diversas categorias de doença que não têm paralelo com o modelo médico hegemônico, tais como *assombro de bicho*, *quebranto*, *vento caído*, *dismintidura*, *panema* e *derrame* (SCOPEL; DIAS-SCOPEL; WIIK, 2012). Essas doenças se relacionam com a cosmografia na medida em que estão associadas à agência de pessoas, animais, plantas e espíritos em um determinado território e que figuram como saber compartilhado.

Entre as diversas práticas de autoatenção, há aquelas que incluem os resguardos. Os *resguardos* são realizados por diferentes motivações, tanto profiláticas quanto curativas, e podem abranger dietas, prescrições comportamentais, bem como reclusão ou restrição da circulação, evitando lugares e horários que representam perigo. A restrição de circulação compõe parte das estratégias de aproximação e de afastamento dos Munduruku para com os demais seres do cosmo (SCOPEL; DIAS-SCOPEL; LANGDON, 2018; DIAS-SCOPEL; SCOPEL, 2019).

Sobre os seres perigosos que habitam o cosmo, não nos interessa fazer uma lista exaustiva, mas alguns exemplos permitem compreender a importância das estratégias de aproximação e de afastamento e a gravidade das consequências de certos encontros. Pessoas podem ficar gravemente doentes se desrespeitarem os espíritos-mãe que protegem animais, plantas e certos lugares. Geralmente, os sintomas começam com uma dor de cabeça que, se não for tratada por um curador-pajé, progride para loucura e morte.

Os *taufú*, por exemplo, são um tipo de gente feiticeira e maligna. Oferecendo amizade, eles se aproximam de pessoas que estão sozinhas em festas. Atacam à noite, convidam a vítima para beber ou passear, induzindo-as a se afastar da festa em direção à escuridão. Raptam a vítima sem que outros Munduruku percebam. Arrancam o bucho (entranhas) das vítimas e o enchem com folhas. Com fumaça, trazem a vítima novamente à vida, porém passa a ser uma vida de sofrimento incurável. Sem lembrar que foi raptada pelos *taufú*, a vítima vai definhando lentamente até a morte.

Doenças graves podem ser causadas por feitiços. A *milonga*, por exemplo, é um *feitiço* maligno realizado para escravizar a pessoa desejada, considerado extremamente deplorável, que revela cobiça. A vítima presa pelo feitiço lentamente adoece e, com o passar do tempo, fica *doida*.

O mais terrível dos seres é o *espírito mau* (*Ikêrêat* ou *yurupari*). “*Ikêrêat*” traduz-se, literalmente, por “espírito feio”, mas é referido mais frequentemente como “inimigo” ou “maligno”, entre outras expressões equivalentes. É também identificado com o diabo cristão.¹ Ele forma uma legião com pessoas que tiveram morte violenta (“atirado, enforcado, afogado”). O infortúnio é considerado obra do *inimigo*, que induz as pessoas a cometerem violências ou quebrarem prescrições e proibições. Os mortos que foram iludidos pelo *inimigo* tentam, de forma egoísta, levar para junto de si parentes próximos, assediando-os. Nesses casos, as pessoas assombradas por um morto têm ideias distorcidas que levam à loucura e à morte.

Murphy (1958) registra toda uma classe de espíritos maus chamada de *yurupari*. O termo “*yurupari*” é comum a diversos povos falantes de línguas do tronco Tupi, como é o caso dos Munduruku. É muito importante notar que a classe de espíritos *yurupari*, descrita por Murphy, abrange os *botos*. Os *botos malignos* representam a agência do próprio *inimigo*.

A última categoria de *Yurupari* inclui os botos de água doce que habitam os rios amazônicos. Acredita-se que os botos nadam nos rios apenas durante o dia; à noite, eles se transformam em homens fortes ou belas mulheres que se vestem com roupas

¹ “*Ikêrêat*” foi o termo utilizado pelo Summer Institute of Linguistics para a versão da Bíblia traduzida para a língua Munduruku.

brancas e viajam pela terra. (MURPHY, 1958, p. 17, tradução nossa).²

Os *botos* (e as “*bôtas*”) vivem em cidades no fundo dos rios chamadas de Encante. Os *botos* assombram e seduzem pessoas e as convencem a viver no Encante com eles. Isso faz com que o corpo da pessoa em terra adoça e morra. Os *botos* são gente quando estão no Encante. Eles têm um corpo de gente quando visitam a terra. Eles também “vêm no sonho” das pessoas. Quando uma pessoa vai para o Encante é convidada a ficar. Os *botos* oferecem comida. Tudo no Encante é maravilhoso. Os alimentos aparentam ser deliciosos e em abundância. Materiais e mercadorias cobiçados estão facilmente disponíveis. Os *botos* convidam o visitante a formar uma nova família no fundo. As pessoas da terra que se relacionam com os *botos* gradualmente vão adoecendo; na medida em que se tornam próximas e íntimas dos *bichos do fundo*, passam a comer a comida deles e a esquecer dos parentes em terra. Elas trocam a vida na superfície pela vida no Encante.

Memória e narrativa de *assombro de bicho*

As narrativas de doença ajudam a compreender o significado das práticas de autoatenção e a gravidade do risco e do perigo a que as pessoas se submetem no uso do território. A narrativa a seguir – de Maria Iracema, 70 anos – detalha um caso de *assombro de bicho* e apresenta um exemplo da sabedoria dos antigos que evoca diretamente a importância das práticas de resguardo. O evento narrado aconteceu quando Maria Iracema ainda era jovem e se trata de uma experiência que é impossível esquecer, pois se refere a uma situação-limite em que a narradora esteve perto da morte. A narrativa de Iracema evidencia o papel da cosmografia como um pano de fundo, um modelo de realidade, que permite compreender as ações dos participantes, como as estratégias de aproximação e de afastamento necessárias para lidar com os seres do cosmo.

É interessante descrever o contexto da produção da narrativa de Iracema. Havia quase uma semana que estávamos hospedados na casa

² No original: “The last category of Yurupari includes the fresh-water porpoises that inhabit the Amazonian rivers. The porpoises are believed to swim in the rivers only by day; at night they are transformed into handsome men or beautiful women who dress in white clothes and travel on land”.

de Iracema e Guaraciaba. Ele era um curador-pajé *sacaca*, muito respeitado na aldeia Niterói. Estabelecêramos uma rotina de diálogos e entrevistas sobre o trabalho dele como curador-pajé. Iracema sempre participava de nossas conversas. Naquela semana, passamos muitas horas juntos conversando sobre assuntos diversos, especialmente durante o preparo e após as refeições. A narrativa de Iracema emergiu quando já havíamos criado certa intimidade com nossos anfitriões. Como a cozinha não tinha paredes, frequentemente uma pequena plateia se formava à nossa volta. Naquela noite, contudo, apenas o neto adulto de Guaraciaba nos observava silenciosamente. O rio Canumã estava cheio, e a noite, sem lua e muito escura. Sentamo-nos todos no assoalho da cozinha da casa de Iracema, sob a luz fraca de uma lamparina. Era por volta das 19 horas quando Iracema começou a narrar:

[1.] Meu marido foi pescar e me deixou, era uma baixa assim como essa aí. Ele foi embora, assim, dia de domingo, aí nós fomos tomar banho com a mulherada, assim, a baixa estava assim, bonita, né. Estava cheia a água, ia lá bem. [2.] Aí nós fomos tomar banho, a mulherada, tomaram banho. Aí eu lembro, nós íamos a remo. Nós tava pulando n'água que a baixa ia lá perto do canal. Oh, seu menino, quando nós vimos aquele bicho vinha de onda, um mostro bicho, quando nós olhamos o bicho vinha. Quando chegou, todo mundo correu, e eu fiquei ainda pra trás. [3.] Quando correram, a mulherada foi ver. O bicho estava procurando. Eu fiquei bem na beira e voltei embora. Quando eu subi para a terra, aquele grande frio! Frio, frio, frio, frio, frio! Aí eu disse: "Agora sim!". Era frio, frio, frio, frio, frio, frio. [4.] Aí eu disse pra minha comadre: "Comadre, eu tô com frio". "Será comadre?" "Será que não foi o bicho?" "Eu acho que foi." [5.] Porque desde aquela hora, seu menino, foi semana, seis meses. Eu sei que minha cabeça ficou branco, branco, branco, branco, branco, caiu tudinho, fiquei dessa grossurinha, os braços! Eu não andava. Eu só fazia deitar na rede, e, quando vinham pra me carregar, botavam na esteira, passava o dia inteiro como esse compadre Cristão [nome de um idoso da aldeia que estava acamado]. Foi um ano e seis meses. Eu fiquei com minhas canelinhas, seu menino! Parecia uma piaçoca! Um ano e seis meses! Pra mim andar, foi uma luta, mas eu consegui andar. A minha sogra, que me tratou, fez tanto do remédio, remédio, remédio, que eu levantei, mas também pra nunca mais eu tomo banho assim, quando tô menstruada! Eu tenho muito medo quando tô menstruada. [6.] Essas mulheres daqui, não é tudo

que se trata, mas aqui, quando a gente tá na visita, essa mulher aí, aquela do Pitoca, o resto ninguém sabe! Até essas mocinhas, eu não brinco com bicho do fundo, Deus me livre! Pra levar um, não relaxa. [7.] Lá era um boto que tinha número encarnado [vermelho], tudo a costa dele. De um lado era encarnado, do outro lado, assim, parece era tudo branco, branco, branco. Até no rabo era leiteiro! Eram dois, a fêmea e o macho. A fêmea tinha aquele leiteiro a modo tudo rosa de um lado. E outro, aquele bico dele tinha o seu número. Mas aquele de lá era muito grande, brabo, brabo, brabo, brabo, brabo. [...] [8.] Hum, eu não comia, quando vinham com comida pra mim, Ave Maria! Eu tinha a maior raiva! Agora, quando eu fechava meus olhos, aí vinham e me davam comida de todo o jeito! Eu comia mesmo a comida deles. [9.] Aí meu marido me trouxe de lá, daí ele me trouxe, aí, dona menina, a senhora acreditava que ele contava que do boto só faltava virar a canoa. E eu ficava doidinha na canoa. Eu não caía n'água porque me agarravam. E quando é lá, me trouxeram para uma mulher que chamava Dona Mara, hoje em dia tá embaixo da terra, era uma curadeira, ela. Chegamos na terra preta, ela não estava. [10.] Era umas cinco horas da manhã. Lá ele foi pra terra; chegando lá, ela estava pra roça. “Vai chamar ela!” Eu fiquei na canoa, prostradinha, fazia o mesmo que tava morta. Meu marido contava benzinho. Aí, ela chegou: “Tá bom, Antônio, vou tomar um café, vou tomar um banho, deixa ela aí na canoa, que até lá ninguém vai mexer com ela que aí os meus mestres já tão tomando conta dela”. [11.] Oh, seu menino, foi bater quando ela chegou, hum! Eu era rebelde, dona, rebelde, rebelde, rebelde, que tudo o que eles me davam daqui eu não queria, eu rebatia. Aí ela perguntou se eu comia. Eu dizia que não. [...] [12.]. Ela tomou aquele banho, foi tomar banho com o remédio dela. “Muito bem, agora desembarquem ela, botem ela na casa.” Foi de tarde, foi umas horas, ela foi me benzer, foi me benzer, os dois estavam fazendo mingau de farinha. [Curadora:] “Um leite pra ela, ela tá com muita fraqueza”. [Marido:] “Não, ela não come, não, ela rebate tudinho o que a gente dá pra ela; não quer, é uma brabeza”. [Curadora:] “Podem fazer o leite pra ela, botar a tapioca, que ela vai beber e ela vai sentar, vai dar uma força nela”. [13.] Ela me chamou: “Maria Iracema, Maria Iracema, tu me conhece?”. Disse: “Eu conheço!”. “Quem que eu sou?” “Dona Mara!” “Olha aí! Aí tu quer beber as coisas?” “Eu quero.” “Tá com fome?” “Eu tô.” “Quê que tu come?” “Eu como o que me dão comida.” “Mas tu come daqui?” “Não, eu como do fundo, é gente que tão me dando comida.” Ah!, eu tive força de pegar a cuia, ela me deu, comi tudinho. “Olha só, ela estava muito

assombrada! De tarde eu vou fazer a banca pra ela.” Ela fez a banca [banca é como chamam o rito de cura]. [14.] Seu menino, o bicho pulava lá em cima, eu queria correr, dez pessoas pra poder me agarrar, e eu queria vencer as pessoas. Dona menina, eles contam que ele pulava lá em cima, vinha em terra brabo, brabo, brabo. Ele vinha diz que pum, pum, pum, e a curadeira: “Não vem, não vem, aqui só Deus!”. Ele dizia que ia, que ele ia lá e levava. Disse: “Não leva, não! Leva, não! Leva de jeito nenhum!”. Aí ele teimou com ela. “Não leva! Aqui você não é Deus!” Aí deu o tempo que ela calhou. [15.] Aí pegava meu corpo, estava cansado, cansado, cansado, só osso e pele. Aí me botaram na rede. “Agora vocês não vão deixar ela só.” Lá ela teve lá. “Já vou, amanhã cedo venho aqui, de manhã.” [16.] Amanheceu o dia, fiquei olhando, assim, eu e minhas filhas. Meu marido disse: “Tu conhece essas aqui?”. “Eu conheço, é minhas filhas!” Aí eu chorei em cima das minhas filhas, eu tinha até raiva das minhas filhas, ah, isso é verdade! A menina, coitadinha, quando é filho que mãe não tá tratando, magrinha, magrinha, a bichinha. “É tua filha!” Foram dar banho na menina, trouxeram, eu agradei ela. Tá bom. [17.] Quando foi de tarde ela chegou. “Cadê a mulher?” “Tá aqui.” “Vocês deram banho pra ela?” “Demos.” “Ela já agradou as filhas?” “Já.” Ela tornou a fazer outra banca, senhor! [18.] Ah, o senhor pensa que minha cabeça ficou branco, branco, branco, branco, branco, branco, branco, aí foi um ano e seis meses. Eu andava assim, gatinhando. As minhas pernas e os meus braços, um ano e seis meses, eu passei. [19.] Mas também ela fez a banca. Aí ela pediu pra mim pra nunca mais eu andar assim atrás de mulher menstruada, pra nunca mais. Se eu quisesse minha vida, quando sangrasse ou tivesse mulher na visita andando na água, eu não ia. Eu não vou! Não vou porque o velho vê [o marido a avisa, ele também cuida]: “Tem mulher menstruada, tu não vai na beira”. [20.] Quem já pegou uma, *quem se esquece de uma, da outra não se esquece mais* [grifo nosso]. Eu tenho muito medo, quem pegou assombração de bicho, leva a gente mesmo na hora e perde até a comida, porque só tão dando a comida deles! [21.] Eu via lá, seu menino, lá onde me levavam, eu via mulher, a casa deles é bonita, som, pote, tudo. [...] Tudo o que tem aqui tem lá também, tem bom e tem ruim [gente boa e má]. Me levavam, seu menino, quando eu me recordava já estava lá. Bonzinha lá com eles. Eu andava lá, comia o que eles davam, mas quando acordava eu estava na rede, mas eu era muito braba, braba, braba. [22.] É muito doído [sofrimento] o negócio de assombração. Vocês ainda não pegaram. [Maria Iracema, anciã Munduruku, 19 maio 2011].

A narrativa foi registrada em português e apresenta estrutura complexa, com características similares à estrutura típica das narrativas na língua Munduruku, utilizando falas citadas, comentários, sumarizações em uma cadeia de eventos (SCHEFFLER, 1978).³

Na introdução, a narradora indicou a época do evento narrado, quando do seu primeiro casamento, a situação de estar desacompanhada do marido e o lugar, numa parte baixa do rio, fornecendo as primeiras pistas que vão caracterizar o evento disruptivo [1.]. Na sequência [2.] e [3.], relatou que estava com várias mulheres que tomavam banho quando os *bichos* apareceram. A partir desse momento, a narradora começou a perceber que algo estava errado, inclusive tomando em conta a opinião da comadre, indicando que o início da experiência foi caracterizado pela dúvida [4.]. Na continuidade, iniciou-se um período que se caracterizou pelo surgimento dos sintomas (queda e branqueamento do cabelo, prostração, emagrecimento) e pelas tentativas de resolução [5.].

A narradora interrompeu o fluxo temporal para fazer comentários antecipando a fase do fechamento da narrativa, comentando a relação entre causa e efeitos do sofrimento e as medidas de prevenção que passou a realizar [5.]. Ela cita o comportamento atual de vizinhas que mantêm as práticas de resguardo na menstruação, inclusive as “mocinhas”, apesar de afirmar que é impossível saber se todas realmente “se tratam” como motivo para tornar mais rigoroso o próprio resguardo [6.]. O resguardo na menstruação consiste essencialmente em evitar circular pela beira – portanto, lavar roupas e louças e banhar-se em casa.

Em seguida, a narradora retomou a descrição dos agentes causais. Descreveu os botos com sinais que os distinguiam como seres malignos (número e letras no corpo) [7.]. A narrativa não deixa claro se era a própria narradora ou outra mulher do grupo que estava menstruada no dia em que os *botos* foram atraídos. Manter prescrições relativas à menstruação é visto como cuidado, não apenas para si, mas para outras

³ Segundo Scheffler (1978), narrativas em Munduruku apresentam sequências de padronização típicas – com orientação, complicação e avaliação – que se repetem, assim como sumarizações e antecipações de resultados. O foco é alterado várias vezes. As narrativas apresentam introdução, em que se apresenta o principal participante e referências de tempo e lugar. O corpo da narrativa contém comentários, detalhes descritivos, parênteses e *flashbacks*. Ainda no corpo, o fechamento pode ser antecipado através de uma série de declarações-resumo. Scheffler cita ainda a forma característica dos diálogos, em que as partículas de resposta indicam a mudança do falante sem a nominação deles. A maioria dessas características está presente na narrativa que transcrevemos.

peessoas, pois os botos podem assombrar qualquer um. Os Munduruku afirmam que uma mulher menstruada jamais deve se banhar na beira ou na cacimba, pois o cheiro do sangue atrai os *botos*. O cheiro do sangue para os botos é “doce como ananás” (DIAS-SCOPEL, 2018).

A seguir, a narradora passou a aprofundar a construção do quadro de sintomas. O sintoma mais significativo da experiência de *assombro de bicho* foi recusar comida, indicando que ela estava aceitando alimento oferecido pelos bichos do fundo. Essa condição significa a iminência da morte [8.]. Ela também cita que era muito “rebelde” [11.].

A narrativa prosseguiu de forma mais dramática com a busca pelo tratamento junto à curadora-pajé. A narradora passa a relatar o que o marido lhe contou, indicando que estava inconsciente (*doida*) e não guardava lembranças do que acontecera no trajeto. A inconsciência sinalizaria a piora em seu estado. O marido contou que ela tentava se jogar na água e que foi necessário imobilizá-la. Afirmou que o boto tentava virar a canoa para levá-la para o fundo [9.].

Na interação do marido e da curadora, esta disse a ele que poderia deixar Iracema deitada na canoa. Essa mudança de foco põe em evidência a agência dos mestres [10.]. “Mestre” é um dos termos usados para designar os espíritos aliados dos curadores-pajés. Os curadores-pajés são pessoas que têm o poder de viajar para o Encante. Lá fazem parceiros que se tornam aliados nos rituais de cura (SCOPEL, 2013).⁴

A recusa pelo alimento foi novamente evocada como condição extrema [11.]. O processo terapêutico incluiu a tentativa de alimentação da narradora para combater a fraqueza. O mingau de farinha é o último recurso que se oferece para alguém que está à beira da morte [12.]. Depois de aceitar alimento, a narradora conversou com a curadora, indicando retomar a consciência e confirmando o diagnóstico (*assombro de bicho*) [13.].

O processo de cura inclui um momento ritual (banca). Durante a banca, a narradora adquiriu uma força inexplicável (dez pessoas para segurar). O momento mais dramático do ritual (e da narrativa) foi a

⁴ A iniciação dos curadores-pajés é frequentemente uma consequência de processo terapêutico. Os sintomas são semelhantes aos do *assombro de bicho*. A pessoa fica *doida*. Porém, a causa não se reduz à quebra de prescrições, mas abarca o dom de nasença. O dom se constitui da capacidade de se comunicar e de fazer parcerias com os espíritos. O tratamento consiste em afastar os espíritos maus e firmar parceria com espíritos que se tornam aliados dos curadores. Isso implica uma série de prescrições que o iniciado deverá manter por toda a vida para a própria saúde, principalmente ajudar as pessoas que o procuram sem cobrar por isso (SCOPEL, 2013).

batalha entre a curadora e o boto, quando ela diz “aqui só Deus”. Em oposição, o boto ameaçou vir a terra para levar Iracema para o *fundo* [14.]. No dia seguinte, a narradora reconheceu as filhas e voltou a lhes dar carinho, indicando, portanto, que foi reestabelecido o comportamento ideal interrompido pelo processo de doença. Ela chorou junto às meninas, indicando que a raiva cedeu lugar à demonstração de afeto [16.]. A sequência da narrativa indica que o tratamento prosseguiu com outros rituais. A narradora mencionou as recomendações que recebeu da curadora. Interessante notar que a cura visa ao reestabelecimento físico e social, mas as recomendações incluem também a restrição de circular na beira do rio sempre que ela ou alguma outra mulher estiver menstruada, demonstrando a eficácia das estratégias de aproximação e afastamento [19.].

Perto do fechamento da narrativa, a narradora forneceu mais pistas necessárias para compreender o relato, resumindo ensinamentos e alertas [20.], e esclareceu algo sobre o que viu no Encante, como é a vida *no fundo* [21.]. Ela concluiu fazendo referência à experiência da doença como sofrimento. Para a narradora, a experiência pessoal deve servir como um exemplo para que outros não sofram do mesmo modo, seguindo o ensinamento dos antigos. A narradora concluiu alertando: “Vocês ainda não pegaram” [22.]. E repete a ideia de alertar os ouvintes sobre o perigo: “Quem já pegou uma, quem se esquece de uma, da outra não se esquece mais” [20.].⁵

Narrativas e expectativas

O *assombro de bicho do fundo* condensa um conjunto de memórias e expectativas que emergem em um contexto particular dos Munduruku. O assombro diz respeito a uma condição de sofrimento do sujeito e do grupo doméstico. Porém, além disso, num âmbito mais coletivo, trata-se da observação de práticas que visam à reprodução biossocial da coletividade. As narrativas evocam memórias e expectativas relacionadas a esse processo.

Scheffler (1978) argumenta que as estruturas das narrativas na língua Munduruku apresentam um contraste entre dois tipos de

⁵ A conclusão da narrativa ficou clara pela mudança de entonação da narradora e do foco da conversa. A plateia expressou frases curtas, ratificando a narrativa de Iracema, e Guaraciaba tomou a palavra, iniciando outra narrativa.

conteúdo. O conteúdo primário está relacionado a uma sequência de eventos que reporta o progresso dos participantes no alcance dos objetivos declarados no início da narrativa. O conteúdo secundário consiste em descrições, explanações, conclusões e sumarizações complementares que servem como um pano de fundo (*background*).

O modelo analítico utilizado por Scheffler nos ajuda a evidenciar quais elementos criam contraste entre primeiro plano e pano de fundo da narrativa. O contraste serve para entender como certos significados ganham relevo no discurso através de padrões linguísticos compartilhados. Desse modo, algumas características estruturais das narrativas tendem a se repetir, e, assim, aspectos da experiência são valorizados na práxis, contribuindo para aquilo que Bateson (1972 *apud* LANGDON, 1999, p. 20) chama de enquadramento, “uma forma de metacomunicação em que a mensagem enviada inclui um conjunto de instruções de como interpretá-la”. A narrativa evoca memórias que ganham “sentido no ato de narrar, nas mudanças que se desencadeiam e nas subjetividades e nos agenciamentos que emergem” (NIETO MORENO; LANGDON, 2020, p. 139, tradução nossa).⁶ As narrativas ajudam a compreender as experiências pessoais, pois evocam modelos de/para a realidade (LANGDON, 1994b).

Conforme Langdon (1997), as narrativas de doença põem em relevo aspectos da experiência fornecendo um modelo de/para a ação de duas formas:

Uma é por meio da estrutura narrativa que estabelece um conjunto de certas questões e expectativas quanto à consequentialidade dos eventos: como eles evoluem, a natureza dos motivos por trás dos infortúnios e as estratégias de resolução. A segunda é através do fornecimento de códigos ou sinais que auxiliam na interpretação de eventos ocultos. Nesse sentido, as *narrativas de adoecimento não são preditivas*, mas indicam o que é relevante para interpretar o adoecimento e organizar um plano de ação. (LANGDON, 1997, p. 188, grifo nosso, tradução nossa).⁷

⁶ No original: “*sentido en el acto de narrar, en los cambios que desencadenan y en las subjetividades y agenciamentos que emergen*”.

⁷ No original: “*One is through narrative structure that establishes a set of certain questions and expectations as to the consequentiality of events: how they evolve, the nature of motives behind misfortunes, and strategies for resolution. The second is through provision of codes or signs that aid in the interpretation of hidden events. In this sense, the illness narratives are not predictive, but indicate what is relevant for interpreting illness and organizing a plan of action*”.

As narrativas⁸ sobre *assombro de bicho do fundo* compartilham uma sequência padronizada: a pessoa doente é assediada pelos *botos*, fica *doida*, emagrece, deixa de lado as responsabilidades, passa a comer a comida *do fundo*, um curador é acionado, realiza-se um ritual de cura com uma batalha entre curador e o espírito mau do *boto*, o curador resgata a *sombra* da pessoa doente. Com a cura, a pessoa lentamente se reabilita socialmente e passa a seguir as recomendações do curador.⁹ Essa cadeia de eventos é parte do conteúdo primário das narrativas e manifesta um modelo cosmográfico socialmente compartilhado.

O processo de doença é um drama social no qual diversos atores buscam interpretar o que está acontecendo e indicar o que fazer. Esse drama segue sequências de diagnóstico, tratamento e avaliações de maneira que as narrativas de experiências passadas fornecem informações importantes sobre como agir (LANGDON, 2001). Nesse sentido, as narrativas não são preditivas em casos concretos, porém, através delas, é possível especular prognósticos. Conforme Young (1976), as expectativas sobre esses prognósticos têm implicações pragmáticas, sociais e ontológicas, pois, ao mesmo tempo que orientam a ação social, implicam a confirmação ou a reformulação dos planos de ação e dos modelos de/para a realidade evocados pelas etiologias.

A cosmografia, como saber dos antigos, é interativamente reconstruída através da dinâmica entre experiências e narrativas. As narrativas permitem refletir sobre o jogo das aparências e dos sentidos ocultos na cosmografia. Elas também ajudam a explicitar um propósito coletivo implícito no modo de ser, semelhantemente ao que Langdon descreve sobre o xamanismo siona:

Em seu significado mais amplo, implica uma preocupação com o bem-estar da sociedade e de seus indivíduos, com a harmonia social e com o crescimento e a reprodução do mundo como um todo. Ele abrange o sobrenatural, bem como o social e o ecológico. É uma instituição cultural central que, por meio de várias formas culturais, como ritual, performance narrativa e arte, unifica o passado mítico com a visão de mundo e os projeta

⁸ Registramos muitas narrativas com padrão semelhante.

⁹ Também há narrativas de casos em que a pessoa não cumpriu as recomendações e por isso foi levada para o fundo.

nas atividades da vida cotidiana. (LANGDON, 1997, p. 188, tradução nossa).¹⁰

A cosmografia evoca planos de ação compartilhados de modo intersubjetivo que, entretanto, não se restringem às intervenções em casos de doença ou de sistematização de experiências vividas. Como modelo de/para a ação, implica também expectativas relacionadas ao futuro, tanto através das práticas preventivas como da promoção da saúde e do bem-estar coletivos (SCOPEL; DIAS-SCOPEL; LANGDON, 2018).

Narrativas e a sabedoria dos antigos

Os Munduruku utilizam as narrativas míticas para expressar o modo como se realizam as interações entre gentes, bichos, plantas, espíritos, objetos, lugares, enfim, seres que compartilham o território (MURPHY, 1958). Ao expressarem as transações entre os seres que habitam o cosmo, narrativas mobilizam memórias e saberes sobre como agir (LANGDON, 2018). Elas fazem a conexão entre experiências e expectativas. Evocam sentidos pragmáticos, sociais e ontológicos da experiência coletiva, que se encontram imbricados na práxis (YOUNG, 1976). Elas também abarcam um sentido político e coletivo.

Os professores Munduruku têm se empenhado em manter o rico acervo de narrativas míticas e históricas munduruku presente no espaço escolar e na vida coletiva da TI Kwatá-Laranjal. A esse conjunto de narrativas, chamam “histórias dos antigos”. Nas últimas três décadas, realizando excelentes registros etnográficos, eles se dedicaram a trabalhar como pesquisadores em um projeto de resgate das histórias dos antigos.

Uma parte dos resultados dessas pesquisas, que diz respeito ao processo de territorialização vivenciado, foi publicada na forma de um livro didático intitulado *Kwatá-Laranjal: história e reconquista da terra* (OLIVEIRA, 2002). A obra traz diversas narrativas da organização

¹⁰ No original: “In its larger meaning, it implies a preoccupation with the well-being of society and its individuals, with social harmony and with the growth and reproduction of the world as a whole. It embraces the supernatural as well as the social and ecological. It is a central cultural institution, which through various cultural forms such as ritual, narrative performance and art, unify the mythic past with world view and projects them on the activities of the daily life”.

política dos Munduruku durante o processo de autodemarcação da TI, assim como a relação conflituosa e violenta entre os Munduruku e os invasores do território indígena.

Uma das narrativas contidas no livro didático conta que os professores indígenas, em 1999, convidaram duas anciãs da aldeia kwatá para conversar em sala de aula. Os professores pediram para elas contarem com era a vida no passado. Uma dessas anciãs era Antônia, que na ocasião tinha 98 anos.

Entre os Munduruku, os anciãos são tidos como sábios conhecedores da língua, dos costumes, do passado, das histórias e da cultura munduruku. Antônia, por exemplo, era citada como modelo de sabedoria e resistência. Ela era comparada à árvore samaumeira (*Ceiba pentrandia*). A samaumeira é “uma árvore grande e forte”, explicaram. Antônia era uma pessoa muito admirada pelos Munduruku por seu conhecimento e por tudo o que já vivera. A longevidade, para os Munduruku, é considerada expressão de sabedoria e resultado do cumprimento de um conjunto de práticas de autoatenção intencionalmente realizadas visando a manter a saúde, prevenir doenças e evitar a morte (DIAS-SCOPEL; SCOPEL, 2019). Segundo Antônia:

Antigamente não existia branco na aldeia, só chegaram depois. Manaus nem existia, só tinha um índio morando. O nome da mulher do índio era Manauara, não havia casa em Manaus. Os índios só começaram a casar quando apareceu o padre na aldeia. Os índios eram levados da aldeia pra Vila de Canumã. Eles iam tudo de batelão para serem batizados pelo padre. A Vila de Canumã era terra de índios, os Munduruku e que ajudavam a fazer os roçados. Naquela época o padre era o professor dos índios. Foram os padres que ensinaram português para os índios. Minha mãe falava, dizia dona Antônia, ainda me lembro bem, para gente ter muito cuidado. Ela dizia que um dia os brancos iam chegar na aldeia e que iam nos ensinar a falar o português e a gente ia perder a linguagem. Quando isso acontecesse, a gente ia perder a cultura. Os filhos não iam mais respeitar os pais, os pais não iam mais respeitar os filhos, ninguém ia mais obedecer, tudo ia se acabar. E assim mesmo que tá acontecendo nos dias de hoje. Agora meu filho, diz dona Antônia, se referindo ao seu filho que estava presente na sala de aula (seu Agapito, 63 anos, que naquela época era vice-capitão da aldeia Kwata), está preocupado com a linguagem. Quer aprender a falar a linguagem de novo. Mas quando eu chamava sua atenção quando ele era pequeno, não queria me obedecer não. Não queria aprender a falar a linguagem,

tinha vergonha. Agora taí. [Antônia Cardoso Munduruku, anciã Munduruku]. (OLIVEIRA, 2002, p. 38).

A narrativa registrada pelos professores Munduruku se inicia com o tempo dos antigos, em que não havia brancos, e rememora a atuação da missão católica no rio Canumã do início do século XIX;¹¹ o foco é o desuso da língua Munduruku na TI Kwatá-Laranjal. O relato contrasta o passado e o presente e, como em outras narrativas típicas, evoca a imagem do tempo dos antigos como tempo de fartura e alegria. Antônia lembra-se da mãe alertando que um dia os Munduruku perderiam o idioma e a cultura, haveria a falta de respeito mútuo entre pais e filhos e “tudo ia se acabar”. É interessante observar que é contra a possibilidade de tudo um dia acabar que os professores indígenas intencionalmente trabalham, para manter viva a sabedoria dos antigos. Antônia cita o próprio filho como exemplo, demonstrando a situação contraditória e o conflito entre as gerações. Agapito, filho de Antônia, era uma das lideranças que alertavam os professores sobre a necessidade da retomada da língua Munduruku nas escolas, porém ele mesmo, quando criança, “não queria obedecer”.

A publicação do livro, contudo, mostra que os alertas de Antônia e de outros anciãos surtiram efeito, pelo menos entre a nova geração de professores indígenas. O professor indígena Paulo Cardoso Munduruku, por exemplo, é neto de Antônia. Ele é um dos principais intelectuais Munduruku da aldeia kwatá e dedicou sua pesquisa ao tema das narrativas míticas que coletou junto à avó.

Narrativas míticas e os *pariwat*

As narrativas míticas munduruku dividem-se em vários episódios e temas em um extenso *corpus inscriptionum*, tal qual definido por Malinowski (1978).¹² A parte principal e mais importante desse corpo são as narrativas sobre Karusakaibo, demiurgo Munduruku; entretanto, há registros de centenas de narrativas míticas que versam sobre a agência

¹¹ Missão Nova de Monte Carmel do Rio Canumã (MURPHY, 1958).

¹² Um conjunto de narrativas míticas munduruku foi registrado por Murphy (1958). Uma coleção muito ampla, em três volumes, bilíngue, foi publicada pelo Summer Institute of Linguistics (BURUM, 1978). Diversas narrativas míticas munduruku compõem o material analisado por Lévi-Strauss (2004). Um trabalho muito interessante de compilação e análise pode ser encontrado em Loures (2017).

dos animais como gente. As narrativas míticas não ficam restritas ao estudo dos intelectuais Munduruku e são intencionalmente evocadas em situações diversas para além das salas de aula e do material didático, tais como festivais, desfiles, encenações, danças. Nesse sentido é que tomam forma como uma estratégia de resgate e fortalecimento da cultura munduruku. Em seu Trabalho de Conclusão de Curso, Paulo registra a narrativa da criação dos Munduruku tal como aprendeu com Antônio.¹³ As narrativas míticas tendem a ser evocadas como um evento que, ao ser lembrado, comunica um sentido que é tanto pedagógico como político.

Karusakaibo, o pai supremo, foi ele quem trouxe os primeiros homens Munduruku do subterrâneo, do centro da terra, para viver na superfície. O Pai supremo criou a planta chamada algodão de onde fabricou linhas compridas, depois de tudo pronto, abriu um pequeno buraco no chão, por onde subiram os primeiros homens Munduruku para superfície da terra. Mas antes que todos conseguissem subir, a corda arrebentou. Com isso, os que conseguiram chegar até em cima é que são considerados os mais fortes e bonitos, que somos nós os Munduruku. Karusakaibo criou também muitas coisas boas como os rios, os lagos, os igarapés, as rochas, as montanhas, as florestas, com todas as espécies de plantas como: itaúba, cedro, pau-rosa, louro-rosa, sucupira, laranjinha, jacarandá, massaranduba, preciosa, tento, andiroba e outras espécies. Criou também muitas espécies de animais como: anta, onça, tatu, macaco, veado, paca, porco, cutia, mutum, inambu, jacu, quati, capivara, jacamim, cujubim, enfim, tudo que seu povo precisasse para desfrutar e se alimentar na terra. Também ensinou seus filhos como manejá-la, preservá-la e protegê-la por isso os Munduruku têm profunda relação com a natureza e acreditam que cada ser vivo existente na floresta, ou seja em seu habitat, possui alma e vida própria e por isso na sociedade Munduruku, nada se faz à natureza sem antes pedir-lhes licença, seja para pescar, caçar ou fazer suas atividades produtivas. Os Munduruku se relacionam com cada ser existente, na floresta e tudo que se tira dela se tem como alimento e fonte de vida para todos das aldeias por isso se o homem fere a terra, fere também os diversos filhos da terra, entre eles nós os Munduruku. (MUNDURUKU, [20--?] *apud* CABRAL, 2005, s. p.).

¹³ Trechos do TCC de Paulo foram publicados como anexo na dissertação de mestrado de Cabral (2005).

Na primeira parte do texto, Karusakaibo é lembrado como o demiurgo que trouxe os Munduruku para a superfície. Karusakaibo é o Deus criador, herói mítico retratado em uma série de episódios nos quais interage com outros seres. Trouxe os Munduruku do subterrâneo e os ensinou a cuidar da terra. Cada ser da criação tem alma e merece respeito.

O texto do professor Paulo Munduruku evoca um modelo da cosmografia refletindo o modo de ser dos Munduruku. O respeito é a atitude esperada para com a natureza – há um paralelo entre o respeito para com os antigos –, que se expressa no poder dos espíritos-mãe (mãe da caça, mãe da roça, mãe dos peixes, mãe do corpo, mãe do olho d'água etc.). “Cada ser vivo” possui “alma e vida própria”, são como “filhos”. Assim, os próprios Munduruku se veem como “filhos da terra”. As histórias dos antigos contam que o desrespeito a esses princípios ameaça a vida no território.

Em outro trabalho, descrevemos com mais detalhes o longo processo histórico da relação entre os Munduruku e os *pariwa*, marcada por violências e ambiguidades (SCOPEL; DIAS-SCOPEL; LANGDON, 2018). “*Pariwa*” é o termo munduruku que designa o branco (o não indígena). É necessário recuperar que, em muitos momentos da história, os *pariwa* foram vistos como parceiros dos Munduruku; entretanto, há uma série de situações nessa relação em que os *pariwa* foram considerados inimigos invasores do território, prática que resultou em mortes e epidemias (SCOPEL; DIAS-SCOPEL; LANGDON, 2018).

Narrativas sobre os eventos de conflito com os *pariwa* focalizam a irracionalidade do comportamento destes, vistos como gananciosos que desrespeitam os espíritos-mãe que protegem o território munduruku e os seres que nele habitam. A narrativa abaixo é de Pergentino Lopes da Silva (88 anos), faz parte da coletânea citada e foi registrada pelo professor Munduruku Amarildo dos Santos Maciel:

[...] branco é muito teimoso, acha que sabe o que está fazendo. Tudo começou quando vieram algumas pessoas lá do Paraná da Eva. Vieram para um lugar chamado Careca, no rio Abacaxis, onde eles se alagaram. Meu pai e os pajés sempre falaram que aquele lugar era muito respeitado, era um lugar sagrado. Ninguém podia ofender, mas no final da tarde eles pegavam suas armas e começavam a atirar em direção ao barranco. Por isso que eu digo, tudo tem sua mãe e nenhuma mãe gosta que mexam com seus filhos. E aquele pessoal ofendeu a mãe daquele lugar. Aí a febre apareceu e começou a atacar as pessoas, matando quase

todos os pais. Atingiu a aldeia do Cipó que matou quase todos de lá. Chegou também na aldeia do Laranjal [Pergentino Lopes da Silva, ancião Munduruku]. (OLIVEIRA, 2002, p. 67).

A sabedoria dos antigos confronta a ação irracional dos *pariwat*. Os abusos dos *pariwat* são causa para epidemias. O espírito-mãe que tomava conta daquele lugar, na narrativa do ancião Pergentino, vingou-se dos Munduruku com febres que começaram a “atacar as pessoas”. Semelhantemente ao *assombro de bicho do fundo*, as doenças e os infortúnios não recaem necessariamente em quem realiza o ato de desrespeito ou a quebra de prescrições comportamentais, mas podem “atacar” qualquer pessoa.

Para os Munduruku, a paisagem expressa um nexos temporal entre passado e presente. O cosmo impõe à experiência munduruku expectativas sobre como viver em um lugar específico e particular: o território munduruku. É preciso estar atento ao oculto, inquirir-se sobre as aparências e identificar agências, atitude imprescindível para evitar infortúnios e morte, tanto quanto para estabelecer os critérios básicos da vida cotidiana. As histórias dos antigos falam, portanto, de saberes sobre como viver num território vivo e como lidar com o perigo e com as ambiguidades inauguradas no encontro colonial.

Confronto entre cosmografias

A presença *pariwat* também se faz sentir através da ação do Estado nacional em território munduruku. O Estado sistematicamente tem mobilizado estratégias ambíguas em relação aos Munduruku, como exemplificam os casos recentes da construção de usinas hidrelétricas no Alto Tapajós; das reiteradas invasões ao território (garimpo, pesca e caça ilegais); ou dos impactos da pandemia de covid-19 (CARTA..., 2020). Nesses processos, é notável o desrespeito aos direitos indígenas, conforme estabelecido pela Constituição Federal, pelas normas infraconstitucionais e pelas convenções internacionais. O Estado nacional é ambíguo na medida em que as políticas públicas estabelecidas são desrespeitadas por governantes e gestores.

A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígena (PNASPI) é voltada para a “atenção diferenciada” e propõe como diretrizes a “articulação dos sistemas tradicionais indígenas de saúde” e a “promoção de ambientes saudáveis e proteção da saúde indígena”

(BRASIL, 2002, p. 13). A PNASPI é clara quanto ao reconhecimento das práticas de autoatenção e do papel das cosmografias indígenas para a saúde dos povos indígenas:

Os sistemas tradicionais indígenas de saúde são baseados em uma abordagem holística de saúde, cujo princípio é a harmonia de indivíduos, famílias e comunidades com o universo que os rodeia. As práticas de cura respondem a uma lógica interna de cada comunidade indígena e são o produto de sua relação particular com o mundo espiritual e os seres do ambiente em que vivem. Essas práticas e concepções são, geralmente, recursos de saúde de eficácias empírica e simbólica, de acordo com a definição mais recente de saúde da Organização Mundial de Saúde. Portanto, a melhoria do estado de saúde dos povos indígenas não ocorre pela simples transferência para eles de conhecimentos e tecnologias da biomedicina, considerando-os como receptores passivos, despossuídos de saberes e práticas ligadas ao processo saúde-doença. (BRASIL, 2002, p. 17, grifo nosso).

A PNASPI representou certo avanço em relação ao reconhecimento dos direitos indígenas, especialmente quanto à participação social na gestão da saúde. Contudo, a efetivação desse direito ainda encontra obstáculos decorrentes de um processo histórico assimétrico inaugurado com o colonialismo. É necessário recordar que políticas integracionistas e desenvolvimentistas foram promovidas pelo Estado durante os séculos XX e XXI e que o exercício do poder tutelar, através de ações e omissões do Estado, justificou uma fronteira civilizatória mantida como parte do projeto político de construção da nação brasileira (SOUZA LIMA, 2015). Evidentemente, o avanço desenvolvimentista sobre o território indígena tem gerado uma série de impactos negativos sobre o processo de reprodução biossocial dos Munduruku (SCOPEL; DIAS-SCOPEL; LANGDON, 2018).

O confronto entre a cosmografia indígena e a desenvolvimentista evidencia a agência e a resistência dos Munduruku. Um exemplo evidente é o caso dos projetos de construção de usinas hidrelétricas no Alto Tapajós. Os Munduruku tornaram explícito seu projeto político coletivo de reprodução biossocial, pelo qual a saúde é definida de uma maneira ampla, holística, com forte conotação socioambiental. Foram produzidos vários documentos pelos Munduruku reivindicando direitos, nos quais registram a importância sagrada de lugares que

seriam destruídos pelas hidrelétricas (LOURES, 2018; SCOPEL; DIAS-SCOPEL; LANGDON, 2018). Nesses documentos, destacaram a ameaça que tais projetos desenvolvimentistas representam para o modo de vida indígena. Os Munduruku demonstram interesse em proteger cachoeiras, rios e florestas vistos como parte viva de sua cosmografia.

O mesmo aconteceu no caso do garimpo ilegal em território munduruku. O confronto com o governo federal emergiu através de denúncias sobre a omissão do Estado quanto a crimes ambientais e o incentivo à atividade garimpeira em terras munduruku, conforme recurso apresentado pelo Ministério Público Federal (MPF) no Processo nº 1000962-53.2020.4.01.3908. Em uma carta encaminhada ao MPF, os Munduruku mostraram-se preocupados com a ganância dos não indígenas, afirmando, por exemplo, que “para os Munduruku ficou apenas destruição e aumento de doenças” (CARTA..., 2020, p. 2). Esse contexto tem sido marcado pela destruição da floresta, pelo assoreamento dos rios e pelos índices elevados de contaminação por mercúrio entre os Munduruku (FIOCRUZ; WWF BRASIL, 2020).

A pandemia de covid-19 deu relevo às iniquidades em saúde em territórios indígenas (SANTOS; PONTES; COIMBRA JR., 2020). Da perspectiva munduruku, a pandemia trouxe prejuízos irreversíveis. Como argumentam Rocha e Loures (2020, p. 338), entre os Munduruku o conhecimento é comunicado oralmente, e os anciãos são vistos como “repositório de conhecimento”. As mortes dos idosos, no decorrer da pandemia, foram vivenciadas como perda do “saber dos antigos”.

Em maio de 2020, o professor Munduruku Itanajé Coelho Cardoso registrou homenagem a Raimundo Cardoso Munduruku, o Agapito, filho de Antônia, citado anteriormente. O professor Itanajé expressou tristeza pela perda do tio em vídeo postado na plataforma YouTube.¹⁴

A gente ficou muito triste porque ele é uma liderança muito conhecida na região e um grande conhecedor da história do povo Munduruku, e a gente perdeu essa liderança ontem. Infelizmente, o coronavírus levou nosso tio [...]. (HOMENANGEM..., 2020, s. p.).

¹⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4RzMJ9z-4SU>. Acesso em: 17 ago. 2022.

Para os Munduruku, a perda da “sabedoria dos antigos” é lastimável, sendo que cada idoso é considerado uma “biblioteca viva”. Alessandra Korap Munduruku, uma importante liderança do rio Tapajós, sintetizou:

Para nós isso é uma perda que não dá para medir. Eles são nossa biblioteca viva, uma biblioteca que está com a gente no dia a dia. Eles carregam a história do nosso povo, contam as nossas histórias. Não é uma biblioteca que você vai lá, tira o livro, lê e devolve. Não. São bibliotecas vivas, que falam, que contam as histórias para nós. Não são um museu porque não estão mortos, eles ainda existem, nós existimos ainda, estamos aqui presentes. (MUNDURUKU; CHAVES, 2020, p. 184).

É a partir da inserção dos Munduruku em uma rede mais ampla de atores sociais que a cosmografia munduruku ganha contornos de projeto político coletivo em um cenário que se caracteriza pelo confronto entre cosmografias e pela ameaça à reprodução biossocial munduruku.

Considerações finais

A sabedoria dos antigos abrange um conjunto de saberes de autoatenção relacionados à cosmografia munduruku. Esse conjunto de saberes expressa o modo de ser, de viver e de buscar o bem-estar individual e coletivo ancorado na memória compartilhada, no sentimento de pertencimento étnico através do uso e da manutenção do território ao longo da história.

A forma de ocupação e de uso do território e a qualidade da relação com os demais seres do cosmo, para os Munduruku, implicam conhecimento sobre os lugares que habitam ou onde realizam atividades. O infortúnio, a doença e a morte são reconhecidos como resultado de comportamentos inadequados, conflitos ou encontros com seres maléficos. Experiências e memórias sobre comportamentos, conflitos e encontros foram sistematizadas pelos Munduruku como saberes relativos aos processos de saúde/doença/atenção como parte da cosmografia. Para os Munduruku, há uma relação indissociável entre corpo, ambiente e território ratificada pela sabedoria dos antigos.

Esta ganha relevo na atualidade por meio do confronto entre a cosmografia munduruku e a cosmografia desenvolvimentista impulsionada pelo Estado nacional. Como saber sistematizado através das

gerações, subsidia a luta munduruku para obter garantia de direitos de cidadania e de autodeterminação. Essa luta é parte de um projeto político coletivo mais amplo que visa a um sentido de perdurar, semelhante ao descrito por Portela Guarín (2003, p. 63, tradução nossa),¹⁵ em que perdurar

é equilíbrio, harmonia e bem-estar, e na sua busca é necessário colocar em prática, no cotidiano, a ética comunitária (normatividade cultural) que norteia o comportamento individual e o social e a relação com o meio ambiente como sistema global de pensamento, produto do exercício de apreensão e significação que se faz do cosmos para compreendê-lo, explicá-lo e projetá-lo nas formas de relação intercultural.

As narrativas contribuem para um projeto político coletivo na medida em que são importantes para a preservação e o resgate de memórias, o fortalecimento da identidade étnica e a revitalização cultural (LANGDON, 2018). A efetividade das narrativas em comunicar significados relacionados com processos de saúde/doença/atenção reafirma a concretude da cosmografia munduruku nesse projeto. Narrativas comunicam saberes sobre como agir. Elas efetivam a conexão entre experiências e expectativas. Através das narrativas, os Munduruku refletem sobre experiência histórica, pautam a ação presente e indicam rumos para seus projetos políticos. Dizem sobre o passado e sobre o futuro que se deseja. Expressam a eficácia da sabedoria dos antigos.

Referências

BRASIL. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. 2. ed. Brasília: Funasa, 2002.

BURUM, M. et al. *Aypapayũ'ũm'ũm ekawën*: histórias dos antigos Mundurukú. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1978. v. 1, 2 e 3.

¹⁵ No original: “*es equilibrio, armonía y bienestar y en su búsqueda es necesario poner en práctica, en la cotidianidad, la ética comunitaria (normatividade cultural) que guía la conducta individual, social y de relación con el entorno como sistema global de pensamiento, producto del ejercicio de aprehensión y significación que se hace del cosmos para entenderlo, explicarlo y proyectarlo en las formas de relación intercultural*”.

CABRAL, R. G. *Modos de educar: vida munduruku e relação gente e natureza na aldeia Kwatá, Borba, Amazonas*. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2005.

CARTA do povo Munduruku da região do rio Cururu, Anipiri, rio Tapajós, Kajerei para exigir o fechamento dos garimpos no território Munduruku. [S. l.: s. n.], 2020. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2020/carta-munduruku.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2022.

DIAS-SCOPEL, R. P. *A cosmopolítica da gestação, do parto e do pós-parto: autoatenção e medicalização entre os índios Munduruku*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2018. 210 p.

DIAS-SCOPEL, R. P.; SCOPEL, D. Promoção da saúde da mulher indígena: contribuição da etnografia das práticas de autoatenção entre os Munduruku do estado do Amazonas, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 15, supl. 3, p. 1-11, 2019.

DIAS-SCOPEL, R. P.; SCOPEL, D.; LANGDON, E. J. Gestação, parto e pós-parto entre os Munduruku do Amazonas: confrontos e articulações entre o modelo médico hegemônico e práticas indígenas de autoatenção. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 183-216, 2017.

FIOCRUZ – FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ; WWF BRASIL. *Impacto do mercúrio na saúde do povo indígena Munduruku, na bacia do Tapajós*. Nota técnica – novembro de 2020. [S. l.]: Fiocruz, WWF Brasil, 2020.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Geoprocessamento e mapas. *Gov.br* – Fundação Nacional do Índio, [S. l.], 11 nov. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/geoprocessamento-e-mapas>. Acesso em: 8 nov. 2022.

GUARÍN, H. P. El pensamiento de las aguas de las montañas. *Etnográfica*, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 63-86, 2003.

HOMENAGEM a Raimundo Cardoso Brasil (Agapito), do povo Munduruku. [S. l.: s. n.], 30 maio 2020. Publicado pelo canal de Ytanaje Cardoso. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4RzMJ9z-4SU>. Acesso em: 25 ago. 2022.

LANGDON, E. J. *A negociação do oculto: xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico*. 1994. Trabalho apresentado para concurso público de professor titular – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994a.

LANGDON, E. J. Representações de doenças e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In: SANTOS, R. V.; COIMBRA JR., C. *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994b. p. 115-141.

LANGDON, E. J. Shamanism, narratives and the structuring of illness. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 187-214, 1997.

LANGDON, E. J. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 5, n. 12, p. 13-36, 1999.

LANGDON, E. J. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. *Etnográfica*, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 241-260, 2001.

LANGDON, E. J. Cometary. In: WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. (ed.). *Darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. [S. l.]: Duke University Press, 2004.

LANGDON, E. J. Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, n. 94, p. 1-30, 2007.

LANGDON, E. J. Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 4, p. 1019-1029, 2014.

LANGDON, E. J. The revitalization of yajé shamanism among the Siona: strategies of survival in historical context. *Anthropology of Consciousness*, Arlington, v. 27, n. 2, p. 180-203, set. 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/anoc.12058>.

LANGDON, E. J. The value of narrative: memory and patrimony among the Siona. *Revista del Museo de Antropología*, Córdoba, v. 11, supl. 1, p. 91-100, 2018.

LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2004a. v. 1. (Série Mitológicas).

LÉVI-STRAUSS, C. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac Naify, 2004b. v. 2. (Série Mitológicas).

LITTLE, P. E. *Amazonia: territorial struggles on perennial frontiers*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

LOURES, R. S. P. *Governo karodaybi: o movimento Ipereğ Ayũ e a resistência munduruku*. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

LOURES, R. S. P. The karodaybi government and its invincible warriors: the munduruku Ipereğ Ayũ movement versus large construction projects in the Amazon. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, v. 15, n. 2, p. 2-23, 2018.

MALINOWSKI, B. Introdução: tema, método e objetivo desta pesquisa. In: MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 17-34.

MENÉNDEZ, E. L. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 185-207, 2003.

MENÉNDEZ, E. L. Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos. *Revista de Antropología Social*, Madri, v. 14, p. 33-69, 2005.

MUNDURUKU, A. K.; CHAVES, K. A. “Precisamos estar vivos para seguir na luta”: pandemia e a luta das mulheres Munduruku. *Mundo Amazónico*, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 179-200, 2020.

MURPHY, R. F. *Mundurucu religion*. Berkeley: University of California Press, 1958.

NIETO MORENO, V.; LANGDON, E. J. Narrativas de violencia y transformación de mujeres indígenas Uitoto en Bogotá. In: VERDUM, R.; RAMOS, A. M. (org.). *Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas*: contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico. Rio de Janeiro: E-papers; Brasília, DF: ABA Publicações, 2020. p. 107-144.

OLIVEIRA, C. F. P. (org.). *Kwatá-Laranjal*: história e reconquista da Terra. Manaus: SEDUC-AM, 2002.

ROCHA, B. C.; LOURES, R. S. P. A expropriação territorial e o covid-19 no Alto Tapajós, PA. In: WAGNER, A.; ACEVEDO, R.; ALEIXO, E. (org.). *Pandemia e território*. São Luís: UEMA Edições; PNCSA, 2020. p. 337-368.

SANTOS, R. V.; PONTES, A. L.; COIMBRA JR., C. Um “fato social total”: covid-19 e povos indígenas no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 10, p. 1-5, 2020.

SCHEFFLER, M. Munduruku discourse. In: GRIMES, J. (org.). *Papers on discourse*. Dallas: Summer Institute of Linguistic, 1978. p. 119-142.

SCOPEL, D. *Uma etnografia sobre a pluralidade de modelos de atenção à saúde entre os índios Munduruku na Terra Indígena Kwatá-Laranjal, Borba, Amazonas*: práticas de automação, xamanismo e biomedicina. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/107603>. Acesso em: 26 ago. 2022.

SCOPEL, D.; DIAS-SCOPEL, R. P.; LANGDON, E. J. Intermedicalidade e protagonismo: a atuação dos agentes indígenas de saúde Munduruku da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, Amazonas, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 12, p. 2559-2568, dez. 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-311X00139014>.

SCOPEL, D.; DIAS-SCOPEL, R. P.; LANGDON, E. J. A cosmografia munduruku em movimento: saúde, território e estratégias de sobrevivência na Amazônia brasileira. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 13, n. 1, p. 89-108, 2018.

SCOPEL, D.; DIAS-SCOPEL, R. P.; LANGDON, E. J. Community health workers in Central-Southern Amazonia: account of the Munduruku people of Kwatá-Laranjal indigenous land. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, [S. l.], v. 18, n. 1, art. 4, p. 72-91, 2022.

SCOPEL, D.; DIAS-SCOPEL, R. P.; WIIK, F. B. Cosmologia e intermedicalidade: o campo religioso e a autoatenção às enfermidades entre os índios Munduruku do Amazonas, Brasil. *Tempus: Actas de Saúde Coletiva*, Brasília, v. 6, n. 1, p. 173-190, jan./mar. 2012. DOI: <https://doi.org/10.18569/tempus.v6i1.1141>.

SOUZA LIMA, A. C. de. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425-457, 2015.

YOUNG, A. Some implications of medical beliefs and practices for social anthropology. *American Anthropologist*, [S. l.], v. 78, n. 1, p. 5-24, 1976.

Breve relato sobre as contribuições de Esther Jean Langdon aos estudos em saúde

Nádia Heusi

A escolha desta narrativa é pontuar alguns elementos que considero relevantes na abordagem de Esther Jean Langdon para o campo da saúde. Quando fui convidada a participar nesta coletânea, pensei primeiramente em escrever um artigo sobre as contribuições de Jean, mas as circunstâncias me levaram a um exercício mais breve. O que vem a seguir é a visão de quem se tornou antropóloga sob orientação dela, tendo formação e experiência profissional prévias na área da saúde.

Por ser um relato afetivo, além do teor acadêmico, menciono características pessoais da Jean como mentora e antropóloga, pois as dimensões da formação, da convivência e da sua herança no meu fazer antropológico não se deram separadas. Trata-se, então, de uma visão particular e não exaustiva sobre os atributos da antropologia que ela se propõe a fazer e ensinar.

De começo, o elemento que mais me chamou a atenção na abordagem de Jean foi seu reconhecimento de que o diálogo com outros campos de saber é fundamental para avançar em práticas de cuidados de saúde menos enviesadas por valores dominantes no mundo ocidental. Valores esses que reiteram distâncias sociais e tendem a sufocar aqueles conhecimentos sobre saúde e doença fundamentados em preceitos distintos dos da ciência.

A bagagem que eu trazia sobre nutrição impulsionou nossas primeiras conversas, em que tentava reenquadrar, esquadriñar, reconfigurar, questionar e distanciar-me dos conhecimentos biomédicos a respeito de processos de saúde, doença e atenção à saúde para apreender o que seria uma abordagem antropológica sobre saúde. Eu estava apegada a uma práxis profissional, mas Jean insistiu e me

chacoalhou com uma disciplina de leitura singularizada que foi eficaz para me reposicionar nos estudos da antropologia.

Mais recentemente, dividindo disciplinas com ela como docente, evidenciou-se de novo essa atenção em constituir um diálogo com estudantes formados na área da saúde, com base em categorias conceituais passíveis de estabelecer algumas convergências de entendimento entre campos de conhecimento distintos.

O que esse primeiro contato com a antropologia langdoniana me ensinou foi a atentar para um quesito essencial nas reflexões direcionadas ao tema da saúde. Isto é, a existência desse nódulo constituído pela relação entre os conhecimentos antropológicos e os biomédicos, que fica mais ou menos ressaltado nas diversas teorias que orientam os estudos sobre saúde e doença.

As maneiras de enquadrar os discursos e as práticas da biomedicina variam muito entre as vertentes teóricas. O que me convence nessa abordagem de Jean é que se pode colocar em prática uma premissa fundante da disciplina antropológica: o respeito às diferenças. Nesse campo de estudos, às vezes certas posturas teóricas têm algo de paradoxal. Por um lado, o senso comum antropológico assume que todo tipo de conhecimento é legítimo e tem valor; por outro, algumas etnografias dedicam-se a dissolver os fundamentos dos conhecimentos biomédicos.

Essa perspectiva de buscar uma comunicação interdisciplinar pode ser considerada equivalente a adotar uma posição etnográfica sobre saúde considerando os diferentes atores e saberes envolvidos, como ouvi Jean dizer há pouco tempo, o que inclui os próprios profissionais de saúde, e não apenas as pessoas do grupo com o qual elegemos trabalhar.

O horizonte interdisciplinar é uma das características que tornam o trabalho de Jean vigoroso e rigoroso, a meu ver. Aliás, esse é um ponto importante a ser comentado: elaborar uma linguagem antropológica apreensível para profissionais que têm domínio de outros campos de conhecimento não é sinônimo de falta de rigor teórico. Ao contrário, explicitar a densidade dos conceitos sem se encerrar nas abstrações do discurso antropológico requer muita profundidade de estudo. E nisso Jean é admirável.

No período em que cursei o doutorado, tive o privilégio de inaugurar a nova casa que Jean mantém no terreno em que mora, em Sambaqui. Foi uma época em que convivemos mais, e pude constatar sua disciplina no trabalho, sua energia infindável para novos projetos de investigação, de escrita e de estudos, além de seus dotes culinários.

É muito inspirador ver a intensidade com que ela se dedica ao trabalho sem se deixar cair em uma rotina enfadonha, digo, de deixar a vida social ser engolida por tarefas e compromissos acadêmicos. Esse momento de vizinhança me deu a dimensão de seu acúmulo de trabalho intelectual. As correções certeiras em meus deslizos teóricos enquanto orientanda também.

Outra característica da antropologia que Jean pratica, diretamente relacionada ao horizonte interdisciplinar, é sua tendência de valorizar a experiência etnográfica, o recurso da pesquisa de campo de longa duração, de modo que a formulação teórica tenha um alcance médio, adequado ao refinamento descritivo de uma boa etnografia. Acredito que essa característica é parte da sua herança boasiana, como Jean gosta de dizer. Além de destacar a observação participante na elaboração teórica (para avançar na compreensão do objeto de estudo mais do que produzir teorias), Jean sempre utilizou o conceito de cultura para estimular debates em torno de categorias naturalizadas nas áreas de saúde, como saúde e doença, entre outras.

Tendo essa postura teórica, Jean considera que a abordagem antropológica, mesmo que possa ser pensada como um modo de conhecimento mais holístico do que a abordagem das áreas da saúde, tem também limitações enquanto saber acadêmico. Vi ela própria, algumas vezes, diante de estudantes ou outra audiência, afirmar não ter uma resposta definida para um questionamento feito, demonstrando assim a validade de assumir essas limitações.

Penso que, na abordagem langdoniana, o horizonte interdisciplinar e a etnografia não subsumida por teorias são aspectos que se fertilizam mutuamente no sentido do dialogismo. Por ela tomar como premissa a natureza indeterminada da realidade, como entendo, se faz necessário esse trânsito de conhecimentos. Especialmente se consideramos que processos de doença são um dos eventos mais críticos da experiência humana – haja vista esta pandemia que estamos enfrentando...

A terceira característica que tenho em conta na abordagem de Jean é o quanto ela se deixou influenciar pela tradição antropológica regional à medida que foi buscando categorias conceituais a fim de orientar o fazer etnográfico para uma perspectiva ampla de saúde. Jean fez sua pesquisa para o doutorado no começo dos anos 1970, entre os Siona. Explorou atividades da vida diária, as práticas terapêuticas e as narrativas desse povo sobre sonhos, transe e guerras xamânicas. Valendo-se da antropologia simbólica, elucidou como a cultura siona e as relações sociais envolvendo outros povos e os colonos que viviam

na região do Putumayo estruturavam sua práxis terapêutica. Sua tese, publicada como livro há poucos anos (LANGDON, 2014), mostra nuances constitutivas de sua linhagem interpretativa: a ênfase em processos de doença como algo dado na ordem social tanto quanto na experiência subjetiva, ambas dimensões que geram os significados atribuídos coletivamente a um evento de doença grave.

Quando Jean veio morar em Florianópolis, nos anos 1980, poucos antropólogos trabalhavam com a temática de saúde no Brasil. Sua formação se deu nos Estados Unidos, mas sua tese teve pouca influência da antropologia médica norte-americana. Para reforçar essa diferença, Jean sempre falou de seu trabalho como antropologia da saúde, em vez de antropologia médica (em que as pesquisas são guiadas, em geral, pelas preocupações e questões da biomedicina). Eis o nódulo epistêmico do campo da saúde, sobre o qual comentei antes.

Logo Jean se inseriu nos debates sobre saúde indígena que foram fundamentais para a formulação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas atualmente em vigor no país, e colabora em iniciativas relacionadas a essa política até hoje quando é requisitada.

Tendo acompanhado seu trabalho desde o final dos anos 1990, percebo que sua abordagem simbólica foi se deslocando para uma ênfase na dimensão política, não apenas em razão dos avanços dos debates teóricos na antropologia, mas especialmente pela atenção às questões suscitadas na tradição latino-americana quanto aos estudos sobre saúde entre povos indígenas.

Atribuo essa sensibilidade e abertura para a tradição antropológica regional, em parte, a seu entusiasmo e sua identificação com o Brasil, que se expressam em sua afirmação de que nasceu nos Estados Unidos por acidente. Atribuo também ao seu genuíno interesse pelas pessoas com quem partilha suas atividades profissionais. Talvez essa qualidade empática tenha favorecido a retomada das pesquisas na Colômbia, nos últimos anos, as quais tem revelado a riqueza da profundidade temporal na pesquisa etnográfica. Nessa retomada de pesquisa, há esse óbvio e há o inimaginado: diante das transformações históricas na vida dos Siona, a etnógrafa se tornou um dos redutos da memória cultural desse povo.

A sensibilidade de Jean se mostra, ainda, quando observo seu empenho em facilitar a vida dos orientandos e das orientandas de várias maneiras, para que desfrutem do processo de formação. Sua maneira direta de falar o que pensa, que pode ser lida por alguns como certo distanciamento, contrasta com o lado acolhedor e bem-humorado que se apresenta na convivência.

No meu caso, desde que comecei a atuar como antropóloga, conto com a parceria de Jean para diversas atividades que tenho desenvolvido no campo profissional. São muitos anos de convívio e de aprendizado que este pequeno texto não se propôs a alcançar. O propósito com esse relato sobre a abordagem langdoniana é, na verdade, não perder a oportunidade de mostrar meu reconhecimento por Jean, pelas contribuições que tem feito à antropologia da saúde no Brasil e pelo jeito como sustenta com desenvoltura, seriedade e paixão seu papel acadêmico.

Cheers, Jean!

Referência

LANGDON, E. J. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

Cultura e atenção diferenciada: dos documentos oficiais à atuação de profissionais de saúde na Terra Indígena Xapecó

Ari Ghiggi Jr.

Introdução

Neste texto analiso o princípio de atenção diferenciada, presente na Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) (BRASIL, 2002). Procuro problematizar a noção essencializada de cultura que transparece em alguns documentos oficiais subsidiários à política e subjaz às práticas de profissionais de saúde que atuam junto aos Kaingang da Terra Indígena Xapecó (TIX). Trata-se, portanto, de uma tentativa de chamar a atenção para algumas limitações da política diante da complexidade dos contextos interculturais, num diálogo com trabalhos da professora Esther Jean Langdon e de alguns de seus colegas que têm abordado essa temática.

Em 2002, foi publicada a PNASPI, que delineou diretrizes quanto à forma de lidar com as especificidades dos contextos socioculturais, buscando consoar o discurso em favor da cidadania indígena e do multiculturalismo, teoricamente tomados como marcos ideológicos da Constituição de 1988 (BANIWA, 2012; DUPRAT, 2012), com as ações em saúde promovidas pelo Estado. Ou seja, como política, elaborou um discurso baseado na promoção do princípio de atenção diferenciada para práticas médicas e sanitárias de intervenção junto a essas populações. Além da organização dos serviços, esse princípio especifica a necessidade de respeito às práticas culturais e aos saberes tradicionais das comunidades, inserindo-os, sempre que possível, nas rotinas do trabalho em saúde. Ele indica, portanto, que a atenção básica oferecida pelas unidades de saúde deve estar articulada com as práticas terapêuticas indígenas.

Enquanto instrumento retórico, a política é bastante interessante e representa um marco importante na chamada reforma sanitária brasileira, desenvolvida nos anos 1990 (GARNELO; MACEDO; BRANDÃO, 2003). Entretanto, na prática, o princípio da atenção diferenciada ainda esbarra em dúvidas, ambiguidades e diversos outros problemas estruturais que refletem nos modos como o diálogo dos serviços oficiais de saúde com os indígenas é estabelecido. De fato, as divergências emergentes expressam uma situação complexa que tem envolvido pesquisadores de diversas áreas em discussões visando a problematizar e aprimorar a compreensão dessa interface. Como exposto por Langdon (2004), tal política lançou desafios para aproximar o discurso político da sua efetivação nos contextos específicos, como a tolerância e a articulação dos serviços oficiais com as práticas de atenção empregadas autonomamente pelos indígenas. Ou seja, trata-se de uma problemática que, mesmo tendo se passado tantos anos, ainda requer muitos avanços para alcançar o dito respeito aos processos socioculturais dos grupos quanto à articulação com as práticas de saúde locais.

A antropologia da saúde e a saúde coletiva vêm contribuindo com tal debate, fomentando um campo temático interdisciplinar em emergência (GARNELO; LANGDON, 2005). Em termos gerais, os trabalhos produzidos, principalmente os de caráter etnográfico, têm elegido a compreensão dos contextos de atenção primária à saúde como foco de análise no intuito de caracterizar amplamente as contradições entre as diferentes perspectivas dadas nos encontros entre os atores presentes em cada contexto sanitário. Uma característica comum é a tendência a uma crítica ao Estado, aos serviços oficiais e, mais especificamente, às atuações dos profissionais de saúde, que revela, em última instância, que o Estado tem dificuldades em atingir seu objetivo de promover a atenção à saúde nos contextos indígenas de forma geral e, em particular, com relação às características propostas pela PNASPI.

É nesse sentido que, como veremos na análise dos documentos e no âmbito da atenção à saúde na TIX, há certa essencialização da noção de cultura, o que mina o modo como os profissionais de saúde atuam em contextos indígenas, implicando julgamentos que pautam o reconhecimento das práticas locais de saúde e as possibilidades de articulação destas às rotinas dos serviços oficiais. Não me parece tarefa da antropologia ensinar como os profissionais de saúde devem atender seus pacientes, nem elencar as práticas de saúde que devem utilizar. Da mesma forma, não se trata de ensinar os indígenas como e quais são as formas corretas de acessar os serviços ou que os modos higiênicos

ocidentais são uma forma de obterem melhores condições de saúde. Acredito, sim, que a antropologia pode contribuir para problematização de alguns temas emergentes da PNASPI, como o princípio da atenção diferenciada.

Neste texto, portanto, além da análise da literatura e de alguns documentos oficiais ligados à temática, subsidio meu argumento na minha experiência de pesquisa etnográfica entre os Kaingang da TIX – iniciada em meados dos anos 2000 e desenvolvida como orientando e colega da professora Jean Langdon até os dias atuais (GHIGGI JR., 2006, 2010, 2015, 2018; GHIGGI JR.; LANGDON, 2013, 2014).

Os Kaingang da TIX

Antes de entrar no assunto central do artigo, é necessário apresentar brevemente os Kaingang da TIX. Essa etnia indígena faz parte do tronco linguístico Macro-Jê e juntamente com os Xokleng compõe o grupo dos Jê-Meridionais. Representam hoje a terceira maior população indígena do Brasil, com mais de 37 mil indivíduos (IBGE, 2012). Estão localizados desde o estado de São Paulo até o Rio Grande do Sul e distribuídos em 32 áreas indígenas, sete destas no oeste de Santa Catarina. As diversas pressões exercidas desde o século XIX em nome das diferentes frentes econômicas de exploração, ocupação e colonização da região resultaram na redução da Terra Indígena Xapecó, de 50 mil hectares – decretados no início do século XX (D'ANGELIS; FÓKÂE, 1994) – para 16.283 hectares (ISA, [2022]). Sua atual configuração interna está estabelecida em 13 aldeias com uma população total de cerca de 6 mil habitantes (FUNAI *apud* ISA, [2022]). A aldeia Sede, a mais populosa, possui cerca de 1,5 mil pessoas e representa o centro da TIX. É nela que se concentram algumas instituições burocráticas – como o posto da Fundação Nacional do Índio (Funai), uma escola de ensino básico completo, o ginásio de esportes em formato de tatu, a casa da cultura, uma escola de ensino infantil, um campo de futebol e um posto de saúde relativamente bem equipado. Outras instituições que chamam a atenção na aldeia Sede são as igrejas, das quais pelo menos dez são evangélicas e apenas uma é católica – quase todas localizadas na rua principal, a poucos metros umas das outras.

A TIX está situada nos pequenos municípios de Ipuacu e Entre Rios, em Santa Catarina, distante mais ou menos 30 km da cidade de Xanxerê, 70 km da cidade de Chapecó e cerca de 540 km da capital

do estado, Florianópolis. A proximidade dos centros urbanos regionais está associada às dinâmicas cotidianas de circulação dos indígenas pelos municípios vizinhos e dos não indígenas pelo interior da reserva, devido às mais diversas finalidades.

Além da presença cotidiana no setor público de saúde das cidades maiores, essa circulação dos indígenas pela região está associada essencialmente a estratégias de subsistência diante da situação socioeconômica precarizada em que vivem. Grande parcela da população recebe auxílios governamentais, como o Bolsa Família, outros poucos se alimentam com o que conseguem plantar em hortas e cultivos de pequena escala, mas, para a maioria das famílias, os gêneros alimentícios básicos, como a carne de frango, o feijão e o arroz, ainda precisam ser adquiridos fora da aldeia, através de recursos particulares (BLOEMER; NACKE, 2009; OLIVEIRA, 2009). Assim, a procura por empregos é uma das principais motivações para sua presença nas cidades do entorno. Na maioria das vezes, atuam em serviços subalternos – como pedreiros, ou então como roçadores na preparação de terra para as lavouras nos arredores da TIX, no caso dos homens; e como empregada doméstica ou babá, no caso das mulheres. Visto que a região em questão é polo nacional da produção de suínos e aves, tem aumentado o número de indígenas que optam por vender a força de trabalho em frigoríficos da região, com larga escala de produção. Os índios também são contratados temporariamente para trabalhar em lavouras sazonais de maçã ou milho em outras localidades do estado. Algumas pessoas ainda se aventuram em viagens mais longas, estabelecendo-se nas periferias de cidades maiores, como Chapecó, Florianópolis ou Curitiba, em empregos que exigem baixo ou nenhum nível de escolaridade. Poucos indígenas buscam sustento administrando pontos comerciais informais no interior da TIX, as chamadas “bodegas”, onde revendem doces, picolés, refrigerantes ou gêneros alimentícios mais urgentes, que também são adquiridos nas cidades vizinhas. O artesanato igualmente é fonte de renda apenas para uma minoria de famílias da TIX que cotidianamente vendem balaies, cestos, arcos e flechas nas cidades do entorno.

No contexto regional, os Kaingang lidam rotineiramente com os preconceitos que marcam as relações com os habitantes do entorno. É comum que os brancos taxem os indígenas de sujos, bêbados ou vagabundos. Os índios são ainda chamados de “bugres”, uma categoria altamente pejorativa que reforça as representações externas acerca de um suposto processo aculturativo, afinal, “não são índios, são bugres”.

Por parte dos indígenas também existem diversas queixas quanto aos brancos – estes dizem, por exemplo, que quando estão na TIX “não comem a comida, não entram nas casas, nem bebem a água”. Para os índios, a sovinice dos brancos é uma regra, pois, “nunca querem compartilhar nada e cobram por tudo que fazem”.

Essa breve descrição ilustra parte do processo de exclusão incorporado pelos Kaingang ao longo da história de contato, aspectos que, em termos gerais, corroboram a consideração de que os indígenas sejam uma população epidemiologicamente vulnerável. Em termos constitucionais e ideais, o Estado deveria atuar no desenvolvimento de ações para responder a esses problemas sociais por meio do setor público. É preciso, dessa forma, avançar nas garantias da participação social dos cidadãos indígenas nas esferas de decisão e do seu direito à atenção diferenciada, tendo-os como reais protagonistas no campo político da saúde. Trata-se de problemas amplamente reconhecidos na temática da saúde indígena e que certamente agravam-se com o atual cenário de retrocesso no campo geral das políticas públicas de saúde no Brasil (CASTRO *et al.*, 2019).

Diferença cultural nos documentos oficiais

O propósito geral da PNASPI, expresso em seu texto, é assegurar aos povos indígenas o acesso à atenção integral à saúde, como proposto pelas instruções gerais do Sistema Único de Saúde (SUS), “contemplando a diversidade social, cultural, geográfica, histórica e política para superação dos fatores que tornaram tal população vulnerável aos agravos à saúde, reconhecendo a eficácia de sua medicina e o direito desses povos à sua cultura” (BRASIL, 2002, p. 13). Assim, no seio da PNASPI está manifestado o que se convencionou chamar de atenção diferenciada, pois, em diversos trechos, a política passou a afirmar a necessidade de um modelo complementar de atenção à saúde das populações-alvo das ações que orienta:

A implementação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas requer a adoção de um modelo complementar e diferenciado de organização dos serviços – voltados para a proteção, promoção e recuperação da saúde –, que garanta aos índios o exercício de sua cidadania nesse campo. [...] Para que esses princípios possam ser efetivados, é necessário que a atenção à saúde se dê de forma diferenciada, levando-se em consideração

as especificidades culturais, epidemiológicas e operacionais desses povos. (BRASIL, 2002, p. 6).

O princípio que permeia todas as diretrizes da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas é o respeito às concepções, valores e práticas relativos ao processo saúde-doença próprios a cada sociedade indígena e a seus diversos especialistas. A articulação com esses saberes e práticas deve ser estimulada para a obtenção da melhoria do estado de saúde dos povos indígenas. (BRASIL, 2002, p. 18).

De forma mais ampla, podemos notar que o princípio de atenção diferenciada emerge das discussões que têm regido o modo como os Estados democráticos modernos se comportam com relação às populações autóctones ao redor do mundo, segundo o marco dos direitos na sociedade civil, bases que se desenvolveram desde meados do século XX e hoje orientam, ou deveriam orientar, as políticas sociais.

Em geral, nesses contextos, as populações autóctones passaram paulatinamente a ser tratadas – ao menos ideologicamente – como sujeitos dignos de respeito quanto à sua autonomia, a partir de garantias jurídicas voltadas para criar condições de manutenção das especificidades de seus modos de vida ditos tradicionais. A Convenção nº 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 2011), a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (DUDC) (UNESCO, 2002) ou a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2008) podem ser tomadas como marcos contemporâneos da política internacional que adentram essa discussão.

Tais documentos denotam o rumo a uma sociedade livre e participativa e são considerados avanços na questão dos direitos civis das minorias. Constituem ferramentas que ressaltam o direito universal da expressão da diferença, principalmente pelos povos autóctones, em que o pluralismo cultural é uma resposta política característica dos contextos democráticos – dada a premissa da ampliação das possibilidades de escolha pelas minorias (UNESCO, 2002). Assim, questões como a autodeterminação, o direito ao consentimento livre, prévio e informado e o direito a manter suas culturas são reiteradas praticamente em todos os documentos. O multiculturalismo, como base desses debates, traz à tona o tema da diferença ao lançar a problemática do lugar e dos direitos das minorias em relação às majorias e da discussão do problema da identidade e seu reconhecimento (SEMPRINI, 1999).

A agenda constitucional brasileira (BRASIL, 1988, s. p.) consoaria com tais diretrizes. Esse texto reza, no artigo 215, por exemplo, que “o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”. No parágrafo 1º, reforça que “o Estado protegerá as manifestações às culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”.

Assim, em linhas gerais, a PNASPI emerge desse contexto jurídico, pois estabelece, por um lado, a participação dos indígenas na gestão e na execução de ações relativas aos serviços de saúde oficiais e, por outro, o respeito às suas práticas culturais e tradicionais em relação à atenção à saúde. A Convenção nº 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais trata deste último aspecto de forma mais direta:

Na maior medida possível, os serviços de saúde deverão ser baseados na comunidade. Esses serviços deverão ser planejados e administrados em cooperação com os povos interessados e levar-se-á em consideração suas condições econômicas, geográficas, sociais e culturais, bem como seus métodos tradicionais de prevenção, práticas curativas e medicamentos. (OIT, 2011, p. 33).

Enfim, todas essas diretrizes são valiosas por indicar que os indígenas conquistaram, finalmente, direitos relacionados à diferença. Contudo, uma análise mais detalhada demonstra muitas ambiguidades em torno de termos centrais dos documentos, gerando dúvidas cruciais que podem interferir nos modos como as políticas públicas são interpretadas e implementadas nos contextos particulares. Nesse sentido, embora a noção de diferença subjaza ao princípio da atenção diferenciada, em nenhum dos documentos a diferença está explícita de forma clara e incisiva. Situação semelhante acontece com a noção de cultura, repetidamente acionada como qualificativo da diversidade ou da diferença.

De fato, apenas a DUDC esboça no seu preâmbulo que cultura deve ser entendida como “o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças” (UNESCO, 2002, s. p.). Somado a esse entendimento, chama a atenção o tratamento da cultura como patrimônio que, apesar de a

DUDC fazer ressalvas da compreensão da cultura como relacionada à ideia estrita de mercadoria, torna enfática no artigo 9º a preocupação com a formulação de políticas culturais que fomentem o que chama de “produção e difusão de bens e serviços culturais”.

A Constituição brasileira reitera uma noção semelhante ao atentar para a formulação de um Plano Nacional de Cultura no parágrafo 3º do artigo 215:

A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: I – defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; II – produção, promoção e difusão de bens culturais; III – formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; IV – democratização do acesso aos bens de cultura; V – valorização da diversidade étnica e regional. (BRASIL, 1988, s. p.).

Na sequência, o artigo 216 torna mais claro que:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I – as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver; III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (BRASIL, 1988, s. p.).

Complementarmente, no artigo 231 está escrito que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988, s. p.).

Em suma, nos documentos, a noção de cultura é tratada sob dois aspectos agregados: um conjunto de sinais e um bem a ser portado pelos grupos sociais. A cultura como um conjunto de sinais se aproxima da definição apresentada por Edward Tylor no final do século XIX. Para ele, cultura, “em seu mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer

outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade” (TYLOR, 2005, p. 31). Kuper nota que cultura, nessa perspectiva, “é um todo; ela é assimilada e abarca praticamente tudo o que se pode pensar, com exceção da biologia” (KUPER, 2002, p. 83). Como notado por Kuper, essa definição foi amplamente criticada no decorrer do século XX por inúmeros antropólogos devido ao seu baixo valor heurístico e operacional – além de remeter ao preconceito. Trata-se de uma essencialização da cultura que também pode implicar a noção ordinária e de senso comum de que cada povo indígena possui uma cultura única e unívoca, que o distinguiria claramente dos outros povos indígenas e da própria sociedade envolvente. Cultura remeteria, assim, a um objeto fixo com fronteiras congeladas no tempo e no espaço, em que os sinais utilizados para denotar a identidade de um grupo não poderiam ser partilhados com outros. Além do mais, a associação da noção de patrimônio parece denotar a emergência de um contexto político imperativo que transforma o direito à expressão da diversidade cultural em um fardo a ser carregado pelos grupos sociais – especialmente as minorias étnicas. Ou seja, mesmo com as reiteradas alegações de que se superou a orientação tutelar pré-Constituição de 1988, a tão reivindicada autonomia dos povos indígenas ainda esbarra na necessidade de expressar sinais distintivos sob a pena de não reconhecimento dos seus direitos nas políticas da diferença.

Profissionais de saúde da TIX e suas noções de atenção diferenciada¹

A essencialização da noção de cultura se transporta para o modo como os profissionais de saúde atuam em contextos indígenas. Podemos afirmar que poucos deles parecem estar a par dos documentos oficiais que trabalham a noção de cultura, diversidade ou diferença como norteadora das suas práticas. No caso específico da TIX, onde todos os profissionais graduados da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena

¹ Durante o ano de 2009, realizei pesquisa de campo na TIX em parceria com minha colega Sandra Carolina Portela Garcia, também orientanda de Esther Jean Langdon, que elaborou dissertação sobre a temática da atenção diferenciada na localidade (PORTELA GARCIA, 2010). Saliento que boa parte da sua experiência de pesquisa de campo foi compartilhada comigo e que as referências ao seu trabalho são um reconhecimento da sua sistematização de dados etnográficos efetuada de forma brilhante.

(EMSI)² são não indígenas, as reflexões passam pelo questionamento das necessidades terapêuticas dos indígenas. Tais necessidades, ao serem colocadas sob o crivo da noção de atenção diferenciada, reproduzem representações e imagens sobre a cultura e o ser índio, destacando as posições de poder que ocupam em relação à oferta de práticas oficiais de atenção primária à saúde.

O trabalho de Portela Garcia (2010) demonstra, para a TIX, que essa noção remete a uma heterogeneidade de pontos de vista que realça ambiguidades e polissemias a respeito do termo. Quer dizer, entre os profissionais da EMSI, alguns reconhecem o princípio de atenção diferenciada nas práticas de saúde que empregam; entretanto, não têm um acordo tácito quanto aos aspectos que as qualificam como diferenciadas. Como notou Portela Garcia, essas percepções baseadas em suas atividades cotidianas remetiam a dois níveis: um instrumental e um relacional.

O nível instrumental do reconhecimento da atenção diferenciada teria a ver com a falta de infraestrutura e as dificuldades das equipes para realizarem determinados processos como os profissionais aprendem nas faculdades. Isto é, um dos problemas da atenção diferenciada aparecia quando os profissionais não conseguiam armazenar os medicamentos, não conseguiam combustível para os deslocamentos das viaturas da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), ou não contavam com certos tipos de instrumento. Isso os levou a elaborar uma série de estratégias para conseguir superar tais dificuldades. Nesse sentido, vários profissionais da EMSI reclamavam da ausência de orientação nos programas de graduação que frequentaram, alertando para o trabalho com populações com tais adversidades. Entretanto, contraditoriamente em relação a esse mesmo nível, o discurso do dentista dizia que a atenção era diferenciada pela abundância de recursos ofertados aos indígenas na área odontológica, particularmente referindo-se aos materiais em geral (como pastas de dente, escovas, fios dentais, material para restauração

² A Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena atua nos postos de saúde da TIX. Na aldeia Sede, a equipe é composta por um dentista, um médico, duas enfermeiras, uma nutricionista, um auxiliar de dentista, dois técnicos em enfermagem, dois auxiliares de enfermagem e dois Agentes Indígenas de Saúde (AIS). Algumas aldeias menores possuem postos de saúde menores, que contam com a atuação permanente apenas de técnicos de enfermagem e AIS. Essas esporadicamente recebem visitas das enfermeiras ou da nutricionista quando do desenvolvimento de alguma atividade mais específica, como vacinação, acompanhamento pré-natal, atividade educativa em saúde etc.

e obturação) e às próteses dentárias distribuídas de forma gratuita – diferentemente de sua experiência em outras localidades pobres.

O nível relacional do reconhecimento da atenção diferenciada, por sua vez, teria a ver com as dificuldades que surgem nas práticas diárias dos profissionais e são relacionadas a uma ideia de “diferença cultural”, a qual atrapalharia a execução dos procedimentos terapêuticos. Assim, a atenção era diferenciada na localidade porque os indígenas possuíam traços de comportamento que necessitavam ser contornados para efetivar a correta atuação profissional. Por exemplo, relatavam que era constante a necessidade de buscar os índios mais velhos na porta, convidá-los a adentrar no posto de saúde e acompanhá-los até o interior do prédio. Segundo os profissionais, os mais velhos teriam vergonha de falar o que estavam sentindo e esperavam que os questionassem sobre suas necessidades. Havia ainda o fato de terem que explicar diversas vezes os procedimentos médicos e tratamentos aos indígenas porque o ritmo de entendimento deles era diferente. Ou, numa situação bastante criticada pela EMSI, porque os indígenas não seguiam as orientações de tratamento corretamente, abandonando medicamentos em favor da utilização de práticas desnecessárias ou contraditórias aos métodos biomédicos de atenção à saúde.

Por outro lado, o dentista, mais uma vez na contramão da equipe, relatou que a atenção era diferenciada porque o público era positivamente diferenciado no comportamento, ou seja, julgava que atender as crianças indígenas era muito melhor que atender as crianças nos contextos urbanos porque eram “menos manhosas” e acatavam mais facilmente suas solicitações.

Portela Garcia (2010) também constatou que entre a maioria dos profissionais persiste o não reconhecimento de uma atenção diferenciada na localidade. No nível instrumental, a justificativa para essa afirmação se pautava na associação do subsistema de saúde indígena como integrante do sistema amplo do SUS, ou seja, porque faz parte de uma estrutura organizacional e administrativa preestabelecida que, segundo tal perspectiva, não é suficientemente flexível para atender à população de acordo com as suas particularidades.

Já no nível relacional, talvez mais importante aqui, reiteravam a ideia de que os Kaingang atualmente não vivem como indígenas. Para eles, a população local era uma comunidade pobre que teria perdido seus traços culturais originais e ancestrais. Isso poderia ser apenas mais um preconceito direcionado à população Kaingang, mas, no contexto em questão, servia de argumento corrente para não problematizar o

modo como a população local era atendida pelos serviços oficiais e para deslegitimar qualquer mudança nos procedimentos terapêuticos. Em outras palavras, a maioria dos profissionais, principalmente os não indígenas, deixava claro que não haveria necessidade de uma atenção diferenciada.

Nessa mesma direção, como notou Portela Garcia (2010), existia outro argumento que ilustrava a relação dos indígenas com os contextos terapêuticos oficiais externos à TIX. Segundo os profissionais Kaingang da EMSI, o fato de os indígenas terem que esperar na mesma fila que todos os outros pacientes nas instituições públicas de saúde da região atestava a inexistência da atenção diferenciada nesses locais. Essa ideia, de certa forma, corrobora o que percebi entre os profissionais que atendiam os indígenas nas cidades vizinhas à TIX, a exemplo do Hospital Regional São Paulo, de Xanxerê, onde o assunto da atenção diferenciada sequer era pauta. Assim, de forma mais acentuada do que se notava com os profissionais do posto de saúde da TIX, nesses contextos a preocupação com a burocratização, a rotinização e a padronização dos procedimentos não deixava opções senão a introdução dos indígenas nos modos de atendimento oferecidos para toda a população segundo as orientações genéricas do SUS – muito embora na PNASPI esteja expressa, com relação à atenção de média e à de alta complexidade, a

oferta de serviços diferenciados com influência sobre o processo de recuperação e cura dos pacientes indígenas (como os relativos a restrições/prescrições alimentares, acompanhamento por parentes e/ou intérprete, visita de terapeutas tradicionais, instalação de redes, entre outros) quando considerados necessários pelos próprios usuários e negociados com o prestador de serviço. (BRASIL, 2002, p. 15).

Podemos aproximar a atuação dos profissionais de saúde da TIX àquilo de que trata Alcida Ramos (1995) sobre a formulação de uma imagem do índio pelos agentes do indigenismo brasileiro – fruto do processo de profissionalização e burocratização pós-redemocratização em 1988. A superação do regime militar foi um período marcante na emergência de organizações não governamentais (ONGs) e de associações civis de defesa dos direitos dos índios, instituições que passaram a guiar suas atuações a partir do indígena como um simulacro. Ou seja, para cumprir o destino ocidental da burocratização e, ao mesmo tempo, lidar com questões indígenas, a saída utilizada foi inventar um índio “burocratizável”. Os indígenas “de carne e osso” passaram a ser

filtrados, num processo de domesticação, para retirar sua alteridade criadora de desordem potencial. A ética profissional indigenista passou a calcar-se numa imagem idealizada pelo distanciamento asséptico e formal. A burocratização e a profissionalização das relações que envolviam a defesa dessas populações representaram a emergência de uma figura hiper-real, um modelo de índio como “índio-modelo”. De fato, a autora nota que isso foi uma consequência do fenômeno mais amplo de “defesa dos direitos humanos”, quando o “humano genérico” substituiu o indivíduo complexo, multifacetado e incontrolável pela ordem burocrática. Ramos (2012) avança e compreende o indigenismo do século XXI como uma ideologia sobre diferenças culturais em contextos étnicos e nacionais. Trata-se de uma construção ideológica sobre alteridade e mesmidade, relacionada a um variado território onde imaginários sobre as múltiplas faces do índio emergem. Sustentando essas imagens está a anti-imagem do branco, do dito “civilizado”. Segundo Ramos, esse contexto de ambivalência do ser índio propicia um meio fértil para a propagação de tantos indígenas quantos forem os agentes interessados em construir esse edifício multifacetado.

A atuação profissional no campo da atenção primária à saúde em contextos indígenas, e mais especificamente na TIX, não supera os problemas criados pela barreira interétnica e pela relação assimétrica dos índios com os brancos. Ou seja, quando os profissionais alegam que os indígenas perderam seus traços culturais, a imagem hiper-real do indígena passa a figurar como um meio justificável para deslegitimar o acesso dos índios reais à atenção diferenciada. Os traços culturais originais figuram como capital simbólico na relação com o Estado e, mais especificamente, com os profissionais de saúde – o que retoma, de certa forma, a ideia de cultura como patrimônio.

Capital simbólico (BOURDIEU, 2003) diz respeito a todo recurso ou poder que se manifesta em uma atividade social. Essencialmente, trata das características que permitem identificar a posição dos agentes no espaço social, denotando distinções entre si. São operações de classificação em que as diferenças se retraduzem em marcas distintivas associadas a valores de crédito, descrédito, reputação, prestígio ou estigmas sociais. Desse ponto de vista, os grupos sociais existem nas classificações das representações contrastantes que são produzidas pelos agentes com base num conhecimento prático distributivo dos estilos de vida. Os símbolos de distinção estão associados a um papel expressivo, que lhes confere pertinência e legitimidade social em função de um sistema de classificação. É nesse sentido que Bourdieu trata do

habitus, ou seja, a representação que os agentes fazem de sua posição no espaço social é o produto de um sistema incorporado de esquemas de percepção e de apreciação. O capital simbólico só existe na relação entre os grupos dotados de esquemas de percepção e de apreciação que os predispõem a reconhecer essas propriedades, ou seja, a instituí-los como estilos expressivos.

Portanto, a acusação de perda dos traços culturais torna a noção de diferença um construto marcado por relações de poder, muitas vezes contextuais, que fatalmente colocam acento sobre agentes que se alinham a serviços e discursos oficiais. Nos próprios termos de Bourdieu, podemos associar essa atitude a um *habitus* emergente do distanciamento dos brancos quanto aos índios, como fruto das relações históricas de desigualdade que geraram preconceitos e julgamentos externos, e ao construto originado das ideologias e cosmologias que envolvem a compreensão das doenças por meio do modo biomédico – uma implicação séria nas atitudes terapêuticas primárias embasadas na ética profissional em saúde.

Integração e articulação

Como dito anteriormente, o conceito de atenção diferenciada não trata apenas da organização diferenciada dos serviços médicos, mas também do oferecimento de serviços oficiais que estabeleçam relações com as práticas de atenção à saúde utilizadas pelas comunidades. Contudo, as diretrizes que orientam e qualificam tais relações são tratadas de forma ambígua. A PNASPI fala em “articulação dos sistemas tradicionais de saúde” (BRASIL, 2002, p. 13). Já a Portaria nº 70, que aprova as diretrizes da gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena, fala em “integrar as ações da medicina tradicional” (BRASIL, 2004, p. 2). Esse jogo de palavras pode parecer sutil, mas tem implicações sérias no modo como os serviços oficiais encaram as formas de atenção à saúde das populações indígenas. Integrar e articular requer estratégias políticas e culturais diferentes (LANGDON; DIEHL, 2007; LANGDON, 2013). Alguns casos nos servem de base para a discussão sobre propostas e estratégias de aproximação das medicinas tradicionais aos programas de saúde, um processo reconhecidamente marcado por conflitos ideológicos (FERREIRA, 2013).

Posso afirmar com segurança que a grande maioria das práticas terapêuticas estabelecidas pela EMSI na TIX não é voltada a estabelecer

nenhum tipo de conexão com as práticas indígenas. Pude notar isso claramente durante a minha pesquisa de mestrado, quando acompanhei a tentativa de efetivação de um programa de enfrentamento aos problemas relacionados ao uso de álcool (GHIGGI JR.; LANGDON, 2014). Na ocasião da pesquisa, percebi que os indígenas lançavam olhares específicos sobre esses problemas e desenvolviam estratégias autônomas para controlar o abuso de álcool na localidade (GHIGGI JR., 2010; GHIGGI JR.; LANGDON, 2013). Entretanto, a EMSI, em conjunto com a Funai e uma ONG do Paraná, procurou impor uma metodologia externamente concebida segundo moldes universais de entendimento e de ação sobre a problemática. Essas instituições até buscaram articulação com alguns agentes indígenas importantes da TIX, mas, no momento da efetivação da intervenção, não obteve nenhum sucesso em agregar participantes pela falta de abertura e de conhecimento do contexto sociocultural.

Em outras ocasiões, entretanto, pude perceber que a EMSI expressava abertura e vontade de retomada e de incentivo de algumas práticas ditas tradicionais de saúde dos Kaingang; contudo, os argumentos empregados e as formas como isso acontecia estavam embebidos na ética do distanciamento epistemológico reproduzido pelas atividades profissionais. Um desses casos que acompanhei dizia respeito à utilização de plantas medicinais, que passou a ser considerada um traço tradicional indígena que poderia ser aproveitado como forma alternativa de tratamento eficaz no combate a algumas moléstias.

Para entender como a EMSI agiu, primeiramente é preciso levar em conta a atuação conjunta da Pastoral da Saúde,³ que em meados dos anos 2000 incentivou alguns técnicos em enfermagem indígenas a participar de cursos sobre plantas medicinais ministrados pelas Irmãs Franciscanas. Também foram incentivados a frequentar um curso mais

³ Segundo Diehl (2001, p. 90), a Pastoral da Saúde, organismo de ação social também ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), iniciou suas atividades na TIX por volta de 1993, em reuniões nas comunidades indígenas, mostrando a importância da cultura, das ervas, da alimentação, com uma proposta de “voltar aos antigos e valorizar o que tem” no aproveitamento dos recursos locais. A pastoral incentivava o feitiço de hortas comunitárias, a proteção de fontes de água e, em parceria com a EMSI, o acompanhamento de gestantes no pré-natal, nas atividades de pesagem de crianças e de vacinação nas aldeias. Essa entidade também era conhecida por promover a produção e a comercialização de remédios fitoterápicos e da multimistura – um composto nutricional utilizado no combate à desnutrição em populações carentes.

completo em um laboratório de processamento de plantas medicinais em Medianeira, no Paraná, chamado Yanten. Lá eles aprenderam sobre os princípios ativos das plantas, sua nomenclatura científica e as finalidades de uma diversidade de vegetais. Aprenderam também a processar e extrair essências das plantas, como fazia o pessoal da Pastoral da Saúde para atuar junto às populações carentes dos municípios vizinhos. Portanto, formalizaram e instrumentalizaram uma forma de lidar com as plantas medicinais. Sabiam quais plantas eram remédio e quais eram veneno, as doses a serem usadas e o modo correto de produzi-las – em forma de chá, abafamento/infusão ou cozimento/decoção. Por um bom tempo, o posto de saúde manteve uma horta com ervas medicinais utilizadas na produção de remédios fitoterápicos a serem distribuídos para a população local.

Ao acompanhar a atuação da EMSI, percebi que o argumento de incentivo e respeito às práticas ditas tradicionais kaingang esbarrava em diversos problemas. Um dos pontos básicos, como havia notado Portela Garcia (2010) em sua pesquisa sobre diabetes e hipertensão, dizia respeito à própria nomenclatura usada pelos profissionais, diferente daquela usada pelos indígenas. Enquanto os primeiros chamavam as plantas e as ervas de “fitoterápicos”, os segundos preferiam chamar de “remédios do mato”. Outro empecilho era o bloqueio desse incentivo às práticas tradicionais com plantas quando os profissionais da saúde avaliavam que algumas dessas práticas vinham sendo feitas de forma equivocada pelos pacientes. Dessa forma, argumentavam que os índios, no dia a dia, usavam plantas inadequadas, que até poderiam ser nocivas à sua saúde, além de prepará-las de maneira errada. Nesse sentido, os profissionais sentiam-se na obrigação de orientá-los a abandonar tais práticas ou substituí-las pelo emprego correto das plantas, conforme a cartilha do laboratório Yanten (CPSLY, 2004).

Outra situação que estava na mira e empolgava a EMSI era a retomada da ação das parteiras, que há algum tempo já não estavam mais ativas pelo fato de os partos das mulheres Kaingang serem majoritariamente realizados no hospital em Xanxerê. Essa retomada estava em discussão nos últimos anos, mas ainda não se sabia muito bem como se daria. Entretanto, o que me chamou a atenção foi o espanto de alguns membros da EMSI quando relatei algumas práticas relativas ao parto, que eu conhecia pela literatura sobre os Kaingang. Falei que muitas dessas parteiras também eram “remedeeiras”, curandeiras ou lideranças locais. Além disso, muitas de suas ações estavam voltadas para o grupo familiar ou os vizinhos. Expliquei que, além de diversos

cuidados com relação à mulher grávida, especificamente, as parteiras orientavam o marido a participar ativamente do processo de parto, por exemplo, cortando uma quantidade razoável de lenha na parte exterior da casa para que a criança fosse parida mais rapidamente. Os profissionais presentes na conversa acharam interessante o que relatei, mas falaram que isso tudo eram crenças dos Kaingang. Indicaram que não havia nenhum problema que o marido cortasse lenha ou fizesse qualquer exercício físico, desde que a mulher fosse bem assistida individualmente pela parteira.

Assim, retomando o que foi dito acima, em ambos os casos – dos fitoterápicos e das parteiras – a EMSI encaminhava suas ações para uma integração das práticas tradicionais. Portanto, integrar está orientado à identificação de práticas tradicionais e à sua instrumentalização, ou seja, retirá-las do entorno social e cultural para incorporá-las nos programas de saúde. É uma forma de limitar os sistemas médicos indígenas e tradicionais, uniformizando-os e excluindo os caracteres plurais. Integrar retoma o aspecto de hegemonia e dominação por parte da biomedicina para decidir quais práticas são legítimas e adequadas, eliminando outras inadequadas. Nesse sentido, a medicina oficial se beneficia de *status* e poder, uma ciência autorizada a julgar a validade de outros conhecimentos e práticas de saúde. Trata-se de um processo de medicalização da medicina indígena, que seleciona, a partir da ótica do não índio, o que é legitimamente tradicional. Esse processo incorre no perigo de elaborar uma medicina tradicional homogênea e hegemônica a partir de uma visão externa do que é ser índio (LANGDON, 2013) – da mesma forma que o indigenismo e os profissionais de saúde fizeram construindo o índio hiper-real (RAMOS, 1995).

Para Langdon (2013), integrar remete à procura de práticas terapêuticas estritas que a ciência biomédica pode validar e identificar como eficazes para a saúde. A medicina científica adota o paradigma do modelo biológico do corpo como base dos processos de saúde e doença, em que a causa das doenças está material e individualmente exposta. Esses processos são universais, ou seja, se manifestam igualmente em diferentes contextos socioculturais, o que leva ao argumento do poder de diagnóstico das doenças e das suas causas em qualquer grupo, independentemente das características culturais, sociais ou econômicas. A validação das práticas passa pela avaliação da sua eficácia instrumental, ou seja, deve ser empírica e comprovada nos efeitos produzidos pela ação, principalmente na dimensão biológica.

Outro ponto a ser levado em conta é que para integrar as práticas da medicina tradicional o sistema oficial precisa formalizar papéis. Ou seja, para ele, a atuação dos profissionais é bem definida segundo a formação, as competências e as responsabilidades. A organização burocrática dos profissionais remete a hierarquia, a categorias mutuamente exclusivas e a domínios de atuação e de competências claramente definidos. As fronteiras entre essas categorias são bem delimitadas tanto entre os profissionais como entre o profissional e o leigo.

Por essa perspectiva, é preciso uniformizar a pluralidade, essencializando a cultura, julgando e reduzindo as práticas a serem instrumentalizadas. Assim, se partirmos do processo de autoatenção⁴ como mecanismo de empoderamento dos sujeitos e dos grupos domésticos, devemos considerar que existe a articulação de uma série de conhecimentos e práticas que estão relacionados às diversas tradições médicas. Ou seja, na prática os indígenas lidam com um contexto heterogêneo sem se preocupar com as descontinuidades entre si. Além disso, tomam como importante a pluralidade de recursos para tratar da sua saúde.

Nesse sentido, tratar medicinas tradicionais como uma categoria reducionista não é interessante, principalmente se entendermos que

⁴ Menéndez (2009, p. 48) define autoatenção como “as representações e práticas que a população utiliza tanto individual quanto socialmente para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, suportar, curar, solucionar ou prevenir os processos que afetam sua saúde em termos reais ou imaginários, sem a intervenção central, direta e intencional de curadores profissionais, embora eles possam ser os referenciais dessa atividade” (p. 48). É a partir do que acontece na autoatenção, na evolução do padecimento, que o sujeito e seu microgrupo decidem consultar ou não curadores profissionais. Os próprios membros do grupo doméstico agem autonomamente em torno do problema, diagnosticando e avaliando a doença, gerenciando seus desdobramentos, seus recursos econômicos e culturais, sua infraestrutura de serviços etc. A autoatenção é um processo estrutural porque implica a ação mais racional, em termos culturais, de estratégia de sobrevivência e inclusive de custo-benefício – não só econômico, mas de tempo – por parte do grupo. É nesse nível que as atividades de sujeitos e grupos domésticos geram a maioria das articulações entre as diversas formas e os saberes de atenção à saúde, superando supostas incompatibilidades em função da busca de uma solução pragmática. A autoatenção é sempre parte de um processo amplo que inclui não só os atos dos sujeitos e microgrupos, mas também leva em conta os referenciais terapêuticos, os diferentes curadores e recursos que intervêm no processo de saúde/doença/atenção como atores relevantes. Autoatenção pode ser compreendida como uma esfera de empoderamento através da qual sujeitos e grupos domésticos destacam sua capacidade de ação, de criatividade para encontrar soluções. É um mecanismo de potência para a afirmação de micropoderes e a validade de saberes.

os Kaingang agem sobre um contexto intermédico.⁵ Neste, a variedade de recursos utilizados pelos Kaingang segue num contínuo que vai da informalidade à formalidade – ou seja, em alguns casos, não há burocratização de papéis ou de competências; em outros, há uma formalização não burocrática; e, em outros ainda, há total formalização. Da mesma forma, a gama de diferentes especialistas, terapeutas ou curadores nem sempre está definida por critérios de formação, competências e responsabilidades, valendo-se muito mais do reconhecimento da comunidade para ser legítima.

Na TIX, essa gama de diferentes especialistas, curadores ou terapeutas reconhecidos pelos indígenas como referenciais atua sobre práticas e conhecimentos antagônicos, mistos ou híbridos, tendo em vista a multiplicidade de matrizes e recursos médicos que incorporam durante suas trajetórias de vida. Em outras situações, é extremamente complexo julgar o que é um especialista ou enquadrá-lo em alguma categoria específica. Portanto, como alerta Langdon (2013), julgar quem são os especialistas tradicionais pode levar a uma limitação em reconhecer que algum especialista possui eficácia instrumental e resultar na criação de novos papéis se não houver conhecimento sociocultural do grupo.

No contexto em questão, também vimos que a fronteira do especialista com a do não especialista nem sempre é clara, e boa parte do conhecimento não é de domínio de uma só categoria. Como se trata de um contexto estratificado, especialistas podem ser reconhecidos por determinadas parcelas da população, e não por outras. Além do mais, saberes e práticas podem não estar limitados aos especialistas, mas sim distribuídos entre outros membros do grupo, que os utilizam de forma autônoma.

Também podemos dizer que nem todos os recursos empregados pelos Kaingang são subsidiados por relações contratuais que subjazem

⁵ O conceito de intermedicalidade (GREENE, 1998) permite entender a TIX como um contexto de pluralismo médico fruto de negociações entre agentes no desenrolar de projetos imersos em regimes de poder. Dessa perspectiva, os sistemas médicos locais são híbridos, de caráter dinâmico e forma emergente, e agem sintetizando e incorporando elementos, práticas e cosmologias diversas. Follér (2004) denomina como “zonas de contato” os espaços onde se constituem processos de diálogo entre os vários modos de conhecimento sobre saúde e enfermidade presentes em determinado contexto sociocultural. Dessa forma, a intermedicalidade pode ser tomada como uma zona fronteira dada na coexistência de diferentes tradições médicas, entre as quais ocorrem confrontos, oposições, conflitos, reapropriações, ressignificações e fusões de elementos e técnicas a partir da agência.

às relações médico-paciente, do mesmo modo que as práticas de atenção podem remeter a aspectos amplos e múltiplos, como rituais, ritos de passagem, reciprocidade, sociabilidade, fortalecimento de laços sociais ou de alianças políticas, ou seja, são processos sociais e cosmológicos que não estão descolados de outros aspectos da vida social do grupo no próprio contexto intermédico.

Da mesma forma, segundo os diversos recursos identificados, não existe uma percepção unívoca do corpo, nem a limitação da percepção do corpo a aspectos biológicos. Na pluralidade de concepções, há entendimentos que se aproximam à concepção biomédica, como é o caso da pastoral da saúde. Entretanto, em outros casos, as perspectivas sobre o corpo podem ser múltiplas e híbridas. Muitas vezes, percebemos que os aspectos coletivos precisam ser considerados na apreciação das doenças que venham a se manifestar no corpo ou fora dele. Algumas práticas de prevenção e tratamento, portanto, devem examinar o contexto mais amplo para diagnosticar e tratar as doenças, levando em conta eventos fora do corpo (biológico) para entender seu início, suas causas ou seus tratamentos. Os tratamentos e as causas de doenças podem estar no corpo social, nas relações conflitantes ou em poderes invisíveis.

As doenças, portanto, remetem aos conhecimentos que as populações têm do universo e do seu funcionamento, à cosmologia. Mas, num contexto intermédico, os casos de doenças podem aludir a questionamentos que vão desde o registro dos efeitos até temas existenciais mais amplos – tendo mais a ver com religião ou filosofia do que com o tratamento biomédico. Além do mais, o processo de experimentação da enfermidade pode fazer menção à reelaboração constante das interpretações acerca dos estados por parte dos sujeitos enfermos, reconhecendo diversas causas, adotando vários diagnósticos e reavaliando o processo de saúde e doença no seu desenrolar. Nesse sentido, a eficácia dos tratamentos é simbólica, ou seja, pode não ser facilmente identificada pela observação de efeitos biológicos e instrumentais porque é muito mais arbitrária e negociável entre uma gama maior de atores envolvidos. Em suma, as práticas locais associadas aos recursos são mais abrangentes que as da biomedicina, pois não se pode isolar práticas de saúde das demais práticas socioculturais e do contexto intermédico.

Para finalizar, lembremos também que o termo “tradicional”, na intersecção entre os campos da saúde e da religiosidade entre os Kaingang, possui uma conotação bastante específica, ou seja, aos olhos de quem está de fora, trata-se de um sistema cosmológico híbrido que

carrega em seu âmago aspectos simbólicos de um xamanismo indígena e do catolicismo popular ligado à figura de São João Maria (OLIVEIRA, 1996). Ou seja, um verdadeiro paradoxo para a biomedicina, que tenderia a separar o joio do trigo e, quiçá, nunca encontrar nada de essencial para absorver em termos de medicina tradicional.

Multiculturalismo e interculturalidade

Para Semprini, as resistências a uma sociedade mais diversificada e mais pluralista revelam que o multiculturalismo é fruto da crise do próprio projeto de Estado democrático laico moderno, “construído a partir de um universalismo que era com frequência apenas um disfarce de uma monocultura sob os traços de um simulacro de humanidade incrivelmente branca e europeia” (SEMPRINI, 1999, p. 160). Para esse autor, o cerne da modernidade descansa sobre fundamentos filosóficos que remetem a uma realidade objetiva, externa ao indivíduo, que pode ser conhecida pelo raciocínio – concepções que norteiam o Iluminismo e as ciências experimentais. Contudo, a epistemologia multicultural vem para afirmar o contrário, que a realidade é convencional, que o indivíduo participa de sua construção e que o conhecimento nada tem de objetivo ou definitivo: ele depende do poder e da história. Isto é, em lugar de uma compreensão realista, o argumento multicultural aproxima-se muito mais de uma concepção relativista do universo social porque a experiência da diferença mostra que existem caminhos distintos para chegar à verdade e que esta está sempre dentro de uma trama conceitual, social e histórica.

Entretanto – como diferença e identidade, igualdade e justiça, relativismo e universalismo, racionalismo e subjetividade –, cidadania, ética, direito são categorias filosóficas do projeto moderno. Essas concepções, como demonstrou Latour (1994), se apoiam em práticas de purificação para o engendramento de divisões em zonas radicalmente diferentes entre gêneros. Assim, será que as categorias modernas estão em condições de compreender as mudanças em curso nas sociedades contemporâneas e de dar uma resposta às perguntas da sociedade que mudaram de natureza e de forma de expressão?

Portela Guarín (2008, 2015), avaliando a situação da saúde indígena colombiana, convida à superação da noção de multiculturalismo. Sua justificativa está no fato de o multiculturalismo fomentar as diferenças e o afastamento entre as populações e incluí-las na agenda gerencial

para seu controle pelo Estado neoliberal. Como argumenta Ferreira (2015), o multiculturalismo neoliberal não questiona nem transforma as relações assimétricas de poder entre o Estado e as populações indígenas, pois, ao resolver a coexistência de traços culturais diversos, valoriza a cultura hegemônica e subalterniza e marginaliza as outras culturas tomadas como exóticas – uma insistência sobre a diferença cultural pode ocultar a produção de desigualdade social (PIZZA, 2005).

É a partir de discussões como essas que a categoria “interculturalidade” emerge no campo político, associada ao que se convencionou chamar de diálogo intercultural. Para Ferreira (2015), a proposta de atenção diferenciada contém em seu âmago tal noção pelo fato de explicitar a articulação dos serviços médicos com os saberes e as práticas tradicionais e ainda pelo fato de a PNASPI considerar a participação indígena na elaboração e na gestão da saúde.

O discurso da interculturalidade estaria pautado por dois vieses. Um deles é de tipo funcional, ou seja, remeteria à interlocução para a resolução de um problema comunicativo, dos riscos e das incompreensões linguísticas e culturais. O outro é de tipo prescritivo, associado a um projeto de transformação social voltado para a construção de relações simétricas e dialógicas, pautadas no reconhecimento mútuo e no respeito à diferença. A segunda opção seria o viés mais coerente com a proposta de uma atenção diferenciada efetiva, que, segundo a visão de Portela Guarín (2008, 2015), estaria ligada ao diálogo entre as diversas epistemologias que norteiam processos de saúde e enfermidade. Entretanto, para Ferreira (2015) e muitos outros autores que trabalham a saúde indígena, a perspectiva funcional da interculturalidade acaba sendo a hegemônica no campo político das políticas públicas, atuando como um meio de adaptar e adequar as mensagens sanitárias aos contextos locais – uma vez que a verdade sobre os processos de saúde e doença ainda é exclusiva da biomedicina.

Além do mais, Ferreira (2015) percebe que a noção de zona de intermedicalidade constitui a forma assumida pela antropologia médica para falar da interculturalidade. Tal zona, como foi descrita neste trabalho, acrescenta mais problemas à implementação das políticas de saúde indígena, pois trata de uma interação entre diversas tradições médicas que a perpassam, e não de uma simples dicotomização entre saberes biomédicos e tradicionais, muito menos de um determinismo cultural que remete a crenças que os indígenas seguem cegamente. A PNASPI não reflete sobre a noção de interculturalidade e a transforma

em adjetivo que qualifica o campo da saúde indígena, sem atentar para as relações assimétricas constitutivas da zona de contato intermédico.

Considerações finais

Diversas ambiguidades e impossibilidades marcam a efetivação da atenção diferenciada para a saúde dos povos indígenas. Desde as categorias sobre as quais se assenta e da relação com o Estado neoliberal democrático até as atitudes dos profissionais de saúde no contexto específico da TIX, remete-se à construção de uma imagem hiper-real do indígena, associada a uma essencialização da noção de cultura, para o controle das populações exóticas. A ideia de diferença, portanto, é assumida de forma a afastar as diferentes culturas e evitar a simetria das relações de poder entre elas. Em resumo, a integração, ou instrumentalização, de práticas equivalentes da biomedicina não leva em conta a heterogeneidade dos contextos locais e suas especificidades culturais. A perspectiva integracionista, central no discurso dos profissionais de saúde, alude à colonização das práticas pelo saber biomédico, mesmo a partir de categorias e propostas críticas sob os auspícios do abuso da racionalidade (BOCCARA, 2015). Isso está claro e presente no modo como gestores das políticas de saúde elegem as medicinas tradicionais e indígenas como o “outro” do diálogo intercultural (FERREIRA, 2015). O contato entre as culturas é tomado como dado entre duas entidades claramente delimitadas. Os efeitos disso são as imagens estereotipadas sobre os povos indígenas, em que “cultura e medicina tradicional [são] conceituadas no molde museológico, procurando traços culturais, homogeneidade e integridade que não existem” (LANGDON; DIEHL, 2007, p. 9).

Essa visão está associada às limitações do próprio Estado moderno, que não parece apto a integrar uma diferença autêntica que não seja comandada de cima, nem pasteurizada para se tornar digerível. Ao lidar com a questão da diferença, o multiculturalismo tornaria emergente uma profunda crise vivenciada pelos Estados modernos, pois, nas sociedades contemporâneas, está posta a emergência da questão do reconhecimento do outro e, conseqüentemente, das reivindicações acerca da alteração do espaço social e das condições históricas e socioeconômicas calcadas no individualismo em favor de um espaço público subsidiado por um fundo cultural. Nas últimas décadas, a diferenciação étnica ampliou-se consideravelmente, uma vez que as

políticas identitárias demandam que as especificidades dos grupos sejam reconhecidas e que leis sejam criadas, podendo ir da simples outorga de direitos ou privilégios especiais até a concessão de formas de autonomia política e governamental. No Brasil, a categoria “etnia” teria sido tomada pelo Estado tutelar anterior à Constituição de 1988 como marco de territorialização para o controle administrativo dos povos indígenas, ao incentivar a superação dos valores autóctones para a integração à nação. Atualmente, tal categoria tornou-se extremamente valiosa no novo projeto democrático multicultural, catapultando políticas de identidade e suscitando uma série de processos de emergência de limites e fronteiras étnicas entre grupos indígenas (OLIVEIRA FILHO, 1998). Ramos (2012) nota que a territorialização prossegue na atualidade e esconde uma questão mais fundamental, ou seja, a persistência no credo da unidade nacional brasileira, que toma a nação como indivíduo coletivo – ao gosto do Estado tutelar –, e não como uma coletividade de indivíduos de inclinação liberal. Segundo a autora, neste contexto, os índios ainda são o protótipo do objeto de tutela pelo Estado e pela nação, em que a essencialização da cultura permanece como uma das bases instrumentais para a formulação e a legitimação do acesso às políticas públicas. O fato é que os indígenas ainda participam pouco da elaboração das concepções de diferença ou de cultura que regem a sua própria existência diante do Estado moderno. A eles resta aprender a operar segundo as categorias dos brancos e desenvolver estratégias práticas para o embate contra as formas de opressão. Gersem Luciano Baniwa (2006) chama a atenção para o fato de que os povos indígenas têm dificuldade em entender o modo como os brancos trabalham, especialmente a partir da formulação de categorias estrangeiras como interculturalidade, diálogo cultural ou projeto.

Nesse sentido, é preciso reconhecer que as relações entre os profissionais de saúde e as comunidades indígenas não escapam do contexto mais amplo de relações interétnicas. Esse contexto interétnico é caracterizado por relações de hierarquia que subalternizam os indígenas ao restante da população. Ao mesmo tempo, hierarquizam os saberes e colocam a biomedicina em posição superior ao saber dos indígenas, tornando ainda mais difícil o respeito a essas populações. Isso nos leva a perceber que, por outro lado, articular os serviços com os saberes indígenas ou tradicionais não é uma tarefa fácil, pois os saberes utilizados pelos indígenas podem estar associados a modelos de saúde e doença com lógicas radicalmente diferentes. Assim, como os saberes

locais atuam a partir de categorias e processos que não se conformam aos da medicina hegemônica, articular exige ouvir o outro na tentativa de adequar os serviços de saúde ao contexto intercultural específico.

É preciso reconhecer a complexidade e a diversidade de saberes e práticas e, fundamentalmente, manter uma abertura para epistemologias diferentes. Além disso, trata-se de entender que todo contexto intercultural é um contexto intermédico potencial, em que limites e fronteiras entre esses saberes e práticas não são tão claros. Para contemplar essa complexidade e evitar julgamentos sobre as populações indígenas, talvez seja interessante retomar a sugestão de Menéndez (2009) de que os profissionais de saúde atuem no estímulo dos processos de autoatenção, fomentando a autonomia dos sujeitos e dos grupos domésticos na avaliação dos processos de saúde e de enfermidade e na articulação dos recursos disponíveis para a atenção à sua saúde.

Referências

- BANIWA, G. L. *“Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”*: experiências dos povos indígenas do Alto Rio Negro. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. 2006.
- BANIWA, G. L. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, A. R. (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 206-227.
- BLOEMER, N. M. S.; NACKE, A. A precarização de políticas públicas e suas repercussões na auto-sustentação dos Kaingang do oeste catarinense. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 82-102, 2009.
- BOCCARA, G. La interculturalidad en Chile: entre culturalismo y despolitización. In: LANGDON, E. J.; CARDOSO, M. (org.). *Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina*. Florianópolis: EdUFSC, 2015. p. 192-213.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.
- BRASIL. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. 2. ed. Brasília: Funasa/Ministério da Saúde, 2002.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria nº 70/GM em 20 de janeiro de 2004*. Aprova as Diretrizes da Gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2004. Disponível em: http://www.funasa.gov.br/site/wp-content/files_mf/Pm_70_2004.pdf. Acesso em: 28 jan. 2021.

CASTRO, M. C. *et al.* Brazil's unified health system: the first 30 years and prospects for the future. *The Lancet*, [S. l.], v. 394, n. 10.195, p. 345-356, 2019.

CPSLY – CENTRO POPULAR DE SAÚDE LABORATÓRIO YANTEN. *Plantas medicinais*. Medianeira: Gráfica Sabadin Ltda., 2004.

D'ANGELIS, V. da R.; FÓKÂE, V. F. *Toldo Imbú*. Chapecó, SC: UNOESC, 1994. (Série Documentos, n. 3).

DIEHL, E. E. *Entendimentos, práticas e contextos sociopolíticos do uso de medicamentos entre os Kaingáng (Terra Indígena Xapecó, Santa Catarina, Brasil)*. 2001. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2001.

DUPRAT, D. O direito sob o marco da pluriethnicidade/multiculturalidade. In: RAMOS, A. R. (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012. p. 228-236.

FERREIRA, L. O. *Medicinas indígenas e as políticas da tradição: entre discursos oficiais e vozes indígenas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.

FERREIRA, L. Interculturalidade e saúde indígena no contexto das políticas públicas brasileiras. In: LANGDON, E. J.; CARDOSO, M. (org.). *Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina*. Florianópolis: EdUFSC, 2015. p. 214-233.

FOLLÉR, M. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa; ABA, 2004. p. 103-116.

GARNELO, L.; LANGDON, E. J. A antropologia e a reformulação das práticas sanitárias na atenção básica à saúde. In: MINAYO, M. C. de S.; COIMBRA JR., C. (org.). *Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Fiocruz, 2005. p. 133-156.

GARNELO, L.; MACEDO, G.; BRANDÃO, L. C. *Os povos indígenas e a construção das políticas de saúde no Brasil*. Brasília: OPAS, 2003.

GHIGGI JR., A. *Representações e práticas no tratamento de infortúnios entre os Kaingang crentes da aldeia Sede da Terra Indígena Xapecó*. 2006. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

GHIGGI JR., A. *Estudo etnográfico sobre alcoolização entre os índios Kaingang da Terra Indígena Xapecó: das dimensões construtivas à perturbação*.

2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

GHIGGI JR., A. *Uma abordagem relacional da atenção à saúde a partir da Terra Indígena Xapecó*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

GHIGGI JR., A. Trayectorias y articulaciones de una sanadora Kaingang en Santa Catarina, sur de Brasil. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, [S. l.], n. 58, p. 34-49, 2018.

GHIGGI JR., A.; LANGDON, E. J. Controle social como autoatenção: estratégias kaingang diante do abuso de bebidas alcoólicas. In: SOUZA, M. L. P. de (org.). *Processos de alcoolização indígena no Brasil: perspectivas plurais*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013. p. 159-178.

GHIGGI JR., A.; LANGDON, E. J. Reflections on intervention strategies with respect to the process of alcoholization and self-care practices among Kaingang indigenous people in Santa Catarina State, Brazil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 6, p. 1250-1258, 2014.

GREENE, S. The shaman's needle: development, shamanic agency, and intermediality in Aguaruna lands, Peru. *American Ethnologist*, Washington D.C., v. 25, n. 4, p. 634-658, 1998.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Os indígenas no censo demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 28 jan. 2021.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Terra Indígena Xapecó. *Terras Indígenas no Brasil*, [S. l.], [2022]. Disponível em: <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3906>. Acesso em: 28 jan. 2021.

KUPER, A. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.

LANGDON, E. J. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre a antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa; ABA, 2004. p. 25-41.

LANGDON, E. J. Medicina tradicional: reflexões antropológicas sobre atenção diferenciada. In: HAVERROTH, M. *Etnobiologia e saúde de povos indígenas*. Recife, PE: NUPEEA, 2013. p. 15-35.

LANGDON, E. J.; DIEHL, E. E. Participação e autonomia nos espaços interculturais de saúde indígena: reflexões a partir do sul do Brasil. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 19-36, 2007.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MENÉNDEZ, E. L. *Sujeitos, saberes e estruturas*: uma introdução ao enfoque relacional no estudo da saúde coletiva. São Paulo: Hucitec, 2009.

OIT – ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais*. Genebra: OIT, 2011 [1989].

OLIVEIRA, M. C. de. *Os curadores Kaingáng e a recriação de suas práticas*: estudo de caso na aldeia Xapecó (oeste S.C.). 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996.

OLIVEIRA, P. H. de A. *Comida forte e comida fraca*: alimentação e fabricação dos corpos entre os Kaingáng da Terra Indígena Xapecó (Santa Catarina, Brasil). 2009. 142 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Rio de Janeiro: ONU, 2008. Disponível em: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf. Acesso em: 28 jan. 2021.

PIZZA, G. Antonio Gramsci y la antropología médica contemporánea: hegemonía, “capacidad de actuar” (agency) y transformaciones de la persona. *Revista de Antropología Social*, Madri, v. 14, p. 15-32, 2005.

PORTELA GARCÍA, S. C. *Diabetes e hipertensão arterial entre os indígenas Kaingang da aldeia Sede, Terra Indígena Xapecó (SC)*: práticas de autoatenção em um contexto de intermedicalidade. 2010. 133 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

PORTELA GUARÍN, H. *La epidemiología intercultural*: argumentaciones, requerimientos y propuestas. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2008.

PORTELA GUARÍN, H. Epistemes-otras: un desafío para la salud pública en Colombia. In: LANGDON, E. J.; CARDOSO, M. (org.). *Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina*. Florianópolis: EdUFSC, 2015. p. 143-166.

RAMOS, A. R. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 28, p. 5-14, 1995.

RAMOS, A. R. (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Bauru: EDUSC, 1999.

TYLOR, E. B. A ciência da cultura. In: CASTRO, C. (org.). *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

UNESCO – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*. Paris: UNESCO, 2002. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2021.

Contribuições de Jean Langdon às políticas públicas de medicina tradicional indígena

Luciane Ouriques Ferreira

Desde o início de minha trajetória junto aos povos indígenas, no final dos anos 1990, fui atravessada pela potente reflexão realizada por Esther Jean Langdon sobre os temas do xamanismo e da saúde indígena. O agenciamento que Langdon faz da teoria de Clifford Geertz (1989) e dos conceitos da antropologia médica (KLEINMAN, 1980) constituiu fundamentos importantes para a compreensão de determinados aspectos da realidade sociomédica das sociedades indígenas, em particular dos Mbyá-Guarani – primeiro povo com que tive oportunidade de trabalhar.

A leitura de alguns dos seus trabalhos, tais como o que trata sobre as representações de doença e os itinerários terapêuticos dos Siona e a introdução à coletânea sobre o xamanismo no Brasil (LANGDON, 1994), direcionou o meu olhar para o campo da saúde indígena desde quando eu ainda estava na graduação em ciências sociais, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tais leituras foram estruturantes da abordagem que desenvolvi no Mestrado em Antropologia Social, ainda na UFRGS, quando tive a oportunidade de escrever sobre a concepção cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul.

No início dos anos 2000, passei a ter uma interlocução mais próxima com Jean Langdon ao participar das atividades do Centro de Monitoramento em Saúde Mental Indígena, promovidas pelo Componente da Saúde Indígena, do Projeto VIGISUS, da Fundação Nacional de Saúde (Funasa). As reuniões do Centro de Monitoramento congregaram pesquisadores – de diferentes disciplinas – que investigavam questões relacionadas ao campo da saúde mental indígena, tais como os fenômenos do abuso de álcool e do suicídio. Desde então, a posição crítica de Jean Langdon e os aportes teóricos trazidos ao debate

sempre lançaram luz sobre dimensões importantes e constitutivas dos fenômenos em pauta.¹

Já nos primórdios da criação do Subsistema de Atenção em Saúde Indígena (SasiSUS), em 1999, Jean Langdon assumiu um posicionamento crítico quanto à questão da atenção diferenciada, pontuando a distância que havia entre a legislação e as normativas que reconhecem os direitos diferenciados dos povos indígenas e a prática dos profissionais de saúde no âmbito das aldeias (LANGDON, 2004; LANGDON, 2007a, 2007b; LANGDON; CARDOSO, 2015; LANGDON; GARNELO, 2017).

Em 2004, já com Jean Langdon como minha orientadora de doutorado no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC), fui convidada a gerenciar a área de medicina tradicional indígena (MTI), recém-criada na segunda fase do Projeto VIGISUS II/Funasa. Langdon me aconselhou a não assumir o cargo, em primeiro lugar, com receio de que eu não conseguisse concluir o doutoramento; em segundo lugar, apresentava críticas à noção de medicina tradicional indígena e à sua possível instrumentalização por parte das políticas de saúde indígena.

Enquanto orientanda de Jean, avessa às assimetrias do poder instituídas inclusive no âmbito das relações acadêmicas, aceitei o convite e me senti desafiada por seus argumentos: decidi tanto provar que eu era capaz de defender o meu doutorado – sem abrir mão de uma experiência profissional fantástica que me permitiria construir um amplo panorama da situação da saúde indígena no Brasil – quanto tentar realizar projetos diferenciados dentro da estrutura estatal do Poder Executivo.

Jean Langdon foi convidada por mim, como gerente da área de medicina tradicional indígena, do VIGISUS II/Funasa, para acompanhar a implementação dos projetos participativos de pesquisa-ação, por meio de sua participação nas duas reuniões de monitoramento. As reflexões de Langdon realizadas durante a primeira reunião, que aconteceu

¹ No que se refere ao uso de bebidas alcoólicas, Langdon propôs a revisão da categoria de alcoolismo e o deslocamento de uma abordagem centrada no indivíduo/na causa única/no fenômeno universal para uma abordagem focada na dimensão cultural/coletiva/multifatorial dos fenômenos de alcoolização nas sociedades indígenas (LANGDON, 1999). Além disso, sugeria que adotássemos o conceito de processos de alcoolização, desenvolvido por Eduardo Menéndez, como uma forma de fazer frente a uma tendência moralista que marcava os então vigentes debates sobre o “alcoolismo” entre os povos indígenas, bem como chamava a atenção para os riscos de intervenções sobre o fenômeno que pudessem medicalizar importantes aspectos da socialidade e da vida cotidiana dessas sociedades.

no decorrer do ano de 2007, serão retomadas no decorrer desta narrativa para que possamos visualizar alguns dos pontos fundamentais que sustentam a sua crítica às políticas da saúde indígena (FERREIRA; OSÓRIO, 2007).

Outra política que tive a oportunidade de formular – no âmbito da consultoria prestada para o Departamento de Atenção à Saúde Indígena, da Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena, Ministério da Saúde (DASI/SESAI/MS), em 2017, oito anos depois do encerramento do Projeto VIGISUS II – foi o Programa Articulando Saberes em Saúde Indígena (PASSI). Importante dizer que as experiências adquiridas como gestora da área de MTI constituíram os fundamentos a partir dos quais o PASSI foi elaborado.

É a partir das experiências que tive ao ocupar diferentes posições no campo da saúde indígena que passo a refletir sobre as contribuições do pensamento de Jean Langdon para o desenvolvimento das políticas de medicinas tradicionais indígenas no Brasil e a estabelecer um diálogo a contrapelo com as perspectivas assumidas pela pesquisadora.

A atenção diferenciada e a articulação com as medicinas tradicionais indígenas

Se a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI)² é orientada pelos mesmos princípios doutrinários que regem o Sistema Único de Saúde (SUS) – universalidade, equidade e integralidade –, o que lhe confere especificidade é o princípio da atenção diferenciada. Apesar de essa política não definir com clareza os contornos da atenção diferenciada à saúde com os quais opera, a articulação com as medicinas tradicionais indígenas constitui uma das diretrizes estratégicas para a efetivação do direito dos povos indígenas de terem acesso a uma atenção integral e diferenciada à sua saúde.

Desde a criação do SasiSUS, em 1999, e da aprovação da PNASPI, em 2002, foram elaborados dois programas voltados para desenvolver estratégias de reconhecimento e valorização das medicinas indígenas e de articulação entre os saberes em saúde indígena. O primeiro foi a

² A PNASPI foi aprovada pela Portaria nº 254, de 31 de janeiro de 2002, tendo o intuito de compatibilizar a Lei Orgânica da Saúde (Lei nº 8.080/1990) com a Constituição Federal de 1988, de modo a garantir aos povos indígenas o acesso integral e diferenciado à saúde, em consonância com os princípios e as diretrizes do SUS.

área de medicina tradicional indígena, do Projeto VIGISUS II/Funasa, criada em 2004, com vigência até 2009, ainda quando a gestão do SasiSUS estava sob a responsabilidade da Funasa. E o segundo, o PASSI, originado em 2017, já sob a gestão da SESAI/MS.

Os aportes teóricos e as reflexões sobre atenção diferenciada à saúde indígena realizados por Jean Langdon exerceram grande influência em minha atuação, tanto como formuladora quanto como atuante na implementação de ambas as políticas públicas. A abordagem antropológica orientada pela práxis sempre pontuou a necessidade de adotar uma perspectiva crítica sobre a própria noção de medicina tradicional indígena, a qual se vincula a uma visão estereotipada e instrumental muito difundida no campo da saúde indígena. Em contraposição, para lançar luz sobre a agência exercida pelos sujeitos indígenas nos processos de articulação dos distintos modos de atenção à saúde disponíveis em seu campo de atuação, Langdon propunha conceitos como o de práticas de autoatenção (MENÉNDEZ, 2003) e o de intermedicalidade (GREENE, 1998; FOLLÉR, 2004).

No entanto, como operacionalizar tais conceitos antropológicos no contexto de formulação e execução das políticas públicas voltadas para a efetivação do direito dos povos indígenas de terem acesso a essa atenção diferenciada à saúde? Eis um debate que ainda está por ser empreendido.

O acompanhamento de Jean Langdon da área de medicina tradicional indígena

A área de MTI,³ que vigorou entre os anos de 2004 e 2009, teve como um de seus objetivos principais desenvolver, de forma participativa, estratégias para a articulação entre o sistema oficial de saúde e as medicinas indígenas (FERREIRA; OSÓRIO, 2007). Para isso, realizou uma série de projetos participativos de pesquisa-ação voltados para a produção de conhecimentos sobre temas relacionados às medicinas tradicionais indígenas e à sua articulação com o sistema

³ A área de MTI integrou o Subcomponente II – Ações Inovadoras em Saúde Indígena, do Projeto VIGISUS II/Funasa. O Projeto VIGISUS II (Projeto de Modernização do Sistema Nacional de Vigilância em Saúde) foi viabilizado por meio do Acordo de Empréstimo nº 7227 BR/1999, firmado entre o governo brasileiro e o Banco Mundial. A área de MTI foi encerrada em 1999, junto com a fase II do Projeto VIGISUS.

oficial de saúde: sistemas de parto tradicionais, plantas medicinais e remédios caseiros, especialistas e xamanismo. Esses projetos operaram com conceitos antropológicos agenciados por Jean Langdon em suas análises sobre a saúde indígena, tais como os de sistemas médicos (KLEINMAN, 1980), intermedialidade (GREENE, 1998; FOLLÉR, 2004) e xamanismo (LANGDON, 1996).

As ações da área de MTI foram discutidas em reuniões de monitoramento que congregaram as equipes interétnicas dos projetos, os profissionais da saúde indígena, os gestores e os antropólogos especialistas em saúde indígena. Jean Langdon foi convidada a acompanhar o debate sobre os resultados e as reflexões produzidos pelos projetos de pesquisa-ação e a contribuir com suas análises para o desenvolvimento e a implantação dessa política pública.

A reflexão de Jean Langdon na primeira reunião de monitoramento da área de MTI

Durante a primeira reunião de monitoramento, realizada no ano de 2007, Jean Langdon pontuou a importância da reflexão crítica – de modo a evitar tanto a essencialização da categoria “medicina tradicional indígena” quanto a medicalização de dimensões da vida indígena associadas aos sistemas tradicionais indígenas de saúde. Entre suas preocupações, a questão dos múltiplos significados da noção de “atenção diferenciada” sempre esteve em destaque.

Apesar de todas as boas intenções, chamo atenção para a necessidade de cada um de nós adotar uma atitude reflexiva sobre o nosso conhecimento, sobre nossa posição hierárquica nas relações interétnicas e sobre nossas responsabilidades. Para este grande experimento se realizar é necessário que cada um tente ser crítico de si mesmo, ou seja, que mantenha uma atitude reflexiva. Particularmente é necessário pensar como estamos conceituando a noção de “medicina tradicional”. Eu pessoalmente não gosto de falar de “medicina “tradicional”, porque traz uma imagem errada e romântica das práticas e dos conhecimentos indígenas. [...] Apesar desta imagem ser veiculada fortemente pela mídia e de não podermos eliminá-la, devemos refletir como nós representamos e lidamos com a medicina tradicional, já que esta acopla a imagem genérica do índio como representante da pureza de um passado. (LANGDON, 2007a, p. 110).

Jean Langdon enfatiza a necessidade de situar a área de MTI no contexto da PNASPI, “que visa oferecer atenção diferenciada a estes povos, mas que frequentemente falha devido a problemas de centralização e burocratização sem realizar uma reflexão crítica sobre a sua atuação. Não é fácil intervir e ser reflexivo simultaneamente” (LANGDON, 2007a, p. 111).

Entre as categorias acionadas pelos discursos sobre as medicinas tradicionais indígenas vigentes no campo da saúde indígena, Jean Langdon problematizou o termo “pajé”, amplamente empregado como sinônimo de “médico dos índios”, definindo-o como um estereótipo. Para ela, esse discurso trata os pajés de modo genérico, reduzindo a um só a diversidade de especialistas de cura e de “especialistas rituais que atuam como mediadores entre o mundo visível e o invisível”. Nesse sentido, “[v]árias práticas e detentores de saberes acabam sendo simplificados a um único papel: ao do pajé. E o pajé acaba representando uma caricatura do que seria a medicina tradicional” (LANGDON, 2007a, p. 112).

Sobre os entendimentos a respeito da noção de medicina tradicional, Langdon chama a atenção para a necessidade de superar a tendência à essencialização dos sistemas sociomédicos indígenas.

Também, a medicina tradicional tende a ser essencializada pelos profissionais de saúde. Ou seja, as práticas de saúde são concebidas como hábitos universais praticados por todos os índios e saberes que nunca se transformam, mas que são capazes de desaparecer se nós não os resgatarmos. Os saberes indígenas perdem suas especificidades e as práticas estão implementadas por profissionais de saúde fora de seus contextos específicos, em nome de uma medicina tradicional universal. [...] Assim, é necessário tanto não essencializar a medicina tradicional, quanto não romantizar nossas imagens sobre as práticas de saúde associadas à mesma. (LANGDON, 2007a, p. 112-113).

A ideia de que existem fronteiras fixas e rígidas estabelecidas entre a “medicina do índio” e a “medicina do branco” também precisa ser desconstruída. Tais fronteiras são fluidas e dinâmicas, havendo apropriações de saberes e práticas entre os sistemas sociomédicos em interação em uma determinada zona de contato entre distintas tradições de saúde, definindo-a como uma zona de intermedicalidade.

Langdon (2007a, p. 114) defende que as práticas tradicionais encontram-se em permanente transformação, em razão das relações intermédicas que acontecem nas zonas de contato. O conceito de

intermedicalidade evidencia a agência que as comunidades indígenas exercem ao decidir sobre suas próprias vidas e sobre os recursos terapêuticos empregados nas curas das doenças. “São eles os que escolhem, incorporam e avaliam as alternativas terapêuticas para curar seus males. [...] A noção de intermedicalidade (Greene, 1998) ajuda a entender a práxis” (LANGDON, 2007a, p. 114).

Para Langdon, por enfocar as práticas cotidianas – práxis –, o conceito de práticas de autoatenção proposto por Menéndez (2003) é interessante para pensar os sistemas sociomédicos indígenas. Porém, aponta não apenas para as representações da doença e os recursos terapêuticos empregados para tratá-las (sentido restrito), mas também fala das práticas requeridas para assegurar a reprodução biossocial de um grupo, remetendo a práticas culturais mais amplas.

Um dos aspectos da crítica de Langdon à categoria de medicina tradicional indígena, amplamente difundida no campo da saúde indígena, diz respeito ao fato de essa categoria ignorar a dimensão ampla da autoatenção e limitar-se à dimensão terapêutica, quando de fato existe uma íntima imbricação entre as duas dimensões.

É necessário ter clareza de que o conceito de medicina tradicional incorpora o sentido lato e o sentido estrito das práticas de autoatenção, o que não é o caso do conceito de medicina vigente em nossa cultura ocidental. Esta divergência complica o diálogo entre culturas, porque os domínios que constituem as práticas de saúde não são iguais. [...] Penso que só com relações dialógicas se pode superar um enfoque limitado de medicina tradicional, possibilitando a articulação não só com as práticas de autoatenção no sentido estrito, mas também com as que têm a ver com as formas tradicionais de organização social. (LANGDON, 2007a, p. 116-117).

Por fim, Jean Langdon também alerta para os riscos das ações do Estado de medicalizar dimensões sociais constitutivas das medicinas indígenas, principalmente quando se volta para intervir sobre a dimensão ampla das práticas de autoatenção.

As críticas à atenção diferenciada e à articulação com as medicinas indígenas

Após a experiência da área de MTI, Jean Langdon, em parceria com Luiza Garnelo, publica um artigo em que propõem explorar o

pluralismo terapêutico nas políticas e nos serviços de saúde indígena no Brasil. Ali, elas estão interessadas em pontuar as contradições e tensões existentes entre a organização do SasiSUS e as práticas cotidianas das equipes de saúde nos contextos locais.

Nesse artigo, as autoras retomam a questão de que a política de saúde indígena não define com precisão o significado da atenção diferenciada, que, para elas, estaria associada ao respeito a conhecimentos e práticas indígenas e à sua articulação aos serviços de saúde. Também apontam para o caráter vago que marca a recomendação de articular os serviços de saúde às medicinas indígenas e mencionam a experiência da área de MTI para sustentar os seus argumentos.

A legislação brasileira e os documentos normativos exigem a articulação entre as práticas oficiais de saúde e as diversas terapias indígenas. Esse compromisso de articulação entre as práticas indígenas e as oficiais se reafirmou em 2004 [...] no Projeto VIGISUS II sobre medicina tradicional (2004-2008), que buscava validar os conhecimentos tradicionais e desenvolver estratégias de articulação entre os sistemas de saúde oficiais e indígenas. Apesar de seu caráter dialógico e participativo, esses projetos tiveram pouco impacto nas ações do subsistema. Além disso, os esforços para a criação de uma legislação reguladora das práticas terapêuticas alternativas e a medicina tradicional contradizem a validação do conhecimento tradicional como legítimo. No caso do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, a legislação não é clara quanto ao que constitui “articulação” e como se poderiam realizar as ações cotidianas da atenção primária. [...] Existe pouca congruência entre o direito abstrato garantido na legislação e as práticas terapêuticas das equipes multiprofissionais que prestam atenção primária nas comunidades indígenas. (LANGDON; GARNELO, 2017, p. 459-460, tradução nossa).⁴

⁴ No original: “La legislación brasileña y los documentos normativos exigen la articulación entre las prácticas oficiales de salud y las diversas terapias indígenas. Este compromiso de articulación entre las prácticas indígenas y las oficiales se reafirmó en 2004 [...] en el Proyecto VIGISUS II sobre Medicina Tradicional (2004-2008), que buscaba validar los conocimientos tradicionales y desarrollar estrategias de articulación entre los sistemas de salud oficiales e indígenas. Apesar de su carácter dialógico y participativo, estos proyectos tuvieron poco impacto en las acciones del subsistema mayor. Además, los esfuerzos para crear una legislación reguladora de las prácticas terapéuticas alternativas y la medicina tradicional, contradicen la validación del conocimiento tradicional como legítimo. En el caso del SASI, la legislación no es clara en cuanto a lo que constituye “articulación” y sobre cómo se

Outra crítica retomada por Langdon nesse artigo diz respeito ao fato de o sistema oficial de saúde operar com uma visão estreita sobre a medicina tradicional indígena, reduzindo-a a um xamanismo genérico e/ou ao uso de plantas medicinais, sem levar em conta a diversidade de sistemas indígenas de cuidado e de cura. Como podemos ver, dez anos atrás essa mesma crítica já havia sido feita no âmbito da reunião de monitoramento dos projetos da área de MTI.

Para elas, por serem influenciados pela ideologia hegemônica da biomedicina, “os profissionais de saúde não reconhecem as dinâmicas e a agência expressada nas práticas indígenas de saúde” (LANGDON; GARNELO, 2017, p. 457). Com isso, o modelo hegemônico de atenção primária à saúde passa a ser “desenvolvido de forma padronizada e mecânica nas reservas indígenas” (LANGDON; GARNELO, 2017, p. 461, tradução nossa).⁵ Para superar tal impasse seria necessário que os profissionais de saúde estabelecessem um diálogo com seus pacientes e suas respectivas comunidades indígenas.

No entanto, como se aprende a dialogar com os indígenas?

As sementes plantadas pela área de MTI: o PASSI

No mesmo ano de publicação do artigo de Langdon e Garnele (2017), fui convidada pela SESAI/MS para elaborar a estratégia voltada ao fortalecimento das medicinas tradicionais indígenas no âmbito da gestão em curso nesse momento. Foram justamente as experiências antropológicamente orientadas (FERREIRA, 2013) e os conhecimentos produzidos pelos projetos da área de MTI que permitiram, oito anos após o seu encerramento, a elaboração do Programa Articulando Saberes em Saúde Indígena.⁶

podrían llevar a cabo en las acciones cotidianas de atención primaria. [...] existe poca congruencia entre el derecho abstracto garantizado en la legislación y las prácticas terapéuticas de los equipos multiprofesionales que prestan atención primaria en los poblados indígenas”.

⁵ No original: “desarrollado de forma estandarizada y mecánica en las reservas indígenas”.

⁶ O PASSI foi elaborado em 2017 como primeiro produto do Contrato de Prestação de Serviços nº CON17-00022697, firmado entre a antropóloga Luciane Ouriques Ferreira e a Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS).

O PASSI, atual política da SESAI/MS que trata das medicinas tradicionais indígenas, tem como objetivo promover a articulação entre os saberes e as práticas de saúde dos povos indígenas e o sistema oficial de saúde como estratégia de efetivação do direito desses povos à atenção integral e diferenciada à sua saúde, em consonância com o estabelecido pela PNASPI.⁷

O PASSI agencia um conjunto de conceitos da antropologia da saúde e da saúde coletiva para propor às políticas públicas uma linguagem que possibilite uma relação mais equânime e simetrizante entre o sistema oficial de saúde e as medicinas indígenas. Os mesmos conceitos já operacionalizados pela área de MTI são retomados pelo PASSI; todavia, no programa o conceito de práticas de autoatenção ganha maior destaque, marcando a influência do pensamento de Jean Langdon também para a elaboração dessa política.

A abordagem conceitual desenvolvida pelo PASSI se diferencia daquela desenvolvida pela área de MTI justamente por dialogar com os conceitos do campo da saúde coletiva que fundamentam a criação do próprio SUS. Uma das principais concepções resgatadas por esse programa diz respeito à própria noção ampliada de saúde, tal como preconizada pelo artigo nº 196 da Constituição Federal de 1988.

Informado pela concepção ampliada de saúde, o PASSI prevê que a articulação com as medicinas tradicionais indígenas deve acontecer

⁷ Em março de 2018, o PASSI foi apresentado para a avaliação do Fórum dos Presidentes dos Conselhos Distritais de Saúde Indígena (FPCONDISI), em sua reunião ordinária, ocorrida em Brasília. Desde então, o programa foi divulgado em diferentes eventos e debatido por indígenas, gestores e profissionais de saúde. Inúmeras foram as reuniões técnicas realizadas no âmbito do DASI/SESAI para tratar sobre as estratégias de implementação do programa. Em 2019, as orientações para a sua implantação foram repassadas aos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) por meio da Nota Técnica (NT) nº 16, elaborada pela Divisão de Programas e Projetos (DIPROSI) do DASI/SESAI. A NT nº 16 foi encaminhada aos DSEIs via Processo nº 25000.201924/2018-90, do Sistema Eletrônico de Informações (SEI). Entre outras coisas, a NT informa aos DSEIs que o incentivo financeiro aos projetos de valorização das práticas tradicionais e de articulação de saberes em saúde indígena está previsto no termo de referência do plano de trabalho da prestação de serviço das conveniadas no âmbito dos DSEIs. A NT determina que a elaboração de projetos de valorização das práticas tradicionais e de articulação de saberes em saúde indígena deve ocorrer de forma participativa junto a representantes, lideranças e comunidades indígenas. No entanto, com a mudança de gestão do Ministério da Saúde nesse mesmo ano – quando assumiu o novo presidente da República – e com o advento da pandemia de covid-19, que atingiu os povos indígenas, a implementação do PASSI deixou de ser prioritária para a SESAI.

tanto no âmbito da dimensão clínico-epidemiológica quanto nas ações de intervenção sobre os determinantes sociais que contribuem para configurar a situação de saúde da população indígena. Para tanto, orienta que a estratégia de articulação de saberes seja transversal aos variados programas de atenção à saúde indígena e contemplada pelos distintos níveis da atenção – atenção de básica, média e alta complexidade (FERREIRA, 2017).

Além disso, institui a intersetorialidade como um dos seus eixos de ação voltado para intervir sobre os determinantes de saúde fundamentais à sustentabilidade das medicinas indígenas. Dessa forma, o desenvolvimento de estratégias de articulação de saberes em saúde indígena passaria tanto a se dar nas diferentes dimensões que constituem a atenção – promoção, proteção e recuperação da saúde – quanto a contemplar os níveis que conformam as práticas indígenas de autoatenção – no sentido amplo e no sentido restrito (FERREIRA, 2017).

Sabemos, todavia, que há muito por fazer para que a noção ampliada de saúde passe a embasar a atuação dos sujeitos que trabalham nas distintas posições do sistema oficial de saúde, de modo a superar a abordagem centrada na doença que sustenta a práxis de gestores e profissionais de saúde nos diversos contextos institucionais que constituem o sistema. As ações de educação permanente, bem como as universidades responsáveis pela formação dos trabalhadores da saúde, desempenham um papel importante para a consolidação desse princípio no âmbito da organização do SUS.

Estão em curso no Brasil algumas experiências de articulação de saberes em saúde indígena que encerram um grande potencial criativo e que podem contribuir para lançar luz sobre a própria noção de atenção diferenciada e delinear os princípios que devem orientar a gestão e o fazer saúde nos múltiplos contextos da saúde indígena.

O PASSI parte do princípio que existe uma grande diversidade de experiências no campo da saúde indígena [...] desperdiçadas por não serem visíveis, conhecidas e nem reconhecidas pelo sistema oficial de saúde. Saberes que ao longo da história foram silenciados e produzidos como não existentes. Para promovermos a articulação entre saberes e práticas se faz necessário visibilizar essas experiências e reconhecer os povos indígenas como interlocutores válidos e sujeitos produtores de conhecimentos. O diálogo intercultural e a tradução constituem suportes metodológicos propostos pelo Programa a serem empregados no

processo de construção participativa de estratégias de articulação de saberes em saúde indígena. (FERREIRA, 2019, p. 9).

Apresento aqui fragmentos de três experiências de campo realizadas em 2017 e 2018 para refletirmos sobre a articulação entre os serviços de saúde e as medicinas indígenas enquanto dispositivo epistemológico e sobre alguns aspectos da atenção diferenciada à saúde indígena que escapam à crítica acurada de Jean Langdon.

Algumas experiências de atenção diferenciada em curso no Brasil

As experiências etnográficas aqui apresentadas constituem fragmentos das incursões em campo realizadas no âmbito da consultoria para a elaboração do PASSI, prestada à SESAI/MS no decorrer dos anos de 2017 e 2018. Tais atividades foram efetuadas tendo em vista a produção de subsídios para delinear as estratégias de implementação do referido programa no âmbito dos DSEIs.

Duas das situações descritas ocorreram no contexto da ação de mapeamento das práticas de autoatenção e dos especialistas indígenas nos territórios dos DSEIs, empreendido em meados de 2018: o encontro com os Shanenawa, atendidos pelo DSEI Alto Rio Juruá, e com os Munduruku, assistidos pelo DSEI Rio Tapajós (FERREIRA, 2018). A outra experiência mencionada diz respeito à atenção diferenciada ofertada aos Zo'é, povo de recente contato, pelo DSEI Guamá-Tocantins. Meu encontro com os Zo'é ocorreu em novembro de 2017, por ocasião da realização de um evento de intercâmbio entre integrantes das EMSIs desse povo e dos Awa Guajá, que habitam o estado do Maranhão.

O festival cultural shanenawa: desdobramentos de um projeto

Minha visita à aldeia Shane Kaya, do povo Shanenawa, para acompanhar o seu festival cultural atendeu a uma solicitação feita pela então presidenta do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) do DSEI Alto Rio Juruá e integrante do FPCONDISI, Edna Shanenawa.⁸

⁸ A aldeia Shane Kaya está localizada na TI Katukina/Kaxinawa, situada na região centro-norte do Acre, à margem esquerda do rio Envira, município de Feijó. A TI

O festival cultural aconteceu nos dias 29 e 30 de junho de 2018 e contou para a sua realização com o apoio do DSEI Alto Rio Juruá.

Edna Shanenawa, liderança do movimento de mulheres indígenas no estado do Acre, participou ativamente na elaboração e na execução do projeto de valorização e de adequação dos sistemas de parto tradicionais das etnias indígenas do Acre e do sul do Amazonas, promovido pela área de MTI. A liderança atuou fortemente na mobilização das comunidades da região para participarem das reuniões de parteiras, pajés e Agentes Indígenas de Saúde (AIS), que ocorreram no decorrer do ano de 2006 (OLHAR ETNOGRÁFICO, 2006).

A organização social da aldeia Shane Kaya está baseada na formação de núcleos familiares compostos de um casal de anciãos, suas filhas casadas (com esposos nem sempre indígenas), seus filhos solteiros, seus netos e seus filhos de criação. Todos os membros da comunidade se envolveram com a realização do festival cultural, inclusive por ser um momento de celebração do aniversário de quatro anos de fundação da aldeia.

Os preparativos para o festival se iniciaram na noite anterior ao evento, com a organização do espaço e a preparação dos corpos com as pinturas tradicionais feitas de jenipapo e urucum: os *kenes*. Contudo, a festa começou na manhã de sábado, com a bênção do pajé centenário da aldeia, e seguiu até o amanhecer de domingo. Participaram do evento os Shanenawa de outras aldeias, os Huni Kuin (Kaxinawá) das aldeias vizinhas e os amigos não indígenas da comunidade.

Durante o dia, inúmeras atividades foram realizadas para animar os participantes: danças, cânticos, distribuição do *machu* (bebida alcoólica fermentada a base de uma batata rosa nativa), brincadeiras e refeições compartilhadas. À noite, por volta das 20h, com a lua cheia iluminando o terreiro, o *huni* (ayahuasca) passou a ser servido aos participantes do evento. A liderança explicou a todos que havia dois tipos de *huni* – o *huni* de cura e o *huni* de festa – e que naquela ocasião seria servido o *huni* para iluminar e alegrar a festa shanenawa.⁹

Katukina/Kaxinawa, com uma extensão de 23.474 hectares homologados, abriga aldeias das etnias Shanenawa e Kaxinawá (Huni Kui). O povo Shanenawa, falante de uma língua da família Pano, conta com uma população de, aproximadamente, 763 pessoas (SIASI *apud* ISA, 2014a), enquanto a população total na TI, de acordo com os dados do Censo Demográfico de 2010, era de 1.259 pessoas.

⁹ O que distingue um *huni* de cura de um *huni* de festa é a cura – reza – que o pajé faz na bebida logo depois de pronta: essa é a prática que estabelece a diferença entre as finalidades do *huni*.

Logo após o *huni* ser servido houve um período de concentração e, em seguida, os pajés que estavam presentes entoaram os seus cânticos, marcando o ritmo com as suas maracás. Terminada essa etapa, mais um período de concentração, para que a força do *huni* se manifestasse e logo em seguida teve início a cantoria que embalaria a festa até o outro dia pela manhã. Os participantes com seus corpos pintados e seus cocares de penas coloridas dançaram em fila, de braços dados, serpentando pelo terreiro noite adentro. Eventualmente, outra rodada de *huni* era servida para aqueles que queriam seguir festejando. Também, o cacique da aldeia Morada Nova estava oferecendo sananga para acordar aqueles que estavam com sono. (FERREIRA, 2018, p. 48-49).

Se a partilha entre os parentes e as práticas empregadas durante o evento podem ser consideradas como autoatenção, o festival cultural por si só também constitui uma forma de autoatenção no sentido amplo, voltada para a promoção da saúde e do bem viver daqueles que participam da experiência, sendo entendido no âmbito do PASSI como uma prática indígena de promoção de saúde.

Celebração entre parentes e reafirmação da identidade Shanenawa, o Festival Cultural também é um momento de fortalecimento dos laços de parentesco e do vínculo intergeracional, tão importante para a continuidade dos saberes e práticas de saúde dos povos indígenas. (FERREIRA, 2018, p. 51).

O retorno à região do Alto Juruá, passados 15 anos da realização do projeto promovido pela área de MTI, o VIGISUS II, constituiu uma excelente oportunidade para avaliar os desdobramentos e os efeitos da ação efetuada há mais de uma década no contexto das aldeias indígenas que participaram do projeto. Como afirma Edna Shanenawa, o Projeto VIGISUS II, por ser implementado de modo colaborativo, incentivou as comunidades a valorizar seus saberes tradicionais e suas medicinas sagradas, contribuindo para com o processo de revitalização cultural dos povos da região do Alto Juruá. Desde então, o povo Shanenawa passou a realizar os seus festivais culturais para celebrar os seus saberes e as suas identidades.

O encontro com os Munduruku, DSEI Rio Tapajós

O meu encontro com os Munduruku que residem na TI Munduruku,¹⁰ situada no município de Jacareacanga, estado do Pará, se deu em junho de 2018. Para entrar em território munduruku, acompanhei uma equipe do DSEI Rio Tapajós que foi à área para fazer a supervisão das atividades da EMSI e para organizar o “I Encontro de Saberes da Medicina Tradicional Munduruku”, planejado para ocorrer no mês de agosto desse mesmo ano.¹¹

Durante esse período, ficamos alojados na aldeia Missão São Francisco, onde se situa o Polo Base Missão Cururu, e compartilhamos as instalações utilizadas pelos profissionais de saúde que estão em área. Na ocasião, encontravam-se em serviço na aldeia Missão uma enfermeira e dois odontólogos, além dos AIS que residem na região. Na aldeia Santa Maria, distante quatro horas da Missão, localiza-se o outro polo base, onde permanece na escala uma técnica de enfermagem.¹²

Durante o tempo que permaneci nessa região, percebi que os profissionais do DSEI e da EMSI construíram vínculos sólidos com as comunidades desse povo – o que não os impede, principalmente aqueles que atuam nas aldeias, de reconhecer que trabalhar com saúde indígena exige inúmeros sacrifícios, tais como afastar-se por longos períodos de seus familiares.

Inúmeras situações que dizem respeito à atenção à saúde prestada aos Munduruku ocorreram em minha estada em campo. Entretanto, para os fins deste texto, gostaria de tecer alguns comentários sobre três episódios, particularmente. O primeiro foi relatado pela enfermeira responsável pela escala de serviços em razão da minha visita. Em um dos momentos que conversamos, entre os atendimentos prestados aos

¹⁰ Os Munduruku pertencem à família linguística Munduruku, do tronco Tupi. Sua população perfazia um total de, aproximadamente, 13.755 pessoas (SIASI, 2014 *apud* ISA, [2022b]) distribuídas nos estados do Pará, do Amazonas e de Mato Grosso. A maioria das comunidades situadas nessa TI é bilíngue, e em algumas delas as mulheres, as crianças e os anciãos falam unicamente a língua indígena.

¹¹ A equipe foi composta de um enfermeiro, anteriormente integrante da EMSI que atende os Munduruku em área, a apoiadora em saúde indígena e a técnica responsável pelas ações de educação permanente do DSEI.

¹² Os profissionais das EMSIs cumprem uma escala de 20 dias em área para 10 dias na cidade onde residem com suas famílias. Nesse período, também trabalham na organização das informações sobre os atendimentos e os procedimentos realizados em serviço, de modo a alimentar o Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI).

Munduruku nas instalações do polo base, ela nos disse que estava grávida há três meses. Indagada sobre se os indígenas sabiam de sua gestação, ela nos disse que sim, mas que inicialmente havia ficado apreensiva quanto à reação que eles poderiam ter, já que entre os Munduruku as mulheres grávidas e menstruadas não devem ficar próximas de pessoas que foram picadas por escorpião, cobra ou arraia.

Decidiu então conversar com os AIS de sua equipe sobre a situação. Surpresa ficou quando eles não apenas a acolheram, mas também se propuseram a fazer o atendimento das pessoas, caso alguém da comunidade sofresse algum acidente com esses animais peçonhentos no período de sua escala. A enfermeira então os acompanharia a distância, repassando as orientações para a realização dos procedimentos necessários.

Outra situação que nos fala sobre a articulação de saberes em curso nos contextos da atenção foi a que ocorreu quando estávamos nos deslocando de barco para a aldeia de Santa Maria, onde dormimos por duas noites. O barqueiro que nos conduziu é um AIS que reside em uma aldeia localizada a meio caminho entre o polo base Missão e a aldeia para onde nos dirigíamos. Esse AIS informou ao enfermeiro do DSEI que nos acompanhava que uma grávida em sua aldeia havia entrado em trabalho de parto e que estava com dificuldades para dar à luz. O enfermeiro perguntou a ele, então, qual era a avaliação da parteira que estava acompanhando a gestante. O AIS informou que a parteira havia solicitado que o caso fosse encaminhado para a equipe.

Decidimos parar na aldeia da mulher em trabalho de parto para que o enfermeiro pudesse examiná-la. O profissional identificou, a partir de uma avaliação clínica da gestante, que nesse momento se encontrava na rede, rodeada pelos seus familiares e parentes, que a criança não estava posicionada para nascer e que havia pouca margem para a parteira realizar as manipulações tradicionais que colocam o bebê na posição cefálica. Depois de acordar o procedimento com as pessoas ali presentes, passou uma mensagem via rádio para o polo base Missão solicitando a remoção da gestante e o encaminhamento para o hospital, já que se tratava de um parto de risco. O polo providenciou outro barco para buscá-la na aldeia e a aeronave para levá-la até o município de Itaituba, onde está situada a rede de referência hospitalar para atendimento dos indígenas. Após essa situação, seguimos viagem para a aldeia de Santa Maria.

Lá fomos recebidos pela técnica de enfermagem responsável pela escala na ocasião.¹³ Acreditava a técnica que sairia de área junto conosco quando fôssemos embora. No entanto, assim que chegamos, foi informada de que a colega que iria substituí-la havia adoecido e que ela teria que ficar mais tempo em área, até que alguém pudesse entrar para fazer a substituição. Decepcionada com a notícia e preocupada com seus familiares, pois havia dias que estava longe do conforto de sua casa, pediu aos colegas para comunicarem sua mãe sobre a situação.

De modo distinto ao que ocorre na aldeia-sede, os Munduruku que residem na aldeia de Santa Maria mantêm a sua organização social tradicional baseada nas metades exogâmicas e na divisão de trabalho por gênero e classe de idade (FERREIRA, 2018). Grande parte dos moradores dessa aldeia fala apenas a língua indígena. Ali, a responsável por “pegar os meninos” é uma das mulheres mais velhas da comunidade.

Na assistência à gestação e aos partos, a técnica de enfermagem realiza alguns procedimentos do pré-natal em conjunto com a parteira e a acompanha no momento do parto, para que logo após o nascimento as medidas protocolares de atenção ao recém-nascido sejam realizadas. A maioria dos partos ocorre na aldeia. As remoções, se necessárias, são feitas apenas quando a técnica de enfermagem e a parteira identificam complicações na gestação ou no parto.

A condução realizada pelos profissionais de saúde nas situações de atenção aqui mencionadas demonstra que não apenas os indígenas exercem sua agência no que diz respeito às decisões sobre os recursos terapêuticos a serem empregados nos episódios patológicos, mas também os próprios profissionais atuam de modo criativo nos contextos da atenção primária à saúde indígena, negociando procedimentos, adaptando protocolos e, não raramente, articulando saberes em saúde indígena.

Essas situações também nos falam de experiências em atenção diferenciada à saúde indígena que, por regra, são invisíveis tanto para a gestão da SESAI/MS quanto para as investigações antropológicas que tratam sobre a saúde indígena. Com essa invisibilidade desperdiçamos as experiências interessantes que ocorrem em aldeias e os aprendizados que os profissionais adquirem ao trabalhar junto com os povos indígenas. Tais saberes aprendidos pelas EMSIs em suas práticas geralmente não são sistematizados e, portanto, acabam por não retroalimentar as reflexões

¹³ Diferentemente das instalações da aldeia-sede, que abrigam os profissionais de saúde com algum nível de conforto, as instalações desse polo base são bastante precárias. Aliás, a aldeia de Santa Maria é a mais distante da aldeia-sede da terra indígena.

acerca dos possíveis delineamentos do que seja a atenção diferenciada na prática da assistência.

A atenção diferenciada aos Zo'é

Outra experiência de atenção diferenciada à saúde indígena que tive oportunidade de conhecer enquanto atuei como consultora da SESAI foi a prestada ao povo Zo'é. Meu encontro com os Zo'é ocorreu em dezembro de 2017, por ocasião do intercâmbio entre integrantes das equipes de saúde dos Zo'é e do povo Awa Guajá.¹⁴ Para chegar ao território Zo'é¹⁵ e acompanhar a rotina da atenção à saúde prestada a esse povo, aproveitei a entrada via aérea de uma equipe em área, composta de uma técnica de enfermagem (também cientista social), uma enfermeira e um médico.¹⁶

Nas instalações da empresa Piquiatuba Taxi Aéreo, contratada pela SESAI para fazer os deslocamentos das EMSIs ou remover pacientes Zo'é quando necessário, fui examinada pelo médico dos Zo'é, com o intuito de verificar se estava com condições de saúde adequadas para

¹⁴ O intercâmbio entre as EMSIs dos povos de recente contato – Zo'é e Awa Guajá – foi promovido pela SESAI/MS com o objetivo de proporcionar à equipe dos Awa Guajá conhecer a estratégia de atenção diferenciada prestada aos Zo'é, particularmente no que diz respeito à assistência ao pré-natal e ao parto realizado em aldeia.

¹⁵ A Terra Indígena (TI) Zo'é, localizada no estado do Pará, compreende um território de 669 mil hectares onde habita uma população de 305 pessoas, conforme dados fornecidos pela Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena. Apesar da aproximação aos grupos Zo'é ter sido iniciada nos anos 1970, apenas em 1987 os Zo'é foram efetivamente contactados pelos missionários da Missão Novas Tribos no Brasil, depois de estes terem se instalado na Base Esperança por eles construída para atrair os ameríndios. Em 1989, a Fundação Nacional do Índio (Funai) constatou que a situação de saúde dos Zo'é era precária, sendo que esse povo sofreu grandes baixas populacionais em virtude de doenças tais como a gripe. Em 1991, a Funai assumiu o controle da base/área, passando a desenvolver uma política especial de proteção aos Zo'é.

¹⁶ A equipe de saúde que atende aos Zo'é compõe-se de duas técnicas de enfermagem, duas enfermeiras, uma dentista e um médico. Essa equipe se divide em duas para fazer a assistência em área e se organiza em um esquema de rodízio: os profissionais que entram em área – geralmente uma enfermeira e uma técnica – permanecem por 16 dias; findo esse período, são substituídos pelo outro grupo. A odontóloga acompanha uma dessas equipes, e o médico entra periodicamente sempre que há necessidade de sua presença. Após sair da área, a equipe de enfermagem ainda trabalha durante quatro dias no polo, consolidando as informações em saúde produzidas durante o período que atuaram junto aos Zo'é.

entrar em área. Esse constitui um procedimento padrão adotado para proteger os Zoé do contato com microrganismos responsáveis pelos surtos de doenças infecciosas, tais como a gripe.

Durante o voo, o médico explicava o princípio da intervenção mínima e a concepção de saúde que informava a atuação de sua equipe. Para eles, a situação de saúde dos Zoé está intimamente relacionada às condições ambientais da TI, já que a floresta abastece esse povo com os recursos necessários à sua sobrevivência. Por isso, consideram que a área de amortecimento de 30 km que existe no entorno das fronteiras da TI dos Zoé e que a protege do avanço das frentes extrativistas – garimpeiros, madeireiros, caçadores etc. – também constitui uma medida de proteção sanitária à população, por manter os estrangeiros e os patógenos por eles disseminados distantes do território. A equipe dos Zoé opera com uma noção ampliada de saúde.

Desde o momento em que chegamos, durante todos os dias que por lá permanecemos, os Zoé se direcionavam até a casa dos profissionais de saúde para receber atendimento. Cotidianamente, na primeira hora da manhã, logo após o café, a técnica de enfermagem e a enfermeira iniciavam o atendimento dos Zoé que estavam esperando-as na frente da casa e nas instalações do posto de saúde. Enquanto uma se dirigia ao posto de saúde, atendendo aos gripados, a outra aplicava as pomadas nos Zoé ao lado da casa. Esse procedimento foi adotado para evitar que os pacientes gripados disseminassem o vírus entre aqueles que não estavam doentes.

Nesse meio tempo, o médico também se dirigia ao posto de saúde para fazer o atendimento das pessoas que já estavam sendo tratadas, observando a resposta dos pacientes aos tratamentos preconizados e atendendo aos Zoé que chegavam lá relatando dores ou alguma outra queixa.

É importante destacar que todos esses atendimentos são realizados na língua indígena, o que facilita amplamente a comunicação entre a equipe de saúde e a população Zoé, constituindo esse um dos fatores que configuram o caráter diferenciado do modelo de atenção à saúde desenvolvido nesse território.

Após o atendimento matutino no posto, a equipe inicia as visitas domiciliares nas malocas dos Zoé. Conforme as profissionais da enfermagem, há em torno de 15 malocas distribuídas por seu território: algumas são mais próximas à base, outras são bem distantes. Algumas pessoas precisam de cuidado e não podem se deslocar até o posto de saúde situado na base, por isso a equipe percorre, em certas situações,

longos percursos em meio à floresta para chegar até as malocas onde residem os seus pacientes. Esse é o caso de uma mulher de aproximadamente 36 anos acometida por uma miopatia autoimune que compromete o movimento de suas pernas. Para realizar a visita domiciliar, a equipe caminha, periodicamente, uma distância de 7,5 km até a casa dela.

A partir da observação da rotina de atenção da EMSI e dos diálogos com os profissionais de saúde, gostaria de tecer alguns comentários sobre a especificidade da atenção diferenciada prestada às mulheres Zoé. As mulheres Zoé sempre são atendidas na presença de seus maridos. Do contrário, eles não permitem que elas – ou tampouco que seus filhos – sejam submetidas ao atendimento de saúde. Um dos maridos sempre acompanha a esposa quando esse cuidado é demandado.¹⁷

No que se refere ao acompanhamento da gestação, a equipe de enfermagem adequou os procedimentos do pré-natal às particularidades das mulheres indígenas. A enfermeira conta que os Zoé utilizam o coito interrompido e outras práticas como estratégia de controle da natalidade. Como as mulheres mantêm em segredo a sua gestação durante os três primeiros meses, os casos de gravidez só são registrados a partir do segundo trimestre, quando as mulheres decidem informar a equipe.

Nas consultas de pré-natal, a enfermeira evita realizar alguns procedimentos para não correr o risco de ser acusada de provocar um aborto. As medidas adotadas incluem não tocar a barriga da gestante nem prescrever certos suplementos vitamínicos durante a gestação. As consultas de pré-natal se dão por meio de conversas entre as enfermeiras e as mulheres Zoé. Para fazerem essas adaptações aos procedimentos protocolares de atenção ao pré-natal, no entanto, a equipe de enfermagem conta com o respaldo do médico da equipe e com a anuência do DSEI.

Nesse contexto, a equipe de saúde indígena exerce sua agência para adequar os protocolos de atenção preconizados pelo gestor da SESAI/MS no âmbito nacional, tendo em vista prestar uma atenção diferenciada aos Zoé. Pelos serviços ofertados a esse povo, os profissionais da equipe amam e são amados pelos indígenas.

¹⁷ Os Zoé são polígamos: os homens possuem duas ou três esposas; e as mulheres, dois ou três maridos.

Considerações finais

As reflexões e as abordagens teóricas adotadas e desenvolvidas por Jean Langdon no decorrer das últimas décadas lançam luz sobre aspectos fundamentais do processo saúde-doença-atenção vivenciado pelas sociedades indígenas no Brasil que precisam ser considerados pelas políticas públicas de saúde indígena. No que se refere ao desenvolvimento das duas políticas públicas de medicina tradicional indígena elaboradas até o momento, as diversas contribuições de Langdon se devem tanto à análise crítica e reflexiva que ela realiza sobre a atuação do Estado como pelo arcabouço teórico-conceitual que mobiliza no esforço de direcionar o olhar para determinados aspectos das dinâmicas no campo da saúde indígena.

A advertência de Langdon quanto aos riscos de uma política de medicina tradicional indígena instrumentalizar os sistemas sociomédicos indígenas, subordinando-os à racionalidade biomédica hegemônica – ou mesmo à operação com uma visão estereotipada sobre os saberes, as práticas e os especialistas indígenas –, constitui uma premissa ética a ser observada pelos formuladores e pelos executores das políticas de saúde indígena.

Jean Langdon emprega o conceito de autoatenção e orienta o olhar dos agentes das políticas públicas para o que os sujeitos indígenas fazem na prática a fim de promover, proteger e recuperar a sua saúde, bem como para o exercício de sua agência criativa quando combinam recursos provenientes dos distintos modelos de atenção que estão disponíveis em uma zona de contato intermédica. Assim, ela desloca o foco da arena especializada para a arena familiar dos sistemas sociomédicos indígenas. A articulação com as medicinas indígenas, dispositivo epistemológico fundamental para a efetivação do direito dos povos originários de terem acesso a uma atenção diferenciada à sua saúde, agora não se dá apenas a partir de um diálogo com os especialistas, mas sim envolve os sujeitos e suas famílias, que decidem sobre quais recursos utilizar para cuidar de sua saúde.

Por outro lado, a crítica de Langdon aponta para a falta de definição clara sobre a noção de atenção diferenciada no âmbito da PNASPI e denuncia o fato de a atenção diferenciada não ser operacionalizada nos contextos da assistência à saúde. Contudo, tende a desconhecer e a contribuir para manter na invisibilidade uma série de experiências interessantes que estão ocorrendo nos recônditos a que a saúde indígena atende neste Brasil.

Tais experiências nos falam de uma outra agência – da agência exercida pelos próprios profissionais de saúde, de como eles manejam os protocolos clínicos e negociam com as comunidades indígenas diferentes maneiras de implementar as condutas de atenção à saúde no contexto das aldeias indígenas. Nesse processo, alguns profissionais criam formas de fazer saúde e de cuidar das comunidades. Promover a atenção diferenciada nas aldeias indígenas significa agir criativamente nas margens que emergem do encontro, da interação entre os distintos modelos de atenção à saúde. Não é raro tais profissionais entrarem em conflitos por saberem que muitas condutas preconizadas pelos programas de atenção à saúde elaborados no nível central da SESAI não se aplicam ou não são eficazes nos contextos comunitários onde atuam.

A forma como a enfermeira dos Munduruku conduziu o diálogo com os AIS – construindo uma forma de lidar com o impasse colocado pela sua gravidez, que a impossibilitava de atender pessoas picadas por animais peçonhentos –, ou mesmo as estratégias adotadas pela equipe que atende aos Zo'é, demonstra que a atenção diferenciada ocorre e é possibilitada pela maior ou menor competência dialógica e pelo vínculo que os profissionais de saúde estabelecem com as comunidades indígenas a que atendem. A atenção diferenciada à saúde não pode ser definida a partir de protocolos previamente estabelecidos. Ela precisa ser construída localmente e caso a caso, junto às comunidades indígenas. Assim, deveríamos falar da necessidade de desenvolvermos múltiplos modelos de atenção diferenciada.

Apesar de a análise antropológica tecer uma crítica à imprecisão com a qual opera a PNASPI acerca do princípio da atenção diferenciada, tal como aos seus efeitos no que tange à qualidade dos serviços de saúde prestados aos povos indígenas, poderíamos nos perguntar: como definir um conceito de atenção diferenciada que dê conta da diversidade étnica e cultural e de situações sanitárias que compõem o universo dos povos indígenas? Será que a atenção diferenciada prestada para as aldeias Kaingang em Santa Catarina seria a mesma para os Guarani-Mbyá? Será que a atenção diferenciada prestada aos Xukuru-Kariri em Alagoas seria a mesma para os Matis, povo de recente contato que reside no Vale do Javari, Amazonas? Evidentemente que não.

Nesse caso, estamos diante do risco de, ao definir previamente os termos da atenção diferenciada, ou mesmo as linhas da articulação entre os serviços de saúde e as medicinas indígenas, contribuir para instituir protocolos homogeneizadores e, portanto, colonizadores de atuação junto aos povos indígenas. A atenção diferenciada constitui um

fazer criativo e precisa ser construída em cada contexto específico da assistência à saúde.

Temos de compreender que a articulação que os indígenas fazem dos diferentes recursos provenientes de distintos modelos de atenção à saúde disponíveis – por meio das práticas de autoatenção, criando assim “medicinas híbridas”, intermédicas –, se precisa ser considerada pelas políticas, não esgota a obrigação destas de efetivar os direitos diferenciados dos povos indígenas. Isso garante o princípio epistemológico da articulação entre os saberes indígenas e o sistema oficial de saúde desde o planejamento, a execução e a avaliação de suas ações, percebendo-o como estruturante de um modelo de atenção diferenciado à saúde indígena.

De qualquer forma, não se fará atenção diferenciada se a gestão em saúde indígena não for diferenciada, se a vigilância epidemiológica em saúde indígena não for diferenciada, se o planejamento em saúde indígena não for diferenciado, se o financiamento em saúde indígena não for diferenciado. Centrar a crítica da dificuldade de implementação da atenção diferenciada sobre a atuação dos profissionais de saúde é perder de vista o contexto sistêmico e institucional do qual esses profissionais fazem parte. Da mesma maneira, é desconsiderar as dimensões biopolíticas do controle de populações realizado pela manipulação das informações estatísticas-epidemiológicas; é perder de vista a dinâmica política e partidária que determina a continuidade e a descontinuidade das políticas públicas em saúde indígena; é não levar em conta o caráter disciplinar e hierárquico do conhecimento técnico-científico, que faz com que diferentes profissionais formados pela mesma universidade não dialoguem e não criem, desde a graduação, condições para o desenvolvimento das habilidades necessárias a uma atenção diferenciada aos povos indígenas.

A antropologia da saúde indígena certamente tem muito a colaborar para efetivar o princípio da atenção diferenciada à saúde dos povos indígenas e para construir estratégias factíveis de articulação entre saberes em saúde indígena. Entendemos que o processo de produção de conhecimentos deve estar diretamente associado à formação de pessoas para atuar em tal campo. Nesse caso, talvez uma de suas mais importantes tarefas seja contribuir para a formação dos próprios profissionais e gestores da saúde, realizada pelas mesmas universidades onde se situam os departamentos e programas de pós-graduação aos quais os antropólogos estão vinculados.

Para que a colaboração antropológica realmente ocorra, se faz necessário que os antropólogos se impliquem nos processos interdisciplinares e interculturais de produção de saúde: para além de uma antropologia da práxis, é preciso antropólogos nas práticas. Nesse sentido, eles também devem estar preparados para atuar no campo da saúde indígena e contribuir para o desenvolvimento de estratégias de articulação de saberes. Mas esse é outro ponto, que deixaremos para aprofundar no decorrer do profícuo diálogo proposto por Jean Langdon ao campo das políticas públicas da medicina tradicional indígena.

Referências

- BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Centro Gráfico do Senado Federal, 1988.
- BRASIL. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. Brasília: Funasa/Ministério da Saúde, 2002.
- FERREIRA, L. O. O desenvolvimento participativo da área de medicina tradicional indígena, Projeto VIGISUS II/Funasa. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 21, supl.1, p. 265-277, 2012.
- FERREIRA, L. O. *Medicinas indígenas e as políticas da tradição: entre discursos oficiais e vozes indígenas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013.
- FERREIRA, L. O. *Proposta de estratégia para fomento à articulação de saberes entre o sistema de saúde oficial e os sistemas próprios dos povos indígenas*. Brasília: SESAI/OPAS, 2017.
- FERREIRA, L. O. *Mapeamento de práticas tradicionais e especialistas indígenas nos territórios dos DSEI, por amostragem*. Brasília: SESAI/OPAS, 2018.
- FERREIRA, L. O. *Projeto de educação a distância medicinas indígenas e articulação de saberes*. Brasília: SESAI/OPAS, 2019.
- FERREIRA, L. O.; OSÓRIO, P. (org.). *Medicina tradicional indígena em contextos: anais da I reunião de monitoramento*. Brasília: Projeto VIGISUS II/Funasa, 2007.
- FOLLÉR, M. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa; ABA, 2004. p. 103-116.
- GARNELO, L. *Política de saúde dos povos indígenas no Brasil: análise situacional do período de 1990 a 2004*. Rondônia: UNIR; ENSP, 2004.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GREENE, S. The shaman's needle: development, shamanic agency, and intermedicality in Aguaruna lands, Peru. *American Ethnologist*, [S. l.], v. 25, n. 4, p. 634-658, 1998.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Shanenawa. *Povos Indígenas do Brasil*, São Paulo, [2022a]. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Shanenawa>. Acesso em: 29 ago. 2022.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Munduruku. *Povos Indígenas do Brasil*, São Paulo, [2022b]. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>. Acesso em: 29 ago. 2022.

KLEINMAN, A. Orientations 3: core clinical functions and explanatory models. In: KLEINMAN, A. *Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1980. p. 71-118,

LANGDON, E. J. Representações de doenças e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In: SANTOS, R.; COIMBRA JR., C. (org.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. p. 115-142.

LANGDON, E. J. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: EdUFSC, 1996.

LANGDON, E. J. O que beber, como beber e quando beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações. In: LANGDON, E. J. *Saúde, saberes e ética: três conferências sobre antropologia da saúde*. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 1999. p. 1-17. (Antropologia em Primeira Mão, n. 37).

LANGDON, E. J. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004. V. 1, p. 33-51.

LANGDON, E. J. Problematicando os projetos de medicina tradicional indígena. In: FERREIRA, L. O.; OSÓRIO, P. (org.). *Medicina tradicional indígena em contextos: anais da I reunião de monitoramento*. Brasília: Projeto VIGISUS II/Funasa, 2007a. p. 110-122.

LANGDON, E. J. Diversidade cultural e os desafios da política brasileira de saúde do índio. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 7-12, 2007b.

LANGDON, E. J.; CARDOSO, M. (org.). *Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina*. Florianópolis: EdUFSC, 2015.

LANGDON, E. J.; DIEHL, E. E. Participação e autonomia nos espaços interculturais de saúde indígena: reflexões a partir do sul do Brasil. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 19-36, 2007.

LANGDON, E. J. et al. A participação dos agentes indígenas de saúde nos serviços de atenção à saúde: a experiência em Santa Catarina, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 12, p. 2637-2646, 2006.

LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa; ABA, 2004. v. 1.

LANGDON, E. J.; GARNELO, L. Articulación entre servicios de salud y “medicina indígena”: reflexiones antropológicas sobre política y realidad en Brasil. *Salud Colectiva*, Buenos Aires, v. 13, n. 3, p. 457-470, 2017.

MENÉNDEZ, E. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 185-207, 2003.

OLHAR ETNOGRÁFICO – INSTITUTO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO ETNOGRÁFICA. *Valorização e adequação dos sistemas de parto tradicionais das etnias indígenas do Acre e do sul do Amazonas*. Relatório etnográfico parcial (2º produto). Brasília: Projeto VIGISUS; Banco Mundial, 2006.

SCOPEL, D. *Uma etnografia sobre a pluralidade de modelos de atenção à saúde entre os índios Munduruku na Terra Indígena Kwatá-Laranjal, Borba, Amazonas: práticas de automação, xamanismo e biomedicina*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2013.

Etnografia e práticas tradicionais de cura entre os Pankararu e os Hupd'äh: xamanismo, corporeidade e saúde reprodutiva

Renato Athias

Preâmbulo

Este texto discute, em grandes linhas e transversalmente, a etnografia como prática de observação antropológica de dois povos indígenas, com os quais tenho produzido academicamente como pesquisador, nesses últimos anos, no campo que poderemos chamar de antropologia da saúde indígena: entre os Pankararu do sertão de Pernambuco e entre os Hupd'äh do noroeste amazônico. Vou tratar aqui de questões que passaram a ser discutidas juntamente com a colega e amiga Jean Langdon em diversas situações entre esses dois grupos indígenas. Posso dizer que foi um importante diálogo profissional, com uma perspectiva etnográfica, sobre as práticas de cura entre esses povos. Jean Langdon e eu tivemos a oportunidade de discutir alguns elementos da etnografia desses dois povos, buscando analisar os aspectos de suas práticas de cuidado com o corpo.

A minha temática de interesse antropológico durante este período – em que estou diretamente trabalhando no sertão de Pernambuco, bem como no noroeste amazônico – são as práticas xamânicas dos Pankararu e dos Hupd'äh quanto ao que costumamos chamar de saúde reprodutiva, com atividades de pesquisa e projetos de intervenção diretamente vinculados com esses povos. O mais interessante é que eu tive oportunidade de visitar essas duas áreas indígenas com a Jean e passar com ela momentos importantes em que juntamente analisamos essas etnografias locais.

Em meados de 1999, quase no final do milênio, estivemos juntos em várias aldeias pankararu do sertão do submédio rio São Francisco, nos municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá. Naquele ano, eu estava trabalhando com os agentes de saúde e os técnicos de enfermagem, que na ocasião se agrupavam na chamada Associação dos Profissionais Indígenas de Saúde Pankararu (APROISP). Em 2003, novamente estivemos juntos (acompanhados também pelo saudoso Dr. Roberto Baruzzi), dessa vez na região do Alto Rio Negro, em uma viagem – até complicada, do ponto de vista da logística – em que visitamos algumas aldeias tukano e uma aldeia hupd'äh na margem do rio Tiquié, entre elas a São José II e a Barreira. Nessa viagem, vivemos a experiência da celebração de uma festa com a bebida chamada caxiri, bastante concorrida na aldeia de São José II, e pudemos discutir uma série de questões sobre a relação desses povos com festas e ritualidades, além do debate sobre os serviços de saúde e as práticas tradicionais de cura, grande parte já descrita em publicações anteriores (ATHIAS, 1998, 2007a).

Esses dois momentos em que participamos dessas atividades foram importantes para que eu pudesse compreender muito mais sobre a prática antropológica da observação participante e a relação direta com esses dois povos indígenas que são sujeitos deste texto. Esteve presente a preocupação em focar, em buscar evidências com o que chamarei aqui de detalhes, procurar registros da atividade de antropólogos, dentro de uma situação etnográfica no campo da saúde indígena – também explorado por Roberto DaMatta (1978) e Antonio Arantes (1992) em anos anteriores, autores ainda pertinentes no campo da pesquisa antropológica e, sobretudo, quando se trata das questões relacionadas aos saberes tradicionais.

Quando convidei Jean Langdon para visitar o sertão pernambucano e conhecer de perto os Pankararu, eu tinha uma agenda que me associava ao registro etnográfico, relacionada com as práticas tradicionais de cura no campo da saúde reprodutiva, pois estava coordenando um projeto nessa região entre os Pankararu. Nos anos posteriores a essa visita, alguns resultados dessa pesquisa foram então publicados em coletânea, e Jean Langdon havia participado dos debates, em evento que gerou o texto para essa referida publicação (ATHIAS, 2004a).

É importante assinalar que, em 1996, Jean publicou uma coletânea de textos sobre práticas tradicionais de cura que foi extremamente importante, eu diria, para todos nós desse campo de saber, intitulada

Xamanismo no Brasil: novas perspectivas, cuja introdução direcionava para os estudos das práticas tradicionais de cura entre os povos indígenas.

Evidentemente, eu já havia lido o livro, e através de situações etnográficas dessa região poderíamos discutir as práticas xamânicas desses povos especificamente. Inclusive, havia usado a coletânea na elaboração dos objetivos do projeto realizado entre os Pankararu, juntamente com o artigo de Jean sobre itinerários terapêuticos (LANGDON, 1994), com análises ainda válidas para o campo da saúde indígena e essenciais naquela ocasião para elaborar tal projeto, que obteve financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Portanto, era meu interesse acadêmico buscar as etnografias e, assim, poder entender as práticas tradicionais de cura, em seus contextos sociais e culturais, gerando, sobretudo, subsídios para as questões relacionadas à saúde reprodutiva e à organização dos serviços de saúde nas diversas áreas indígenas – serviços que fossem culturalmente adequados e respeitassem os sistemas de cuidados dos povos indígenas.

Nessa ocasião da visita ao sertão pernambucano, ainda não haviam sido implementados os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs). A noção de território distrital estava presente entre aqueles colegas, entre os quais a Jean Langdon, que haviam participado em 1993 da “II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas (CNSPI)”. Trabalhávamos nesse campo ainda com os debates frescos dessa conferência, em que a articulação dos serviços de saúde e das práticas tradicionais deveria ser de fato uma meta a alcançar.

Ainda durante esse período, os serviços de saúde entre os povos indígenas dividiam-se entre a Fundação Nacional do Índio (Funai) e a Fundação Nacional de Saúde (Funasa). Nós, antropólogos, e os profissionais de saúde estávamos envolvidos nessa ocasião em buscar uma solução, no âmbito da gestão, para acabar com essa dicotomia de ações no interior da organização dos serviços de saúde, visto que não fazia sentido as ações de saúde para áreas indígenas serem divididas ou separadas em dois ministérios – um responsável pelos aspectos preventivos, e o outro, pelos aspectos curativos. Os textos de Jean Langdon e o referido livro vêm ajudar a proporcionar uma saída para essa situação no campo da gestão dos serviços de saúde, nas diversas áreas indígenas do Brasil, e, sobretudo, dar arcabouço teórico para as práticas tradicionais de cura. Isso era importante naquele momento histórico que estávamos vivendo, tanto os povos do Brasil como as populações indígenas de outros países da América do Sul, principalmente.

Talvez seja necessário dizer que o meu envolvimento com as questões de saúde em áreas indígenas remonta ao ano de 1984, quando, pela primeira vez em toda a história recente do povo Hupd'äh, durante meu trabalho de pesquisa e de coleta de dados para minha tese de doutorado, conseguimos, com o apoio de uma médica cedida pela Funai, percorrer 17 das 33 aldeias hupd'äh da região interfluvial dos rios Papuri e Tiquié, realizando um primeiro levantamento da situação de saúde entre os Hupd'äh. Eu conhecia o contexto político deles, e a médica apontava a precária situação de saúde desses índios. No relatório produzido após esse levantamento (ATHIAS; SELAU; VERDUM, 1984), já se denunciava uma circunstância de saúde bastante crítica, que merecia atenção imediata. Era tão grave, do ponto de vista de sobrevivência física desse povo, que se pensou em elaborar um projeto específico para atuar com a população indígena da bacia hidrográfica dos rios Uaupés e Ayari, cujas etnografias estão apresentadas em trabalhos anteriores (ATHIAS, 1995).

Em 1994, através da organização não governamental (ONG) Associação Saúde Sem Limites (SSL), foi elaborado um projeto, com o apoio da cooperação internacional britânica Health Unlimited, Christian Aid, juntamente com a União Europeia, para atuar na região. Esse projeto recebeu os recursos previstos, foi implantado, e, com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), iniciou-se um processo bastante participativo de discussão sobre um modelo de atenção à saúde para a região do rio Negro, com a presença de vários profissionais de saúde que trabalharam ativamente nessa região, cujo relatório sobre o diagnóstico situacional evidencia o estado geral de saúde das populações indígenas da localidade (MACHADO *et al.*, 1999).

Os resultados desse projeto forneceram a base para a discussão e a elaboração de um plano de implantação de serviços de saúde já dentro do modelo de Distritos Sanitários Indígenas, tal como formulado posteriormente pela Lei nº 9.836/1999, conhecida como Lei Arouca (BRASIL, 1999). Acredito que as informações (qualitativas e quantitativas) obtidas através desse projeto possibilitaram montar em muito pouco tempo a rede e a estrutura para a implantação do que se tem hoje no DSEI Rio Negro (DSEI-RN).

O modelo organizacional dos DSEI está amplamente descrito em um texto produzido para a avaliação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) em 2008 (COELHO; ATHIAS; RECH, 2009). Talvez seja possível abordar essas questões em outro texto, juntamente com o papel dos antropólogos no processo de recrutamento, seleção e formação

de recursos humanos para atuar no DSEI-RN, em áreas indígenas, o que funcionou muito bem no conjunto de atividades desse distrito até meados de 2011. Inclusive, tive a oportunidade de montar dois cursos de especialização em antropologia da saúde para os profissionais de nível superior que atuavam no DSEI-RN. Referencio aqui essas informações para enfatizar que, durante a última década do século passado, o campo disciplinar denominado hoje de “saúde indígena” estava sendo implantado e teve um enorme crescimento apoiando-se nas atividades de implementação dos modelos de DSEI. Todas essas questões foram fundamentais e amplamente discutidas desde a criação do Sistema Único de Saúde (SUS), bem como a noção de territórios distritais, essencial para entender os DSEIs (MENDES, 1999).

Práticas tradicionais de cura entre os povos indígenas

Evidentemente, não podemos deixar de mencionar os autores que são indispensáveis para entender xamanismo entre as populações indígenas no Brasil, os quais Jean Langdon nos tem apresentado em suas obras e com os quais temos nos envolvido desde então. Entre eles, gostaria de citar pelo menos três nomes que certamente constituem o alicerce desse processo de discussão e debate sobre o xamanismo na obra de Jean Langdon, o que ela própria chama de “para uma abordagem adequada do xamanismo”. São eles Alfred Métraux (1941), Mircea Eliade (1964) e Michael Taussig (1987), os principais com que ela dialoga teoricamente, mas ainda incluindo Tylor (1871), Frazer (2009 [1890]) e Durkheim (2003 [1912]).

Jean assina uma maravilhosa introdução de sua coletânea sobre o xamanismo no Brasil (LANGDON, 1996), citada acima, dando assim as bases para eu agrupar essas etnografias e discutir elementos centrais nas práticas tradicionais de cura entre os Pankararu e os Hupd'äh, com os quais tenho mantido contato durante a minha trajetória acadêmica, muito inspirado na colega e amiga Esther Jean Langdon, entre outros colegas que foram importantes na minha formação de etnólogo.

Não se trata aqui de fazer uma história dos serviços de saúde no contexto dos povos indígenas, e muito menos de olhar através do método comparativo para essas etnografias, mas de assinalar os momentos paradigmáticos em que a vasta produção acadêmica de Jean Langdon foi importante nesse processo e, portanto, me ajudou a perceber certas

situações etnográficas que foram imprescindíveis para um entendimento sobre as práticas tradicionais de cura como lugar-comum desses povos indígenas e, sobretudo, sobre a relação com o corpo reprodutivo.

É muito importante salientar a decisão política de implantar o modelo assistencial já discutido e referendado pela II CNSPI (1993), que foi tomada pela Fundação Nacional de Saúde (Funasa) ao final de 1998, obedecendo, em linhas gerais, a proposta da conferência no que se refere à participação social na elaboração das políticas de saúde. No entanto, apresenta algumas distorções quanto ao aspecto de autonomia orçamentária e financeira dos DSEIs. É necessário assinalar que o modelo administrativo adotado pela Funasa continha duas vertentes, sendo que na primeira as coordenações regionais da FUNASA atuavam como ordenadoras de despesas e, por conseguinte, controlavam os recursos financeiros destinados aos distritos instalados sob a responsabilidade dessas coordenações (COELHO; ATHIAS; RECH, 2009). Na segunda modalidade administrativa, o nível central da Funasa celebrava convênios com organizações indígenas, ONGs, secretarias de saúde e universidades para a execução das ações de saúde nas áreas indígenas. Um debate acirrado sobre essa questão encontra-se na tese de doutoramento de István Varga (2002). Assim, para que haja de fato uma organização dos serviços de saúde que possibilite o atendimento das demandas e promova uma postura mais próxima às propostas referendadas na II Conferência, foi necessária a discussão do modelo administrativo preconizado nesse momento pela Funasa.

Os distritos foram implementados em todo o Brasil contemplando as características peculiares de cada área indígena e concebidos dentro de um processo de discussão que envolve vários atores sociais, tais como: as organizações indígenas, os profissionais de saúde, as ONGs, as universidades e os órgãos federais (como a Funasa e a Funai). De um lado, essa pluralidade é importante e crucial, pois reflete as características de cada área. No entanto, dadas as diversas formas de contato das populações indígenas com a sociedade envolvente e, em consequência, os diferentes estágios de organização política diante dessa mesma sociedade, o processo de distritalização nas áreas indígenas tende a desenvolver-se de maneira variada de uma região para outra. Em determinadas regiões, como a Amazônia, onde a organização política das populações indígenas tem histórico mais longo, a possibilidade de participação no controle social das ações de saúde torna-se viável. Em outras, como no Nordeste, no Centro-Oeste e no Sul, o exercício do controle social em saúde deve ser estimulado por instituições responsáveis pela execução dos serviços

de saúde, pela implantação e pelo funcionamento regular dos Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CONDISI), com a participação efetiva dos índios. Apesar dessa diversificação e das dificuldades pertinentes a todo o processo de democratização e de inclusão social, existe um vislumbre de serem gerados modelos sanitários que atendam às necessidades básicas e estratégicas das comunidades indígenas no Brasil, desde que seja mantida a linha política de distritalização da saúde indígena.

Grande parte dos antropólogos que estão trabalhando nas áreas indígenas teve ou tem ligações com a questão da saúde indígena. Esta é tema central em muitas regiões em virtude da situação precária, em termos de acesso aos serviços de saúde, a que a maioria dos povos indígenas do Brasil está submetida. Pode-se notar que, nos últimos 30 anos, vários projetos de saúde foram iniciados nas áreas indígenas – em especial por ONGs – com o apoio de recursos providos da cooperação internacional. Os resultados desses projetos (ATHIAS; MACHADO, 2001) constituem-se em acervo significativo de experiências em saúde indígena, apresentados e muito bem-organizados por Dominique Buchillet (1991) em uma publicação importante, em que se pode visualizar bem de perto a diversidade temática de tais projetos no campo da saúde indígena. Em anos posteriores, através de um projeto governamental, o VIGISUS II, a colega Luciane Ouriques Ferreira (FERREIRA; OSÓRIO, 2007), com a presença também de Jean Langdon (2007) como consultora, vai organizar um importante evento para discutir essas práticas tradicionais baseadas em diferentes experiências de relações entre a prática tradicional de cura e os serviços de saúde (ATHIAS, 2007b). Em outro trabalho, Luciane Ouriques Ferreira (2010) problematiza ainda mais essas práticas tradicionais e os serviços de saúde – com uma abordagem muito interessante, em que se percebe bem a orientação da professora Jean Langdon em suas partes analíticas – nesse processo ao qual a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) se refere pelo termo “articulação”.

Neste texto, apenas vamos assinalar como importante e mostrar a diversidade existente nas mais variadas áreas indígenas, que inclusive receberam apoio da cooperação internacional (ATHIAS; MACHADO, 2001), mas não vamos discutir essas experiências, e sim referi-las no contexto desse processo das experiências etnográficas de meu percurso acadêmico, relacionado com os dois povos indígenas aos quais me refiro aqui e aos diálogos com Jean Langdon. Aliás, vários desses projetos já foram debatidos nas obras de Jean Langdon (LANGDON, 1996, 2015; LANGDON; GARNELO, 2004) e de Dominique Buchillet (1991, 2001).

Isso implica ressaltar que há de fato um saber antropológico construído a partir de práticas sanitárias em áreas indígenas com mais de 40 anos de acompanhamento, e acredito que grande parte desse saber está referenciada na produção acadêmica de Jean Langdon.

As experiências originadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e pela Funai também merecem ser sistematizadas, pois por décadas a agência oficial mantém projetos de saúde em áreas indígenas. Esse saber deve ser classificado nas diversas abordagens em saúde indígena, a fim de enfatizar as experiências que deram resultados significativos e divulgá-las tanto aos prestadores de serviços quanto aos formuladores de políticas de saúde, no sentido de colaborar com o trabalho de ambas as categorias, assim como de contribuir para a melhoria das condições de vida e de saúde dos povos indígenas.

Deve-se destacar que o SUS oferece, como concepção geral, a possibilidade de criação de sistemas de saúde baseados na realidade local, o que favoreceria a diversidade de modelos. No âmbito da saúde indígena, o que se observava como inconsistente era a divisão dos serviços de saúde entre a Funai e a Funasa em parte da década de 1990: a primeira, com atividades eminentemente curativas, e a segunda, com atividades de prevenção. Em se tratando de modelos de saúde e sob a perspectiva de um comando único de ações, essa dicotomia mostrou-se inviável e incoerente, criando relações paternalistas para determinadas populações indígenas e gerando a impossibilidade de execução dos serviços de saúde de maneira integral.

Os contextos etnográficos

Quanto às duas situações etnográficas em que pessoalmente eu me situo, o contexto social e político no sertão de Pernambuco não permitia a “presença indígena”. Esta deveria ser assimilada pelas populações sertanejas, deixando as suas especificidades étnicas. O caso dos Pankararu é muito interessante, pois Carlos Estevão de Oliveira já havia alertado em 1938 para o contexto em que viviam na região conhecida hoje como Brejo dos Padres e para as relações interétnicas do agrupamento de indígenas em 1700, nas margens do rio São Francisco, que será a formação dos Pankararu de hoje.

Dizem os atuais habitantes daquele vale que foram os “Pancararús”, do antigo “Curral-dos-Bois”, hoje “Santo Antônio da Glória”, na

Baía, os primeiros indígenas que ali estabeleceram aldeamento. Essa tradição me foi transmitida pelo Chefe da Aldeia, o velho Serafim, e por outros caboclos. Em seguida, de acordo ainda com a tradição ali corrente, dois Padres, vindos, também, do lado da Baía, chegaram ao “Brejo”, e neste, construindo uma pequena capela, ficaram habitando com os “Pancararús”. Como a estes indígenas de “Curral-dos-Bois” reuniram-se povos de outros lugares, não obtive informações seguras. O que simplesmente me informaram foi que, depois daqueles índios chegou ao “Brejo” gente da “Serra Negra”, “Rodelas”, “Serra-do-Urubá”, “Águas Belas”, “Colégio” e “Brejo-do-Burgo”. (?) Todavia, repito, penso que a reunião de povos pertencentes a grupos tão diversos naquele vale, resultou na Missão que nele existiu em épocas remotas.

Alem dos “Pancararús”, há, na aldeia, reminiscência de índios chamados “Macarús”, “Geripancós”, e “Quaças” ou “Ituaças”. Estes últimos vindos da “Serra-Negra”, segundo dizem. (OLIVEIRA, 1938, p. 159).

O trecho acima foi retirado do artigo que Carlos Estevão de Oliveira escreveu em 1937, publicado em 1938 pelo *Boletim do Museu Nacional*, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Talvez seja um dos primeiros escritos etnográficos sobre os Pankararu enquanto um grupo indígena resistente às dominações colonizadoras do sertão do submédio rio São Francisco. Mais tarde, Estevão Pinto vai escrever sobre as máscaras pankararu. Carlos Estevão de Oliveira insiste, mais de uma vez, em que os atuais Pankararu fazem parte, talvez, de uma confederação de povos, provenientes de vários lugares dos arredores da Serra Negra, que se agruparam nessa parte do rio São Francisco, nas proximidades da Cachoeira de Itaparica, em meados do século XVIII. É nessa condição de grupos confederados que a noção de terra indígena unitária e contínua será elaborada entre eles, sob os parâmetros do que vão chamar de “árvore Pankararu”, com o seu “tronco” e suas “ramas”.

Através de documentos históricos, evidencia-se que esses índios vão iniciar um aldeamento em 1700, de acordo com carta régia de 1703. Mais tarde, tem-se notícias de que os padres Oratorianos organizaram a missão católica nessa parte do rio desde 1752, com um número significativo de índios provenientes de vários lugares, certamente fugidos e expulsos de algum lugar porque as terras eram necessárias para as fazendas de gado. A capela da missão terá o nome de Nossa Senhora da Saúde. Outras notícias afirmam que escravos negros fugidos

de fazendas de gado receberam guarida nesse agrupamento indígena, que foi denominado de Brejo dos Padres, mas não se sabe o tamanho dessa área. A impressão que se tem é de que essa terra era muito grande, pois ia até a margem do rio São Francisco. Durante todos esses anos, a terra desses índios agrupados vem sendo reduzida, espoliada. Depois, veio a criação da Freguesia de Tacaratu, que em 1875 será transformada em Vila de Tacaratu. Os “praiás”, os “caboclos” do Brejo dos Padres, que são as representações humanas dos “Encantados” neste mundo terreno, de acordo com a tradição dos Pankararu, abrem oficialmente as comemorações da festa de Nossa Senhora da Saúde, padroeira da cidade de Tacaratu (ATHIAS; SARAPO, 2017).

Cem anos após a criação do agrupamento do Brejo dos Padres, em 1877, Dom Pedro II, em viagem pelo rio São Francisco, visita a cidade de Petrolândia – que, também um século mais tarde, estará destinada a ficar embaixo das águas que hoje formam o lago da Hidrelétrica de Itaparica, implicando uma grande mobilidade de pessoas e transformações fundiárias em toda essa região do submédio rio São Francisco.

Para nós, hoje seja talvez muito difícil imaginar a vida cotidiana das pessoas nesses agrupamentos, durante um período no qual os índios provenientes de muitos lugares vão precisar se refugiar, se esconder, pois por decreto imperial (BEOZZO, 1875) deixaram de ser índios. Os aldeamentos indígenas passaram por grandes mudanças e se tornaram vilas politicamente organizadas. Foram muitos acontecimentos e muitas situações que levaram os índios a aceitar simplesmente sua nova condição para continuarem a sobreviver. Portanto, as estratégias de sobrevivência física e cultural foram e estão sendo em grande parte os objetivos de resistência desses índios até hoje, sempre incluídos nos planejamentos de todas as lideranças.

A terra, nessa nova relação política, foi retirada dos índios. Os senhores coronéis se apropriavam de sesmarias e utilizavam os índios como agricultores; estes moravam de aluguel em suas próprias terras, trabalhando na agricultura e pagando a algum coronel. Não eram mais chamados pelos nomes indígenas, e as diversas línguas não puderam ser desenvolvidas, porque foram proibidos de falá-las. Os indígenas se tornaram, então, o que comumente se chama de “caboclo”. Essa é, portanto, a identidade genérica que assumem forçadamente. Eles são os “caboclos do Brejo dos Padres”.

Figura 2 – Retrato do pajé Serafim com duas cantadoras, fotografado por Carlos Estevão em 1937



Fonte: Acervo da Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira, Museu do Estado de Pernambuco.

Quando Carlos Estevão escreveu o texto acima, a unidade étnica Pankararu estava se formando, eles ainda eram apresentados como caboclos. A esse agrupamento de índios provenientes de vários lugares, as lideranças mais antigas – como o seu João Tomás, que eu tive a oportunidade de conhecer quando ele ainda morava na aldeia Macaco – vão denominar de “Pancarú Geripacó Cacalancó Umã Canabrava Tatuxi de Fulô”. Foi um grande processo de negociação para compor o que seriam os Pankararu atuais. Tais lideranças puderam participar dessa longa caminhada de negociações internas, cujas narrativas podemos ainda encontrar na tradição oral e nos versos dos rituais torés dos Pankararu. Certamente, o famoso Serafim, “chefe dos caboclos” como escreveu Carlos Estevão, foi um daqueles importantes personagens que incentivaram a criação da unidade Pankararu pela sua sobrevivência física e cultural já relatada pela imprensa desde 1938.

Foi em 1999, exatamente nessas terras, que Jean Langdon e eu estivemos discutindo as questões relativas às práticas tradicionais de cura entre os Pankararu, em conversas com lideranças e detentores de conhecimentos tradicionais. A seguir, vou fazer um relato resumido dessas notas etnográficas, apontando para alguns aspectos antropológicos que nos darão pistas para uma melhor compreensão desses povos e de sua relação com as práticas tradicionais de cura.

Em nossa estadia entre os Pankararu, naquela ocasião, não encontramos o pajé Serafim, mas sim outros que puderam nos brindar com informações preciosas sobre essas práticas, e vale a pena assinalar esses eventos etnográficos. Encontramos o seu João Tomás em uma cadeira de rodas na aldeia Macaco, com seu corpo já bastante debilitado, muito usado, fraco, mas com uma lucidez impressionante. Dona Creusa, sua filha, nos levou até a casa e nos apresentou a ele. Ficamos horas conversando, e ele, lembrando os tempos em que andava “levantando as aldeias”. Ele falava das pessoas e dos coletivos que havia conhecido durante esse tempo. Explicava para nós os conceitos e as redes de parentesco que circulavam em todo o território pankararu, e a relação deste com seu entorno.

Em seguida, visitamos outro mestre zelador de praiá, o seu João de Páscoa. Na sala da casa dele, conversando e anotando, ficamos a escutar todo o sistema de organização espacial que foi desenvolvido entre os Pankararu, assim como as estratégias de ocupação especial. Realmente, a partir do relato de seu João de Páscoa, pudemos entender o que Carlos Estevão descrevia em 1938 sobre os Pankararu, como colocado acima. O seu João de Páscoa decifra para nós as relações interétnicas e a formação desse coletivo, que se tornará os Pankararu.

Depois, fomos visitar o seu João Binga, cacique Pankararu, em sua casa, onde nos recebeu com aquela tranquilidade que era bem específica dele. Eram tempos difíceis nesse ano: as lideranças estavam sendo questionadas, pois havia um conflito bastante forte nessa ocasião entre os diversos grupos. O seu João Binga, descrevendo a situação de conflito, comprovava para mim aquelas observações etnográficas de 1937, de Carlos Estevão, sobre o Brejo dos Padres.

Nessa oportunidade, visitamos também a Carrapateira, uma aldeia menor, mas outro zelador de praiá nos recebeu, o seu Zé Honório. Conversamos tomando um café preparado pela esposa de seu Zé Honório, dona Maria, que fazia perguntas-chave para Jean. Ela estava muito interessada em saber mais sobre esse lugar que então, diferentemente das outras aldeias pankararu, não dispunha de energia

elétrica, pois ainda se analisava a possibilidade de puxar os cabos de energia para esse lado da Terra Indígena Pankararu. Seu Zé Honório falava das principais festas e contava como ele ia até o Brejo para as corridas de umbu, como ia andando a pé da Carrapateira para a saída do Mestre Guia até o Terreiro da Serrinha. O seu Zé Honório me deu o modelo de ocupação espacial de todo esse lado e apontou nas serras bem em frente os lugares onde poderiam estar os Encantados. Jean e eu passamos um bom tempo a discutir esse depoimento, e vou utilizá-lo em outros textos publicados, quando menciono a questão da sexualidade e da reprodução das redes de parentesco (ATHIAS, 2007c).

Os Hupd'äh, da família linguística Nadehup (EPPS, 2006), vivem tradicionalmente no território entre os rios Papuri e Tiquié, que deságuam na margem direita do Uaupés. Eles estão espalhados por mais de 35 aldeias (grupos locais), onde vivem cerca de 1.500 indivíduos. Existem outros grupos, também conhecidos como Maku, na bacia do rio Negro. Todos eles, cada um com sua língua, vivem dentro da floresta, ao longo dos riachos menores.

Os Yohupd'äh, por exemplo, residem por toda a extensão dos riachos da margem direita do Tiquié (e dos rios Castanha, Samaúma, Cunuri e Ira). São menos numerosos e dificilmente têm contato com os Hupd'äh. Os Bará-Maku, ou Kákwa, vivem ao longo dos riachos da margem esquerda do rio Papuri, em território colombiano. Também na Colômbia estão os Nukak, dos rios Guaviare e Inírida. Os Dâw, popularmente conhecidos como Kamã, situam-se no entorno de São Gabriel da Cachoeira, embora seu território tradicional sejam os riachos do rio Curicuriari (os Dâw estão reduzidos a 100 pessoas). Por fim, os Nadëb, em contato permanente com os ribeirinhos, vivem do extrativismo nos rios Jurubaxi, Téa e Enuexi, afluentes que se bifurcam na margem direita do rio Negro. Devido à localização geográfica de suas aldeias, os Tukano foram descritos como índios ribeirinhos, enquanto os Hupd'äh são vistos como índios da floresta, ou simplesmente Maku. A palavra “*maku*” é de origem arawak e significa “sem fala ou sem [nosso] idioma” (*ma* = prefixo possessivo / *aku* = fala/idioma). Esse termo foi usado inicialmente por índios do grupo Arawak; posteriormente, foi empregado em toda a região com o significado de “atrasado, selvagem, sujo etc”. Hoje, tem uma conotação pejorativa, às vezes até ofensiva, e foi incorporado ao português regional.

Os povos indígenas da região do Alto Rio Negro estão em contato com os colonizadores desde o século XVII, e existem histórias de que inúmeras epidemias de sarampo, varíola e gripe ocorreram, dizimando

parte da população (BUCHILLET, 1995). Apesar das diferenças significativas entre os vários sistemas médicos tradicionais dos Tukano, Arawak e os Nadahup (Hupd'äh), há, no entanto, elementos comuns a eles, especialmente dentro dos processos terapêuticos dos xamãs. Os xamãs operam entre diferentes clãs e são vistos e percebidos pelos diversos grupos indígenas como agentes intermediários capazes de “ver” corpos, fazer o diagnóstico e depois curar, em diálogo com os “espíritos”. Outro elemento comum – entre Hupd'äh, Tukano e Arawak – é o uso da palavra como um agente importante na cura terapêutica. Nesse processo de cultura, assimilação e encontro com novas doenças, os povos indígenas criaram conhecimentos sobre essas enfermidades, inserindo-as em suas práticas tradicionais de cura e em sua linguagem associada. Na verdade, são unânimes em afirmar que, embora não saibam a causa dessas doenças, eles têm uma explicação mítica para o seu aparecimento. A vasta experiência que os povos indígenas adquiriram quanto às doenças infecciosas, introduzidas através do contato, leva-os a identificar o rio (meio de comunicação interétnica) como veículo de transmissão dessas infecções: a “doença vem pelo rio”, ou “a gripe vem junto com as mercadorias do homem branco”, dizem os Hupd'äh.

Apesar de muitos anos de uma forte presença missionária, a medicina tradicional indígena não foi destruída. Convive com a biomedicina oficial, até certo ponto pacificamente, e talvez possamos dizer que os dois sistemas médicos são complementares. Durante minhas pesquisas de saúde, em 1996 e 2006, foram realizadas três oficinas com trabalhadores indígenas da saúde – o Agente Indígena de Saúde (AIS) – e líderes comunitários, sobre a compreensão das noções de saúde e de doença prevalentes na região. Durante essas oficinas, os próprios AIS enfatizaram a importância do sistema médico indígena e a necessidade de os profissionais de saúde aprenderem mais e respeitarem o tratamento xamânico.

Conforme destacado em trabalhos anteriores (ATHIAS, 1995, 1998, 2004b), as mudanças na organização econômica e social indígena levaram à deterioração das condições sanitárias em quase todas as aldeias. O novo modelo de habitação familiar nuclear introduzido pelos Salesianos, que envolve pequenas casas de latão, por exemplo, teve um efeito negativo. Além disso, as alternativas implantadas na região, como os hospitais missionários, os postos médicos e os próprios AIS, reforçam o sistema médico ocidental, mas não oferecem uma solução sustentável para os problemas de saúde dessas populações. Há uma demanda urgente por parte dos trabalhadores indígenas da saúde

Tukano e Arawak por melhorias na situação de saúde da região, bem como pelo reconhecimento da medicina indígena. Entre os indígenas, há demanda também por remédios “brancos”.

Este trabalho está inserido em um contexto em que a medicina tradicional indígena sofre mudanças significativas a partir do contato, e, portanto, o conhecimento é transformado e reformulado à medida que novos elementos são introduzidos em uma esfera social em que as relações são mais intensas. As questões aqui apresentadas reforçam o fato de que todos os saberes relativos a corpo, saúde e doença são construídos culturalmente, negociados e renegociados em um processo dinâmico associado com o tempo (mitologia) e o lugar (território e contexto ecológico) em termos sociais. A intenção aqui é argumentar que a classificação usual de “doenças dos homens brancos” e “doenças dos índios” não é um agrupamento direto para as populações indígenas, tampouco realmente importa, da maneira que os Hupd'äh veem suas práticas terapêuticas. As visões dessas populações fazem parte de uma coleção mais ampla de interpretações e representações no contexto de sua cosmogonia. O que se espera é que as instituições responsáveis pela saúde em áreas indígenas possam oferecer um serviço que incorpore tal conhecimento e, portanto, seja acessível a essa população.

Uma das características dos Hupd'äh é a relação histórica e contingentemente complexa que mantêm com os índios da família linguística Tukano oriental (principalmente Desana, Tuyuka, Piratapua e Tariano) que habitam os rios Uaupés, Tiquié e Papuri. Essa relação interétnica faz parte da tradição dos povos dessa região e merece ser preservada como forma de garantir o equilíbrio cultural dos povos do Alto Rio Negro. Nesse sentido, tem sido descrita como simbiótica, assimétrica e hierárquica, ou mesmo como uma ligação patrono-cliente (ATHIAS, 1995), e se justifica por meio dos mitos que contam a origem dos grupos indígenas da região. Os Hupd'äh, de acordo com as versões tukano dos mitos da “criação”, foram os últimos a virem a este mundo. Consequentemente, são considerados inferiores, os mais baixos em uma escala hierárquica que regula as relações interétnicas, e, portanto, estão sujeitos às chamadas tarefas inferiores, que apenas os clãs mais baixos da hierarquia desempenham. Em outras versões, os Hupd'äh foram os primeiros a sair da *P'amiri-Masa* (canoa ancestral) para ajudar os Tukano a descer até a margem. Nas versões hupd'äh, eles não vieram na “canoa anaconda”, mas saíram de um buraco da pedra localizada nas corredeiras, para alguns em Ipanoré. Não é minha intenção reduzir a peculiaridade e a complexidade dessa relação à interpretação do mito.

Existem outros elementos que corroboram essa visão tukano em relação aos Hupd'äh. Os clãs/irmãos de grupos Tukano e Arawak também são classificados hierarquicamente em uma escala de antiguidade. Os mais baixos na hierarquia são igualmente considerados inferiores.

Figura 3 – Importante registro fotográfico, feito por Curt Nimuendajú em 1927, de dois Hupd'äh nos fundos da grande maloca do rio Japu



Fonte: Coleção Etnográfica Carlos Estevão de Oliveira, do acervo do Museu do Estado de Pernambuco (ATHIAS, 2015b).

Acima, encontra-se uma fotografia produzida por Curt Nimuendajú, que em 1927, quando estava descendo o rio Uaupés, registra dois Hupd'äh na porta de uma grande maloca, com as mulheres que ali moravam. A imagem mostra claramente a posição hierárquica desse povo quanto aos seus vizinhos e às suas relações territoriais.

Alquimia e transformações corporais

A representação Hupd'äh de saúde e de doença é fundada na concepção de seu mundo e de sua humanidade, o que explica sua própria presença neste mundo terreno. Essa cosmologia é baseada na existência

de vários mundos sobrepostos uns aos outros. O mundo terreno (*s'äh*) é onde nós (índios e não índios) vivemos com nosso corpo (*sáp*). Situa-se entre duas extremidades de um plano contínuo: no lado oriental (*mená*) está o *wedó ip møy* (a casa do pai do sol e da lua), e no lado oeste (*porá*) fica a *s'äh tút*, onde nascem todos os rios e é frio. Os outros mundos estão localizados verticalmente abaixo da terra e das águas (*s'äk'móy* e *pèd móy* – mundo dos ancestrais); acima da terra, na direção do céu infinito (*Kèg teh móy*, *wedo m'èh móy*, *tút móy*), é o mundo de K'èg-T'èh, das estrelas, dos pássaros e dos abutres. Esses mundos são todos habitados por seres mitológicos na forma de animais, frutas e energias. O mundo terreno está ligado ao céu por um cipó (*yúb tut*).

O *sáp* do Hupd'äh e de todos os humanos está em oposição a outros seres “vivos” que podem ser classificados como “uma substância” (*b'atib*), que não se manifesta por meio do corpo, mas em outras formas materiais. Os Hupd'äh afirmam que dentro de seu próprio corpo há um ponto, uma energia que podemos identificar analogamente como a “alma” (*h'awäg*). Eles são unânimes em afirmar que se situa em um ponto no peito, próximo ao coração. Na verdade, o coração, na anatomia dos Hupd'äh, tem o mesmo nome (*h'awäg*). Quando eles nascem e recebem o nome do clã, começam a ficar mais fortes, e assim se inicia o processo de crescimento do *h'awäg* (ainda é pequeno e vai crescer ao mesmo tempo que o corpo físico). Para dizer “estar doente”, o Hupd'äh usa a expressão “*h'awäg páy*” (*h'awäg* ruim) ou *Hup pë* ‘ (*Hup* = dor), indicando em qual parte do corpo há dor (*pë*). Quando estão tristes, dizem “*h'awäg hi hú*”. Assim, o estado de tristeza tem o mesmo significado que estar doente. A coca (*pu'uk*), o tabaco e o cipó “*kahpi*” (*Banisteriopsis* sp.) – este também conhecido como ayahuasca, cipó, yagé – estão associados a *tut*, o cordão ou cipó que liga os mundos. Dizem que, ao utilizar essas substâncias, a “pessoa pode perceber o *h'awäg*” (ATHIAS, 2015a, p. 67). O xamã (*o Bi'in*) usa essas plantas para sonhar e assim obter o diagnóstico de um paciente. O xamã é o único que, por meio de um transe ou sonho, pode perceber o *h'awäg* do outro (paciente). Embora outros Hupd'äh nos informem que, quando estão usando *pu'uk*, também podem perceber o *h'awäg* de outra pessoa, um diagnóstico só pode ser oferecido por alguém que é iniciado ou por um xamã.

Além de *sáp* (corpo) e *h'awäg* (alma), os Hupd'äh também possuem o termo “*b'atib*”, que é muito utilizado e, apesar de sua semântica ser de difícil tradução, pode ser entendido como “espírito”, “fantasma” ou “sombra”, também se referindo aos vários espíritos da floresta. Os Hupd'äh ainda usam essa expressão para nomear a escuridão, ou,

como eles dizem: na escuridão está o mundo do *bàtib*, e é na escuridão que o *batibd'äh* pode ser visto. Esse ser geralmente está associado a forças negativas ou malévolas. Na floresta, por exemplo, ao acampar, é imprescindível comer seus mantimentos, pois se sobrar alguma coisa aparecem os *batibd'äh* para comer, dizem os Hupd'äh. Além disso, esse termo pode ser confundido com “diabo”, devido à influência católica, que o vinculava ao termo tukano “*wānti*”, correspondente ao *bàtib* entre os grupos Tukano. Vale dizer que corpos de animais têm apenas *hāwäg*, mas não *bàtib*. Alguns dizem que os cães são capazes de ter seu próprio *bàtib* porque podem perceber outro *bàtib* no escuro (REID, 1979).

Se a consciência da vida vem por meio do *hāwäg*, a morte aparece quando a pessoa o perde ou quando o xamã determina que a pessoa está sem ele. É possível encontrar alguém para quem a morte já está predeterminada. Geralmente, essa pessoa fica deitada na rede, esperando o corpo parar de funcionar. Após a morte, o *sáp* é enterrado, e o *hāwäg* vai para o mundo das “almas”, que fica próximo ao mundo de Këg-Tëh e de outros heróis, nos céus mais altos. O *bàtib* (*bàtib ním*/fantasma) permanece na terra por algum tempo, depois vai para um mundo localizado sob as águas (mas às vezes é capaz de aparecer na terra).

A materialização do *bàtib* está em todas as secreções e excreções do corpo, como urina, suor, catarro e fezes, além do sangue. É por meio dessas substâncias que todas as doenças e enfermidades penetram. Portanto, doença e saúde estão no equilíbrio de duas forças ou energias existentes em nosso corpo: o *hāwäg* e o *bàtib*. Todo aquele que é iniciado conhece as cerimônias de proteção e de fortalecimento do *hāwäg*. Todas as cerimônias de cura [*bi'id*] invocam as forças da floresta para o fortalecimento do *hāwäg* e a redução das influências do *bàtib* sobre o *hāwäg*. Se um Hupd'äh está doente ou se sente mal, é comum vê-lo apontando primeiro para o coração, mesmo que a doença esteja localizada em outra parte do corpo. Doença, portanto, significa, em última análise, uma manifestação da fraqueza do *hāwäg* e um maior controle do *bàtib* sobre o corpo.

Práticas tradicionais de cura

O sistema médico Hupd'äh é mediado por pessoas, geralmente homens (iniciados), que possuem as “chaves” que abrem os vários mundos em busca de uma interpretação para os acontecimentos no

s'äh, ou na terra. Cada clã possui conhecimentos específicos sobre como se tratar. Segundo os Hupd'äh, tudo o que acontece neste mundo, em certa medida, já aconteceu no outro mundo dos tempos míticos. Há, portanto, uma interpretação para tudo, e isso pode ser encontrado nas histórias de K'ëg-T'ëh (filho do osso), o demiurgo e criador de todas as coisas mundanas. O sistema médico é um sistema xamanístico no que diz respeito às representações de saúde e doença e às suas práticas terapêuticas.

No que se refere aos Pankararu, é importante dizer que entre eles, como também na região do rio Negro, coexistem dois sistemas médicos, podendo-se observar que essa convivência é pacífica e não antagônica. Porém, permanece uma falta de compreensão entre ambos. Como alguma consistência na etiologia pode ser alcançada? E como fazer o Hupd'äh entender que o *B'atib'pât* (cabelo do “diabo”) pode ser curado com os remédios da biomedicina?

A questão que se coloca aqui é precisamente a da validade das classificações indígenas, quando sabemos que a etiologia se baseia na cosmologia e nos mitos. A lógica na elaboração das representações das chamadas doenças do homem branco só pode ser entendida a partir de uma compreensão da mitologia e da cosmologia que, em última instância, estruturam as relações interétnicas da bacia do rio Negro. Mas a escolha do tratamento não ocorre porque há uma compreensão clara do que são doenças dos brancos ou doenças de Hupd'äh. Além disso, do ponto de vista deles, além de aspirinas e pílulas para parasitas, não procurariam a medicina ocidental, como na realidade não procuram. Em outras palavras, a demanda por tratamento está vinculada e submersa em contextos culturais muito específicos. Os processos terapêuticos são associados a uma compreensão da mitologia e ao poder das palavras de transformação “sopradas” no paciente.

Dois assuntos principais emergiram neste artigo, embora eu acredite que a abundância de minhas anotações de campo me permitirá discuti-los mais detalhadamente outra hora. O primeiro diz respeito ao mito e à representação do corpo – isso são todas as histórias e interpretações do Hupd'äh e de sua presença neste mundo. Quase todas as narrativas mitológicas enfatizam como o corpo é formado para constituir a humanidade. Durante a criação, por exemplo, um Hupd'äh disse que as pessoas estavam em um mundo subaquático, com um corpo diferente do que é hoje. O segundo assunto nos remete exatamente à famosa “articulação” entre as medicinas indígenas e a ocidental no tocante aos serviços de saúde entre os povos indígenas, já mencionada

anteriormente, que será o tema fundamental de Jean Langdon em suas atividades acadêmicas e do diálogo entre nós.

A descrição dessa situação pode ser detalhada, pois, para os Hupd'äh, no mundo subaquático existem vários processos estabelecidos a fim de substituir o corpo anterior (da narrativa mitológica) pelo corpo do mundo de hoje. Essas mudanças no corpo e como ele é moldado são amplamente discutidos em debates sobre histórias de criação, que os Hupd'äh chamam de “Tempo de Hi'bahtëh”. Este é o nome que o Hupd'äh dá a toda a mitologia da criação. Significa a época dos ancestrais, mais precisamente a época em que toda a criação estava debaixo d'água, antes da transformação dos corpos dos humanos (Hupd'äh) e de como eles vieram a existir neste mundo.

Neste artigo, tentei relacionar o corpo a doenças específicas, particularmente com uma discussão sobre como as substâncias corporais do Hupd'äh podem ser usadas como elementos para modificar o corpo, levando a uma melhoria na qualidade de vida. É o constituinte do corpo que suporta a experiência de sua própria identidade, levando à crença de que um “eu” habita este corpo e apenas este corpo. O *hāwäg* e o *b'atib* são fluidos que geralmente se opõem, mas juntos fornecem um equilíbrio para apoiar o corpo neste mundo.

Etnografia, corpo e xamanismo

É importante enfatizar que, tanto na região do rio Negro como em Pernambuco, a dinâmica das relações políticas traduz as tensões existentes nas localidades onde estão as aldeias indígenas. Essas tensões podem ter origem nas relações de parentesco e nas suas áreas geográficas, em que os representantes indígenas obtêm a sustentação política para suas atividades. Tal tensão é real, e dificilmente os gestores da saúde indígena ou os membros da equipe de profissionais que atuam na região podem perceber com clareza os diversos pontos de conflitos. Esses novos espaços de negociação estão fornecendo aos povos indígenas novas práticas e estratégias para a efetivação de acordos com instituições não indígenas.

Se no rio Negro essas novas estratégias de atuação convivem com as formas tradicionais de exercer a liderança, em Pernambuco estão fazendo cair o clientelismo e o modelo tutelar no trato com as instituições governamentais, implantado desde que o SPI instituiu o “cacicado” nas relações com o Estado. Por um lado, pode-se perceber

pontos comuns entre essas duas realidades, principalmente no tocante ao estabelecimento de novas estratégias de negociação; por outro, há diferenças significativas quanto ao movimento indígena e sua dinâmica interna de representação, seja no nível interno, nas aldeias, seja fora delas. Nas duas situações, essas diferenças situam-se principalmente no âmbito interno das relações de poder. Ainda, a percepção que os índios têm sobre os antropólogos e seu papel reflete a relação que aqueles mantêm com a sociedade envolvente. Em Pernambuco, os índios procuram o antropólogo para “falar por nós”. Isto é, se apropriam do discurso dos antropólogos e os citam como “argumento de autoridade”. Muitos Pankararu se referem a Carlos Estevão de Oliveira (1938) como o antropólogo que ajudou a conseguir o reconhecimento étnico por parte do Estado brasileiro, com a implantação dos postos indígenas na área e o início do processo de regulação fundiária – ainda em andamento após 83 anos (ATHIAS, 2015a). Enquanto isso, na região do rio Negro, o antropólogo é visto como aquele que “está junto”, mas quem fala são os índios. Ao contrário, não é visto como argumento de autoridade, sobretudo aqueles antropólogos que não falam uma das línguas locais.

Em geral, podemos dizer que associações indígenas de base existentes nas diversas áreas de Pernambuco não têm exercido o poder de representação como na região do rio Negro, onde estão agrupadas em uma federação. Mais recentemente, a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) tem realizado esse tipo de representação, porém bem menos atuante, eu diria, em uma avaliação bem geral. É importante mencionar que as associações indígenas estão presentes nos espaços de negociação de projetos governamentais – no estilo de cestas básicas ou de projetos produtivos para produtores rurais. As lideranças exercem esse poder de representação, e suas falas são escutadas como aquelas que definem a direção nos processos de negociação. Trata-se de uma participação em que a liderança estabelece de antemão com a comunidade os interesses específicos quanto à saúde. Quem garante o acesso aos “bens” e aos “recursos” é a liderança. No caso do rio Negro, a associação tem o poder de trazer o recurso. Essas duas formas de atuar fazem com que o aspecto da escolaridade seja um condicionante e interfira nos modelos de negociação. Nesses casos, os antropólogos são vistos como aqueles que podem viabilizar recursos, seja elaborando projetos, seja atuando como intermediários entre os grupos indígenas e as agências de cooperação, presentes nas diversas áreas indígenas.

As lideranças mais escolarizadas vão obtendo maior entendimento e importância nesses espaços, uma vez que a quantidade de papéis distribuídos tem aumentado e que os índios não treinados na leitura do português (uma língua imposta para a comunicação nesses espaços) não conseguem acompanhar o desenvolvimento das discussões e a posterior decisão. Na realidade, a documentação distribuída nas reuniões dos conselhos sobre as atividades das equipes de saúde, como tabelas, planilhas de mortalidade e morbidade, índices sobre a cobertura vacinal, entre outras, necessita de uma melhor apresentação para facilitar a compreensão dos índios. Os indicadores de saúde ainda carecem de uma reorganização, de modo a mostrar claramente como está, de fato, a situação de saúde dessas populações. Pessoalmente, tenho advogado uma produção acadêmica mais direcionada para as populações indígenas, com uma epidemiologia intercultural e indicadores mais adequados às realidades indígenas desses povos. Nesse sentido, a participação de antropólogos nessas reuniões de conselhos tem sido importante para mediar a discussão e propiciar para os índios não só um melhor entendimento dessas questões, como também traduzir em linguagem técnica os interesses mais imediatos dos próprios indígenas, relacionando-os com os aspectos culturais negligenciados nos dados estatísticos trabalhados por aqueles que organizam a informação em saúde no distrito.

O embate de forças políticas se dá principalmente nas reuniões dos conselhos locais. Nessa instância, situam-se as principais pautas e as negociações entre os diversos grupos ou facções locais. Em Pernambuco, tive a oportunidade de várias vezes participar em reuniões do conselho local pankararu, e nesses dois últimos anos observei uma discussão calorosa nos encontros em que atuei como mediador, buscando em todas elas o consenso entre as partes e possibilitando um melhor entendimento sobre a situação. Essas reuniões se tornaram importantes, pois nelas se decide em qual aldeia se situará um novo posto de saúde e/ou os recursos que serão alocados para a área. No rio Negro, as reuniões dos conselhos locais, pelo menos aquelas de que participei, eram conduzidas pelos responsáveis pelo “controle social”, uma instância (departamento) da FOIRN que as acompanha no nível local. A pauta, portanto, vem de São Gabriel, e os presentes dão sugestões e a aprovam. Não tive a oportunidade de presenciar embate político, como naquelas reuniões de que participei na área indígena pankararu.

Meu entendimento dessas relações passa pelo conhecimento acumulado sobre a inserção desses índios nos diversos contextos e pela

maneira específica do fazer antropológico, que pode ser caracterizado como uma atividade crítica e independente baseada numa convivência com os grupos indígenas. Essa postura crítica vem através do conhecimento da história dos diversos clãs e da estrutura social, ou seja, das relações de parentesco. No rio Negro, é preciso conhecer as estruturas movidas através do mito de Jurupari (ATHIAS, 1995), hoje parte das relações interétnicas. Em Pernambuco, se faz necessário entender a história da ocupação territorial para facilitar a compreensão das relações de parentesco e, sobretudo, das formas de representação política. A partir de minha experiência pessoal, o papel do antropólogo nas reuniões de conselhos de saúde continua sendo aquele de tradutor, mediador e intérprete. A presença do antropólogo torna-se aceita pelo conselho quando aquele, juntamente com os índios do conselho, tenta colocar em linguagem adequada e compreensível as questões de fundo das pautas das reuniões (e as agendas), procurando mostrar aos índios os diversos lados da situação, o que geralmente os gestores não fazem.

Alguns elementos que podemos observar a partir desses dados etnográficos serão importantes para compreender a prática xamânica, conforme desenvolvido na introdução do livro de Jean Langdon (1996) – *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, já citado aqui. Nesse sentido, ao relatar elementos etnográficos dos dois contextos históricos, sociais e políticos, desenvolve-se uma análise que busca situar aspectos relevantes para uma compreensão maior da prática tradicional de cura ou das práticas xamânicas presentes nessas duas situações etnográficas que procurei descrever acima.

As transversalidades

Para pensar em xamanismo entre esses povos indígenas, há que levar em consideração a noção de uma memória coletiva e a especificidade de cada grupo quanto à sua posição dentro de seu contexto étnico e cultural. Cada um desses grupos indígenas possui relações específicas que mostram a existência de entendimento mais profundo da pessoa com as dimensões do mundo físico e do mundo transcendental, cujas distinções estão bem colocadas por Langdon em sua introdução ao *Xamanismo no Brasil* quando elenca os diversos elementos das práticas tradicionais de cura, que ela própria vai retomar em seu artigo intitulado “Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia”, publicado na revista *Ilha* (LANGDON, 2009). Trata-se

de um texto que ajuda a perceber a minha própria prática de pesquisa e o olhar distanciado para as conclusões expostas nas pesquisas desenvolvidas entre os Pankararu e entre os Hupd'äh.

O outro elemento importante para entender as práticas tradicionais de cura entre os povos indígenas é a noção ou o modelo de territorialidade. Relendo as notas de campo da viagem que fiz com Jean, das pessoas que encontramos principalmente entre os Pankararu, observo uma ênfase na ocupação espacial – a forma como os locais estão ocupados na atualidade e como são vistos pelos diversos grupos de famílias que participam de um entendimento comum entre os Pankararu. Isso nos permite afirmar que um grupo de parentesco tem acesso a detentores de saberes, curadores e rezadeiras situados dentro do contexto específico da ocupação espacial. Evidentemente, vamos perceber mais propriamente essa ideia de espaço social de território entre os índios, que determina as ações e as performances nos processos de cura. Esse aspecto do xamanismo e a territorialidade, presentes nessas narrativas e nos textos de Jean Langdon sobre os Siona, poderiam ainda ser mais bem desenvolvidos.

Diante do exposto e tendo em vista as etnografias de que tenho participado e as que tenho produzido sobre esses dois povos – com os quais aprendo significativamente sobre as práticas tradicionais de cura –, e com o apoio da literatura produzida por Jean Langdon, chego a algumas considerações que acredito ser importante colocar aqui neste texto.

Algumas das condições ambientais e territoriais (tanto a territorialização quanto a territorialidade) são essenciais, entre os Hupd'äh e entre os Pankararu, para obter o que chamamos de sustentabilidade. Essas condições podem ser encontradas nas práticas produtivas dos povos indígenas e percebidas nos seus entendimentos simbólicos, muito bem relacionados aos seus instrumentos tecnológicos. Isso é resultado de uma convivência com a natureza e com a transformação ambiental (LÉVI-STRAUSS, 1977; DESCOLA; PÁLSSON, 1996). Em tal relação com o que chamamos de natureza, os povos indígenas produzem seus saberes baseados na, digamos assim, “simbolização” cultural do seu território em significados sociais. Estes estão vinculados ao meio ambiente e às apropriações de regras sociais de acesso e uso das práticas de gestão de ecossistemas da saúde e do corpo.

A saúde (a doença), tal como é concebida por esses povos indígenas, leva em consideração o bem-estar, que é visto como uma totalidade do ser. Isso sem, no entanto, dar uma ênfase exagerada aos aspectos apenas biológicos, como se entende a partir de uma perspectiva

da biomedicina, que cria, de fato, uma separação entre a parte biológica do corpo e aquela onde se situam as compreensões simbólicas vinculadas a uma cosmologia. Esses entendimentos, tanto entre os Hupd'äh como entre os Pankararu, conformam, a nosso ver, os laços necessários para uma postura intercultural com relação a essas diferentes concepções do corpo, das energias corpóreas, da territorialidade e das palavras transformadoras, ou seja, as palavras encantadas, ou os benzimentos, como outros chamam. Portanto, seria nesses espaços do cotidiano do atendimento onde deveria acontecer o diálogo entre os representantes dessas medicinas, das práticas tradicionais de cura, e os profissionais de saúde.

Em geral, a epistemologia indígena tem seus fundamentos em cada uma das culturas, nas tradições individuais de cada povo. Esse é um fato inclusive reiterado pelos autores que citamos anteriormente. Apesar da existência de uma distância geográfica significativa entre esses dois povos, dos quais estou tratando especificamente neste capítulo, posso dizer que há mais elementos comuns de entendimento do que discrepantes quando pensamos nos aspectos da corporeidade, do território e do uso das palavras nos processos terapêuticos. Todos esses aspectos citados foram mencionados nas entrevistas que realizamos com os detentores de saberes desses dois povos.

É importante ressaltar aqui que, quando falamos da ideia de doença (de infortúnio, de mal-estar), estamos falando sobre como um determinado povo entende e reproduz essa noção. É verdade que a saúde e o bem-estar estão relacionados ao corpo biológico e ao corpo simbólico. Portanto, para entender o corpo, é necessário entender a anatomia e a fisiologia do ponto de vista de um determinado grupo indígena.

Estamos argumentando, com apoio da literatura produzida por Jean Langdon e por outros colegas, que a noção de medicina indígena, de sistemas de cuidados ou de práticas tradicionais de cura se apresenta como um modelo específico intimamente relacionado a uma cosmologia própria de um determinado grupo social, e não como um fenômeno fragmentado, sem relação com os entendimentos de saberes tradicionais acumulados e comuns de um povo indígena. Nesse sentido, aprendemos com os detentores de saberes a que tivemos acesso que as diversas etiologias são as portas de entrada para entender as dinâmicas das medicinas indígenas e, sobretudo, apreender os diversos procedimentos, diagnósticos e terapêuticos (itinerários terapêuticos) que têm sido o enfoque principal das pesquisas e dos debates teóricos de

uma antropologia da saúde indígena no Brasil da atualidade, muito bem debatida por Jean Langdon (2007) quando faz uma espécie de tipologia desses projetos de saúde em áreas indígenas.

Em termos gerais, as práticas de cura dos povos indígenas buscam um equilíbrio entre o ser e a relação com ele mesmo. Essa totalidade, muitas vezes difícil de ser percebida por nós, ocidentais, na realidade engloba o que poderíamos chamar de constituição genética, as emoções, os saberes, o sistema de cuidados inseridos no cotidiano, as formas de alimentação e as atividades de produção. E o indivíduo tem relação com o seu grupo, mantendo uma compreensão de ancestralidade que está associada aos modelos e às redes de parentesco, bem como às formas de comunicação e ao uso das palavras nas performances e nos processos de ritualização de práticas de cura. A relação do grupo com os aspectos da natureza oferece muitas possibilidades de interpretação de fatores ambientais e territoriais que produzem entendimentos sobre o frio, o calor, os entes e os personagens da natureza que estão presentes nas narrativas mitológicas desses povos.

Portanto, argumentamos que as práticas tradicionais de cura – a medicina tradicional indígena – estão eminentemente ligadas a um entendimento sobre os modelos ecológicos e se apresentam de uma forma pragmática quanto ao tratamento e à intervenção de especialistas de cura que usam as palavras transformadoras. Em geral, tentam buscar soluções para os problemas individuais e coletivos ao mesmo tempo. A base filosófica e dialética das medicinas indígenas relaciona a natureza com uma vivência coletiva, e nesta se apresentam as “chaves holísticas” para explicar a presença humana neste planeta. As atividades terapêuticas na medicina indígena situam-se em um campo que alguns chamariam de bioenergético, para atingir todas as dimensões constitutivas do ser humano. Nesse sentido, será necessário entender o patológico e o “normal” nas concepções das diversas medicinas indígenas.

Usualmente, na medicina indígena, se fala mais das pessoas (aspectos sociais e interacionais) que das doenças (aspectos biológicos). Então, as desarmonias se incluem no conjunto de enfermidades que podem responder a processos biológicos básicos e fundamentais. Portanto, nos princípios teóricos da medicina indígena, exprime-se claramente o valor da singularização e da individualização na hora de estabelecer um diagnóstico. Cada pessoa tem um nome próprio e requer um diagnóstico específico, a sua individualização vem definida pela sua singularidade ancestral em relação aos demais. Considerando todos os fatores sociais e econômicos, a medicina indígena leva em conta e

inter-relaciona o que nós denominamos de corpo, “espírito” e mente, em que se situam as “mentalizações energéticas” dos princípios vitais (imateriais) que possibilitam o equilíbrio do “estar com saúde”, ou seja, do bem-estar. O corpo, os “espíritos” do corpo (da pessoa) e a mente representam uma unidade. É no corpo que se dão as manifestações dos espíritos do corpo. Nas medicinas indígenas, compreende-se que a doença e as patologias encontram-se no corpo, na mente e no espírito; as emoções se manifestam através do corpo físico; as curas realizadas por especialistas tradicionais tratam do corpo e do espírito do corpo (princípio vital) ao mesmo tempo, uma vez que fazem parte de uma totalidade.

As ciências biológicas, sociais e da natureza não se apresentam distintamente para os povos indígenas. As explicações dos fenômenos devem satisfazer o entendimento. A partir daí, há níveis de conhecimento derivados da tradição cultural, dos rituais e das práticas organizativas, traduzidos na linguagem simbólica, que são a chave para a compreensão desses conhecimentos. A medicina indígena é “uma literatura de símbolos”. As imagens e as metáforas fazem parte dessa literatura e dos conhecimentos ancestrais sobre o corpo.

Com base nesses elementos da medicina indígena, se pode pensar e definir a interculturalidade em saúde como a capacidade de transitar equilibradamente entre conhecimentos, crenças e práticas culturais diferentes em relação à saúde, à doença, à vida e à morte em um corpo biológico e social.

Para avançar em uma proposta de política intercultural em saúde para os DSEIs, hoje se faz necessário que o conceito de interculturalidade se constitua em um eixo temático central nas discussões sobre políticas e programas de saúde. A interculturalidade não pode ser vista como algo distante, e sim como uma atitude presente entre os profissionais de saúde, no momento em que se tem claro quem são os atores envolvidos e os obstáculos que se apresentam para o respeito aos sistemas médicos tradicionais indígenas. Questões sobre as adequações de uma abordagem intercultural no modelo médico oficial são uma possibilidade concreta de uma ação.

Como disse antes, parece não existir um conflito entre a medicina indígena e a medicina oficial. Em geral, os gestores, os profissionais e os especialistas da saúde dos povos indígenas estão de acordo em uma série de aspectos – por exemplo, que não se deve reprimir nem eliminar as práticas terapêuticas indígenas e que estas merecem respeito. Várias experiências foram efetivadas na América Latina sob a orientação de

que os serviços de saúde deveriam ser de boa qualidade, apropriados às necessidades específicas dos povos indígenas. Tivemos oportunidade de ver vários exemplos nessa direção.

Os responsáveis pela execução da saúde indígena incluíam nessas experiências a contratação e a formação de equipes bilíngues, que poderiam prestar serviços nas comunidades, inclusive treinar pessoal para a gestão e a instalação dos ditos “hospitais interculturais”, originando até mesmo uma valorização dos terapeutas tradicionais. Em geral, os especialistas na saúde indígena também estão de acordo com a participação dos terapeutas tradicionais até certo ponto, em que se possa coordenar a interferência nos processos formativos. Contudo, quando se trata da incorporação dos pajés no sistema médico e na organização dos serviços de saúde, não existem, apesar de várias experiências, acordos nessa direção. E isso nos mostra que ambos os sistemas médicos podem andar juntos com ações complementares, porém não se poderia inserir na organização dos serviços de saúde oficiais os processos indígenas de cura.

Talvez uma das primeiras atividades a serem realizadas nas ações de saúde em áreas indígenas não seria simplesmente o respeito passivo com os profissionais de saúde que atuam no DSEI, mas o reconhecimento e a formalização de um diálogo com os terapeutas indígenas. E essa formalização seguirá um modelo próprio para cada área indígena, conforme a criatividade local. Apesar de a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas abordar a “articulação”, dever-se-ia possibilitar espaços criativos e inovadores de atuação nas diversas áreas indígenas. Cada uma das culturas colocará a ênfase necessária para o desenvolvimento de um diálogo intercultural em saúde.

Além da formalização desse reconhecimento de uma ciência indígena, seria preciso buscar mecanismos para que sabedores indígenas pudessem participar nas etapas formativas do pessoal do DSEI, inclusive dos Agentes Indígenas de Saúde. E tal inserção deveria estar acompanhada de um processo formal para que esses terapeutas tradicionais se fizessem também presentes nos espaços de discussão e de decisão sobre toda a formação do pessoal do distrito.

Para finalizar, é importante que se busquem alternativas, nas diversas áreas indígenas, para a efetivação de um diálogo formal entre sabedores indígenas e profissionais de saúde. Esse diálogo possibilitará, de fato, uma abordagem intercultural e visará a uma compreensão dos profissionais sobre os processos de saúde e de doença que se dão entre os distintos povos indígenas. Ainda a favor desse diálogo efetivo encontra-

se a possibilidade de uma mudança estrutural no funcionamento do distrito, possibilitando uma adequação, de fato, dos interesses dos povos indígenas e dos profissionais de saúde. Essa adequação pode fornecer a base para uma organização dos serviços de saúde mais respeitosa e para a construção de uma nova prática em saúde com relação às questões culturais dos povos indígenas. Do mesmo modo, as novas maneiras de produzir conhecimento e a formação em saúde implicam também aceitar desafios e muitos problemas, talvez sem respostas. Não temos uma fórmula mágica, nem sabemos o final dessa história, mas já é possível desvendar alguns caminhos a partir das várias experiências que estão sendo desenvolvidas nos DSEIs.

Referências

ARANTES, A. (org.). *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

ATHIAS, R. *Hupde-Maku et Tukano: relations inégales entre deux sociétés du Uaupés amazonien* (Brésil). 1995. 310 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Paris X, Nanterre, 1995.

ATHIAS, R. Doença e cura: sistema médico e representação entre os Hupdë-Maku da região do rio Negro, Amazonas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 237-261, 1998.

ATHIAS, R. Corpo, fertilidade e reprodução entre os Pankararu: perspectivas e alcances. In: MONTEIRO, S.; SANSONE, L. (org.). *Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004a. p. 189-209.

ATHIAS, R. Índios, antropólogos e gestores de saúde no âmbito dos Distritos Sanitários Indígenas. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa; ABA, 2004b. p. 217-232.

ATHIAS, R. Kumuá, baiároá e yaís: os especialistas da cura entre os índios do rio Uaupés-AM. *Somanlu*, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 87-105, 2007a.

ATHIAS, R. Medicina indígena no rio Negro: experiência de um projeto. In: FERREIRA, L. O.; OSÓRIO, P. (org.). *Medicina tradicional indígena em contextos: anais da I reunião de monitoramento*. Projeto VIGISUS II/Funasa. Brasília: Funasa, 2007b. p. 101-109.

ATHIAS, R. Sexualidade e programas de saúde entre os Pankararu. In: SCOTT, P.; ATHIAS, R.; QUADROS, M. *Saúde, sexualidade e famílias urbanas, rurais e indígenas*. Recife: EDUFPE, 2007c. p. 97-120.

ATHIAS, R. Hāwäg and b'atib: the balance between health and disease among the Hupd'äh in the upper rio Negro region, Brazil. *Tipiti*, [S. l.], v. 13, n. 2, p. 61-73, 2015a.

ATHIAS, R. *Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés*: apontamentos linguísticos e fotografias de Curt Nimuendajú. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015b.

ATHIAS, R.; MACHADO, M. A saúde indígena no processo de implantação dos distritos sanitários: temas críticos e propostas para um diálogo interdisciplinar. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 425-431, 2001.

ATHIAS, R.; SARAPÓ PANKARARU. As forças encantadas: dança, festa e ritual entre os Pankararu. *GIS: Gesto, Imagem e Som – Revista de Antropologia USP*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 99-213, 2017. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2017.128971>.

ATHIAS, R.; SELAU, M. G.; VERDUM, R. *Relatório do levantamento sobre a saúde dos Hupd'äh, São Gabriel da Cachoeira*. [S. l.: s. n.], 1984. Mimeografado.

BEOZZO, J. O. A igreja e os índios (1875-1889). In: HAUCK, J. F. et al. *História da igreja no Brasil: segunda época – século XIX*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985. Tomo II, p. 296-307.

BRASIL. *Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999*. Acrescenta dispositivos à Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, que “dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências”, instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Brasília: Presidência da República, 1999. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9836.htm. Acesso em: 13 jun. 2021.

BUCHILLET, D. (org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CEJUP/UEP, 1991.

BUCHILLET, D. Contas de vidro, enfeites de branco e potes de malária: epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana. *Série Antropologia*, Brasília, n. 187, p. 1-24, 1995. Disponível em: <https://ds.saudeindigena.iciet.fiocruz.br/bitstream/bvs/1016/2/064904425.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2022.

BUCHILLET, D. Tuberculose et santé publique: les multiples facteurs impliqués dans l'adhésion au traitement. *Autrepart*, [S. l.], n. 19, p. 71-90, 2001.

- COELHO, V. S. P.; ATHIAS, R.; RECH, P. *Modelo de organização*: relatório de avaliação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Brasília: Consórcio IDS/SSL/CEBRAP, 2009. Disponível em: https://www.academia.edu/49315902/Modelo_Organizacional_do_Subsistema_de_Sa%C3%BAde_Ind%C3%ADgena_Brasil. Acesso em: 13 jun. 2021.
- DAMATTA, R. O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 1-12, 1978.
- DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge, 1996.
- DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1912].
- ELIADE, M. *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- EPPS, P. The Vaupés melting pot: tucanoan influence on Hup. In: AIKHENVALD, A. Y.; DIXON, R. M. W. (ed.). *Grammars in contact: a cross-linguistic typology*. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 267-289.
- FERREIRA, L. O. *Entre discursos oficiais e vozes indígenas sobre gestação e parto no Alto Juruá*: a emergência da medicina tradicional indígena no contexto de uma política pública. 2010. 261 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.
- FERREIRA, L. O.; OSÓRIO, P. (org.). *Medicina tradicional indígena em contextos*: anais da I reunião de monitoramento. Projeto VIGISUS II/Funasa. Brasília: Funasa, 2007.
- FRAZER, J. *The golden bough: a study of magic and religion*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009 [1890].
- LANGDON, E. J. Representações de doenças e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In: VENTURA, R. S.; COIMBRA JR., C. *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. p. 98-130.
- LANGDON, E. J. *Xamanismo no Brasil*: novas perspectivas. Florianópolis: EdUFSC, 1996.
- LANGDON, E. J. Problematicando os projetos de medicina tradicional indígena. In: FERREIRA, L. O.; OSÓRIO, P. (org.). *Medicina tradicional indígena em contextos*: anais da I reunião de monitoramento. Brasília: Projeto VIGISUS II/Funasa, 2007. p. 110-122.
- LANGDON, E. J. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 11, n. 1-2, p. 161-191, 2009.

LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa; ABA, 2004.

LANGDON, E. J.; CARDOSO, M. (org.). *Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina*. Florianópolis: EdUFSC, 2015.

LÉVI-STRAUSS, C. *L'identité: séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*. Paris: Grasset, 1977.

MACHADO, M.; OLIVEIRA, N.; ATHIAS, R.; ARGENTINO, S. *Situação de saúde dos povos indígenas da região do rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira: Associação Saúde Sem Limites, 1999. Disponível em: https://www.academia.edu/44302178/Situa%C3%A7%C3%A3o_de_Sa%C3%BAde_dos_Povos_Ind%C3%ADgenas_da_Regi%C3%A3o_do_Alto_Rio_Negro. Acesso em: 12 jun. 2021.

MENDES, E. V. (org.). *Distrito sanitário: o processo social de mudança das práticas sanitárias do Sistema Único de Saúde*. 4. ed. São Paulo: Hucitec; Abrasco, 1999.

MÉTRAUX, A. Religion and shamanism. In: STEWARD, J. (ed.). *Handbook of South American indians*. Washington: Smithsonian Institution, 1941. p. 559-599.

OLIVEIRA, C. E. O ossuário da gruta do padre. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. XIV-XVII, p. 154-184, 1938.

REID, H. *Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku indians of Brazil*. 1979. 402 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculty of Archaeology and Anthropology, University of Cambridge, Cambridge, 1979.

TAUSSIG, M. *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

TYLOR, E. B. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and customs*. Londres: Bradbury & Evans, 1871.

VARGA, I. van D. *Pelas fronteiras e trincheiras do indigenismo e do sanitismo: a atenção à DST em comunidades indígenas, no contexto das políticas e práticas indigenistas e de saúde, na pré-Amazônia*. 2002. 460 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

Regresos asesinos: violencia, suicidio y exhumación en la economía de la muerte de los Emberá Katío (Chocó-Antioquia, Colombia)¹

Anne-Marie Losonczy

*Para Jean Langdon, maestra, amiga y compañera inspirante
en los caminos del chamanismo.*

*In memoriam Italiano Dumasa y Custodio Domico,
chamanes Emberá del Alto Chocó*

Mañana gris de marzo de 2011, al lado de una fosa y su fondo embarrado, en una aldea emberá katío rodeada por una espesa selva tropical en la orilla del río Juradó del Chocó, en el noroeste colombiano. El equipo de exhumaciones de la Fiscalía llegó el día anterior de Medellín, así como la etnóloga y un periodista. El equipo se encarga de la exhumación, para efectos de identificación, de los restos de dos líderes Emberá, así como del hijo de uno de ellos y de otros nueve indígenas que fueron asesinados por un grupo paramilitar en 1999, después de haber sido acusados de colaboración con el grupo guerrillero Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP). Si bien el hermano de los líderes – sobreviviente a la masacre – presentó una solicitud de exhumación y señaló vagamente al equipo dónde yacen, ni él ni ningún habitante de la aldea quiso permanecer cerca en el momento de la apertura de la fosa, como tampoco aceptó ayudar a excavarla. Ante la fosa abierta, una mujer

¹ Este texto constituye una versión algo actualizada del artículo del mismo título publicado en: LOSONCZY, A.; AZEVEDO, V. R. (ed.). *Retorno de cuerpos, recorrido de almas: exhumaciones y duelos colectivos en América Latina y España*. Bogotá: Ediciones Uniandes; IFEA, 2021.

Emberá dirige un ritual corto y apresurado, que parece improvisado: hecho de llantos y lamentaciones fúnebres tradicionales, entrelazados con oraciones provenientes del catolicismo popular. Al acabar el acto, todos salen disparados hacia sus casas, lanzando a los miembros del equipo: “El espíritu de los muertos busca el conflicto con el alma de los vivos” y “Los muertos se adueñan de todo”. Un denso silencio vuelve al lugar, únicamente interrumpido por el ruido de las palas y por las palabras intercambiadas entre el equipo y los sepultureros improvisados, todos negros, reclutados de forma precipitada en la aldea más cercana. El equipo se marcha de la aldea antes de que caiga la noche. Los restos exhumados se enviarán inmediatamente al laboratorio de antropología forense de Medellín y se devolverán a las familias un año más tarde.

Habrà que quedarse varios días en la aldea para captar algunas palabras deshiladas y poder reconstruir, hilo a hilo, una historia de masacre que se parece a tantas otras y que no había sido evocada por ningún habitante desde entonces. Las autoridades nacionales supieron de ella únicamente a través de la solicitud de exhumación presentada unos meses antes por el hermano superviviente. Desde la apertura de la fosa, este mantiene una postura silenciosa y postrada. Sin embargo, las mujeres de su familia acabarán por evocar entre murmullos la desesperación ante la necesidad de “pacificar los espíritus de estos muertos” y la ineficacia de los rituales tradicionales. Poco a poco darán detalles, a cuentagotas, de esa mañana de agosto de 1999 que desgarró la trama de los días y el sentido de su vida.

Evocan la huida hacia el bosque de P, el hermano superviviente. Al ser alcanzado por una bala en el hombro, se lanza al río, nada bajo el agua y se esconde bajo una cascada. Por la noche, vuelve furtivamente a la aldea, pero no encuentra más que algunos animales domésticos, por lo que cree que asesinaron a todos los habitantes. Al día siguiente, al amanecer, sale rumbo a la aldea mestiza más cercana y ahí encuentra a sus familiares, vivos y muertos: los cadáveres, envueltos en sábanas prestadas, esperan a que llegue una canoa al embarcadero y los lleve a otra aldea emberá, situada río arriba, para que se les entierre de forma apresurada y anónima. La viuda de uno de sus hermanos le comunica la orden de los paramilitares: no volver a la aldea. “Ya no existe: no vuelvas jamás”. Se establecen, pues, en la aldea emberá de Dos Bocas, donde sepultarán rápido a los muertos. A partir de ahí, pasan a ser uno de los dos grupos locales emberá de entre diez que viven en el municipio de Juradó, convertidos colectivamente por orden de los paramilitares en

“desplazados internos”,² que sobreviven difícilmente en otras aldeas o en las periferias de las ciudades regionales. Nadie hablará nunca más de estos muertos, como tampoco del pasado: es como si una comunidad de silencio uniese a los Emberá, desde los dirigentes de la autoridad étnica (*cabildos*) hasta los simples aldeanos. Doce años después de los asesinatos, además de la solicitud de exhumación realizada por la familia, prescrita por la Ley de Víctimas de 2007, la Fiscalía considerará conveniente solicitar también esta autorización, que las autoridades étnicas concederán a regañadientes.

La actitud ambivalente y huidiza de los Emberá a lo largo de esta exhumación parece estar relacionada con la percepción de un choque entre varias temporalidades, choque representado aquí como peligro de invasión de los vivos por la mala muerte. Hace eco a otros relatos de exhumación de fosas en su territorio, difundidos por la prensa colombiana, entre las cuales se encuentran las solicitadas por los propios líderes *cabildos*. Esta actitud contrasta con la de otros grupos indígenas y mestizos rurales que parecen concebir la exhumación y la identificación de las víctimas locales de la violencia como un esperado regreso de los cuerpos, capaz de aliviar la incertidumbre y de ofrecer un anclaje del trabajo del luto, así como de territorializar su memoria. Más allá de la angustiosa ambivalencia que caracteriza la configuración colombiana del posconflicto y que lleva a que amplios sectores del país vivan bajo dos registros simultáneos y dolorosamente contradictorios, el del conflicto que prosigue a nivel local y el del posconflicto judicial y político, la postura emberá ante este regreso de los muertos violentados remite a la recomposición inédita de su relación colectiva con la muerte, objeto del presente texto.

² Según los principios rectores de los desplazamientos internos de la Organización de las Naciones Unidas, “los desplazados internos son personas o grupos de personas que han sido forzados u obligados a huir de sus hogares o de sus lugares de residencia habitual, o a abandonarlos, en particular a causa de un conflicto armado, de situaciones de violencia generalizada, de violaciones de los Derechos [...] y que aún no han cruzado una frontera reconocida entre Estados [...]. Los desplazados internos siguen siendo ciudadanos del Estado y tienen derecho a su protección” (ONU, 1998, p. 5). Tras un enconado debate y a pesar de la reticencia de parte de la clase política, Colombia recoge estos principios a partir de 2011 en la Ley de Víctimas. Cabe recordar que entre 1997 y finales de 2013, fueron registradas 5.185.000 personas desplazadas: los indígenas y los afrocolombianos están sobrerrepresentados (ACNUR, 2013). Disponible en: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/RefugiadosAmericas/Colombia/2013/SituacionColombia_Fact_sheet_dic2013_ES.pdf. Consultado en: 8 abr. 2015.

La aparición de nuevas normas institucionales en el horizonte social y cultural emberá es lo que parece haber fisurado la comunidad de silencio que rodea a sus víctimas de la violencia armada multiforme. En este sentido, la llamada Ley de Justicia y Paz de 2005 facilita y ofrece un marco para las desmovilizaciones colectivas de combatientes paramilitares a través de penas de prisión relativamente cortas, con “la confesión integral y la reparación” como contrapartida. Su consecuencia paradójica es que, al igual que las familias de las víctimas y las organizaciones de defensa de los derechos humanos, los paramilitares desmovilizados acaban constituyendo un componente importante de los informadores de la nueva “unidad de exhumación” de la Fiscalía, indicándole la ubicación de los restos y de las fosas comunes en las regiones rurales colombianas. Otra piedra angular de la justicia transicional es la denominada Ley de Víctimas y Restitución de Tierras de 2011, que convierte la exhumación y la identificación de las víctimas en el principal medio para acelerar la restitución de las tierras que fueron ocupadas por actores armados ilegales a los habitantes que huyeron ante su violencia. Ofrece también un lenguaje mediante el cual las consecuencias traumáticas de los acontecimientos violentos pueden decirse y legitimarse en el espacio nacional e internacional. Muchos líderes étnicos conciben el reto de la exhumación y de la identificación de las víctimas como garantía del regreso a los territorios abandonados, así como del acceso a recursos financieros acordados por la política pública de reparación para el restablecimiento de una vida comunitaria. Es muy frecuente, pues, que las solicitudes de exhumación surjan a su iniciativa e incluso que ejerzan presiones sobre los allegados de las víctimas para que estos los apoyen.

La irrupción, desde hace dos décadas, en los universos sociales indígenas aislados hasta entonces de formas y de escalas inauditas de la violencia – como la tortura, la violación, las masacres, el reclutamiento forzado de niños y la desaparición – puede ser interpretada como una *cadena de acontecimientos* que crea una ruptura del sentido del orden del mundo (BENSA; FASSIN, 2002), abriendo la vía a nuevos modos de interpretación. Las exhumaciones, entendidas como regreso de estos muertos bajo presión y según modalidades surgidas del exterior, constituyen una nueva ruptura de inteligibilidad. Esta última produce a su vez inflexiones de sentido, que remodelan las prácticas y las ritualizaciones emergentes, que buscan amoldarse a las particularidades

relacionales de la interfaz entre familiares de las víctimas, actores institucionales y expertos.

La entrada de actores armados luchando por los recursos y las zonas de pasaje a territorios ya reconocidos como propiedad colectiva de grupos negros y amerindios, así como sus devastadoras y mortíferas consecuencias, dio lugar, a lo largo de las décadas, a un voluminoso corpus documental de denuncia realizado por antropólogos, juristas, organizaciones no gubernamentales (ONG) y medios nacionales e internacionales. Describen y denuncian las masacres, las torturas, las desapariciones, las destrucciones de aldeas, de campos y de ganados, la prohibición de desplazarse, el secuestro de jóvenes para abocarlos a la lucha armada o la prostitución y el consumo de drogas ilícitas, provocando la explosión de los *resguardos* (territorios étnicos delimitados por el Estado) y las huidas colectivas hacia el anonimato de las ciudades. Denuncian también las consecuencias de la actividad de las multinacionales que explotan recursos minerales y forestales, por un lado, así como las de una colonización agrícola intensiva que “atenaza” y reduce los territorios indígenas, por otro lado. Documentan la indigencia, la desnutrición y la pobreza de los desplazados indígenas. Además, dan cuenta de los esfuerzos de muchas organizaciones indígenas apoyadas por ONG en la conservación o recreación de los vínculos comunitarios y la recuperación de los territorios. En contraste, carecemos de estudios sobre las inflexiones y las readaptaciones cosmológicas y rituales de prácticas y discursos que giran en torno a la muerte, inflexiones provocadas por la irrupción en las sociedades amerindias de modos y grados inauditos de ejecuciones llevadas a cabo por actores nuevos. Por ende, este texto propone interrogar la emergencia de una nueva economía moral emberá de la muerte, en la nueva articulación entre escatología tradicional, consecuencias conjuntas e imbricadas de una reorganización política interna basada en normas jurídicas impuestas por el Estado y el concomitante surgimiento de nuevas formas de violencia armada insurreccional en su territorio.

El archipiélago social emberá: de guerreros a víctimas

Los grupos emberá del Chocó y de Antioquia³ viven en un entorno interétnico histórico con grupos de descendientes de esclavos africanos y de pueblos mestizos (LOSONCZY, 2006a). Estas sociedades se caracterizan históricamente por una gran fragmentación dialectal, un fuerte grado de movilidad y de expansión intra e interregional y un sistema chamánico que se concibe como intrínsecamente ambivalente; incluso se le teme, pues genera constantes cisiones internas. También se caracterizan por su producción de grafismos corporales, cestería, collares, bastones y bancos chamánicos esculpidos, así como de cantos chamánicos; todos atestiguan su porosidad histórica ante diversas influencias culturales extraétnicas.

La legislación impulsada por la nueva Constitución colombiana de 1991 impone a la diversidad política de los grupos amerindios una figura única de territorialidad colectiva, el *resguardo*, por un lado, y de autoridad política por otro, el *cabildo*. Ambas son reinterpretaciones de figuras administrativas coloniales. El surgimiento de una nueva jerarquía política interna, la sedentarización territorial y la concentración del hábitat como fundamentos de la legitimidad étnica obstaculizan el modo tradicional emberá de resolución de los conflictos por la movilidad y la atomización residencial, reactivando antiguos conflictos internos a los que se añaden los nuevos y que oponen a jóvenes y mayores, así como a hombres y mujeres. Exacerban también un faccionalismo ya antiguo, pero de poca intensidad. Por lo demás, la

³ También llamados Eperä, los Emberá, conocidos como “Chocoos” a partir de la época colonial, representan uno de los mayores grupos amerindios de Colombia. Numerosos documentos históricos demuestran su antigua y remarcable estabilidad demográfica: desde los años 1980 su población, así como la de otros tantos pueblos, conoció un alto crecimiento demográfico. En efecto, los dos grandes subgrupos dialectales (los Katíos y los Chami) representan cerca de 70 mil personas (DANE, 2005). Hoy día sus grupos residenciales, organizados en *resguardos*, viven en el Litoral Pacífico del Occidente, en la región selvática del Chocó, en las montañas de Antioquia, en los llanos de la región de Córdoba (Katío) y en Risaralada y en el Valle del Cauca (Chami). Su expansión les condujo también hasta la Amazonia (en la región del Putumayo), el noroeste de Ecuador y en el Darién panameño. Los Emberá se clasifican a sí mismos como *dobidà* (habitantes de los ríos y de los bosques tropicales), *eyabidà* (de los llanos deforestados), *oibidà* (de los bosques andinos) y *purabidà* (del litoral marítimo). Desde hace unos 20 años son muchas las familias emberá que viven en las periferias y en los barrios populares de determinadas ciudades.

multiplicación institucional de los contactos interétnicos, controlados y formalizados por las organizaciones indígenas, refuerza las rivalidades interétnicas alrededor de la apropiación de los recursos financieros nacionales e internacionales y contribuye a la emergencia de jerarquías étnicas, regionales y nacionales que se establecen en términos de prestigio y de visibilidad supralocales.

Sus relatos míticos de carácter histórico (REICHEL-DOLMATOFF, 1960; PINTO, 1978; PARDO, 1985; LOSONCZY, 1986) retratan a los Emberá como actores activos en continuo movimiento, que desarrollan numerosas iniciativas y estrategias de contacto con distintas figuras de alteridad (indígenas Cuna, negros, misionarios, comerciantes): guerra relámpago, negociaciones, intercambio, esquiva, defensa o huida. La reorganización política y territorial, a la par de una movilización identitaria, para lograr el reconocimiento legal del estatus de minoría, crea planos curriculares nuevos y genera nuevas formas de ritualidad política, tales como las “reuniones de refuerzo cultural” o los “talleres de saber ancestral”. Es en estos contextos que se trasmite una nueva lectura teológica de su historia, a través de los maestros nativos, los líderes étnicos y los “asesores”: juristas, funcionarios, agentes de ONG y antropólogos militantes. Desde esta lectura, los contactos extraétnicos pasados y presentes se conciben todos como antagonismos opresores. En esta sociedad, cuya organización política tradicional valora la autonomía de las parentelas y la expansión territorial mediante la dispersión residencial, esta nueva lectura hace emerger una representación cada vez más victimaria del sí colectivo, reforzada por la violencia insurreccional multiforme, sufrida desde el principio de los años 1990. Si esta afecta sobre todo a las mujeres, a los niños y a los ancianos, en los grupos indígenas, y en particular en los Emberá del Chocó y de Antioquia, es elevado el número de asesinatos y de desapariciones que atañen a líderes étnicos.⁴

⁴ Para el periodo de 1984-2014, el Registro Nacional de Víctimas identificó a 6,2 millones de víctimas colombianas de distintas formas de violencia (masacres, desapariciones, desplazamientos forzados, minas antipersona, raptos, secuestros) características del conflicto armado multiforme. Estas exacciones afectaron principalmente a las poblaciones rurales desfavorecidas y a los grupos afrodescendientes y amerindios. El informe de 2008 elaborado por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) establece la cifra aproximada de 1.980 amerindios ejecutados entre 1998 y 2008. Según los datos facilitados por las oficinas regionales de la Cruz Roja, entre los Emberá Katío del Chocó y de Antioquia, objetos de esta investigación, los asesinados y los desaparecidos se cuentan por centenares tanto

De forma paralela, se desarrolla con frecuencia una política de control, de imposición y de sanciones implementada por los jóvenes líderes de *cabildos* emberá y ejercida sobre los chamanes y sus rituales. Sospechosos y a menudo acusados de brujería por los miembros de su grupo local, se les considera o bien como peligrosos o bien como ineficaces ante las amenazas de violencia armada o las enfermedades atribuidas a los nuevos contactos. El aval político de los *cabildos* que alimenta sospechas comunitarias difusas vulnera la legitimidad chamánica, contribuyendo así a disminuir las vocaciones de los jóvenes. Por añadidura, la huida masiva de los Emberá ante el conflicto armado, su mendicidad y pauperización urbana, así como las recientes olas de suicidio de jóvenes Emberá, tanto en el campo como en la ciudad, proyectan su imagen de “desplazados indígenas” o de “mendigos indígenas” a través de los medios nacionales. Dicha imagen los sitúa debajo de la escala de la jerarquización emergente en las sociedades indígenas, tanto desde la perspectiva de las instituciones como desde la de los grupos indígenas cercanos.

Malogros de la fabricación ritual de la muerte: malos muertos emberá

“Caragabi creó a todos los emberá, no hay ninguno nuevo. El emberá no acabará nunca: Siempre volverá a subir para nacer” (LOSONCZY, 1987, p. 229). Estas palabras concluían, en una noche sin luna, el relato de uno de los mitos de origen emberá, contado por Italiano Dumasa, chamán Emberá del río Capa del Alto Chocó.⁵

Desde la perspectiva emberá, la concepción de un niño viene determinada por la “subida” en el cuerpo de una mujer joven, durante

antes como durante y después de este periodo. Además, los líderes étnicos están sobrerrepresentados en este recuento.

⁵ Recogí los primeros materiales etnográficos sobre la representación del nacimiento, de la muerte y del destino *post mortem* entre los Emberá entre 1986 y 1990 en los ríos Capá, Mumbarado, Tutunendo, Neguá y Bebará en el alto y medio Atrato (Chocó). De 1993 a 2006, la presencia de múltiples actores armados en el Chocó y en Antioquia no permitió dar continuidad a la investigación etnográfica. Se retomó a partir de 2008, a través de sucesivas visitas a las comunidades de Chigorodo, Murindo y Guapa Alta (Antioquia), y posteriormente a Unión Emberá Katío del río Salaquí (Bajo Chocó) y a Juradó. En 2013, me puse en contacto con familias emberá del Chocó y del Valle, refugiadas en el barrio de La Favorita en Bogotá.

el acto de amor, del alma de un muerto anónimo, fallecido de “buena muerte”, ritualmente enterrado y habiendo encontrado sitio en el Inframundo, en el mítico mundo situado “del otro lado de la tierra y de los mares”. Pero para bajar al Inframundo, una larga agonía tiene que “volver el cuerpo más pesado”, postración a la cual los Emberá reconocen la virtud de “hacer que el cuerpo se vuelva pesado como la tierra” (LOSONCZY, 1987, p. 229). En el Chocó se entierra al cadáver en una pequeña canoa cubriéndolo con un tejido colorido mientras que, en las zonas montañosas, se le gira la cabeza hacia el oeste. Esta inhumación, precedida por la marcación del cadáver mediante grafismos corporales rojos y negros y las lamentaciones rituales de las mujeres, representa la segunda condición *sine qua non* para una fácil transición al Inframundo.

Tradicionalmente, los Emberá Katío del Chocó enterraban a sus difuntos debajo de sus casas sobre pilotes. Sin embargo, la transformación y la concentración de su hábitat, ligadas a la delimitación de los territorios colectivos denominados *resguardos* por la legislación multicultural, provocaron la creación de cementerios que colindan con la aldea. No obstante, hasta una fecha reciente, las tumbas emberá carecían de cualquier inscripción de los nombres. En efecto, se entiende la unicidad del *jaure* – componente vital que anima tanto al cuerpo vegetal como al animal o al humano, doble inmaterial móvil representado por la sombra – como ligada a su condición de vivo: su nombre propio representa su signo y es uno de sus soportes. Para que *jaure* se desapegue del cadáver, condición de su disponibilidad para subir en el útero de una mujer y asegurar así la reproducción de los Emberá, el nombre debe borrarse con la vida del individuo: el muerto tiene que volverse anónimo. Pronunciar el nombre de un muerto significa “reanimarlo”, atrasar su disolución identitaria *post mortem*, necesaria para su transformación en fuente de nacimiento, y arriesgarse a proyectarlo de este modo entre los vivos, transformándolo por tanto en una figura de desgracia.

Aquellos que fallecieron por muerte súbita o violenta en el monte o en el río tienen el cuerpo “demasiado ligero”: la ausencia de agonía y de entierro ritual, creadores de su “pesadez”, hace aleatorio su descenso hacia el Inframundo, y les deja planear en un espacio intermediario entre el mundo humano y el Inframundo, cuyas materializaciones en la geografía emberá katío corresponden a las cuevas, las calas aisladas y las grietas de las rocas.

Si en ambos casos la muerte significa la disolución de la unidad entre el cuerpo y el *jaure*, los Emberá distinguen “la buena podredumbre”

del cuerpo, mediante la cual el alma se vuelve disponible para “subir” en el útero de una futura madre, de la podredumbre llamada “animal”. Esta última es la de un cuerpo que no se volvió pesado y que no se enterró, como resultado de una muerte súbita o violenta. Lo último impide que el *jaure* se aleje del cadáver e impide volver a encontrar la movilidad flotante que caracteriza a los seres del Inframundo y que le permite volver a emerger para animar un nuevo ser humano en gestación. Además, la ausencia de entierro expone cuerpo y *jaure* a la promiscuidad con elementos vegetales o animales, terrestres o acuáticos. Este contacto acabará transformando al *jaure* del muerto en *jaï*. La palabra “espíritu” traduce mal este término, que designa una forma de condensación de energía vital propia a todas las figuras del mundo de los vivos. Puede tomar una apariencia humana, animal o vegetal. El origen de la mayoría de las enfermedades se halla en su capacidad de afectar a los humanos mediante el secuestro del *jaure* o a través de su penetración en un órgano del cuerpo. Los *jaï* capturados por la *jaïbaná* (chamán), recurriendo a la seducción o al combate, y encerrados en su *jaïdé* (casa de *jaï*) en el monte, o en sus bastones chamánicos, movilizados en los rituales a través del canto, el baile o la comida, pueden curar los males causados por los espíritus de otro chamán.

Los *jaï* surgidos de los malos muertos fuera del control chamánico merodean cerca de los humanos. La figura dominante de este grupo de *jaï* “libres” o “encerrados” por un *jaïbaná* es Aribada, nombre que se refiere a los espíritus de los chamanes muertos, que mandan y movilizan un número importante de espíritus de malos muertos anónimos que forman aldeas de *jaï*. En el momento de la iniciación de un chamán, su maestro puede convertirlos ritualmente en *jaï zarra* (*jaï* guerrero, *jaï* guardián) e instalarlos a la vez en el cuerpo del nuevo *jaïbaná* y en uno de sus bastones chamánicos. Cuando este muera, vuelven a ser libres y aparecen frecuentemente bajo la forma de jaguares: el peligro de depredación letal que representan para los humanos únicamente puede ser conjurado por otro chamán que les “encierra” de nuevo. Los *jaïbaná*, reputados todos por su continua “avidez” de poder, amplían su *stock* de *jaï* a través de la captura de *jaï* libres, mediante la compra de espíritus o incluso haciéndose con un *jaure* humano para convertirlo en *jaï*, alimentándolo y familiarizándolo en su *jaïdé* (casa de *jaï* en bosques). Si un ritual realizado a contrarreloj por un chamán rival no logra recuperar al *jaure* así “escondido” antes de su transformación, esta pérdida de alma – figura temida por la brujería chamánica – conduce a una rápida muerte. Es esta forma maligna de adquisición de *jaï*, cuyo

deseo se imputa a todos los chamanes, la que funda la representación tradicionalmente ambivalente del *jaïbaná* emberá, así como el halo de temor y de sospecha que le rodea.

Alma (*jaure*) y espíritu (*jaï*) aparecen, pues, como interdependientes, ligados por relaciones de transformación. Si la circulación de los *jaure* de las buenas muertes entre el Inframundo y el mundo humano es el fundamento de la reproducción social de los vivos, por el contrario, los malos muertos transformados en *jaï* fuera del control chamánico se convierten en *kachirua* (mesquinos) que quieren “apropiarse sin dar a cambio”. Las relaciones de los vivos con estas dos figuras *post mortem* se integran en un régimen más amplio de depredación recíproca en inestable equilibrio, donde las posturas de la multiplicidad de los espíritus y los humanos, ya sea como predadores o como presas, son movedizas y reversibles. Le corresponde al poder chamánico asegurar el balance positivo para los miembros de su grupo. Mientras este poder se legitima por la “captura” y la toma de control sobre el *jaï* para curar los males humanos y proteger su grupo de los peligros, la reproducción de la vida humana prima sobre su destrucción. Ello se traduce en la tradicional percepción del reducido número de accidentes generadores de malas muertes con respecto al número de nacimientos.

Los *jaï kachirua*, espíritus nefastos de los malos muertos que llevan en ellos las huellas del *jaure* humano que fueron un día, desean acapararse el *jaure* de los vivos para “reforzarse”, y encuentran en el sueño de los humanos su vía de acceso. Para los Emberá el sueño significa la separación recurrente del cuerpo y del *jaure*. La trama del sueño se teje por la deambulación autónoma de este y sus encuentros con distintas figuras de la alteridad. Este tiempo, nocturno, peligroso para la integridad individual, es tradicionalmente objeto de un aprendizaje, ya sea por la transmisión matutina de relatos de sueños contados por mayores, o por el arte de los despertares nocturnos para “salir del sueño” (LOSONCZY, 2006b, p. 125). En efecto, cuando el encuentro onírico del *jaure* del soñador con humanos desconocidos o de insólito aspecto en lugares extraños se acompaña de percepciones visuales, auditivas y olfativas agradables – frecuentemente descritas en los mismos términos que la seducción prenupcial entre chicos y chicas – ceder ante el deseo sexual onírico permitiría el secuestro del *jaure* por el *jaï* surgido de un mal muerto. Ello se traduce en un debilitamiento diurno que puede llegar a ser letal. No obstante, mientras esta peligrosa y seductiva confusión entre vida y muerte se

limite al territorio onírico nocturno, el ritual chamánico será siempre eficaz para recuperar al *jaure* perdido.

Figuras inéditas de la mala muerte: nuevos espíritus en la aldea

Ya desde el principio de los años 1990, el régimen multicultural y la globalización neoliberal de la economía colombiana convierten en visibles y accesibles los recursos de regiones anteriormente aisladas y marginadas de la economía nacional. La subsecuente irrupción del conflicto armado multiforme entre movimientos guerrilleros, paramilitares, narcotraficantes y el ejército colombiano esparce a partir de entonces en los territorios emberá malos muertos de un nuevo tipo: cadáveres de actores armados y cadáveres mutilados, fragmentados y abandonados. Estos provienen de los desmembramientos ritualizados que ejecutan frecuentemente los asesinos (LOSONCZY, 2003; URIBE, 2004). La constancia con la que estos se repiten desde la guerra civil entre partidos de los años 1950 hace parte del actuar de todos los grupos violentos presentes. Los preceden unas ejecuciones a menudo públicas, caracterizadas por el exceso y el hiperbolismo. Además, en las últimas dos décadas, hasta el entierro de los cadáveres dejados por las masacres en las aldeas se ha ido consolidando como un acto que muchas veces designa a su autor como siguiente víctima, en numerosas zonas del país. A partir de ahí, esta nueva amenaza vuelve a alimentar el miedo, desperdigando por los paisajes familiares nuevas figuras de terror materializadas en los cadáveres fragmentados y dispersados. Al mismo tiempo, plasma la prohibición de la territorialización de los muertos que representan el entierro y la sepultura, anclajes tradicionales del trabajo de luto y del estatus *post mortem* positivo del difunto.

Desde principios de los años 1990, la cercana presencia de actores armados cambiantes que reclutan jóvenes siembra la desconfianza entre los miembros de la comunidad e impone nuevas normas coercitivas a la vida cotidiana. Estas reducen la movilidad de los Emberá de forma drástica, cuando no la convierten en huida. De forma concomitante a la multiplicación de malas muertes generadas por esta violencia en su propio territorio, emerge un nuevo fenómeno (ROELENS; BOLAÑOS, 1997) que remite a la reconfiguración de la representación tradicional de la muerte súbita o accidental. Para los Emberá es la multiplicación de los malos muertos, convertidos en *jaï*, libres o supuestamente enviados

por chamanes interpuestos, lo que permite que su acoso desborde las fronteras del espacio onírico del sueño y alcance el cotidiano diurno. Estos *jai* desencadenan una sucesión de crisis, a las que llaman *wawamia* en Emberá y *ataques* en español. Afectan principalmente a los jóvenes, pues su *jaure* todavía no está suficientemente “compacto y bien anclado”.⁶ Se suponen provocadas por la visita diurna intempestiva de un *jai*, experiencia anteriormente restringida a los chamanes, formados a través de su aprendizaje en mantener el contacto visual directo con los espíritus sin peligro.

Esta nueva modalidad relacional patógena se encarna en una nueva figura de espíritu, llamado “*jai* de la tontina”, siempre en español, y se describe a este espíritu como hombre alto y fuerte, *kampunia* (blanco) o negro, con una cuerda en el hombro que “acosa” a los jóvenes, sobre todo a las muchachas (HERNÁNDEZ, 1995). Las crisis de convulsión se generalizan y se acompañan de diarreas, vómitos y fiebre; van alternándose con estados de postración, manifestaciones espectaculares de ira, llanto o quejas que contrastan con la reserva y el control de las emociones, piedras angulares del *ethos* emberá. Pueden desembocar en un estado de *aburrimiento*, que los lleva a “malpensar”, a aislarse, a no querer ni comer ni hablar, a cantar en una lengua desconocida y a dormir cada vez más. El peligro de este estado se concibe como el traslado de la vida del individuo hacia el sueño: es empujado por el *jai* hacia un encierro progresivo en un espacio onírico poblado de malos muertos que lo capturan mediante la seducción y el acoso.

Mientras que la prensa se apropia del tema, los chamanes, bajo la presión de los *cabildos* y de las familias, enfrentan las crisis a duras penas. Se les considera al mismo tiempo como posibles instigadores de estas, para sancionar las relaciones sexuales extraétnicas de los jóvenes. Su reputación, ya perjudicada, sufre de la ambivalencia de las familias emberá, que oscilan entre la percepción de estas relaciones como peligrosas para la vida comunitaria y la “cultura” y la preocupación por sus hijos. A partir de ahí, la legitimidad chamánica va royéndose cada vez más, mientras que la religión evangélica, presente entre los vecinos

⁶ Un relato mítico que recogí en Unión Emberá Katío en 2009, también evocado por Lina Marcela Tobón Yagarí y María Patricia Tobón Yagarí (2012) y que parece haber sido creado recientemente, pone en escena una aldea emberá en la que todos los habitantes sufren crisis de convulsión generadas por la intrusión de un *jai malo*. Llega entonces un *jaibaná*, que curará a toda la aldea gracias a una larga ceremonia terapéutica, movilizando sus *buenos jai*.

negros o mestizos, gana conversos en muchos *resguardos* afectados por los suicidios.

“Los jaï se han vuelto contra nosotros, ningún jaïbanà puede controlarlos ya. Somos víctimas de nuestros muertos”⁷

Los jaïbanà del Chocó atribuyen siete suicidios emberá recientes, de los cuales seis por ahorcamiento, a espíritus malignos, provenientes de los muertos no enterrados del conflicto armado que tiene lugar en toda la región. La aldea Unión emberá-katío del río Salaqui acaba de construir una gran cruz hecha de jaguá, árbol sagrado de los emberá, para que los proteja del mal. (HERRERA, 2003, s. p.).

Desde principios de los años 2000, los suicidios, fenómeno absolutamente inaudito en el universo emberá katío, se suceden por oleadas sin cesar, hasta la fecha. De *resguardo* en *resguardo*, de aldea en aldea, de región en región hasta la periferia de las ciudades, donde se refugian numerosas familias emberá huyendo de la violencia armada. Se multiplican estos casos y se repite el mismo guion. Tras un breve periodo de calma de unos pocos meses, reaparecen en otra aldea, en otra región.⁸ Numerosos jóvenes de entre diez y 30 años, muchachas en su mayoría, se ahorcan en la viga de su casa con una *paruma*, la falda tradicional.

⁷ Rodrigo Iván Sepúlveda López de Mesa cita al chamán en “Vivir las ideas, idear la vida” (2008, p. 260).

⁸ Si los suicidios que afectan ante todo a los jóvenes aparecen de forma esporádica en los años 2000 en otros pueblos indígenas de Colombia como los Wounaan y los Cuna – vecinos de los Emberá Katío –, así como los Tucano, los Desana y los Cubeo del Vaupés en la Amazonia colombiana (ROMERO CASTRO, 2009), la recurrencia, la extensión y el carácter masivo de este fenómeno entre los Emberá y, en particular, entre los del Chocó, de Antioquia y de Córdoba, son factores que justifican su resonancia mediática e institucional. Sin embargo, no existe ninguna estadística que evalúe el número de víctimas de este grupo amerindio; a lo sumo, unas pocas estimaciones realizadas por trabajadores sociales y por antropólogos (en particular aquellos que forman parte del Colectivo Jenzara) y que atañen a determinados *resguardos*. Apoyándonos en estos datos, parece pertinente hablar de un centenar de Emberá Katío suicidados en los últimos 15 años.

En la lengua Emberá no existe una palabra equivalente a “suicidio”: a la hora de construir los relatos, se recurre a la expresión “matarse a sí mismo”. En cuanto ocurren las primeras muertes, las autoridades intensifican todavía más el control y las reglamentaciones de las actividades rituales terapéuticas de los *jaibaná*, imponiéndoles la “certificación” del *cabildo* o la actividad ritual conjunta con otros chamanes. Estos requerimientos se hacen cada vez más acuciantes. La incapacidad de los chamanes para impedir los suicidios incrementa las sospechas de maleficio que pesan sobre ellos. Según numerosos testimonios, les fuerzan a huir de muchos *resguardos*, cuando no los matan o los bañan en una decocción hecha a base de una compleja combinación de plantas: esta debe despojarlos de su poder chamánico. Ni los *jaibaná* invitados procedentes de lejanas aldeas emberá, ni la presencia evangélica, en particular en las regiones montañosas de Antioquia, logran frenar los suicidios por mucho tiempo. El evangelismo introduce su lectura en términos de sanción divina de los pecados y demoniza a los *jai*, proponiendo rituales públicos preventivos de exorcismo que se inscriben en una matriz de “guerra espiritual”.

Incluso más que la observación etnográfica de la violencia externa, la de los suicidios debe lidiar con lo callado por jóvenes y adultos, expresiones intensas de emociones potentes y contenidas. A lo largo de los días, gracias a cierto conocimiento de la lengua Emberá, que me permitía captar frases o palabras deshiladas y apresuradamente murmuradas, gracias también a los gestos y a las mímicas de evocación vislumbrados a lo largo de un encuentro, se perfila la omnipresencia paradójica de este fenómeno que hace chocar temporalidades, entre el pasado de los suicidios ya acontecidos y el temor ante los que surjan. Es, al fin y al cabo, la evocación por parte de la antropóloga de su presencia en la zona desde finales de los años 1970 lo que parece permitir que los interlocutores de más edad recuerden el carácter inaudito, no “ancestral” de los suicidios, lo cual, según ellos, justifica una intervención exterior.

En efecto, al constatar que la neutralización de los chamanes locales no frena el fenómeno, la mayoría de los *cabildos* emberá katio acaban recurriendo a instituciones exteriores, asumiendo romper el silencio intracomunitario que rodea estos acontecimientos. Las ONG nacionales e internacionales (entre las cuales están Oxfam y la Cruz Roja) y las instituciones nacionales que gozan de importantes recursos financieros envían a sus agentes, trabajadores sociales, psicólogos, enfermeros y médicos únicamente a aquellos *resguardos* de los cuales se alejaron temporalmente los actores armados. Así pues, muchas aldeas emberá no recibirán ninguna visita de estas instituciones.

El planteamiento institucional asigna los suicidios al campo de “la salud pública” y los clasifica en la categoría de “trastornos mentales”, asociándolos a veces al nuevo consumo de marihuana e incluso de *crack* de ciertos jóvenes Emberá, jornaleros en las haciendas y las aldeas mestizas de los alrededores.

En segundo lugar, algunos programas, supervisados en ocasiones por el organismo estatal de protección de la infancia, se extienden en tres vertientes: el acompañamiento psicosocial, los proyectos productivos y el refuerzo político del *cabildo*. La primera conlleva la organización de talleres y de reuniones comunitarias, de sesiones de psicoterapia individual y de grupos de ayuda mutua, acompañados por campañas de atención médica de enfermedades comunes. Es probablemente en estas interfaces cortas pero intensas con la biomedicina que los Emberá se apropiaron el término “epidemia” para referirse a la expansión del suicidio. No obstante, la elección de este término proyecta una dimensión nueva en el suicidio: el contagio.

La segunda vertiente prevé un apoyo financiero y técnico en la revitalización de la agricultura y la ganadería, la artesanía étnica y la escuela local, así como la construcción de campos de fútbol y casas comunitarias. En cuanto a la tercera, más allá de un efecto de legitimización supralocal de los líderes, la realización de reuniones entre representantes de instituciones y dirigentes de los *cabildos* tiene como objetivo la creación de un “plan de vida” aprobado por los primeros. Se espera que este proyecto multianual de desarrollo local refleje las necesidades mayoritarias de los habitantes. La implementación de estas actividades, así como la continua presencia de personas externas, consideradas a la vez como recursos materiales y simbólicos y como figuras mediadoras entre el grupo residencial y los actores armados, logran calmar por un tiempo las oleadas de suicidios y parecen mitigar los conflictos entre hombres y mujeres, familias y generaciones dentro de los resguardos (MESA, 2008). Pero las tensiones y los suicidios vuelven a aparecer, a veces incluso mientras se desarrollan los propios programas, aunque suceden con más frecuencia al final de la corta presencia de los intervinientes o a un nuevo acercamiento de los actores armados (TOBÓN YAGARÍ; TOBÓN YAGARÍ, 2012).

Los relatos *a posteriori* de los allegados a los suicidados siguen movilizand o nuevas figuras de malas muertes violentas, convertidas en espíritus incontrolables por los rituales chamánicos, así como su irrupción diurna en el espacio social de las aldeas. Sin embargo, “matarse a sí mismo” constituye una nueva salida de las *wawamia* (ataques)

(TOBÓN YAGARÍ; TOBÓN YAGARÍ, 2012) y del “aburrimiento”, así como del temor ante muertos peligrosamente seductores que quieren llevarse a los vivos con ellos. El acto tiene lugar tras la experiencia de otra forma relacional, inaudita entre un *jaï* y un humano: la entrada del primero en el cuerpo del segundo y su toma de posesión progresiva del cuerpo y del *jaure* a la vez. Esto genera una nueva figura patológica, expresada por un término que proviene del vocabulario exterior: *la locura*, pues no existe ninguna palabra en Emberá para este concepto, refractario al ritual terapéutico de los *jaïbaná*. Lejos de capturar y de esconder el *jaure* o de herir los órganos del cuerpo como en el modelo etiológico tradicional de las enfermedades reversibles, los nuevos *jaï* se fusionan con la persona del enfermo y la empujan a matarse a sí misma según modalidades que difuminan los límites del universo emberá. Usar la falda tradicional como instrumento mortífero, proyectar la muerte violenta hasta dentro de las casas con el ahorcamiento en la viga central, refuerza la percepción colectiva de una invasión de la intimidad cultural a través de la figura de la violencia asesina. Por añadidura, el resultado de esta posesión, la muerte violenta, contribuye a aumentar la cifra local de malos muertos que, a su vez, pueden invadir el cuerpo y el espacio social emberá.

La irrupción de este cara a cara letal entre espíritus y humanos remite a una transformación de la representación del sí colectivo: los Emberá pasan de ser copartícipes de una relación con los espíritus – antaño mediatizada por un poder chamánico protector – a ser sus víctimas. En este proceso, la deslegitimización de la institución chamánica se acompaña de la reducción de la multiplicidad y del perfil polifónico tradicional de los *jaï*. En un primer momento, tienen tendencia a fundirse en la nueva categoría de mala muerte surgida de la violencia armada. Posteriormente, esta categoría parece cristalizarse en la figura única de un nuevo espíritu, al que se describe en los años 1990 como el “*jaï* de la tontina”, para convertirse en los años 2000 en “*como paraco*” (como paramilitar), vestido con un pantalón de uniforme verde y botas militares (MESA, 2008). La representación de esta figura, cuya nueva agencia permite atormentar, “seducir” y poseer después a los individuos para empujarlos hacia el suicidio, parece fusionar el perfil de los verdugos con la categoría de espíritus chamánicos provenientes de sus víctimas. Dicha categoría, reconfigurada para acoger a los muertos de la violencia armada, es demonizada por la influencia evangélica. Por este cauce, los verdugos entran a la vez en el núcleo del espacio social y de la corporeidad emberá. Una vez interiorizado, esta

peligrosa confrontación amenaza con reproducir indefinidamente la destrucción violenta.

Desenterrar e identificar. ¿La nueva economía de la muerte como economía moral?

El último avatar, revelador de los resortes simbólicos de este proceso, parece ser la exhumación y la identificación de los restos de las víctimas, lo que explica la profunda ambivalencia de los Emberá al respecto. Desenterrar los restos, hacer emerger lo que queda de los cadáveres en el mundo de los vivos significa para ellos desdoblar su temible eficacia como malos muertos, provenientes de la violencia. La exhumación acelera su transformación en *jaï* fuera del control chamánico, temibles portadores de muertes. Por añadidura, el nombre de las víctimas, resucitado por la identificación judicial y reinscrito en la genealogía familiar en el momento de la devolución de sus restos, contribuye todavía más a “reanimarlos”, a proyectarlos en el mundo de los vivos como figuras de una muerte contagiosa. Desde la perspectiva emberá, las exhumaciones y las identificaciones de las víctimas no acaban de alimentar la autodestrucción suicida.

Así se dibuja una verdadera economía circular de la muerte violenta. Lejos de alimentar la reproducción de los vivos, tal y como las almas de los buenos muertos lo hacen, los *jaure* de las víctimas generan *jaï* asesinos que invaden el espacio onírico y social de los Emberá, empujando a los niños y a los jóvenes a matarse, para unirse a ellos a través de la violencia. Desde esta perspectiva, los actos públicos – como las exhumaciones, acordes con la lógica exterior de una razón humanitaria (FASSIN, 2010) y de las que se espera que marquen simbólicamente el fin de la violencia armada, generadora de mala muerte – se convierten entonces en instrumento de fabricación de *jaï* asesinos.

Esta economía de la muerte se cimienta a nivel sociológico sobre una frecuente destrucción física y una gran fragilización social de dos figuras rivales de la autoridad: la figura reciente y política de los líderes y la tradicional del chamán. La imagen de los primeros se hace ambigua y equívoca con su transformación *post mortem* en figuras de depredación. En cuanto al segundo, a la percepción tradicional de su ambivalencia y de su peligrosidad, se añade su impotencia para frenar los daños infligidos por los nuevos *jaï*. Esta última, con frecuencia considerada

como prueba de su complicidad con los espíritus asesinos, conduce a su repudiación.

Según el testimonio de numerosos estudios etnográficos y etnohistóricos (WASSÉN, 1952; REICHEL-DOLMATOFF, 1960; ISACSSON, 1973; STIPEK, 1975), el suicidio es ausente de la trayectoria poscolonial de los Emberá. Fenómeno inaudito en la historia, su aparición en olas sucesivas dentro de su espacio social constituye una ruptura de sentido que exige una nueva elaboración cultural colectiva. Sin embargo, para que la trama del sentido logre tejerse de nuevo en la intimidad cultural, parece necesario inscribirla en términos culturalmente familiares y no prestados, que formen parte del saber implícito local. Así, la readaptación de la figura de los *jai* y de sus modos relacionales con los humanos sigue asociándoles a los espíritus, figuras de una alteridad familiar. La nueva agencia que se les atribuye permite justificar elecciones, actos y deseos inauditos o que escapan a las normas tradicionales, como la muerte autoinfligida. Asignada a un exterior sobrehumano, cuyo poder se impone sobre ellos, la responsabilidad de dichos actos no corresponde ya a los humanos.

Este círculo vicioso creado por el engranaje de violencias remite a la entrada de una lógica exterior de masacre en el núcleo de la intimidad emberá. Se plasma en los suicidios de los jóvenes, asesinatos desviados hacia sí mismos e imputados a los malos muertos que se convierten en espíritus asesinos. ¿Esta fractura en la sucesión de generaciones estaría ligada con la imposibilidad de venganza ante la violencia armada, venganza como reciprocidad negativa?

No obstante, la apropiación emberá del término “*epidemia*” para captar el carácter expansivo, contagioso e imprevisible de los suicidios crea una pasarela hacia las interpretaciones del fenómeno, generadas por determinados intervinientes exteriores, trabajadores sociales y antropólogos. Estos discursos, a veces rechazados por los *cabildos*, vinculan los suicidios con la fuerte conflictividad interna de los grupos locales Emberá, traducida en profundas divisiones intergeneracionales, como entre chamanes, entre hombres y mujeres y entre líderes y miembros del *resguardo*. Estos conflictos, exacerbados por el aislamiento y la penuria, generados por la presencia de actores violentos, conducirían a la desorganización de los grupos. Estas interpretaciones, difundidas por la prensa, reflejan el cotidiano de muchos *resguardos*, pero proponen, sobre todo, un nuevo idioma supralocal para hablar de ello, una alternativa al silencio y al tabú comunitario, tradicionales estrategias de defensa del sí. Además, estas interpretaciones proyectan

en filigrana un modelo de salida de la economía circular de la muerte a través del voluntarismo social, en manos de los humanos. Por ende, estos discursos contienen elementos movilizados contextualmente por los Emberá, que desmienten la percepción del suicidio como estrategia culturalmente aceptada ante la adversidad. En cambio, soslayan el trasfondo de esta *cadena de acontecimientos* que, por el contrario, es asumida por la elaboración indígena: la identificación de actores no humanos desencadenantes y de sus modos de acción.

De forma paralela, van surgiendo nuevos rituales que reúnen elementos heterogéneos para intentar “pacificar” a los muertos exhumados, identificados y devueltos. En el momento de la apertura de las fosas y en el de la inhumación, rearticulan, muchas veces de manera improvisada, elementos de la *parafernalia* chamánica, lamentaciones fúnebres tradicionales y oraciones provenientes del catolicismo popular negro o mestizo, a lo que se añade la evocación de figuras neoindígenas como la Madre Tierra. La iniciativa ritual corresponde frecuentemente a las mujeres, madres de las víctimas: este nuevo papel preeminente contrasta con su papel tradicional, menos destacado, en los ritos mortuorios. A ello se añade una ritualización funeraria de los discursos políticos de los líderes que movilizan fórmulas conmemorativas provenientes de la cultura mestiza. Por lo demás, muchos de los interlocutores de más edad toman a pecho el hecho de recordar lo que, a su juicio, constituye la prueba que los *jaure* de los buenos muertos siguen “subiendo”: el reciente crecimiento de las hermandades emberá, promovidas y valorizadas por la dirección de los *cabildos* en nombre de la “defensa de la cultura y de la identidad”.

Esta economía emberá de la muerte, articulada en torno a figuras victimarias convertidas en predadoras sin límites ni reciprocidad, ¿formaría parte de una economía moral? Si se concibe esta última como “la producción, la repartición, la circulación y el uso de sentimientos morales, de emociones y de valores dentro de una sociedad” (FASSIN, 2009, p. 1259), hemos de constatar que el perfil, el sentido y los usos sociales y narrativos de los malos muertos convertidos en *jaï*, dotados de una nueva agencia, transmiten y ponen en escena no solo una nueva representación del sí colectivo en términos victimarios, sino también una gestión de valores y de formas emergentes de expresión de las emociones vinculadas a este. No obstante, la coexistencia y la activación contextual de registros discursivos y pragmáticos heterogéneos y contradictorios que configuran la inteligibilidad emberá de nuevas formas de muerte y de luto sirven también para sostener formas emergentes de reparación

y de resiliencia colectivas. En estas últimas, la intervención de un lenguaje y de agentes terceros exteriores parece imprescindible para ejercer de mediador y de tapón entre los Emberá y sus espíritus. Así se dibuja una *economía moral de transición*.

En esta trágica maraña de violencias que desconcierta al etnógrafo y cuestiona las herramientas conceptuales de la antropología, la nueva relación emberá con la muerte cuestiona la capacidad de estas sociedades amenazadas de inventar, a partir de representaciones cosmológicas tradicionales, formas, funciones y sentidos nuevos de su panoplia espiritual, acogiendo en ella a nuevas figuras. Estas configuraciones tienen tal vez mayor capacidad de explicar lo inexplicado y lo contradictorio, así como de dar constancia de ello, que los discursos compasionales formulados en el espacio nacional y global. Pueden brindar nuevos recursos que permiten recomponer una vez más su economía moral.

Referencias

ACNUR – ALTO COMISIONADO DE LA NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS. *Situación Colombia*: hoja informativa diciembre de 2013. Bogotá: ACNUR Colombia, 2013. Disponible en: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/RefugiadosAmericas/Colombia/2013/SituacionColombia_Fact_sheet_dic2013_ES.pdf. Consultado en: 20 oct. 2020.

BENSA, A.; FASSIN, É. Les sciences sociales face à l'événement. *Terrain: anthropologie & sciences humaines*, [S. l.], n. 38, p. 5-20, 2002.

COLOMBIA. *Ley nº 975 de 2005*. Por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios. Bogotá: Congreso de Colombia, 2005. Disponible en: <https://www.fiscalia.gov.co/colombia/wp-content/uploads/2013/04/Ley-975-del-25-de-julio-de-2005-concordada-con-decretos-y-sentencias-de-constitucionalidad.pdf>. Consultado en: 2 nov. 2022.

COLOMBIA. *Ley nº 1448, de 2011*. Ley de víctimas y restitución de tierras y decretos reglamentarios. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones Bogotá: Ministerio del Interior, 2011. Disponible en: <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/caminosParaLaMemoria/descargables/ley1448.pdf>. Consultado en: 2 nov. 2022.

DANE – DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. *Censo General 2005*. [S. l.]: DANE, 2005. Disponible en: <https://www.dane.gov.co/files/censos/libroCenso2005nacional.pdf>. Consultado en: 20 oct. 2020.

FASSIN, D. Les économies morales revisitées. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, [S. l.], n. 6, p. 1237-1266, 2009.

FASSIN, D. *La raison humanitaire: une histoire morale du temps présent*. Paris: Gallimard-Seuil, 2010.

HERNÁNDEZ, C. A. *Ideas y prácticas ambientales del pueblo Emberá del Chocó*. Bogotá: Colcultura; Fondo Editorial Cerec, 1995.

HERRERA, J. C. [Sin título]. *El Tiempo*, Bogotá, s. p., 12 oct. 2003.

ISACSSON, S. *Indios cimarrones del Chocó (Colombia)*. Göteborg: Etnografiska Museum, 1973.

LOSONCZY, A. Le destin des guerriers: agression chamanique et agression guerrière chez les Emberá du Chocó. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 72, n. 1, p. 157-183, 1986.

LOSONCZY, A. Le nom et l'origine: constitution de l'identité individuelle chez les Emberá du Chocó. *Ethnologies d'Europe et d'Ailleurs*, [S. l.], v. 37, n. 2, p. 229-248, 1987.

LOSONCZY, A. Violence sociale et ritualisation de la mort et du deuil en Colombie. *Autrepart*, [S. l.], v. 26, n. 2, p. 187-199, 2003.

LOSONCZY, A. *La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá: INAH; IFEA, 2006a.

LOSONCZY, A. *Viaje y violencia: la paradoja chamánica emberá*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006b.

MESA, R. I. S. L. de. “Vivir las ideas, idear la vida”: adversidad, suicidio y flexibilidad en el ethos de los Emberá y Wounaan de Riosucio, Chocó. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, n. 6, p. 245-269, 2008.

ONU – ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Comisión de Derechos Humanos. Consejo Económico y Social. *Intensificación de la promoción y el fomento de los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular la cuestión del programa y los métodos de trabajo de la comisión: derechos humanos, éxodos en masa y personas desplazadas*. [S. l.]: ONU, 1998. Disponible en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2001/0022.pdf>. Consultado en: 30 set. 2020.

PARDO, M. *Floresmiro Dogirama: Zroara Nebura*. Historia de los antiguos. Literatura oral emberá. Bogotá: Centro Cultural Jorge Eliécer Gaitán, 1985.

PINTO, C. *Los indios Katíos: su cultura, su lengua*. Medellín: Compas, 1978. v. I e II.

REICHEL-DOLMATOFF, G. Notas etnográficas sobre los indios del Chocó. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 9, p. 73-158, 1960.

ROELEN, T.; BOLAÑOS, T. La revolcadera de los jaïs. In: URIBE, M. V.; RESTREPO, E. *Antropología en la modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1997. p. 167-192.

ROMERO, R. D. Suicidios indígenas espantan al Vaupés: en cuatro años, 24 jóvenes se han ahorcado. *El Tiempo*, Villavicencio, 5 ago. 2009. Disponible en: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-5785767>. Consultado en: 2 nov. 2022.

STIPEK JR., G. Relaciones inter-étnicas en el Chocó colombiano. *Revista Universidad de Antioquia*, [S. l.], v. 1, n. 193, p. 79-94, 1975.

TOBÓN YAGARÍ, L. M.; TOBÓN YAGARÍ, M. P. Colombia – estudio de caso: suicidios de jóvenes Emberá. In: CERRÓN, I. T. *et al. Suicidio adolescente en pueblos indígenas: tres estudios de caso*. Lima: UNICEF, 2012. p. 162-194.

URIBE, M. V. *Antropología de la inhumanidad: un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Editorial Norma, 2004.

WASSÉN, H. Notes on southern groups of Chocó indians in Colombia. *Etnologiska Studier*, [S. l.], n. 19, p. 35-182, 1952.

PARTE III

Narrativa, ritual e performance

Narrativas y experiencias de mujeres indígenas en la historia colonial

Juana Valentina Nieto Moreno

Introducción

En 1984, Jean Langdon publicó “Siona women and modernization: effects on their status and mobility”, un artículo pionero en visibilizar las transformaciones del estatus de las mujeres indígenas amazónicas en un contexto histórico de colonización y expansión de la economía capitalista y los gobiernos nacionales. En este artículo, Jean nota que la migración de las mujeres Siona a los centros urbanos en los años 1970s reflejaba una tendencia en aumento en América Latina. De hecho, en la segunda mitad del siglo XX, las ciudades latinoamericanas crecieron, recibiendo mujeres indígenas, campesinas, rurales que llegaron a limpiar y ejercer los oficios domésticos de las casas de las familias de clase media y alta urbana. Estas mujeres llegaron a ejercer un oficio subvalorado, mal remunerado, sin regulaciones legales, que las colocaba en el eje de múltiples sistemas de discriminación – de género, etnia, clase y condición migratoria. Como notan trabajos recientes (SÁNCHEZ, 2011; CHERNELA, 2015; NIETO MORENO, 2017, 2021; ROSAS, 2021), la Amazonia no fue ajena a esta realidad, lo que contrasta con la ausencia de los análisis de este fenómeno en la antropología de las tierras bajas de América Latina en las décadas posteriores al artículo de Jean. Pese a que el género no es un tema central en la obra de Jean Langdon, sus preocupaciones sobre la condición de las mujeres y las relaciones de género entre los Siona estuvieron presentes desde el inicio de su carrera.

Comienzo este artículo destacando los importantes aportes de la obra de Jean Langdon a los estudios de género, y la agencia femenina en la etnología amazónica a partir de varias de sus publicaciones. Después

de esta primera parte, hablaré de mi investigación de doctorado, orientada por Jean, sobre narrativas de movilidad y migración de mujeres Murui, un grupo indígena de la Amazonia colombo-peruana. Discuto que un enfoque en narrativas y movilidades es una apuesta para comprender la heterogeneidad de las experiencias de las mujeres indígenas en el mundo contemporáneo desde su punto de vista, sus memorias, reflexiones y construcciones narrativas. Para ilustrar este enfoque, presento las historias de dos mujeres Murui de generaciones diferentes que conocí en Bogotá, para luego discutir algunos asuntos que surgieron en esta investigación y que nos invitan a pensar en las posibilidades y limitaciones de la agencia de las mujeres indígenas en el mundo contemporáneo, en medio de diferentes configuraciones sociales y universos culturales, atravesados por múltiples fronteras, opresiones y explotaciones.

Jean Langdon y su aporte a los estudios de género y la agencia femenina en la Amazonia

Jean presenta originalmente el artículo “Siona women and modernization: effects on their status and mobility” en 1979, en el simposio “Women’s roles in traditional and modernizing societies”, organizado pelo “78th Annual Meeting of the American Anthropological Association”. En aquella época, Jean y William Vickers eran los únicos antropólogos que habían hecho trabajo de campo prolongado entre los Tucano occidentales, Vickers desde 1976 con los Siona-Secoya de Ecuador y Jean, que vivió por 24 meses, entre 1970 e 1974, entre los Siona del río Putumayo en Colombia (LANGDON, 2017).

Durante los cuatro años que Jean estuvo en Colombia (a inicio de los 1970s), nació y se desarrolló la “antropología de la mujer”, precursora de la antropología feminista, que, entre otras cosas, problematizó el androcentrismo de la literatura antropológica, que consideraba a las mujeres como “esencialmente carentes en importancia e irrelevante” (ROSALDO, 1974, p. 17), con la consecuente invisibilidad analítica de la experiencia femenina (MOORE, 2004 [1991]).

De regreso a los Estados Unidos, Jean entró a trabajar en el Cedar Crest College, una universidad femenina, dónde coordinó el proceso de recredenciamento de una facultad cuya misión era educar a las mujeres, y se envolvió en los asuntos de los “nuevos estudios sobre la mujer”, examinando su impacto en la educación superior (LANGDON, 1981,

1985).¹ En esta universidad, dictó el curso de “Papeles sexuales”, que la condujo a una revisión sobre la literatura de género en los 1970s. Las nuevas inquietudes que surgieron de estos trabajos y su participación en congresos donde conoció otras antropólogas que trabajaban con poblaciones indígenas (Jean Jackson, Christina Hugh-Jones, Gertrude Dole, Joan Bamberger, Alcida Ramos, Judy Shapiro, Joanna Overing, Janet Siskind e Irene Bellier) la llevó a reexaminar los materiales sobre los Siona (LANGDON, 1982, 1984a, 1984b, 1988, 1991, 2013a).

En la etnología amazónica, el antagonismo sexual, sustentado en la idea de la universalización de la dominación masculina (LASMAR, 1999), fue el modelo a través del cual se pensaron las relaciones de género (MURPHY, 1959; SISKIND, 1973; BAMBERGER, 1974; MURPHY; MURPHY, 2004 [1974]).² La experiencia de Jean, como la de Vickers con los Tucano occidentales ofrecieron evidencias importantes para desafiar las generalizaciones sobre el antagonismo sexual como paradigma estructurante de las relaciones de género en esta región. Jean Langdon (1982, 1984b, 1988, 1991) mostró que el antagonismo sexual no se ajustaba a la realidad de los Siona, porque, a pesar de que el sistema de prestigio ritual y las actividades de organización política centradas en el chamanismo eran de dominio masculino, las relaciones de género en la vida cotidiana estaban marcadas por la reciprocidad y complementariedad de tareas, predominando la cooperación, el respeto, y ausencia de tensión y conflicto. Las actividades de las mujeres, como cuidar de los cultivos y alimentar a sus familiares, eran valorizadas, y sus opiniones eran escuchadas por todos, teniendo influencia en las decisiones colectivas. Su cuestionamiento a la universalización de la dominación masculina desde los procesos y prácticas cotidianas y la preminencia de un *ethos* pacífico en el día a día fueron pioneros de la perspectiva de género que se popularizó décadas después con el trabajo de autoras como Overing (1986), Belaunde (1992, 1994, 2001, 2005), y McCallum (1996, 1999, 2001).

En 1971, acompañando a su esposo en su investigación doctoral, Jean visitó los Barasana, un grupo Tucano oriental del Vaupés, donde

¹ Uno de estos trabajos fue traducido en Brasil (LANGDON, 1985).

² Este fue caracterizado por Naomi Quinn (1977) como un complejo mítico-ritual basado en la oposición y separación entre los sexos, la amenaza institucionalizada de violencia colectiva contra las mujeres, ideas de agotamiento sexual masculino, contaminación femenina, rituales prohibidos para mujeres y niños y enfatiza las diferencias de género en términos de poder y estatus.

observó importantes contrastes en las relaciones de género, en relación con los Siona (LANGDON, 1982, 1988, 2013a). Aunque ambos grupos comparten un cuerpo mítico y principios cosmológicos similares, en las relaciones diarias los Barasana mantenían un marcado antagonismo sexual. Con base en este contraste y su interés en la *praxis*, Jean llama la atención sobre la importancia de tener en cuenta varios factores – no solo la ideología o el aporte a la subsistencia – a la hora de analizar la situación de las mujeres en cualquier sociedad. Jean enfatiza que las concepciones de género surgen de diferentes formas de acción, siendo necesario no solo tener en cuenta las representaciones de género en las estructuras simbólicas expresadas en mitos, ritos y narrativas, sino también en la *praxis* cotidiana, sin perder de vista las transformaciones producidas por la historia colonial (LANGDON, 1984a).

En su artículo de 1984, Langdon indaga sobre los cambios en el estatus de las mujeres indígenas Siona desde una perspectiva transcultural, su incorporación a las economías nacionales, al trabajo asalariado, la migración a las ciudades y los matrimonios con hombres no indígenas. En contraste con la idea de que el desarrollo tendría una influencia positiva para la vida de las mujeres, garantizando una mayor libertad e igualdad, Jean argumenta que la incorporación a las economías del mercado y la migración a las ciudades tenía un impacto negativo en el estatus de las mujeres Siona. En relación con la migración y movilidad hacia las ciudades, ella nota el predominio de la salida de mujeres jóvenes en comparación a los hombres. Su salida se daba por dos principales vías: como esposas de hombres no indígenas, o como empleadas domésticas en hogares de familias urbanas. En el primer caso, era común que las mujeres perdieran el contacto con sus familias y, en ocasiones, estas alianzas terminaban en trágicos feminicidios. A diferencia de los matrimonios entre los Siona, en los matrimonios con hombres no indígenas las mujeres pasaban a depender económicamente del esposo, quedando así más vulnerables a la violencia doméstica. También notó mayores transformaciones en las relaciones de género entre los hombres Siona que habían establecido fuertes vínculos con la economía de mercado, como el caso de los que trabajaban como jornaleros. Estos hombres tenían mayores problemas con el alcohol e incluso reproducían comportamientos machistas comunes en otras regiones del país. A diferencia de estos pocos casos, en la mayoría mantenían relaciones igualitarias y pacíficas.

La segunda ruta por la que migraban las jóvenes Siona era el servicio doméstico, una forma de vínculo laboral que históricamente

ha sido la puerta de entrada de las mujeres indígenas a las ciudades latinoamericanas y al mercado laboral a lo largo del siglo XX (NIETO MORENO, en imprenta). Esta vinculación se daba a través de lazos de compadrazgo que la gente indígena establecía con actores no indígenas que pasaban por la región del Putumayo. Las familias en las ciudades preferían las jóvenes indígenas por ser tímidas, obedientes, sin redes de apoyo locales. Jean nota la explotación laboral a la que muchas de ellas eran sometidas: sin límite de tiempo, ni funciones, un trabajo mal remunerado, infravalorado y con ninguna o poca regulación legal. Como señalamos en otro trabajo (NIETO MORENO; LANGDON, 2020), estas formas de violencia contra las mujeres indígenas han tenido poca visibilidad en la memoria histórica, en los discursos de reclamos y resistencias étnicas, así como en la literatura antropológica de la región.

Cuando Jean se radicó en Brasil en los 1980s, fue la primera profesora en dictar el curso de “Papeles sexuales” en la Universidad Federal de Santa Catarina, y en 1988, en la reunión 16 de la Associação Brasileira de Antropologia (ABA), presentó “Mulheres na ideologia e na vida cotidiana dos Siona” (1988). Con la presentación de este trabajo, Jean notó que *“meus interesses na práxis não estavam batendo com os estudos de gênero que aqui estavam iniciando. Abandonei o tema após esta apresentação”* (conversación personal). Ella descubrió que las antropólogas brasileñas se hacían otras preguntas y los estudios de género en Brasil seguían una vertiente más feminista y más orientada hacia la sociedad compleja (LANGDON, 2013a). Sus contribuciones más conocidas en la antropología brasileña son en la antropología de la salud, la política de salud indígena, chamanismo, literatura oral, performance y, más recientemente, la discusión sobre las antropologías de la periferia (LANGDON, 2013a).

Un enfoque antropológico en narrativas

Los Murui son uno de los grupos indígenas pertenecientes a los autodenominados Gente de Centro,³ grupos vecinos de los Siona, que tiene como territorio original la zona entre los ríos Caquetá y

³ Gente de Centro es una identidad supra-étnica autodefinida en los años 1980 y 1990. Está formado por ocho grupos étnicos: Murui (Uitoto), Ocaina, Nonuya, Borá, Miraña, Muinane, Resigaró y Andoke, que hablan idiomas mutuamente inteligibles (FAGUA, 2015).

Putumayo, en la cuenca amazónica. En el pasado, la Gente de Centro vivía en grandes malocas, ocupando la tierra firme y estaba organizada en grupos de patrilinajes. El holocausto del *boom* del caucho a inicio del siglo XX llevó a estos grupos al límite del exterminio, los sobrevivientes fueron desplazados o concentrados en los pueblos de las misiones católicas (ECHEVERRI, 1997). La Chorrera, El Encanto, Araracuara y Puerto Santander se fueron constituyendo como poblados indígenas con cierta infraestructura urbana, dónde circulan funcionarias(os) estatales, religiosas(os), visitantes, comerciantes, investigadoras(es), y con ellas(os), información, imaginarios, vínculos afectivos, económicos y sociales con las ciudades regionales y las capitales del país (SÁNCHEZ, 2010). El establecimiento de estas redes, la fuerza de atracción que las ciudades fueron ejerciendo como lugar de oportunidades y la articulación al movimiento indígena nacional, sumado a la violencia estructural que fueron dejando los auges extractivos posteriores (pieles, coca, madera, oro), además del conflicto armado, motivaron la migración y movilidad de los indígenas hacia las ciudades. Actualmente se estima que la Gente de Centro tiene una población de 11,6 mil personas, de las cuales 6,8 mil habita en el Predio Putumayo, y el resto, en asentamientos en otras regiones de la Amazonia colombo-peruana. Su presencia en la ciudad de Bogotá es cada vez más notable. Entre los dos *cabildos* indígenas Murui de Bogotá hay aproximadamente 250 familias, sin contar las que no están adscritas a estas organizaciones.

La primera vez que hice trabajo de campo con los Murui fue en el 2005 para la investigación de la maestría en la comunidad murui Nimairai Naimeki Ibiri, un asentamiento cercano a la ciudad de Leticia, al sur de la Amazonia Colombiana.⁴ A pesar de que esta comunidad se encuentra en un territorio restringido, sus habitantes logran mantener una economía que combina actividades de auto subsistencia – horticultura, cacería y pesca –, con actividades de obtención de dinero en la ciudad: venta de artesanías, alimentos o contratos esporádicos. En esta etnografía, concluí que las mujeres Murui mantenían una gran autonomía en virtud de las redes de solidaridad entre mujeres, así como de sus habilidades y conocimientos en la producción y distribución de alimentos cultivados. Titulé este trabajo “Mujeres de la Abundancia” (NIETO MORENO, 2006), un concepto nativo que refiere la agencialidad femenina como la capacidad de producir y distribuir

⁴ Tesis de maestría, orientada por Juan Alvaro Echeverri y defendida en la Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.

comida en abundancia y mantener las buenas relaciones con los parientes, comuneros, poblaciones vecinas, y otros habitantes humanos y no humanos del territorio. La abundancia es así un ideal moral, con un fuerte significado social y simbólico, central en las nociones locales de bienestar, salud, vinculado a la agencia femenina, a su experiencia como mujeres y a sus prácticas cotidianas.

Ahora bien, esta autonomía contrastaba con otra realidad, la de muchas mujeres Murui que desde los años 1980s salieron hacia las capitales del país en busca de otras oportunidades. Si de un lado la vida en comunidad, la chagra, los alimentos tradicionales, las relaciones con los parientes, eran altamente valorizados, en las historias de vida de varias mujeres se evidenciaba una gran movilidad hacia las ciudades. La mayoría ya había vivido en ciudades del Perú, Colombia y Brasil, estudiando o/y trabajando como empleadas domésticas, o viviendo con un cónyuge no indígena y las más jóvenes anhelaban viajar a Bogotá para estudiar, profesionalizarse, vivir y vestirse elegantemente como una mujer de ciudad. Los hombres también viajaban, pero su movilidad a las ciudades ha sido menor, en contraste con las mujeres.

Bogotá es una metrópoli con más de 7 millones de personas donde, según parte de la literatura, los indígenas viven en una realidad de marginalidad, pobreza y desigualdad social. Las mujeres ¿estarían dejando la abundancia en sus territorios para vivir un mundo de pobreza en la ciudad? Y si la producción hortícola y la chagra son tan importantes y tan valoradas, ¿por qué ellas decidieron probar suerte en las grandes ciudades, donde no tenían posibilidad de cultivar? Con estas inquietudes, me propuse investigar la movilidad de las mujeres Murui desde su punto de vista, sus recuerdos, reflexiones e interpretaciones.

Como orientadora, Jean incentivó en mí la importancia de reconocer y visibilizar la heterogeneidad de experiencias y el riesgo del abuso de las generalizaciones en el análisis etnográfico. Feministas decoloniales como Chandra Mohanty (1984) nos han advertido sobre la colonización discursiva con la que el feminismo “occidental” representa a las mujeres del “tercer mundo”, suprimiendo las heterogeneidades materiales e históricas que constituyen sus vidas y luchas. Opté por seguir el camino propuesto por Suely Kofes (2001) de hacer de la intención biográfica⁵ un ejercicio etnográfico, buscando evitar generalizaciones y sus efectos de homogeneidad, cohesión y atemporalidad (ABU-

⁵ Según Suely Kofes (2001), el enfoque biográfico no es estrictamente una biografía, ya que se centra en la experiencia de un sujeto y no pretende reconstruir su vida.

LUGHOD, 1991), teniendo en cuenta las fuerzas y dinámicas históricas, pero subordinando estas a las palabras de las mujeres y sus posibilidades de agencia.

El trabajo intelectual de Jean sobre narrativas fue una guía em todo el proceso de investigación (cf. LANGDON, 1993, 1997b, 1999, 2001, 2013a, 2018). La narrativa es un modo de expresión fundamental en que los seres humanos organizan y dan forma a la experiencia, otorgándole un sentido (BRUNER, 1991). Es una actividad creativa, imaginativa, en que la(el) narradora(or) conecta momentos distintos, percepciones, evocaciones, sentimientos, en secuencias de eventos temporales. Narrando, las personas recuerdan, relacionan la vida, comunican eventos, acciones, sentimientos, presentan las estrategias para resolver las situaciones, reflexionan sobre estas, expresando valores, presuposiciones sociales y significados culturales. Según Ochs y Capps (1996), más importante que la experiencia representada por las generalizaciones, una narrativa personal nos confronta con un rico abanico de posibilidades y experiencias en diferentes realidades y en períodos históricos específicos. Así, nace de la experiencia y al mismo tiempo le da forma, es un conocimiento reflexivo sobre las formas de ser o habitar el mundo, que transforma los viajes de la vida, pasados, presentes y posibles, en secuencias de eventos que evocan perspectivas de cambio y permanencia (OCHS; CAPPS, 1996). En suma, examinar las narrativas biográficas como objeto de investigación supuso priorizarlas en sus aspectos ambiguos, sus múltiples interpretaciones, su actualización en el presente y como lugar de invención y creación.

Dado que el significado de la narrativa como forma de comunicación emerge en la interacción social y en el contexto de su producción (LANGDON, 1999), es importante señalar que estas narrativas surgieron en el contexto de la conversación etnográfica. En la casa de ellas, en un bus, en una cafetería de la ciudad o en mi casa, nos encontramos varias veces y conversábamos. Yo les contaba mis intereses de investigación, mi experiencia con la gente Murui en Leticia, y luego dejaba que la conversación tomara su propio ritmo. Ellas construían y creaban narrativas de sus vidas a partir de los eventos que consideraban determinantes en sus vidas. Narrando, ellas tejían historias con las fibras de la memoria, haciendo nudos que tejían eventos críticos, tránsitos, relaciones, lugares, distanciamientos, afectos, sentimientos y luchas. Reflexionaban sobre estas experiencias, reinterpretándolas, resignificándolas, dando un sentido a partir de su presente y creando perspectivas para el futuro (BRUNER, 1991; LANGDON, 1993, 1999).

A continuación, recontaré las historias de Alicia y Ana, dos mujeres Murui que nacieron en el Igaraparaná, afluente del río Putumayo, en diferentes épocas (1940s y 1970s respectivamente). Las dos estaban en Bogotá en el 2015, cuando hice el trabajo de campo. Ambas migraron en los 1990s, Alicia para Leticia (pero estaba visitando a su hija en Bogotá) y Ana para Bogotá. Como nueva narradora, escogí estas historias, pues considero que revelan la riqueza del enfoque narrativo para comprender y visibilizar la complejidad de la experiencia social de las mujeres indígenas en la historia colonial. Escuchar a las mujeres indígenas nos permitirá construir otras narrativas sobre las mujeres indígenas, como pensadoras y creadoras de palabra, en vez de víctimas, pobres o marginales (BEHAR, 1990; MOHANTY, 2008).

Tránsitos de las mujeres Murui

Alicia

Conocí a Alicia en el 2015, en una reunión de parteras tradicionales, indígenas y afrocolombianas organizada por el Ministerio de Cultura en la casa de Mutesa, en Bogotá, una fundación de mujeres indígenas. Tenía 71 años y estaba de visita para participar del evento, pues como muchas mujeres Murui de su edad, parió sus hijos sola. Hace años que no visitaba Bogotá, como acostumbraba a hacerlo en años anteriores, cuando su hija estudiaba en la ciudad y Alicia la visitaba, aprovechando también para abastecer la tienda que tuvo por años en La Chorrera. En el 2015, Alicia vivía en Leticia con su compañero.

Conversamos acostadas en las hamacas del segundo piso de la casa de Mutesa, en el barrio Teusaquillo, en Bogotá. Con voz baja, abusando de las onomatopeyas y usando su cuerpo para escenificar los diálogos con la forma y el ritmo de quien heredó la tradición oral, Alicia me contó historias de su vida. Comenzó hablando de su infancia, hacia 1950, en algún lugar del río Igaraparaná (tributario al río Putumayo), en la maloca de su abuelo Nemerayema, del clan *imeraiiai*. Allí vivía con su madre y hermanos, después de quedar huérfana de padre. Al no tener padre, ni ella ni sus hermanos recibían casabe con carne de cacería ofrecido por los anfitriones a los hombres que cantan. “Todos los que tienen papá, su papá canta y los dueños del baile le dan de regalo carne envuelta en el casabe y le dejan su canasto con comida. Y a nosotros ¿quién nos daba?” Estas son las consecuencias de la orfandad

paterna en una sociedad organizada por vínculos patrilineales, que se reproduce gracias a una división complementaria de responsabilidades generificadas. Gracias a su tío paterno, que asumió las tareas masculinas, su madre tenía una chagra grande y comían carne de cacería. Alicia recuerda a su madre como una mujer trabajadora, una “buena mujer”. Con ella y sus hermanos bajaban por el río hasta el poblado de La Chorrera para vender sus gallinas, comprar jabón y aceite y confesarse en la iglesia.

A los seis años, Alicia entró a estudiar al internado católico y femenino de Las Lauritas, como se conocían la congregación de las Hermanas de María Inmaculada, en La Chorrera. Alicia no aguantó los malos tratos recibidos por las monjas y regresó al lado de su madre, con quién aprendió las artes de la chagra, hasta que un día su madre partió con un comerciante del interior del país:

– Usted tiene que estar bien juiciosa. Yo regreso, voy a traerle ropa, zapatos. Me voy porque ya todos consiguieron marido y usted no. ¿Usted no quiere?

– Yo no mami, yo no quiero.

“Yo lloré”, me cuenta Alicia con los ojos aguados. Pasó la noche sentada al frente de la casa llorando. Su hermano la vio, y le preguntó:

– Hermanita ¿qué hace?

– Mi mamá se fue, ya se fue.

– Siéntese a mi lado. Niña de 15 años ya tiene marido y usted no quiere, ¿qué espera?

– No, yo no voy a tener marido, yo no.

Con el deseo de que algún día su hermano la llevara a estudiar al internado de una ciudad regional, ella regresó al internado de La Chorrera. Tocó la puerta:

– Ya, hermana.

– ¿Tiene maleta, tiene su ropita?,

– Si, asisito, hermana.

– Venga, venga, vamos a trabajar así, porque algún día usted va a tener marido.

– ¡Ay!, de marido estoy aburrida que me digan. ¡Consiga marido!, mi mamá dijo, ¡consiga marido!, dice mi hermano

mayor. [...] Ese es mi pensamiento, yo no quiero sembrar, no me quiero casar.

En el internado, las monjas eran rígidas. Si veían a las niñas hablando Murui las castigaban, tenían que repetir una hora: “Jesús, Jesús, Jesús, Jesús”. Pero ella “nunca se dejó” de ellas, siempre fue una mujer rebelde. Entre castigos y consejos de las monjas, aprendió a cocinar como “los blancos”, a sudar, a hacer sopa y hacer café, coser, bordar, remendar, zurcir, tejer. Mientras, aprendía a rezar, incorporaba las técnicas femeninas del ámbito doméstico del patriarcado cristiano y colonial, y asimilaba la modestia, el pudor y el recato.

Alicia insistía que no se quería casar. Antigualmente los matrimonios eran acordados por los padres de los novios – tradicionalmente jefes de linajes –, que escogían los futuros esposos de sus hijas. Con la llegada de los internados, las monjas comenzaron a participar de esos acuerdos, tomando decisiones o colaborando en el establecimiento de las uniones. La joven permanecía interna en la escuela, y era visitada por su pretendiente que, junto a las monjas, intentaba convencerla. Estas no siempre respetaban los acuerdos hechos por los padres, proponiendo otros pretendientes y muchas veces creando conflictos entre los clanes.

Muchas mujeres dicen haberse negado a casarse cuando jóvenes, pues la vida marital era percibida como difícil y sufrida, prefiriendo ser monjas o con la esperanza de terminar los estudios en la ciudad. Pero las monjas solo las dejaban salir casadas. Así que cuando Alicia tenía 15 años, un domingo, después de la misa y del juego de baloncesto de las jóvenes en el pueblo, una de las monjas le contó a Alicia que un joven la quería:

– ¿Como se llama?

Y nombró papá de mi hijo.

– No, hermanita.

– Usted va a tener visita de él.

– Yo no quiero marido nunca.

Yo en la cocina a veces bien, trabajando, haciendo de comer:

– Visita para usted – me decían – Vaya cámbiese. Y yo me escondía en dormitorio.

El joven insistió, la visitó durante un año, y bajo la vigilancia de la monja, le preguntaba: “¿Usted me quiere?”, pero Alicia no respondía, ni siquiera levantaba la mirada. Hasta que sus futuros suegros la visitaron y

le llevaron de regalo pescado, comida y ropas. La monja la aconsejó: “Hay que decir que sí, porque esa familia le quiere”. Esta vez ella respondió: “Sí, me voy a casar, porque ya vino con mis suegros, ya vinieron los tres”.

A las 7 de la mañana, en la iglesia de La Chorrera se casó Alicia, vestida de blanco con un vestido que le cosió la monja amiga. También le organizó una maleta con una hamaca y un juego de sábanas y de regalo le dio una pareja de cerdos, otra de perros y otra de patos. Y así se fue Alicia a vivir con los suegros. Los primeros días fueron muy tristes:

 Mi suegra me decía:

 – Hija, no esté triste, usted va a estar bien aquí.

 Mi suegra me daba consejo, mi cuñada me daba consejo:

 – Ya van a tener hijos – decía mi suegra. Ya mi pensamiento, mucho pensamiento.

 Ya vino mi hijo, ya yo miraba mi hijo, bien bonito. Mi suegro nos quería, nos cuidaba con su velita, sentado. Nosotros vivíamos juntos, pero teníamos nuestra casita aparte porque si viene su bebé, uno tiene que tener su casa aparte.

 Después ya los dos nos sacamos los hijos, bien bonito. Después viene mi suegra a mirar, lava el cuerpo del niño. [Tuve a] todos solita, [a] los seis hijos.

 Ya cuando nació la niña, a medianoche ya nació y de mañanita lloró duro, mi suegra lavó todo su cuerpecito y el viejito dice:

 – Este es mi hija, este es mi corazón – sí que le quería.

 Ya teníamos chagra. Vivíamos bien.

Con cuidados y consejos, Alicia fue acogida por la suegra, el suegro y las cuñadas. Con esos cuidados, el nacimiento de su primer hijo y mucho “pensamiento”, Alicia fue acostumbrándose a la vida en el nuevo lugar.

Alicia me contó que, para darle estudio a su hija menor, como le aconsejaba la monja amiga, ella vendió los cerdos, las gallinas, y con su familia, se mudó para La Chorrera, donde abrieron una panadería.

 Ya después en el pueblo [La Chorrera] ya teníamos casa, yo tenía mi panadería, yo trabajaba, tenía mi negocio en Chorrera. Mi esposo hizo un horno grande y ya nosotros hacíamos pan, se vendía todo.

 Ahí yo venía cada dos meses a hacer compras a Bogotá a comprar dulcería.

[Valentina]

– ¿Quién te enseñó a hacer pan?

[Alicia]

– La monjita.

Hermana nos decía:

– A tu hija usted va a dar estudio, usted no estudió, tu hija tiene que estudiar, su hija tiene que estudiar, le va a enseñar.

Su hija es de las pocas indígenas que terminó el bachillerato en el interior del país gracias a una beca que le consiguió un religioso y el trabajo de sus padres en la panadería.

En los 1990s, Alicia decidió irse a la ciudad con un joven indígena que se enamoró de ella. Ella agradece a su exesposo el haber criado a sus hijos juntos, y enfrentando la censura social, se va a una ciudad regional dónde tiene la libertad de tener chagra y salir a andar al pueblo, sin que la molesten, ni la maltraten:

Yo nunca, nunca, rechazo mi viejo, bonito, criamos los hijos, y por qué yo voy a rechazar mi viejito.

Este con el que vivo es joven, no me maltrata. Yo lo regaño, yo le digo de todo, él agacha la cabeza no más. Yo ya vivo 22 años con él. Él se enamoró de mí, me quería. Yo lavo mi ropa, doy de comer a mis perros, mi gallina, voy para el pueblo, así, yo tengo mis amigas, hago mis artesanías, él no molesta.

Ana

Una amiga Murui de Ana que también vive en Bogotá me contactó con ella. Era difícil encontrarla porque andaba ocupada, trabajando en su negocio de confección de uniformes escolares, o como líder en el concejo del barrio, donde es representante de los grupos étnicos. Me recibió en el taller de costura en su casa, al suroccidente de Bogotá, donde trabajaba con su esposo, un hombre no indígena con el que vive hace diez años.

Ana nació en 1974, en La Chorrera. Cursó hasta quinto grado en el internado, donde conoció a su primer marido, un joven Bora. En aquella época, eran los padres los que escogían a los futuros esposos. Así que para mantener la relación con el joven Bora y ante la oposición del padre, Ana “se voló” a los 16 años para Leticia: “Como yo no podía

tener novio, tenía que ser el que mi papá escogiera. Yo no quería que mi papá me casara por obligación, por eso terminé quinto de primaria y chao, me largué”.

Llegó a Leticia a trabajar como doméstica en la casa de una maestra que le pagaba poco, pero que le enseñó a cocinar, planchar, lavar; quehaceres que le sirvieron para conseguir empleo en las ciudades, primero Leticia y, años después, en Bogotá. En Leticia vivió con su novio, a pesar de la garrotera que les dio su padre cuando los encontró:

Sabes que los indígenas te maltratan mucho. Mi vida con mi primer marido fue un caos. No puedo decir que este fue el mejor hombre de mi vida, en el mejor de los días me desperté con el ojo hinchado de golpes que me dio. Mi vida fue muy triste con el padre de mis hijas. Bebió mucho. Me golpeaba con lo que tenía y yo no hacía nada en ese momento. Pero llegó el momento en que me cansé.

Cansada de los malos tratos y después de una pelea, Ana se contactó con las amigas indígenas y sus hermanas que vivían en Bogotá, trabajando como empleadas domésticas. Una familia de la ciudad le pagó el pasaje para que trabajara como interna cuidando sus hijos. En esta casa, trabajaba sin límites de tiempo, sin recibir pago, y sin poder salir. Sin avisar, se escapó un día y regresó con su esposo, con quién vivió hasta que murió de cirrosis alcohólica.

Hace 12 años ella vive con su actual esposo, un bogotano, no indígena. Cansada de trabajar como empleada, decidió en el 2004 hacer un curso de lencería en el SENA. “Yo le cogí como rabia a los hombres, con este que estoy ahora nos dábamos por igual al principio, hasta que él entendió. Desde hace como siete u ocho años, cero peleas”, me contó. Al darse cuenta de que podía ser un negocio rentable, el esposo le compró la primera máquina de coser. Con las ganancias, fue comprando otras. Hace cuatro años, ella tiene su negocio establecido. Confecciona uniformes para cuatro colegios y emplea vecinas que trabajan para ella.

Para terminar, le pregunto si no siente falta de la chagra, y ella rápidamente me responde: “Ah, no, que pereza”. Pero luego de una pausa, reflexiona y continua:

Mire, yo a veces analizo y pienso, mi papá está solo, yo puedo ir a acompañarlo y criar mis gallinas, marranos, hago mi chagra y vendo y vivo de eso. Yo soy bien trabajadora. A veces pienso y le digo a él [marido]:

– Qué hacemos aquí en la ciudad, pagando arriendo, pagando servicios, estoy cansada de eso.

Mientras allá, llego a mi casa y no tengo que pagar agua, ni arriendo, ni luz, nada.

Tal vez algún día. La verdad, no sé.

¿Qué nos enseñan estas historias?

Más allá de sus particularidades, en ambas historias subyace un relato más amplio sobre la experiencia de las mujeres indígenas en el contexto de la historia colonial. Sus historias nos invitan a pensar en las posibilidades y limitaciones de la agencia de las mujeres indígenas en el mundo contemporáneo, en medio de diferentes configuraciones sociales y universos culturales, atravesados por múltiples fronteras, opresiones y explotaciones. Con sus movilidades – espaciales y temporales – las mujeres tejen nuevas territorialidades que les permite crear vínculos, articular lugares, recuerdos, agenciar relaciones, conflictos, sanar las heridas y cruzar fronteras sociales y geográficas. En términos generales, estas narrativas tomaron sentido en la adquisición de capacidades, fortalezas, relaciones y sabiduría para vivir en los diferentes lugares donde transitan, cuidan de los suyos y crean redes. Muchas de estas historias terminan en consejos para sus hijas e hijos – o para quién escucha el relato –, consejos que se sustentan en sus experiencias y habilidades incorporadas y que expresan continuidades y transformaciones socioculturales.

El matrimonio y la alianza, asuntos que han sido centrales en la literatura sobre poblaciones indígenas, a partir de las reglas de organización social, aparece central en las narrativas y memorias de las mujeres, desde sus prácticas concretas. La literatura etnológica describe la exogamia generalizada, la virilocalidad y la patrilinealidad como las reglas de parentesco de los Murui. Con base en esta ideología, las niñas crecían con la idea de que cuando se casaran, debían irse a vivir lejos en el territorio de sus suegros, lejos de sus consanguíneos. Sin embargo, en las narrativas de las mujeres Murui, la relación entre matrimonio y movilidad no se reduce a las reglas de parentesco. Como muestra Lila Abu-Lughod (2008), al enfatizar en las particularidades de la experiencia y construir un relato del matrimonio y la movilidad a partir de la perspectiva de las mujeres, de sus historias, recuerdos, conflictos y acciones, podemos ver problemas teóricos más amplios.

Las narrativas de Ana y Alicia traen a la luz la relación y tensión entre las prescripciones sociales y sus contestaciones, expectativas, deseos y posibilidades, brindando así visiones diferentes a las tipificaciones. Es evidente que las reglas sociales y obligaciones impuestas por sus padres, por las monjas o por sus esposos entran en tensión con los deseos y motivaciones de las mujeres, para quienes la movilidad es un importante recurso de resistencia. Ellas presentan una comprensión dinámica del matrimonio, de cómo se concretiza en la experiencia cotidiana de sus vidas, en momentos específicos de la historia. Ellas reflexionan sobre las memorias de los matrimonios de sus madres, sobre las transformaciones de la conyugalidad, y del horizonte de posibilidades como mujeres, indígenas, en contextos sociales amplios. En sus historias, se evidencia la violencia conyugal que históricamente permea las relaciones de género con indígenas, no indígenas, así como la experiencia que como mujeres, indígenas y migrantes viven en las ciudades. Su subjetividad emerge en aquello que escapa de la norma, tal vez en su rebeldía, como muchas de ellas se autodefinen. Lo que nos muestran es que más allá de ser pasivas, ellas ejercen resistencia, se oponen, se acostumbran con cuidados y consejos o de lo contrario, huyen y se imponen.

Después de escucharlas, reescuchar sus historias y describirlas, argumenté que “andar”, viajar, transitar, pero también recordar, narrar y aconsejar, son modos en que las mujeres Murui tejen territorios y relaciones, generan socialidad, para así habitar el mundo, transitar por sus fronteras (territoriales, políticas, jurídicas, económicas, étnicas, raciales), creando canales por donde circulan personas, bienes, alimentos, productos y conocimientos. Sus viajes hacia nuevos lugares, hacia las ciudades, y el retorno corresponden, en muchos casos, a formas de resistencia frente a reiteradas tentativas de dominación y sujeción por parte de las monjas, de los padres, de sus cónyuges o de sus patrones. Muchas salen huyendo de formas de violencia y llegan a enfrentar otras. Ana huyó de su padre y se fue a Leticia donde vivió con su esposo, de quién sufrió violencia doméstica por años. Luego huyó de él y se fue a Bogotá a trabajar, donde enfrentó la explotación y el engaño por parte de sus patrones, por lo que volvió a Leticia y vivió de nuevo con su marido hasta que logró huir de nuevo para Bogotá. “Yo le cogí como rabia a los hombres. Al principio nos dábamos por igual, hasta que él entendió”, me dice contándome que finalmente logró mantener una relación pacífica con su nuevo esposo. Ana presenta los conflictos, las inseguridades, las violencias, pero al final, así como Alicia, recupera libertad y autodeterminación. Ana tiene su negocio y mantiene una

relación pacífica, avisándole en varias ocasiones a su esposo, mientras conversa conmigo, que nada la va a impedir seguir su sueño de estudiar. Alicia termina contando que a pesar de haber sido feliz con su primer esposo y tener pesar de dejarlo, hoy en día vive con su actual cónyuge, que no la maltrata y con quién se siente libre para tener su chagra y salir a andar por la ciudad.

Como nos dice Jean en el prólogo de la publicación de su libro (LANGDON, 2014), desde los 1970s, en que ella hizo trabajo de campo, ha ocurrido un cambio radical en el campo académico de la antropología, sus discursos, conceptos y preocupaciones. Su artículo sobre las mujeres Siona del 1979 abría un campo de análisis de una realidad evidente, la migración de las mujeres indígenas a las ciudades, y las transformaciones en las relaciones de género producidas por años de contacto e influencia de los dispositivos, instituciones y discursos coloniales: las economías extractivas, de la llegada de las misiones, y de su paulatina incorporación a las sociedades nacionales. Las mujeres indígenas hoy viven o circulan por las ciudades, las poderosas esferas de acción de los poderes hegemónicos (ECHEVERRI, 1997), la mayoría de ellas trabaja como empleadas del servicio en casas de familia de clase media de las ciudades. Jean había advertido en los 1970s el crecimiento de este fenómeno, describiendo situaciones que evidencian que, en esta forma de empleo, más que en otras, se cruzan múltiples sistemas de subordinación – étnico-racial, de género, de clase, migración – que ha legitimado históricamente el despojo, enclaustramiento, sujeción, agresión y disponibilidad ilimitada de los cuerpos de las mujeres indígenas en un trabajo mal remunerado y con pocas o ninguna regulación legal (NIETO MORENO, en imprenta). Este fenómeno todavía ocurre “puertas adentro” de las casas, hace parte constitutiva de la historia de las mujeres indígenas en la colonización e incorporación de sus pueblos a los estados y a economías nacionales.

La antropóloga Veena Das (2020 [2006]) nos invita a preguntarnos: ¿Cómo alguien vuelve un mundo, su propio mundo? Trabajar con narrativas de experiencias de mujeres, desde sus recuerdos, discusiones, reflexiones, conflictos e interpretaciones, es un enfoque interesante para aproximarnos a entender cómo las mujeres indígenas habitan el mundo de hoy, qué dilemas enfrentan en su cotidiano y que recursos tienen para ello. En sus narrativas, las mujeres Murui presentan la movilidad y la adaptación a las ciudades como campos que se construyen y negocian activamente, a pesar de las contradicciones y conflictos derivados de las relaciones de poder que las atraviesan. Además de las estructuras

de dominación, agencia, resistencias y transformación son términos claves para entender sus experiencias. En sus narrativas, las mujeres Murui quiebran con los moldes de victimización que legitima una visión de las mujeres indígenas migrantes como vulnerables, frágiles, desconociendo la potencia de sus saberes, fortalezas, redes entre parientes, paisanas(os), y con su territorio. Las enseñanzas de sus madres y padres, así como las habilidades adquiridas y las relaciones construidas, con sus experiencias de vida y movilidades, es la sabiduría con la que sus narrativas de vida se constituyen en consejos para sus hijas(os). Sus historias, sus palabras, recuerdos y reflexiones expresan continuidades, tradiciones, pero también cambios, rebeldía, fortalezas y resistencias que constituyen la sabiduría con la que aconsejan a sus hijas(os) para que sepan vivir en un mundo permeado por múltiples desigualdades. En esta tarea, las narrativas personales son un potencial mecanismo para atender al dinamismo, creatividad y heterogeneidad de perspectivas de los actores en una sociedad, que como nos recuerda Jean Langdon, es fundamental en la tarea de incluir la perspectiva femenina y sus implicaciones políticas para el entendimiento de la acción social (LANGDON, 2013a).

Referencias

ABU-LUGHOD, L. Writing against culture. In: FOX, R. G. *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fé: School of American Research Press, 1991. p. 137-162.

ABU-LUGHOD, L. *Writing women's worlds: bedouin stories*. Berkeley: University of California Press, 2008.

BAMBERGER, J. The myth of matriarchy: why men rule in primitive society. In: ROSALDO, M.; LAMPHERE, L. (ed.). *Women, culture and society*. Stanford: Stanford University Press, 1974. p. 263-280.

BEHAR, R. *Cuéntame algo, aunque sea una mentira: las historias de la comadre Esperanza*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

BELAUNDE, L. *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western-Tukanoan speaking)*. 1992. Tesis (Doctorado en Filosofía) – London School of Economics, University of London, Londres, 1992.

BELAUNDE, L. Parrots and oropendolas: the aesthetics of gender relations among the Airo-Pai of the peruvian Amazon. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 80, p. 95-111, 1994.

- BELAUNDE, L. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP, 2001.
- BELAUNDE, L. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales; UNMSM, 2005.
- BRUNER, J. A construção narrativa da realidade. *Critical Inquiry*, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 1-21, 1991.
- CHERNELA, J. M. Directions of existence: indigenous women domestics in the Paris of the tropics. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, [S. l.], v. 20, n. 1, p. 201-229, 2015.
- DAS, V. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020 [2006].
- ECHEVERRI, J. A. *The people of the center of the world: a study in culture, history, and orality in the colombian Amazon*. 1997. Tesis (Doctorado en Filosofía) – The Graduate Faculty of Political and Social Science, New School for Social Research, Nueva York, 1997.
- FAGUA, D. Documentación de las prácticas lingüísticas y socioculturales de la Gente de Centro, Amazonia noroccidental. *Mundo Amazónico*, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 129-146, 2015.
- KOFES, S. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2001.
- LANGDON, E. J. *The mission of a women's college: teaching and expectations at Cedar Crest College*. Allentown: Cedar Crest College, 1981.
- LANGDON, E. J. Ideology of the Northwest Amazon: cosmology, ritual and daily life. *Reviews in Anthropology*, [S. l.], v. 9, n. 4, p. 349-359, 1982.
- LANGDON, E. J. Siona women and modernization: effects on their status and mobility. *Working Papers on Women in International Development*, [S. l.], n. 60, p. 1-18, 1984a.
- LANGDON, E. J. Sex and power in siona society. In: KENSINGER, K. (ed.). *Sexual ideologies in lowland South America*. Bennington: Bennington College, 1984b. p. 16-23.
- LANGDON, E. J. Os objetivos de uma universidade feminina e as percepções dos professores. Tradução de Vera Lúcia Bazzo. *Perspectiva: Revista do Centro de Ciências da Educação, Florianópolis*, v. 1, n. 5, p. 72-97, 1985.
- LANGDON, E. J. Mulheres na ideologia e na vida cotidiana dos Siona. *Boletim de Ciências Sociais*, [S. l.], v. 45, p. 20-32, 1988.
- LANGDON, E. J. When the tapir is an anaconda: women and power among the Siona. *Latin American Indian Literatures Journal*, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 7-19, 1991.

LANGDON, E. J. O dito e o não-dito: reflexões sobre narrativas que famílias de classe média não contam. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 1, p. 155-158, 1993.

LANGDON, E. J. Textual interpretation in the Amazon. *American Anthropologist*, [S. l.], v. 99, n. 3, p. 628-629, 1997a.

LANGDON, E. J. Shamanism, narratives and the structuring of illness. Organización de Oscar Agüero. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 187-215, 1997b.

LANGDON, E. J. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 5, n. 12, p. 13-36, 1999.

LANGDON, E. J. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. *Etnográfica*, [S. l.], v. V, n. 2, p. 241-260, 2001.

LANGDON, E. J. Medio siglo de investigaciones de campo: reflexión autobiográfica sobre las contribuciones de la perspectiva de género. *Maguaré*, [S. l.], v. 27, n. 1, p. 215-240, 2013a.

LANGDON, E. J. Visit to the house of the jaguars: contextualization in narratives about extraordinary experiences. *Revista Colombiana de Antropología*, [S. l.], v. 49, p. 129-152, 2013b.

LANGDON, E. J. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

LANGDON, E. J. William Vickers and gender studies of the 1970s. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, [S. l.], v. 15, n. 1, art. 6, p. 21-25, 2017.

LANGDON, E. J. The value of narrative: memory and patrimony among the Siona. *Revista del Museo de Antropología*, [S. l.], v. 11, supl. esp. 1, p. 91-100, 2018.

LASMAR, C. Mulheres indígenas: representações. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 143-156, 1999.

MCCALLUM, C. Morte e pessoa entre os Kaxinawá. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 49-84, 1996.

MCCALLUM, C. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso kaxinawá. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 235-237, 1999.

MCCALLUM, C. *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford: Berg, 2001.

MOHANTY, C. Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discurso colonial. In: SUÁREZ, L.; HERNÁNDEZ, A. (ed.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008. p. 112-161.

MOORE, H. L. *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2004 [1991].

MURPHY, R. F. Social structure and sex antagonism. *Southwestern Journal of Anthropology*, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 89-98, 1959.

MURPHY, Y.; MURPHY, R. F. *Women of the forest*. Nueva York: Columbia University Press, 2004 [1974].

NIETO MORENO, J. V. *Mujeres de la abundancia*. 2006. Tesis (Maestría en Estudios Amazónicos) – Universidad Nacional de Colombia, Amazonia, 2006.

NIETO MORENO, J. V. *Uno de mujer es andariega: palavras e circulações de mulheres Uitoto entre a selva e a cidade*. 2017. Tesis (Doctorado en Antropología) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

NIETO MORENO, J. V. “Andarilhas”: agência, mobilidade e rebeldia na experiência colonial das mulheres Murui. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 1-20, 2021.

NIETO MORENO, J. V. “Yo no me varo”: movilidad, servicio doméstico y agencia en las narrativas de las mujeres Murui en Bogotá. Más allá del conflicto armado. Memorias, cuerpos y violencia en Perú y Colombia. Institut Français d’Études Andines, 2023. En imprenta.

NIETO MORENO, J. V.; LANGDON, E. J. Narrativas de violencia y transformación de mujeres indígenas Uitoto en Bogotá. In: VERDUM, R.; RAMOS, A. M. (org.). *Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas: contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico*. Brasília: ABA Publicações, 2020. p. 107-144.

OCHS, E.; CAPPS, L. Narrating the self. *Annual Review of Anthropology*, [S. l.], v. 25, p. 19-43, 1996.

OVERING, J. Men control women? The “Catch-22” in gender analysis. *International Journal of Moral and Social Studies*, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 135-156, 1986.

QUINN, N. Anthropological studies on women’s status. *Annual Review of Anthropology*, [S. l.], v. 6, p. 181-225, 1977.

ROSALDO, M. Z. Woman, culture, and society: a theoretical overview. In: ROSALDO, M. Z.; LAMPHIRE, L. (org.). *Women, culture and society*. Stanford: Stanford University Press, 1974. p. 17-42.

ROSAS, D. “*Ir fuera*”: menstruación, yuruparí y movilidad. Experiencias corporales y trayectorias espaciales de mujeres indígenas del Mirití-Paraná. 2021. Tesis (Doctorado en Antropología) – Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2021.

SÁNCHEZ, L. F. Paisanos en Bogotá: identidad étnica y migración indígena amazónica. In: CHAVES, M.; DEL CAIRO, C. (comp.). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Pontificia Universidad Javeriana, 2010. p. 129-152.

SÁNCHEZ, L. F. “*De totumas y estantillos*”: procesos migratorios dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro (Amazonia colombiana). 2011. Tesis (Doctorado en Sociología) – Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine, Université Sorbonne Nouvelle, Paris, 2011.

SISKIND, J. Tropical forest hunters and the economy of sex. In: GROSS, D. R. (ed.). *Peoples and cultures of native South America: an anthropological reader*. Nueva York: Doubleday; Natural History Press, 1973. p. 122-140.

O calendário da resistência: performances e mobilização política nas assembleias e no 20 de Maio dos índios Xukuru do Ororubá

Rita Neves

A proposta deste texto é pensar as assembleias indígenas Xukuru e o 20 de Maio como momentos performáticos que consolidam o sentimento de comunidade e o modo de ser xukuru. As assembleias ocorrem todos os anos, dos dias 16 a 19 de maio, seguidas do ritual em homenagem ao cacique Xicão no dia 20 de maio. Tanto as assembleias quanto o 20 de Maio se originaram após o assassinato do cacique, em 1998. As assembleias possuem um campo performático no qual os Xukuru ao longo dos anos atuaram na produção, na consolidação e na organização política do grupo. Neste texto, procuro explicitar as fronteiras e as inter-relações estabelecidas entre os Xukuru e a sociedade envolvente. Essa rede de relações originadas a partir desses eventos ao longo do tempo deve ser compreendida como estratégias conscientes e inconscientes de construção de uma identidade distinta em um cenário pluriétnico. Para finalizar, proponho discutir rapidamente a eleição para o cargo de prefeito da cidade de Pesqueira em 2020. Esta faz fronteira com o território xukuru, e, nesse pleito, Marcos Xukuru, filho do cacique Xicão e atual cacique de seu povo, se elegeu.

Passaram-se 15 anos desde a conclusão de minha tese de doutorado e mais de 22 anos desde a morte do cacique Xicão. De lá para cá, tenho acompanhado a trajetória do povo Xukuru ao longo dos anos – às vezes de forma mais próxima, às vezes a distância, mas sempre com enorme respeito por esse povo que soube enfrentar as adversidades e o processo de criminalização desde o assassinato do cacique Xicão.

O caminho que trilhei após esse longo processo que foi o meu doutorado guiou-se através do que recebi generosamente da Jean,

quem insistia sempre comigo que nas teorias que enfocam o macro, enfatizando o poder do Estado, o protagonismo e a perspectiva do sujeito local são ignorados, e que a etnografia, nosso maior trunfo teórico metodológico, é a chave de leitura privilegiada para entender esse protagonismo. No caso presente, este artigo está apoiado nessa bagagem etnográfica que construí com os anos junto aos Xukuru e a outras pesquisadoras e pesquisadores que também possuem uma longa relação junto a esse povo.¹

Contexto

Referências históricas sobre os índios Xukuru podem ser encontradas desde o século XVI. No entanto, a maior parte da documentação disponível foi produzida por administradores coloniais, autoridades locais, e é fundada em referenciais da invasão das terras xukuru. Além desses documentos, temos alguns relatos de viajantes e estudos de etnólogos como Curt Nimuendajú, apresentados em seu tradicional *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*, e William D. Hohenthal Jr., em artigo publicado em 1958 sobre os Xukuru (NEVES, 2005).

Alguns trabalhos produzidos sobre a cidade de Pesqueira, em Pernambuco, também fazem referência aos índios Xukuru. É o caso do livro de Nelson Barbalho, *Caboclos do Urubá*, editado em 1977. Nesse livro, a principal preocupação é louvar feitos protagonizados pelos desbravadores, com conotações heroicas, em que os Xukuru aparecem como figurantes nesse processo de civilizar a região.

Os Xukuru também estiveram presentes em todo o processo histórico de transformação das instituições. Na década de 1980, tiveram ampla participação na campanha da Constituinte, ocasião em que as populações indígenas pressionaram o Parlamento pela garantia dos direitos constitucionais. Um importante ator, nesse processo da Constituinte e na revalorização étnica dos Xukuru, foi Francisco de Assis Araújo, conhecido como Cacique Xicão.

¹ Muitos pesquisadores e pesquisadoras produziram textos, dissertações e teses sobre os Xukuru, mas me refiro aqui a Vânia Fialho e Kelly Oliveira, com quem tenho acompanhado todos esses anos de luta do povo Xukuru, desde a demarcação e a desinstituição do território até a luta contra a criminalização de seu povo. Juntas também temos testemunhado a consolidação do modo de vida e da organização política desse povo.

Xicão nasceu na aldeia Canabrava, em 1950, na Serra do Ororubá (PE) – atualmente Terra Indígena (TI) Xukuru –, e se casou com Zenilda Maria de Araújo em 1970. Emigrou para a cidade de São Paulo e ali morou por aproximadamente 11 anos. Retornou para a aldeia Canabrava em 1986, época em que o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) passou a atuar na TI Xukuru através da promoção de cursos e do apoio jurídico sobre os direitos indígenas. Xicão, na época, assumiu o vice-cacicado, e pouco a pouco ganhou destaque nacional por participar ativamente da luta na Assembleia Constituinte pela inclusão de direitos indígenas na nova Constituição.

Depois de eleito cacique, Xicão pressiona a Fundação Nacional do Índio (Funai) para que seja instituído um grupo de trabalho (GT) a fim de iniciar o processo de demarcação da TI Xukuru. O processo jurídico foi iniciado em 1989 com as etapas de identificação e de delimitação da TI, sob coordenação da antropóloga Vânia Fialho. O GT, responsável pela identificação, cadastrou 243 imóveis rurais dentro da área delimitada, que ao final do processo ficou estipulada em 27.555 hectares, sendo uma grande parte deles pertencente a pessoas importantes da região: o prefeito da cidade de Pesqueira, secretários municipais e parentes do então senador Marco Maciel, que posteriormente viria a se tornar vice-presidente da República. A homologação só veio a ocorrer em 2001, mesmo com as etapas necessárias para a regulamentação concluídas em 1998 (SOUZA, 2003).

Além desse processo jurídico fundiário, como forma de pressionar o órgão indigenista responsável, bem como forçar o próprio governo a liberar recursos para indenização e desintrusão dos não índios da TI, os Xukuru realizaram “*retomadas*” das áreas consideradas prioritárias. Em fevereiro de 1991, ocuparam a área chamada de Pedra D’Água (hoje aldeia Pedra D’Água), com 110 hectares que estavam em posse do Ministério da Agricultura.

A aldeia Pedra D’Água, como afirma Oliveira (2001), foi transformada no centro político xukuru, representando o lugar estratégico onde o cacique Xicão passou a morar. É considerado um local sagrado, e nele fica a Pedra do Rei, também chamada de Pedra do Reino, onde os Xukuru realizam rituais e o cacique Xicão foi enterrado.² O terreiro³ de

² Os Xukuru afirmam que o cacique Xicão não foi enterrado, “ele foi plantado para que dele surjam novos guerreiros”. A frase foi dita por sua esposa, dona Zenilda, no momento de seu sepultamento.

³ Terreiro é uma clareira feita na mata, onde os Xukuru realizam rituais sagrados.

toré da Pedra D'Água é um dos mais importantes dos Xukuru. É onde se realiza a Festa de Reis, no mês de janeiro, e onde são feitos alguns rituais sagrados desse povo.

Em 1992, os Xukuru realizaram outra “*retomada*”, dessa vez na aldeia Caípe, de propriedade de Hamilton Didier, num total de 1.450 hectares de terra. Foi uma retomada que exigiu dos Xukuru uma organização prévia e o apoio de várias instituições externas, como o Cimi, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Centro de Direitos Humanos (CDH), a Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), entre outras. A retomada de Caípe legitimou o trabalho do cacique Xicão e preparou o grupo para um novo modelo de organização que seria implantado logo em seguida. Ao todo, os Xukuru realizaram cerca de 47 retomadas do cacicado de Xicão até o de Marcos.⁴

A TI Xukuru se localiza na Serra do Ororubá, numa região semi-árida entre o agreste e o sertão. Limita-se ao norte com o município de Poção e com o estado da Paraíba; ao sul, com Mimoso; ao leste, com Pesqueira; e a oeste, com Arcoverde. Isso faz com que a TI esteja incrustada numa região com solo e clima variáveis, desde áreas úmidas a áreas extremamente secas e dependentes da chuva. A Serra do Ororubá é composta de uma cadeia de montanhas com uma altitude aproximada de 1.125 metros. Consiste em uma região que dispõe de uma hidrografia privilegiada, com a presença de um grande açude e de rios como Ipanema e Ipojuca, que cortam a TI. Essa conjugação hidrográfica é responsável pela fertilidade de parte das terras dos Xukuru, abastecendo também, em época de seca, a cidade de Pesqueira.

Os Xukuru participaram do processo de luta pela terra e sobreviveram aos desmandos, à venda ilegal de terras e à força do poder público local, que, através de seus membros, negociava terras na Serra do Ororubá mesmo após a delimitação e a publicação no Diário Oficial dos limites da TI Xukuru. Sobreviver significou, na maioria das vezes, estabelecer confrontos diretos, mas significou também criar vínculos e relações com os próprios posseiros. Isso se deu através do apadrinhamento, do trabalho nas fazendas e da relação de submissão com o poder público local.

⁴ O número exato de retomadas, bem como os anos em que estas ocorreram, está publicado no fascículo *Xukuru do Ororubá*, da Associação Indígena Xukuru do Ororubá, e no *site* do Projeto Nova Cartografia Social. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/fasciculos/direitos-e-identidades/>. Acesso em: 1º set. 2022.

Quando se iniciou o processo de desintrusão dos não índios da TI Xukuru, as relações conflituosas entre os Xukuru e a população da cidade de Pesqueira se acirraram. Entre os pesqueirenses, era bastante difundida a opinião de que os índios são preguiçosos e de que a terra nas mãos dos Xukuru ficaria ociosa. Além disso, os grandes proprietários que moram na cidade colocavam em dúvida a autenticidade da identidade étnica xukuru, contaminando parte dos moradores locais, mesmo reconhecendo que a Serra do Ororubá sempre foi morada dos índios. Esses questionamentos enfatizaram a dúvida generalizada da capacidade gerencial dos Xukuru quanto à terra.

No entanto, é preciso enfatizar que essa rede de relações estabelecidas ao longo do tempo deve ser compreendida como estratégias às vezes conscientes, às vezes inconscientes de construção e preservação de uma identidade distinta em um cenário pluriétnico, como já afirmado acima. Foi na própria criação dessas sociabilidades que os Xukuru puderam manter a sua distintividade em meio às adversidades.

Ao mesmo tempo que os Xukuru retomavam o território, fazenda por fazenda, priorizaram a construção de uma organização social que possibilitou gerenciar de forma participativa e com mais eficácia a TI. Para isso, criaram as seguintes instâncias: “Pajé; Cacique e Vice Cacique; Conselho de Representantes; Comissão Interna; Associação; Conselho de Saúde (CISXO); Conselho de Educação (COPIXO) e a Assembleia Anual de caráter avaliativo e de planejamento”.⁵ No entanto, diferentemente de outros povos indígenas que dividem o controle do território entre vários caciques, esse modelo enfatizado na III assembleia afirma que os Xukuru são “um só povo, em um só território” e com um só cacique.

20 de Maio: construção de uma tradição

Ainda na rodovia BR-232, ao viajar para a cidade de Pesqueira, de longe se avista uma grande pedra. Ao se dirigir para a área indígena, é a Pedra do Rei que acompanha toda a subida. Ao pisar na Serra do Ororubá, é impossível ficar indiferente à imponência da serra e da Pedra do Rei, com sua força física e espiritual. Constitui um *símbolo consagrado*, pois nela se realizavam os rituais dos Xukuru, quando ainda eram proibidos por lei; foi na Pedra D’Água, onde se localiza a Pedra do

⁵ Trecho copiado da carta final da III Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá.

Rei, que os Xukuru iniciaram a retomada de seu território. Na Pedra do Rei, Xicão soube que se tornaria cacique, e nela Marcos também se tornou cacique; e, finalmente, foi numa clareira na base da Pedra do Rei que Xicão pediu para ser “plantado”. Nessa clareira se inicia o ritual do dia 20 de maio.

Outro espaço simbólico importante para os Xukuru é a aldeia Santana. É uma área que foi retomada pelos Xukuru em 1990, local onde mora dona Zenilda, importante liderança e mãe do cacique Marcos. Ao mesmo tempo que Santana é a porta de entrada para a aldeia Pedra D’Água, todo esse território se trata de uma conquista que se efetivou aos poucos, do “centro” para a “periferia”. Primeiro, os Xukuru retomaram a Pedra D’Água, para, em seguida, conquistarem as demais áreas até a entrada da aldeia Santana.

Em 20 de maio, os Xukuru fazem o caminho inverso do que fez Xicão no dia em que foi assassinado. Xicão morreu em Pesqueira, na frente da casa de sua irmã, foi levado para a aldeia Cimbres, importante centro religioso, depois passou por Santana e Pedra D’Água, onde foi enterrado. No dia 20 de maio, os Xukuru iniciam o ritual pela manhã, na Pedra D’Água, em torno do túmulo de Xicão, e depois seguem para Santana. À tarde, descem a pé a Serra do Ororubá e encerram as atividades na frente da casa da irmã de Xicão, em Pesqueira.

Toda a Serra do Ororubá é território xukuru e, conseqüentemente, fronteira delimitadora de identidade. Ao mesmo tempo que é espaço residencial, de ocupação, a serra se constitui também como espaço interacional e simbólico. Inclusive para aqueles índios que moram na cidade de Pesqueira, a Serra do Ororubá é o seu lugar de origem, o local onde viveram os seus antepassados.

Mary Douglas (1980), em *Pureza e perigo*, afirma que é impossível ter relações sociais sem atos simbólicos e que, em algumas situações, mecanismos de enfoque são acionados, enquadrando a realidade de forma que todos a percebam e a tomem para si. Desde as primeiras horas da manhã, os Xukuru são preparados para detectar o significado do dia 20 de maio. É um evento político, religioso e simbólico realizado há 22 anos, e só não aconteceu em 2020 por causa da pandemia de covid-19. Embora outros mecanismos também sejam acionados, a paisagem cultural anima a memória e liga o presente com o passado. A paisagem focaliza e direciona a atenção das pessoas para o evento que se desenrola nesse dia.

Em 20 de maio de 1998, o cacique Xicão foi assassinado no bairro Xucurus, em Pesqueira. O mandante foi um fazendeiro que possuía terras na Serra do Ororubá.⁶ Desde 1999, os Xukuru realizam um ato público no dia 20 de maio. O que se iniciou como um protesto pela morte do cacique Xicão aos poucos adquiriu outras conotações. Os Xukuru ressignificaram esse dia, associando a data do assassinato de Xicão às conquistas e decisões coletivas. Em 1999, no aniversário de um ano de morte desse cacique, o 20 de Maio teve um caráter de afirmação étnica e de reivindicação política, aliado a um sentimento de perda, como demonstra uma capa da época, da revista *Porantim*:

Figura 4 – Capa da revista *Porantim* sobre o 20 de Maio



Fonte: Porantim (1999).

No ano seguinte, em 2000, esse evento foi antecedido por dois dias de reuniões na aldeia Pedra D'Água, o que se chamou de “pós-

⁶ No processo de investigação do assassinato, a Polícia Federal inicialmente apresentou os próprios Xukuru como suspeitos. Tanto o vice-cacique quanto a esposa de Xicão foram alvo de suspeitas. Quando a verdade veio à tona, se descobriu que o mandante foi um fazendeiro que tinha terras na Serra do Ororubá, chamado Zé de Riva, que foi preso e se suicidou na prisão, em situação pouco esclarecida.

conferência indígena”, porque sucedeu a conferência nacional indígena que aconteceu em Porto Seguro (BA) em abril daquele mesmo ano. Na pós-conferência, estiveram presentes índios de vários estados do Brasil. A pós-conferência culminou com uma pajelança no dia 20 de maio, pela manhã, seguida de uma missa próxima ao túmulo de Xicão. Após o almoço, os Xukuru e os demais índios e não índios presentes na conferência desceram a Serra do Ororubá em caminhada até o local em que Xicão foi assassinado, onde foi realizado um ato público. Para os Xukuru, esse foi o primeiro passo para a criação das suas assembleias anuais, e eles têm razão ao afirmar isso. Eu estive presente na pós-conferência e observei que seu formato, com a presença de lideranças indígenas de várias partes do país – bem como da própria população indígena das aldeias xukuru, com homens, mulheres e crianças transitando e falando durante toda a pós-conferência –, já demonstrava a força que essas assembleias assumiriam interna e externamente para os Xukuru.

Em 2001, os Xukuru realizaram oficialmente, entre os dias 18 e 19 de maio, a “Primeira Assembleia do Povo Xukuru”, cujo tema foi “A luta é pela nossa terra e o direito de ser Xukuru”. No dia 20, por sua vez, fizeram uma pajelança junto a uma missa em Pedra D’Água, e à tarde desceram a Serra do Ororubá para mais um ato em homenagem a Xicão. Dessa vez, após a descida da serra, eles pararam para discursar em vários locais da cidade e, por fim, leram publicamente uma carta com as decisões finais da assembleia. Esse formato perdura até os dias atuais.

No ano de 2002, um pouco antes da realização da “Segunda Assembleia do Povo Xukuru”, foi preso o fazendeiro José Cordeiro de Santana (Zé de Riva), mandante do assassinato de Xicão. O tema da assembleia desse ano foi “A nossa luta não vai parar. Em cima do medo, coragem!”, frase de Xicão, bastante repetida todos os anos nas assembleias. Nesse ano eu não estava presente, mas, de acordo com Palitot (2003), a tônica foi buscar a consolidação das instituições xukuru. A descida da serra, ainda segundo Palitot, foi tensa, pois refletia a prisão de Zé de Riva, e os ânimos na cidade de Pesqueira estavam bastante exaltados.

Se em 2002 a tensão se expressava pelo fato de terem prendido o assassino de Xicão, em 2003 o evento adquiriu uma conotação peculiar, na medida em que foi realizado apenas três meses após o atentado ao cacique Marcos Luidson, conhecido como Marquinhos, filho do

cacique Xicão e sucessor deste no cacicado. O atentado foi realizado por um índio Xukuru pertencente a um grupo de Xukuru dissidentes que estavam em atrito com aqueles sob o comando de Marcos. Após o atentado, em que dois índios que estavam junto com o cacique foram assassinados, a população, revoltada pelo ataque e pelas mortes, expulsou da TI todo o grupo dissidente, ateando fogo nas casas e nos objetos das pessoas. Depois dos acontecimentos, a situação ficou ainda mais tensa, tanto na Serra do Ororubá quanto na cidade de Pesqueira, onde passou a morar a maioria dos índios que foram expulsos da TI Xukuru. Um misto de temor pelas ameaças e, ao mesmo tempo, de uma força mobilizadora e de enfrentamento apontava para a necessidade de uma maior organização, a fim de combater o intenso processo de criminalização que se seguiu.

Não cabe aqui detalhar cada assembleia e cada 20 de Maio, mas é preciso dizer que as assembleias nunca tiveram por objetivo apenas considerar os problemas internos do povo Xukuru; além de cumprir com o objetivo de pensar as estratégias e a organização interna até a assembleia seguinte, as cartas finais sempre externaram reflexões sobre a conjuntura nacional, o que significa que sempre adotaram um caráter articulador com a realidade indígena nacional e com as questões de enfrentamento político mais amplas, motivo pelo qual o evento contou com a presença de indígenas de diversas etnias, assim como de parceiros, pesquisadores das universidades e organizações não governamentais (ONGs) de várias partes do país.

Para se ter ideia da sua dimensão, em 2002, a assembleia na aldeia São José teve a participação de 300 indígenas e demais parceiros; em 2004, eram 500 participantes; em 2017, 1,5 mil pessoas; e, em 2019, 2,3 mil pessoas assistiram à assembleia xukuru, consolidando o que em 2017 a carta final já expressava: o encontro, naquele ano, deixou de ser a assembleia do povo Xukuru e passou a ser chamado de “Assembleia Popular Revolucionária”, nome dito e repetido durante toda a reunião e no ato de 20 de maio de 2017.

Embora tenha participado quase todos os anos do 20 de Maio – muitas vezes da assembleia que o antecede, e outras apenas do dia 20 –, passarei a apresentar especificamente as performances do evento de 2003, pois foi nesse ano que o cacique Marcos sofreu um atentado à sua vida, no mês de fevereiro, e que o evento adquiriu sua maior projeção.

20 de maio de 2003: tensões em contexto de performance

O 20 de Maio pode ser dividido em dois momentos absolutamente diferentes. Num primeiro momento, pela manhã, são realizados rituais em homenagem ao cacique Xicão, mais especificamente o toré e uma missa que os Xukuru chamam de católica indígena. Trata-se de um ritual feito pelos próprios Xukuru, para os Xukuru e seus aliados no terreiro da Pedra D'Água, no exato local em que Xicão e outros indígenas que morreram depois foram enterrados. No segundo momento, na cidade de Pesqueira, o evento adquire outra conotação: é feito para os cidadãos pesqueirenses, principalmente aqueles que são contrários ou criticam os Xukuru.

Em 2003, além da população de Pesqueira, estavam presentes nessa cidade os Xukuru expulsos da TI depois do atentado ao cacique Marcos, motivo pelo qual o cortejo até o local do evento foi tenso, rápido e pujante.

Primeiro momento: toré e missa

Na manhã do dia 20 de maio de 2003, seguimos para a Pedra D'Água, em direção ao local onde Xicão foi sepultado, para a celebração de uma missa. Uma chuva fina cobria a paisagem, mas isso não fez ninguém se retirar. As pessoas tentavam se acomodar na clareira molhada onde Xicão e mais alguns Xukuru estão “plantados”. Alguns se apertavam nas laterais íngremes da montanha escorregadia e cheia de árvores de galhos finos; outros subiam em uma grande pedra que toscamente se inclina sobre a clareira. Durante toda a manhã, foi celebrada uma missa, com canções indígenas e falas emocionadas, além do ritual do toré, ao final da celebração e em torno do túmulo.

Após esse momento, que se estendeu até quase meio-dia, seguimos lentamente para Santana, onde um lanche foi servido. Ficamos aguardando a hora de descer a Serra do Ororubá em direção à cidade de Pesqueira, para a segunda parte do 20 de Maio.

Segundo momento: descendo a Serra do Ororubá

Participei algumas vezes das homenagens do dia 20 de maio; no entanto, em 2003, percebi que a descida da serra fora mais tensa e veloz.

Nas outras ocasiões, descíamos lentamente, parando em frente a alguns locais da cidade de Pesqueira, onde falas eram proferidas. Esse ano, além de não pararmos em nenhum lugar, realizamos o trajeto em um ritmo mais veloz, quase correndo. Os Xukuru desceram a serra paramentados e com passos firmes e ritmados como num toré. Fomos todos na mesma velocidade para o bairro Xucurus, local exato do assassinato de Xicão. O pé direito marcava o ritmo, e todos cantavam fortemente:

Pisa ligeiro, pisa ligeiro

Quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro.

Na medida em que o imenso cortejo tomava as ruas, os comerciantes locais fechavam as portas das suas lojas. Ao mesmo tempo, vi muitas pessoas paradas nas praças, olhando com curiosidade, mas mantendo distância. Havia evidentemente uma tensão em ambos os lados. Entretanto, nada aconteceu, e chegamos ao bairro Xucurus sem maiores problemas. Além das 24 aldeias xukuru, muitas outras pessoas fizeram-se presentes na caminhada, o que conferia a esta um aspecto grandioso. Aos poucos, todos se posicionaram em frente ao caminhão que serviu de palanque, onde as falas aconteceram. Nestas, alguns temas foram insistentemente repetidos, fazendo com que mesmo aqueles que não são indígenas adotassem o mesmo discurso dos indígenas. O conjunto dessas narrativas nos revela como as pessoas enxergam esse evento (BASSO, 1997). No momento em que os discursos são proferidos, cada narrativa pessoal organiza, transmite e recria permanentemente a experiência não apenas da pessoa que fala, mas também a do público presente. Isso se dá através da ligação que se estabelece entre o sujeito narrador e seu público, que, juntos, passam a integrar a mesma história.

Numa situação de conflito, como a vivenciada pelos Xukuru, circunstâncias de grande reflexividade performática se apresentam em cada ocasião em que se encontrem público e performer. Todos os que subiram ao palanque, índios ou não índios, levaram a audiência a refletir sobre os conflitos. Os discursos sobre determinados temas estimulam não apenas a reflexão, mas percepções sensoriais, ou seja, experiências.

Na narrativa do cacique Marcos, percebemos claramente o controle que ele possui sobre a audiência e a transformação que sua fala propicia ao público presente, como evidenciado no trecho abaixo:

Primeiro de tudo, eu gostaria de pedir permissão aos Encantos,
à natureza sagrada, para eu poder falar em nome do povo

Xukuru. Também gostaria de pedir aqui a todos os parentes uma salva de palmas pra Nilson e Nilsinho [palmas], que deram a sua vida pra que hoje eu pudesse estar aqui com vocês. E eu gostaria de fazer um relato dos últimos acontecimentos que o nosso povo vem sofrendo, das atrocidades que vêm acontecendo neste país, tentando dizimar as nossas populações indígenas, especificamente o povo Xukuru.

[...] Andam dizendo por aí, na imprensa, na mídia, por aí, o tempo todo, que o povo Xukuru está dividido e que os índios andam se matando entre si, uns aos outros. Isto é uma grande mentira que está acontecendo. Isso é uma grande armação que está acontecendo, dos políticos, dos religiosos que existem aqui na cidade de Pesqueira, empresários que têm interesse na exploração, no projeto de turismo religioso lá em cima.

[...] E aí é a grande armação que está acontecendo contra o povo Xukuru, e queremos dizer pra Justiça que não é assim que eles vão conseguir derrubar o povo Xukuru, porque nós já estamos identificando esses agentes externos que estão tentando nos destruir e nós vamos, sim, denunciar isso a todo custo. E aí eu quero dizer pra vocês mais uma prova da perseguição política e da injustiça contra a minha pessoa e contra as lideranças do povo Xukuru; foi o que aconteceu no dia 7 de fevereiro, aqui em cima, quando sofri um atentado, ainda tenho aqui algumas marcas pelo corpo [...].

Então é isso que eu tenho a dizer pra vocês. Com vocês nós jamais vamos recuar dessa luta porque o povo Xukuru está de parabéns, tá organizado, tá unido, mostrando pra toda a sociedade que nós sabemos o que queremos e vamos lutar por isso, vamos ou não vamos? [O público responde: “Vamos!”.]

E pode contar com essa pessoa que vos fala. Tenho 24 anos, nasci, fui colocado no mundo pelo guerreiro Xicão e a guerreira Zenilda; eu nasci, eu sou o fruto dessas pessoas e estou aqui pronto para dar a minha vida por vocês e não vou recuar dessa luta; não há ninguém que faça eu recuar dessa luta, não há dinheiro que possa me comprar, nenhum fazendeiro vai fazer eu recuar dessa luta, e por vocês eu dou o meu peito à própria morte [palmas].

Do mesmo modo que um ritual, o 20 de Maio se constitui também como um processo reflexivo sobre sua identidade, ou seja, nele os Xukuru falam sobre si mesmos, seu modo de vida, sua organização social. Esse evento possui dois momentos bem demarcados: os rituais

do toré e a missa na Pedra D'Água, pela manhã, e o cortejo com os discursos, em frente à casa da irmã de Xicão, à tarde. Em ambos os momentos, o 20 de Maio possibilita aos Xukuru sair do cotidiano e, numa atitude reflexiva, estabelecer relações não só com os parceiros e demais indígenas, mas com os não índios da cidade de Pesqueira.

Considerado em seu conjunto, o 20 de Maio de 2003 refletiu profundamente os conflitos vividos pelos Xukuru nesse ano, e, mais que isso, o atentado foi o elemento divisor do cacicado de Marcos. Este saiu politicamente fortalecido do ataque. Não havia nessa época mulher, criança, homem ou idoso que não olhasse para tudo aquilo com esperança de dias melhores e com ainda mais respeito por Marcos.

Foi também um evento em que os Xukuru do Ororubá se impuseram como um grupo coeso e organizado, principalmente diante da pressão dos órgãos governamentais (Funai, Ministério Público), que naquela ocasião pressionavam para que os Xukuru do Ororubá recebessem de volta os que foram expulsos do território. Era, no entanto, preciso reforçar as fronteiras entre os que deixaram o território e aqueles que ficaram, mesmo sem negar a identidade indígena dos que saíram. Essas fronteiras não eram forjadas na distinção, a partir da identidade étnica, pois todos – os que permaneceram e os que saíram – são índios Xukuru, mas no caráter político, nas concepções e nas formas de organização desse povo. Era necessário demarcar as diferenças entre os que ficaram e os que foram expulsos da TI, e o dia 20 de maio se configurou como o momento em que essa distinção foi comunicada.

Identidades étnicas são contraditórias, ambivalentes e formadas em torno de ideologias e poder. Dessa forma, conflitos, cujo resultado é a cisão, podem ser vislumbrados não como movimentos de desestruturação, mas como elementos de relevância no processo de emergência étnica do grupo, ou ainda como estratégias de atuação no campo sociopolítico indígena. Isso se evidencia quando, após a morte de Xicão, os Xukuru, inspirados pela trajetória de vida do seu cacique, procuraram consolidar a organização social deixada por ele. Houve um crescimento demográfico da população Xukuru, concomitantemente ao fortalecimento de suas instituições e de suas lideranças.

Para Bauman e Briggs (1990), de modo que a autoridade do narrador seja estabelecida, é necessário que a pessoa adquira algumas condições: 1) ter acesso às narrativas; 2) possuir legitimidade perante a audiência; 3) demonstrar competência comunicativa; e 4) reconhecer os valores que possibilitam narrar as histórias de forma correta.

A partir das categorias apresentadas por Bauman e Briggs, consigo identificar no discurso de Marcos algumas delas. Não é uma receita de bolo, mas Marcos, como narrador, efetua um tipo especial de fala em que o texto emerge no contexto da performance. Ou seja, a expressão, e não a mensagem, é ressaltada nesse momento.

Acesso às narrativas

- a) O acesso de Marcos a tudo o que vai expor se dá pelo fato de ele próprio ter sofrido um atentado, o que o coloca em situação semelhante à de Xicão e à de tantos outros “guerreiros Xukuru” que deram a vida pelo seu povo. O atentado dá a Marcos experiência de vida para poder narrar os dramas sociais que os Xukuru vivenciam.

Legitimidade

- a) Inicialmente, Marcos pede licença aos Encantos e às forças da natureza para poder falar. Ao final do discurso, ele agradece ao Pai Tupã e aos Encantos pelo fato de estar vivo. Pedir a autorização aos Encantos no início da sua fala e agradecer ao final desta legitima o seu discurso perante a comunidade, especialmente os mais idosos.
- b) Marcos também é legitimado pelo público ao falar sobre as marcas que ficaram no seu corpo após o atentado. As marcas corporais são a prova física de que, além de ele ser protagonista da ação, recebe a proteção dos Encantos para seguir adiante na luta.

Competência comunicativa

- a) Marcos demonstra habilidade para narrar os conflitos. Primeiramente, ele engloba os eventos em uma só categoria, enquadrando-os como *armação*: “vou contar uma grande armação” (*frame*). A seguir, detalha essa armação de maneira cronológica, desde os assassinatos, culminando com o atentado e a tentativa de criminalização das lideranças. Por fim, ele afirma que isso não se efetivou porque os Xukuru

estão protegidos e organizados. Dessa forma, realça não só os problemas, mas também as realizações.

Reconhecimento de valores

Três aspectos importantes fazem de Marcos a pessoa que alia a tradição à mudança:

- a) Primeiramente, ele se apresenta como filho do “guerreiro Xicão” e da “guerreira Zenilda”. Essa filiação o coloca como herdeiro da tradição.
- b) Em segundo lugar, ele afirma ter 24 anos, e, embora essa idade o insira legalmente como adulto há muito tempo, para os Xukuru ele será sempre o filho mais novo de Xicão, um “menino” que não teve medo de assumir a luta do pai.
- c) Finalmente, assim como seu pai, ele está disposto a “dar a vida pelo seu povo”. É novamente herdeiro da tradição, mas, nesse momento, inserido na comunidade dos índios Xukuru do Ororubá.

A performance de Marcos, portanto, apresenta elementos que o põem em relevo, havendo um reconhecimento, por parte da comunidade, que confere credibilidade ao que foi dito. A história de Marcos está marcada não só no corpo, como também através da sua própria nominação: “Marquinho Xukuru” é como todos o chamam. Trata-se de uma individuação, mas que ao mesmo tempo o liga a uma comunidade. Ele não é Marcos Luidson apenas, é Marquinho. O diminutivo confere a este uma identidade essencialmente “jovem”, o filho mais novo de Xicão. Contudo, ele não é somente Marquinho, é Xukuru, o que significa que essa identidade é também étnica, que o insere em um grupo, em uma comunidade.

Por fim, o 20 de Maio de 2003 legitimou o cacique Marcos como liderança, legitimou os Xukuru do Ororubá e legitimou o discurso dos Xukuru sobre os não índios de Pesqueira. Em 2003, através do 20 de Maio, os Xukuru refletiram sobre sua história e suas conquistas. Uma práxis histórica, no sentido de reelaboração de uma identidade étnica através da história recente.

2020, as eleições e a cidade de Pesqueira

As assembleias sempre foram itinerantes, mudando de aldeia a cada ano. No entanto, com o número crescente de participantes e a dimensão que tomou, os Xukuru resolveram construir um espaço onde pudessem fazer as reuniões ao longo do ano. Assim aconteceu, e em 2017 foi inaugurado o “Espaço Mandaru”,⁷ em homenagem ao cacique Xicão. O projeto comportava, além do local da assembleia, uma área para acolher os visitantes que dormem no local, bem como um amplo ambiente para a cozinha, onde se prepara o alimento de maneira gratuita para todos os presentes. Em 2019, quando a assembleia contabilizou cerca de 2,3 mil pessoas almoçando no lugar, perguntei a Marquinhos por quanto tempo eles conseguiriam alimentar essa multidão participante da assembleia, que se agigantou, e da necessidade de um maior controle da área durante o evento. A resposta dele foi rápida e direta. O problema não é a alimentação, nem o controle de quem vem para a assembleia, mas o espaço, que está ficando pequeno. Eles esperavam em 2020 um número bem maior de participantes, pois tiveram a informação de que dois ônibus viriam do sul do país. Por isso, estavam se organizando para ampliar a área e colocar som do lado de fora do local de reunião.

Figuras 5 e 6 – Espaço Mandaru



⁷ Mandaru foi o nome dado a Xicão em ritual pelos Encantos.



Fonte: Acervo de Kelly Oliveira (2017 e 2019, respectivamente).

Nesse ano de 2019, também surgiu a notícia, ainda muito incipiente, de que estava na hora de os Xukuru partirem para outras esferas políticas e de que era possível que Marquinhos se candidatasse ao cargo de prefeito da cidade de Pesqueira. Isso foi bem interessante, porque a descida da serra em 2019 se deu como todos os anos, rápida e pujante. Entretanto, diferentemente das primeiras descidas, há alguns anos temos percebido a população da cidade mais tranquila em relação ao 20 de Maio. As escolas abriram as portas para seus alunos assistirem à passagem da marcha, e os comerciantes e as demais pessoas foram ver de perto o cortejo. Em muitas casas se tocavam canções sobre os Xukuru produzidas por grupos musicais locais e nacionais.

Ou seja, os Xukuru, ao longo do tempo e mesmo com todo o processo de criminalização, mortes e conflitos, conseguiram o controle total do território e estabeleceram novas relações com as pessoas da cidade de Pesqueira. Eles conquistaram espaço na feira orgânica da cidade, onde vendem frutas, legumes e artesanatos (renda de renascença e demais acessórios indígenas), fornecem leite (através de uma cooperativa que criaram para isso) e, em momentos de seca, abastecem a cidade de água de um grande açude que fica na TI.

Em 2020, veio a pandemia de covid-19, e a assembleia presencial foi cancelada. No entanto, os Xukuru, através da equipe Ororubá Filmes, resolveram, junto com as lideranças, realizar a assembleia de maneira virtual, com o tema “Limolaigo Toype: fica a esperança, a luta não

vai parar!”. Acompanhei a assembleia desde seu início pelo YouTube. Além do combate à pandemia, enfatizou-se a importância da XX assembleia como mais uma homenagem a Xicão e de como o modelo de organização social e política dos Xukuru havia dado certo. Parceiros de longa data, instituições, pesquisadores e índios de todas as partes do país falaram durante o evento e reafirmaram a importância deste como um espaço de luta e confluência de apoiadores da causa indígena. Ademais, no final de 2019, os Xukuru haviam recebido indenização pela ação impetrada por eles na Corte Interamericana de Direitos Humanos contra o Estado brasileiro. Tudo isso levou a uma grande projeção dos Xukuru na cidade e de certa forma lançou a candidatura de Marquinhos ao cargo de prefeito.

Foi um ano bastante conturbado, e os Xukuru decidiram coletivamente se dedicar a construir uma relação mais próxima com a cidade. Em conversa com um dos organizadores da campanha, este afirmou que dois princípios regiam o pleito. Primeiramente, enfatizar que essa era uma candidatura indígena, do cacique Xukuru, mas que também era a candidatura de um pesqueirense que se preocupa com sua cidade. Nesse sentido, reforçar que os Xukuru não são contra Pesqueira, mas parte dela. Em segundo lugar, que o “modo de vida xukuru” e a forma de organização social participativa deu certo – e, se deu certo para os Xukuru, funcionaria também para Pesqueira. Com essas premissas, toda a campanha foi montada.

A Ororubá Filmes produziu pequenos filmes de cerca de 4 minutos, embalados pela música “Índio”, cantada por Caetano Veloso, nos quais apresentava quem era Marcos Xukuru, como se tornou cacique, em que consistia a sua missão, quem era a sua mãe, o que ele fez para o povo Xukuru e o que constituía a sua capacidade de gerir a cidade. Os vídeos viralizaram em Pesqueira, e aos poucos a campanha foi atingindo áreas a que os Xukuru não tinham acesso, como as periferias, além dos comerciantes locais etc.

O lançamento de sua candidatura na convenção do seu partido merece uma análise detalhada no campo da performance, que não farei neste momento, mas é importante citar que Marcos chegou para a convenção com a “farda” indígena completa: o cocar que foi de Xicão, sem camisa, com o rosto pintado. Logo após o lançamento, retirou o cocar e vestiu uma camisa, reafirmando simbolicamente sua identidade étnica, mas também sua identidade de cidadão pesqueirense. Era dessa forma que ele desejava ser reconhecido na campanha, como índio e como cidadão da cidade.

A campanha foi tomando corpo e dimensão não imaginados pelas elites locais. Na época, a então prefeita era candidata à reeleição e apoiada pela elite tradicional da cidade. A campanha foi extremamente conflituosa – muitas agressões verbais, *fake news* nas redes sociais, e em alguns momentos percebemos que feridas e conflitos anteriores foram retomados com uma nítida intenção de instaurar o medo e o pânico pela possibilidade de Marcos ser eleito. Em meio às adversidades, à pandemia e a ameaças, Marcos foi eleito prefeito com cerca de 52% dos votos.

Logo em seguida, os adversários entraram com um processo na Justiça Eleitoral pedindo a anulação da candidatura dele, utilizando como argumento a Lei da Ficha Limpa. Marcos havia sido condenado por danos contra o patrimônio no caso de seu próprio atentado, em 2003, quando os Xukuru queimaram as casas e expulsaram os demais indígenas da TI – um processo que desde aquela época os Xukuru haviam criticado como recheado de vícios: “Transformaram a vítima em réu!”.

O fato é que os Xukuru recorreram ao Tribunal Regional Eleitoral (TRE), também perdendo nessa instância, e em seguida ao Superior Tribunal Eleitoral (STE). O julgamento ocorreu em 1º de agosto de 2022, com resultado desfavorável ao cacique, que ficou inelegível. Entre a eleição e o julgamento, os Xukuru, através da Ororubá Filmes, lançaram uma campanha: “Deixa o Xukuru governar. Nunca mais um Brasil sem nós!”. A campanha, que começou nas redes sociais, se ampliou e tomou uma dimensão nacional. Marcos foi entrevistado em rádios local e nacional, além de ter matérias publicadas em jornais e revistas de ampla circulação no país. Junto a isso, os Xukuru receberam apoio de artistas nacionais, juristas, instituições etc. Também nesse período, o atual presidente da Câmara Municipal assumiu interinamente a prefeitura, em parceria com os Xukuru, a partir do plano de governo que Marcos apresentou quando candidato, assumido pela Secretaria de Governo do município. O STE decidiu por novas eleições municipais, que aconteceram em outubro de 2022. Desta vez, mesmo sem Marcos como candidato, Bal de Mimoso (atual prefeito interino) e Guila Araújo (liderança Xukuru que é secretário de turismo na “gestão” de Marcos) foram candidatos a prefeito e vice-prefeito da cidade – uma espécie de mandato-“tampão” até as próximas eleições, quando Marcos poderá ser candidato novamente.

Para finalizar, quero reafirmar um pouco o que disse no início deste artigo sobre o potencial de pensar esses eventos que saem do cotidiano e que possibilitam análises na perspectiva da performance cultural, como proposto por Victor Turner, Richard Bauman, Charles Briggs, entre outros. Vivenciei apenas remotamente e através de conversas com os Xukuru esse processo eleitoral e por isso não posso fazer uma análise mais detalhada desse evento no campo da performance, como fiz no caso do 20 de Maio de 2003, porém, ao mesmo tempo, percebo nessa etnografia “do possível”, ao longe, um campo de possibilidades que essa perspectiva permite.

Não pretendi também construir uma história linear do povo Xukuru. Ao contrário, objetivei mostrar como, ao longo da história desse povo – construída em meio a tantos conflitos –, momentos de cisão, resultado de dramas sociais, são fases muitas vezes superadas ou transformadas em outros momentos de fortalecimento do grupo. A relação que os Xukuru mantêm com a cidade de Pesqueira e com os demais Xukuru que ali habitam é parte desse vai e vem de sentimentos, disputas, conflitos, mas também de unidade e coesão.

Referências

- BARBALHO, N. *Caboclos do Urubá*. Recife: Biblioteca Pernambucana de História Municipal, 1977. v. 2, 261 p.
- BASSO, E. B. Performance and psychosocial experience in kalapalo myths about musical ritual. *Etnofoor*, [S. l.], n. 1/2, p. 151-164, 1997.
- BAUMAN, R.; BRIGGS, C. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 19, p. 59-88, 1990.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 101-142.
- HOHENTHAL, W. Notes on the Shucurú indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. VIII, p. 93-166, 1958.
- NEVES, R. de C. M. *Dramas e performances: o processo de reelaboração étnica xucuru nos rituais, festas e conflitos*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

OLIVEIRA, K. E. de. *Mandaru: uma grande reportagem sobre a história de vida do cacique Xicão Xukuru (PE)*. 2001. 39 f. Monografia (Bacharelado em Comunicação) – Departamento de Comunicação Social e Turismo, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2001.

PALITOT, E. *Tamain chamou nosso cacique: a morte do cacique Xicão e a (re)construção da identidade entre os Xukuru do Ororubá*. 2003. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2003.

SOUZA, V. R. F. de P. e. *Desenvolvimento e associativismo indígena no nordeste brasileiro: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural*. 2003. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

TURNER, V. *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. 2. ed. Nova Iorque: PAJ Press, 1992a [1982].

TURNER, V. Variations on a theme of liminality. In: TURNER, E. (ed.). *Blazing the trail: way marks in the explorations of symbols*. Tucson: The University of Arizona Press, 1992b. p. 141-146.

Vozes de homens, cantos de bichos: o que contam os Xetá sobre o Canto do Urubu?

Carmen Lucia da Silva

Os Xetá, também conhecidos pelos etnônimos Are', Yvaporé e Heta', embora se identifiquem como Nhãdereta' – nós gente ou nossa gente –, foram classificados por Rodrigues (1978) como pertencentes ao tronco linguístico Tupi e à família Tupi Guarani. Último povo a manter contato com os usurpadores de seu território tradicional no estado, são originais da região noroeste do Paraná e estão situados na margem esquerda do rio Ivaí e seus afluentes, desde sua foz até o Salto do Ariranha.

Embora as notícias da presença xetá na região se iniciem em 1948-1949, apenas em 1954¹ seis homens – três adultos e três adolescentes – estabelecem contato com os moradores da Fazenda Santa Rosa, implantada em uma parte do território de caça e coleta de um dos grupos locais, ao qual os seis estavam ligados pelos laços de parentesco. Essa aproximação da fazenda e das expedições de contato e de pesquisa não os poupou do triste fim que tiveram, pois em um período de aproximadamente dez anos o povo Xetá desapareceu do cenário paranaense, pelas investidas dos colonizadores e, principalmente, pelas ações das Companhias de Colonização² sobre seu hábitat original.

¹ Em 1952, antes dessa aproximação na mencionada fazenda, um menino, Tikuein U'eio (U'eio = bugio), conhecido entre os não índios como Kaiuá, fora capturado por agrimensores da Companhia Brasileira de Imigração e Colonização (COBRINCO). Poucos meses depois, em 1953, outro menino – A'nhambu Guaka, ou Tuka, como ficou conhecido – teve o mesmo destino. Ambos foram levados pelo Inspetor do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para sua residência, situada em Curitiba. O primeiro recebeu o nome de Antônio Guairá Paraná, e o segundo, de Tucanambá José Paraná. Ambos acompanhavam as expedições de contato, porém apenas Tuka participou de todas as expedições, tanto de contato como de pesquisa, desde o ano de 1954.

² Suemitsu Miyamura & Cia. Ltda. e COBRINCO.

Apesar do extermínio dessa sociedade, sobreviveram oito crianças e jovens adolescentes, hoje adultos, roubados de seus pais. Desse total, trabalhei intensamente com três deles – Kuein,³ Tuca⁴ e Tikuein⁵ – como colaboradores das minhas pesquisas de mestrado e doutorado, por serem mais velhos e conhecedores da cultura de seu povo.

Minha intenção é apresentar a partir da memória dos três sobreviventes a interpretação do Canto do Urubu em suas vozes e nas vozes de pessoas falecidas durante a realização do ritual de iniciação. Observo que não faz parte do meu interesse o estudo musicológico desse canto, mas sim o registro e a reflexão sobre os dados das memórias narradas pelos três sobreviventes do sexo masculino, considerados pelos demais como guardiões da memória Xetá. Dois deles foram protagonistas dessa experiência, pois passaram pelo ritual quando viviam no interior da floresta. Portanto, os dados aqui apresentados são fruto das lembranças dos três durante minha pesquisa de campo – ocasião na qual dois iniciados, Kuein e Tuca, junto com Tikuein, entoaram os cantos, narrando seus significados e o que expressam.

Além da memória dos três sobreviventes, que compõe o universo deste artigo, disponho de alguns dados dos registros do material de pesquisa coletado por Rodrigues em 1960 e 1961.⁶ Este generosamente me deu acesso aos seus registros orais e aos seus manuscritos, produzidos durante sua estadia junto a duas famílias, Ta'hey⁷ e Eirakã,⁸ que viviam numa pequena aldeia situada em um local que denominou Pé de Galinha.⁹ Incluo nesse rol os escritos de Vladimir Kozák, cinetécnico

³ “Kuein” era o termo de tratamento dado ao menino já iniciado. Seu nome do mato era Kuein Ma'anhaen Nhaguakã (Kuein + espécie de pássaro do inverno + jaguatirica). Os não indígenas o registraram como Coen Xetá.

⁴ Seu nome do mato era Kuein A'nambu Guaka (inhambu + arara vermelha). O nome dado pela família que o criou foi Tucanambá José Paraná.

⁵ O nome xetá de Tikuen era Nhangoray (graxaim). O nome dado pelos não indígenas foi José Luciano da Silva, conhecido por todos como Tikuein.

⁶ Linguista, Prof. Dr. da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), professor emérito da Universidade de Brasília (UnB), diretor do Laboratório de Línguas Indígenas da UnB.

⁷ O nome do mato era Ta'hey (araponga). Também chamada de Adjatukã (pai pequeno ou irmão mais novo do pai).

⁸ O nome do mato era Eirakã (irara). Também chamada pelos não índios de Aricã, Arigan.

⁹ O local estava situado em uma parte do hábitat Xetá, na região denominada Serra dos Dourados (PR), no noroeste do estado. O nome “pé de galinha” deve-se à configuração espacial semelhante a um pé de galinha.

da atual Universidade Federal do Paraná (UFPR), e Desidério Aytai, antropólogo que realizou um estudo musicológico de dois cantos do ritual de iniciação.

Povo de caçadores e coletores, os cantos de iniciação masculina Xetá referem-se aos diferentes contextos e conhecimentos que possuíam dos pássaros e do ambiente natural da floresta, inclusive o Canto das Estrelas, exceção nesse repertório.¹⁰

Os três sobreviventes Xetá relatam a existência de cinco cantos entoados durante o ritual de iniciação masculina: o Canto da Jacutinga (*‘pinpéyn’wa*) ou (*‘pinpéay*),¹¹ o Canto do Surucuá (*tātay’wa*), o Canto do Urubu (*péxarara’wa*) ou (*pexara’raw*),¹² o do Martin Pescador (*nhu’adju*) e o Canto das Estrelas, todos eles podem ser entoados em diferentes vozes, inclusive nas vozes de pessoas já falecidas. O primeiro canto, o da Jacutinga, era cantado de madrugada, antes do alvorecer; o segundo, o Canto do Surucuá, entoado durante o amanhecer; o terceiro, o do Urubu, era cantado do nascer ao pôr do sol; o quarto canto, o do Martin Pescador, era entoado ao anoitecer (escurecer); e o das Estrelas, entoado durante a noite até a madrugada, quando se inicia o Canto da Jacutinga.

O ato da perfuração labial do menino ocorre pela manhã, durante o Canto do Urubu, quando o sol está alto. Antecede o momento do furo labial a pintura facial, que é feita por uma mulher, e esta pode ou não pertencer à sua parentela. Na sequência, o lábio inferior era perfurado por um homem, que também lhe introduzia o pino de resina no local da perfuração após preparar um pequeno suporte – confeccionado com madeira – que vai dentro da boca para fixar o pino. Na ocasião, a mãe incentiva o filho, falando dos benefícios que ele terá ao término do ritual, quando tiver saído da reclusão – por exemplo, o fato de que se diferenciará das mulheres, das crianças e de outros povos.

Durante a cerimônia, os homens ficavam no interior da casa grande (*Tapuy’adjo*) cantando o Canto do Urubu, além de ingerirem bebidas fermentadas feitas pelas mulheres com frutas silvestres, como jabuticaba, jerivá ou guabiroba, armazenadas em cocho de madeira.

¹⁰ Os Xetá, conforme Tuca, Kuein e Tikuein, classificam os animais como aqueles do ar, da terra e da água.

¹¹ Os termos em Xetá têm o mesmo significado, mas com pronúncias diferentes. Para escrevê-los, Rodrigues (1978) me auxiliou, além do fato de constarem em suas anotações de campo.

¹² Rodrigues (1978).

Passavam a noite bebendo e cantando até o fim do horário do Canto do Urubu, quando era encerrada a cantoria.¹³

O que observei nas diversas audições do Canto do Urubu que fiz durante as longas conversas com os três sobreviventes mais velhos foram algumas características particulares desse canto. Por exemplo, a ausência de palavras e de instrumentos sonoros, embora usassem sonorizadores, como a flauta de pão, confeccionada com três pequenos tubos de bambu, um outro tubo maior do mesmo material e um pequeno invólucro (casca seca) da fruta de jaracatiá, todos utilizados para anunciar ao grupo a caça de determinado animal. Soma-se a essas peculiaridades o som glotalizado, articulado na garganta, além de uma liberdade relativa na sua execução, que pode ser a uma, duas, três ou quatro vozes, inclusive de pessoas mortas, o que evidencia uma polifonia.¹⁴

A breve apresentação dos cantos de iniciação masculina marca a importância dada a eles pelos três sobreviventes. No entanto, observa-se que o Canto do Urubu, entoado em diferentes vozes, inclusive nas de Tuca e Kuein, possibilitou-me constatar sua relevância cosmológica para a sociedade e como suas vozes expressavam quão performáticos eram os sons e o ritmo da melodia. A princípio, eu não a entendia, mas nas explicações que faziam do canto foi possível identificar as lacunas do trabalho de Aytai (1978, 1979, 1981),¹⁵ que ao tratar da análise musicológica produziu partituras do Canto do Urubu, porém não abordou os aspectos etnológicos que o envolvem.¹⁶

¹³ Quando os homens estavam bêbados, quem servia a bebida eram as mulheres, que usavam uma vasilha confeccionada de cabaça, também chamada de porongo (*Lagenaria siceraria*), e inclusive os serviam na boca enquanto cantavam.

¹⁴ O repertório levantado durante a pesquisa aponta outros cantos além dos cantados durante o ritual de perfuração labial, todos eles referentes a animais classificados como aquáticos, terrestres e do ar.

¹⁵ Desidério Aytai era antropólogo e engenheiro de origem húngara. Foi professor livre docente na Pontifícia Universidade Católica (PUC) de Campinas. Fundou o Museu de Paulínia (SP) e realizou pesquisa sobre música entre vários povos indígenas e sobre sambaquis em SP. Disponível em: <https://www.facebook.com/notes/amigos-monte-mor/biografia-dr-desid%C3%A9rio-aytai-retirada-do-site-da-prefeitura/319787494738209/>. Acesso em: 2 nov. 2022.

¹⁶ O repertório dos cantos levantados durante a pesquisa aponta outros cantos além dos cantados durante o ritual de perfuração labial, todos referentes a animais classificados como aquáticos, terrestres e do ar. O leitor talvez se pergunte a razão de eu não tratar do conjunto masculino de cantos de iniciação, mas a opção pelo Canto do Urubu deu-se pela sua importância como um canto produzido pelos homens no cotidiano do grupo e no ritual.

O conhecimento e a relação dos Xetá com o ambiente da floresta são tão fortes que todos os cantos referentes às aves entoados durante o ritual observam seus respectivos horários e movimentos no interior da mata, marcando ainda a hora do dia e a duração do canto. Quanto ao Canto das Estrelas, entoado por uma, duas, três e até quatro vozes, determina o início e a duração da cantoria noturna do ritual, que é regada a bebida fermentada de frutas silvestres existentes na floresta e se estende até a madrugada, quando se inicia o Canto da Jacutinga, seguido pelo do Surucuá e depois pelo do Urubu. Este dura o dia todo, estabelecendo o início e o fim do ritual de iniciação masculina.

O Canto do Urubu apresenta outras características além daquelas já mencionadas. Ele difere dos demais não apenas no que diz respeito ao horário em que pode ser entoado, mas principalmente por marcar o momento da pintura facial daquele que será iniciado. Logo após, vêm o furo labial e a fixação do pino (tembetá) em seu lábio, que na sequência é lavado com plantas maceradas em um recipiente de cabaça e misturadas com água, isso quando o sol está alto. Além disso, o canto pode ser entoado fora do ambiente ritual, no cotidiano do grupo. Cabe registrar que, por serem caçadores, apenas os homens entoam os cantos dos bichos, pois estes fazem parte do universo masculino.

O Canto do Urubu, na cosmologia do grupo, tem uma grande importância. Segundo Tuca, Kuein e Tikuein, no tempo dos antigos o urubu-de-cabeça-vermelha era o dono do fogo.¹⁷ Tikuein conta:

Após a água grande [dilúvio], morreu toda nossa gente muito antiga, só sobrou um homem e uma mulher que era sua irmã. O céu nesse tempo era muito baixo, de modo que o sol esquentava muito, tanto que os antigos podiam assar a caça no calor dele. O calor queimava a pele deles. Mas, quando o céu se afastou da terra, o homem e a mulher não puderam mais assar a carne, pois não tinham fogo. Quem tinha o fogo era o urubu-de-cabeça-vermelha. A irmã disse: “Oh, meu irmão, como vamos fazer para nos esquentar e assar carne? Nós não temos fogo para esquentar nem para assar”. O homem então resolveu roubar o fogo do urubu-de-cabeça-vermelha, pois era ele que tinha o fogo.

Assim, ele decidiu a se fazer-se de morto e foi com a mulher para o mato, construiu um paiolzinho, deixou seu arco e flecha e a mulher lá dentro, fechou bem a porta e colocou folhas em cima

¹⁷ Dos três sobreviventes, registrei três narrativas míticas a respeito do roubo do fogo, além da registrada por Rodrigues (1960-1961).

para protegê-la. Fez um travesseiro de pau [apoio de cabeça], amassou o cipó e passou no corpo todo e deitou-se no chão, apoiou a cabeça no travesseiro e ficou imóvel para atrair o urubu. Logo vieram as moscas varejeiras e puseram ovos nele, no couro cabeludo, nos olhos, em todo o corpo. Dos ovos saíram uns bichinhos, que ficaram mexendo no corpo dele, mas o homem não se movia, parecia morto e fedia muito.

Aí, apareceu um urubu, sobrevoou o lugar, foi baixando aos poucos e pousou numa árvore próxima. Vendo que o homem não se mexia, ele desceu da árvore e veio voando baixinho até o chão e foi examiná-lo de perto. Certo de que estava morto, pois cheirava carniça, ele voou para chamar os outros urubus. Pouco depois foi chegando uma porção deles [urubus], o da cabeça preta, o da cabeça branca, e entre eles estava o urubu-de-cabeça-vermelha; era ele que tinha o fogo e tinha uma espécie de broca que fazia fogo [explica como era]. Ele, o urubu, queria assar o homem. Para isso trouxe aquela espécie de broca. Ele pôs-se a arrumar a fogueira e fez o fogo. Enquanto isso, o homem abriu um olho para poder ver como o urubu-de-cabeça-vermelha fazia fogo. Entretanto, um outro urubu viu o homem com o olho aberto e, voando para cima de uma árvore, avisou aos demais que o homem não estava morto, pois tinha aberto um olho. O urubu-de-cabeça-vermelha aproximou-se então do homem para examiná-lo bem. Pegou no seu olho e viu que este estava cheio de bichos. Então ele disse:

– Está mesmo morto! – Nesse tempo os bichos falavam igual nós, a nossa fala.

Aí todos os outros urubus foram chegando e já estavam erguendo o homem para levá-lo ao fogo, quando este pegou o seu travesseiro-de-pau e com ele espalhou os urubus, que assustados voaram. O homem gritou para a mulher sair do esconderijo e pegar o tição de fogo; ela correu rapidamente, pegou o tição e correu para dentro do esconderijo. O homem então pegou a caixa com a broca de fazer fogo do urubu-de-cabeça-vermelha, e os dois fugiram dali para o mato até o rio, para o homem se lavar e tirar os bichos do seu corpo. Nesta hora, a mulher viu como ele estava fedido [...]. Ele tirou as varejeiras do corpo e foi jogando no chão na margem do rio, esses bichinhos viravam ratos de banhado à medida que caíam na beira do rio [...]. (Relato de Tikuein, Curitiba, 1997).

Após o roubo do fogo do urubu, antecedido pelo mito da “água grande”, o dilúvio, tem-se a origem dos ratos. O casal vai para a mata, se casa e tem filhos, que se casam e têm filhos, que se casam e têm filhos... Assim se formam a humanidade, os bichos d’água, da terra, a sociedade xetá e tudo que há no mundo.

A narrativa do roubo do fogo pelos Xetá aponta a grande importância desse animal na vida desse povo, pois o fogo era utilizado para assar a caça, para aquecer a pedra – colocada na água que ficava dentro de um recipiente de espátula de palmeira, onde era preparado e servido o *Kukuay* (erva-mate) –, além de iluminar a noite escura e ser precursor da recriação do povo, assim como da humanidade e dos bichos. Somam-se a todos esses feitos alguns hábitos, conhecimentos e a terapêutica dessa ave, demonstrados quando entoaram o Canto do Urubu. Diversos conhecimentos e histórias a respeito das diferentes espécies foram contados – por exemplo, os Xetá não podiam matar o urubu-de-cabeça-vermelha (*ipékera’raw*), pois aquele que o mata morre. No caso do urubu-de-cabeça-branca (*nhã’pini*) ou (*aru’ay*), também não se pode matar nem comer sua carne, quem a come morre.

Quanto ao urubu-rei, o grupo matava com um porrete de madeira, semelhante a uma borduna. Ele era morto como matavam a onça, considerada muito perigosa pelo grupo. Depois disso, era levado para um local da floresta, distante da aldeia, onde abriam uma clareira. Ali construíam com três paus uma espécie de trave de futebol com aproximadamente 4,50 m de comprimento por 2,10 m de altura, e nela o amarravam de asas abertas. Retiravam as penas de suas asas para colocarem nas flechas e faziam uma espécie de pincel para borrifar a gordura sobre a carne da caça enquanto esta era assada. Seu bico era utilizado como terapêutica na cura dos homens embriagados com as bebidas de frutas fermentadas.

Tuca e Kuein contam que havia muitos urubus-de-cabeça-vermelha na mata onde moravam, mas que eles não tinham canto, e sim um som para chamar outras espécies, enquanto o urubu-de-cabeça-preta, quando entoava seu canto, era sinal de que havia pessoas perto do espaço de moradia do grupo.

No estudo musicológico, Aytai (1981)¹⁸ registra que o Canto do Urubu, em suas diferentes interpretações, é composto de sílabas que não apresentam valor semântico. Remete ainda à alternância de tons – alto, médio, baixo e lento –, com subida gradativa, num quase semitom. Quanto ao som rítmico, observa sons graves, médios e agudos.

Segundo Aytai (1981), uma transcrição minuciosa de cada um dos Cantos do Urubu exigiria mais dados do que os que estavam à sua disposição, pois não daria mais informações do que aquelas que conseguiu extrair das fitas magnetofônicas a que teve acesso e dos três fonogramas que analisou. Em sua análise, o autor observa: “Os cantos são tão similares tanto em elementos melódicos quanto rítmicos, sua estrutura é tão pouco definida e varia tanto de ocasião em ocasião, que seria impossível estabelecer sua forma ideal ou normativa [...]” (AYTAI, 1981, p. 131).

O esforço do autor em analisar o Canto do Urubu entoado pelas diferentes vozes – inclusive nas vozes de pessoas mortas –, sem informações daquelas pessoas que cantam, não possibilitou uma análise mais aprofundada dos cantos, tampouco a coleta de dados etnográficos junto aos cantadores. Faltou-lhe o trabalho de campo tão necessário à compreensão do contexto no qual o canto se dá, a interpretação do significado da melodia do ponto de vista do nativo.

Em uma das idas a campo, no ano de 1997, apresentei a Tuca, Kuein e Tikuein uma gravação do Canto do Urubu, além de ter ouvido os dois primeiros entoarem-no em diferentes oportunidades, tanto em suas vozes como nas de parentes e de amigos já falecidos. Nessas oportunidades, foi possível levantar informações preciosas a respeito do canto em questão e principalmente da sua importância no tocante à cosmologia do grupo.

Ao contrário do que apresenta Aytai (1981), constatei, com o relato de Kuein e Tuca, que aquilo que o autor classifica no Canto do Urubu como sílabas sem sentidos semânticos não procede, assim como sua interpretação sobre a alternância de tons em alto, médio e baixo, que, de acordo com os dois sobreviventes, são marcações do voo do Urubu, pois tanto o urubu-de-cabeça-vermelha como o urubu-rei não

¹⁸ Aytai estudou os cantos a partir de gravações feitas por Vladimir Kozák em 1960, e entre dois homens Eirakã e Adjatukã, quando estes moravam com suas famílias, esposa e filhos, em uma pequena aldeia no espaço denominado pelos colonizadores de Pé de Galinha. Rodrigues, nesse mesmo período, fazia o estudo da língua Xetá. Tuca os acompanhou como intérprete.

cantavam. Portanto, o que é categorizado pelo autor como alternância de tons remete ao voo e aos movimentos no ar, o planar e o pousar.

Ao ouvir as gravações do Canto do Urubu com Tuca e Kuein, pude escutar a interpretação que faziam do canto nas diferentes vozes e nos tons classificados por Aytai como alto, médio e baixo, bem como o significado das sílabas consideradas por esse autor como sem sentido semântico e a marcação das frases musicais e dos elementos rítmicos identificados como sons agudo, grave e médio.

No que se refere aos tons, eles retratam os movimentos do urubu voando alto, planando por grandes ou pequenas áreas sem bater as asas, no ritmo suave, enquanto o tom mais baixo indica proximidade do chão, que pode implicar o pouso direto ou sobre o galho de uma árvore ao se aproximar do alvo que está no solo – no caso, animais ou pessoas mortas. Em todas as explicações a respeito do tom do Canto do Urubu, os Xetá tratam do movimento do corpo e das asas no pouso, na subida gradativa, na subida rápida ou parado no ar.

Ainda hoje, o horário do Canto do Urubu é respeitado como prescrito pelos seus antepassados,¹⁹ como lhes foi ensinado enquanto viviam na floresta, junto aos seus parentes. Quanto à marcação dos horários do Canto do Urubu ser apenas durante o dia, a explicação apoia-se no fato de que essa ave possui hábitos diurnos, e por isso seu canto só pode ser entoado nesse período e por homens, pois foi um homem que roubou o fogo e são os homens que conhecem a floresta, seus mistérios e os hábitos dos bichos. “[...] nossa gente era caçadora e coletora, eles conheciam tudo no mato [...]” (Relato de Tuca e Tikuen, Curitiba, 1997).

É importante registrar que os Xetá dispunham de um profundo conhecimento dos hábitos dos urubus, cada um deles é diferente em seu jeito de ser. Em seu hábitat, no tempo dos antigos, havia três tipos deles: o urubu-preto, respeitado por seu canto de alerta; o urubu-rei, do qual tinham medo, em razão do seu tamanho e da sua agressividade; e o urubu-de-cabeça-vermelha, respeitado por ser aquele que tinha o fogo que lhe fora roubado pelos ancestrais do povo.

O canto entoado hoje pelos sobreviventes do grupo aponta que a sua execução pode ocorrer na voz do cantador ou na voz de um outro membro do grupo, vivo ou falecido. Quando questionados sobre por

¹⁹ No período da pesquisa, essa regra ainda era obedecida, e, todas as vezes em que lhes era solicitado um canto durante o dia, os três só entoavam esse canto, pois os demais tinham seus horários e contextos a serem observados.

que a pessoa viva cantava os cantos em sua voz e nas das pessoas mortas, Kuein e Tuca responderam que “a voz tem dono. Cantamos na nossa própria voz e na de quem já morreu, é um jeito de não esquecer o canto e o dono da voz de quem a gente está cantando” (Relato de Kuein e Tuca, Guarapuava, 2002).

As sílabas consideradas como sem sentido semântico por Aytai na verdade significam movimentos ascendentes performáticos que os urubus fazem no ar, utilizando as asas de modo espiral, em largos círculos, para os voos de longas distâncias em busca de alimentos, ou as viradas e os giros do corpo de lado a lado, com suas asas a baterem suavemente – o canto marca esses movimentos.

Entoados em sons glotais laringalizados, os cantos não são acompanhados por instrumentos sonoros; a tonalidade e a modalidade de voz reproduzem sons dentais, apresentando variações que denotam o movimento corporal da espécie cantada. Observo que, além do Canto do Urubu, os outros três entoados durante o ritual de iniciação masculina remetem a aves que estão presentes no mito do dilúvio e no início de outro mundo, identificado como o tempo em que os dois irmãos, o sol e a lua, andavam pela terra. Cada uma dessas aves teve sua importância direta no estabelecimento do novo mundo e na formação da topografia do território xetá.

Finalmente, classifico o Canto do Urubu como uma modalidade de narrativa, uma vez que ele apresenta um contexto, uma história que alude a uma realidade da vida do animal cantado, relacionada com a cosmologia da sociedade xetá. Embora feitas de sons glotais e laringalizados ao invés de palavras, essas narrativas são uma rica fonte de dados etnográficos sobre o conhecimento xetá a respeito dos hábitos dos animais que são apresentados e descritos pelos cantos através da tonalidade da voz do cantor.

No Canto do Urubu, os narradores explicaram que, pela entonação da voz, o seu alongamento e a sua altura, se sabe qual é o movimento do animal – se ele está flutuando, se bate asas, se sobrevoa o centro da aldeia ou se pousa. Pelo ritmo do canto, se sabe a que espécie de urubu está se referindo (se é o urubu-rei, se é o urubu-de-cabeça-vermelha, por exemplo). Por outro lado, os cantos têm donos, porque as vozes são propriedade das pessoas, embora possam ser entoados na voz de outrem, inclusive na dos mortos. Como narrativa, o Canto do Urubu é totalmente performático.

Referências

- AYTAI, D. Um microcosmo musical: cantos dos índios Xetá. *Publicações do Museu de Paulínia*, Paulínia, n. 3, p. 1-5, jan. 1978.
- AYTAI, D. Um microcosmo musical: cantos dos índios Xetá. *Publicações do Museu de Paulínia*, Paulínia, n. 8, p. 13-15, maio 1979.
- AYTAI, D. Um microcosmo musical: cantos dos índios Hétá. *Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense*, Curitiba, v. XXXVIII, p. 121-159, 1981.
- RODRIGUES, A. D. [*Anotações de campo*]. Serra dos Dourados, 1960-1961.
- RODRIGUES, A. D. A língua dos índios Xetá como dialeto Guaraní. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, São Paulo, n. 1, p. 7-11, 1978.
- SILVA, C. L. da. [*Diários de campo*]. Curitiba, 1994-2003.
- SILVA, C. L. da. *Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade xetá*. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.
- SILVA, C. L. da. *Em busca da sociedade perdida: o trabalho da memória xetá*. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2003.

Historia indígena, fuentes documentales y narrativas etnohistóricas: diálogos con Jean Langdon

Camilo Mongua

Cuando recibí la invitación para participar en una publicación en homenaje a la obra de Jean Langdon, evocaron en mi memoria recuerdos de ocho años de correos electrónicos, encuentros y conversaciones que giraron en torno a la historia del Putumayo, con un interés en común, la historia indígena. Estas conversaciones, con el paso de los años, se convirtieron en una importante influencia en mi quehacer investigativo, tomando la perspectiva indígena un importante lugar en la interpretación de las fuentes documentales y la historia del Putumayo y de los grupos indígena, en particular, la historia de los Tucano occidentales y sus descendientes, los actuales Sionas o *Gantëya bain* o gente del río de Caña Brava.

En un primer momento, debo confesar que mi conocimiento sobre este grupo amazónico era mínimo. Aunque llevaba años de trabajo de archivos del siglo XIX y XX, el mundo indígena permanecía oculto en la interpretación de estos documentos. Las fuentes narraban un sin número de acontecimientos del Putumayo, desde pleitos fronterizos, informes administrativos y disputas entre comerciantes, hasta la vida cotidiana de los misioneros. Aunque lo indígena es un tema fundamental para los funcionarios del Estado y los misioneros, en las primeras lecturas se suele caer en una suerte de trampa en la interpretación de las fuentes.

Si bien tanto en los documentos del Estado como en los eclesiásticos las referencias directas al mundo indígena no suelen ser usuales al responder estos documentos a los intereses de estos actores, es posible encontrar en las fuentes documentales rastros de la historicidad indígena. Precisamente el diálogo entablado con Jean fue lo que me llevó a reconsiderar la manera en que las fuentes documentales adquirieron

un nuevo sentido. Los nombres de pueblos, quebradas y lugares a que hacen referencias los documentos se convirtieron en importantes indicios para la reconstrucción de la historia indígena.

Este capítulo narra mi diálogo con Jean Langdon y la manera como su obra ha influenciado mi interpretación de la historia del Putumayo en el siglo XIX. Como se abordará en líneas posteriores, la historia de esta región en las últimas décadas del siglo XIX y en los albores del siglo XX no solo hizo parte de los diferentes ciclos extractivos (quina y caucho), sino, además, de una compleja historia en donde los Tucano occidentales (ubicados en la región fronteriza entre Colombia y Ecuador) hicieron parte activa tanto de la extracción de gomas, los conflictos con los misioneros y comerciantes. Sin embargo, narrar esta historia alternativa requiere contar la manera como se llegó a establecer una historia paralela a la hegemónica del extractivismo.

De las economías extractivas a la historia indígena de los Tucano occidentales del río Putumayo

La historia reciente de la Amazonía colombiana se encuentra atravesada por imaginarios de terror y violencia ocurridos en la época del caucho. Los escándalos del Putumayo y la explotación de los grupos indígenas por parte de la Peruvian Amazon Company se convirtieron en los principales referentes de la historia de los grupos indígenas amazónicos del Putumayo. Estas historias han sido predominantes en la manera cómo se ha interpretado la historia de esta región. Mi primera aproximación a la historia del Putumayo estuvo influenciada por esta interpretación. En los años 2011 y 2012 realicé una búsqueda exhaustiva en los archivos históricos de Colombia y Ecuador como parte del proyecto de investigación de Robert Wasserstrom en la región fronteriza del Putumayo, San Miguel y Aguarico de estos dos países. Wasserstrom sospechaba que, en este extenso territorio fronterizo (ubicado a cientos de kilómetros de los sucesos de la Casa Arana), los grupos Siona y Cofán habían sufrido el impacto de la época del caucho.

Aunque estudios previos habían señalado la participación de estos grupos, no existían investigaciones que abordaran de manera directa esta región en la época del caucho. Gran parte de las investigaciones se habían enfocado en una lectura del pasado reciente de los Siona y Cofán a través de una perspectiva nacional: en Colombia, el impacto de la colonización y la extracción de petróleo a partir de la década de 1930

(en el lado colombiano del Putumayo), y en Ecuador, el impacto tardío de las actividades extractivas en la segunda mitad del siglo XX (en el caso de Siona-Secoya y Cofán).

Tras varios años de recolección y análisis documental, Robert Wasserstrom (2014) logró establecer un importante avance en el entendimiento de esta región de frontera y el impacto de la economía gomífera entre los Siona y Cofán, demostrando su participación en la extracción de diferentes variedades de gomas (caucho negro, balata, huansoco) a través del peonaje por deudas entre 1875-1930. A partir del estudio de estas nuevas fuentes documentales, el Putumayo se convirtió en una región compleja, en donde la época del caucho había terminado por generar diferentes regímenes de explotación del trabajo indígena y de gomas.

En el año 2013, inicié mis estudios de doctorado en historia, espacio en el cual decidí profundizar en el estudio de esta región. La discusión en este momento se centraba en la economía extractiva y el impacto en los grupos indígenas de la región de frontera colombo ecuatoriana. Los estudios de corte histórico y etnohistórico (DOMÍNGUEZ; GÓMEZ, 1990, 1994; PINEDA, 2000; TAUSSIG, 2002; STANFIELD, 2009; GÓMEZ, 2010) y el estudio de las fuentes documentales me llevaron a plantear una discusión en torno a cómo se había interpretado la historia del Putumayo. Precisamente como había señalado Wasserstrom (2014), las fuentes¹ apuntaban a una región que difería significativamente de las historias de terror de la Casa Arana, que se caracterizaba por ser una región articulada a las diferentes rutas comerciales de las gomas que se explotaron en el río Putumayo y en los ríos San Miguel y Aguarico hacia la cuenca del río Napo.

Estos primeros indicios nos llevaron a explorar diferentes explicaciones para comprender que había llevado al establecimiento de dos regiones en la época del caucho. En un primer momento, la distribución ecológica de las diferentes especies de gomas, los métodos de extracción y la densidad de la población indígena parecían ser las

¹ En el Archivo General de la Nación (Colombia), me familiaricé con los documentos de los escándalos del Putumayo, en particular, las denuncias entabladas tras la publicación de Roger Casement. Sin embargo, los documentos relativos a la frontera con Ecuador eran escasos en este archivo. En Ecuador, las fuentes documentales del archivo de la Gobernación del Napo para este periodo revelaban la preocupación de las autoridades por el avance peruano. El archivo de la antigua Prefectura Apostólica del Putumayo ofreció los primeros elementos para comprender una dinámica regional que iba más allá de la Casa Arana.

explicaciones a este fenómeno. Michael Stanfield (2009) desarrolló este argumento basado en la distribución de las gomas y los diferentes métodos que fueron utilizados para su extracción, concluyendo que la distribución de las diferentes especies había marcado una importante diferencia en el desarrollo de los regímenes de explotación del trabajo: la incisión de los árboles de *Hevea* de la cuenca baja del Putumayo llevó a un sistema de estradas organizadas y la utilización de una mano de obra extensa en comparación al método utilizado por los caucheros en las cuencas altas de los ríos Putumayo y Caquetá, la tala de los árboles castilla, balata o huansoco, lo que llevó a una menor presencia estacional de trabajadores y una explotación itinerante de las diferentes variedades de gomas.

Aunque la interpretación de diferentes zonas de explotación parecía explicar de manera más adecuada las diferencias entre el Bajo y Alto Putumayo, y podía aplicarse para la región de frontera del Putumayo, el mundo indígena continuaba en una interpretación de su historia como mano de obra de los comerciantes caucheros. En el mes de marzo de 2013, recibí un correo electrónico de Robert Wasserstrom, en el cual narraba su participación en la reunión anual de la Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA) en Nashville, Tennessee. En esta reunión, Robert presentó su trabajo del impacto de la época del caucho en los Siona y Cofán. En el correo, destacó su reencuentro con la antropóloga Jean Langdon, quien había trabajado con los Siona del río Putumayo en la década de los 1970s.

En este correo, Robert me aconsejaba que estableciera comunicación con Jean, dada la importancia de su trabajo para el entendimiento de los Tucano occidentales que habitaron este extenso territorio en el siglo XIX. Después de varios correos electrónicos, coincidimos en un encuentro en Bogotá. Por una parte, Jean planeaba retornar al Putumayo después de años alejarse de este territorio por el incremento de la violencia y el conflicto armado. Por otra, yo participaba en el “I Encuentro de Investigadores Jóvenes en Estudios Amazónicos”, en donde presenté un pequeño avance de investigación de esta región de frontera. En este encuentro, recuerdo que proyecté fragmentos de la correspondencia de los misioneros capuchinos, en donde aludían a los pueblos de San José y San Diego (pueblos de los Tucano occidentales), y fotografías, en donde se observaba indígenas de estos dos pueblos. Casualmente, los documentos y las fotografías aludían a los pueblos de los Tucano occidentales de las primeras décadas del siglo XX.

En un primer momento, mi conocimiento de estos asentamientos era mínimo, al igual que la interpretación de los registros fotográficos. En la cafetería de la Universidad Nacional y en el hotel La Pinta revisamos con mayor detenimiento este material, en donde el mundo fue tomando mayor relevancia. Este diálogo llevó a una nueva lectura de los documentos. Los asentamientos que aparecían en los informes dejaron de ser simples “caseríos” de los corregimientos del Putumayo, a convertirse en una importante referencia del poblamiento de los Tucano occidentales en el río Putumayo. Entre el 2013 y el 2015, continué reuniéndome con Jean en diferentes eventos académicos (Bogotá, Pasto y Lima). En ciertos momentos, sentía una deuda en nuestras conversaciones, y aunque lográbamos entablar discusiones sobre el impacto del caucho en la región y la manera como estos grupos respondieron a este ciclo extractivo, la perspectiva indígena era un tema que aún no lograba comprender adecuadamente.

Aunque en el desarrollo de mi tesis doctoral no me fue posible abordar en detalle la historia de los diferentes grupos indígenas en el proceso de formación del Estado en la frontera, en la tesis se pasó de hablar de los “indígenas del Putumayo” a un documento que incluyó la diversidad de grupos étnicos del piedemonte y de los ríos Putumayo, San Miguel y Aguarico. Los Sibundoye, Ingano, Mocoa, Cofán y Tucano occidentales tomaron relevancia en la escritura y en la misma interpretación de las fuentes documentales.

En el año 2018, volví a reunirme con Jean. En el “Congreso Internacional de Etnohistoria”, organizamos la mesa “Estado, fronteras, religiosos y poder regional”. En este encuentro, se discutieron diferentes temáticas en torno a la relación entre los grupos indígenas, los misioneros católicos y protestantes en las fronteras amazónicas de Colombia, Ecuador, Venezuela y Brasil, y la serranía del Perijá (motilones). La agencia indígena fue una de las temáticas que rondaba en las conversaciones tanto en la época del caucho como a la llegada de las misiones. Una de las conclusiones en este encuentro fue la necesidad de discutir el pasado reciente de los grupos indígenas e ir más allá de su interpretación como fuerza de trabajo: el peonaje por deudas y la esclavitud.

Como ha planteado Jean Langdon para el caso de los Tucano occidentales, la época del caucho no constituye el acontecimiento más relevante en las narrativas etnohistóricas. A partir de las narrativas etnohistóricas, cabe preguntarse: Para estos grupos, ¿los ciclos extractivos y las misiones tuvieron la misma connotación en su historicidad

a lo establecido por los estudios históricos? ¿La violencia y el engaño de los patrones son elementos centrales en sus narrativas etnohistóricas?

Estas preguntas han guiado el trabajo que hemos realizado con Jean en torno a la historia indígena de los Siona. A través de las narrativas etnohistóricas siona, Jean Langdon (2018) propone que ellos son protagonistas de su historia, siendo la extracción de caucho un momento en medio de los conflictos entre comunidades y sus caciques curacas. Esta perspectiva contiene un enorme potencial para comprender el universo de la historia indígena y su confluencia en las fuentes documentales de este periodo.

A través de las narrativas recolectadas por Jean y las fuentes documentales de los archivos históricos que he recolectado en los últimos años, hemos indagado en el pasado reciente de los Siona. Aunque las narrativas y los documentos históricos narran diferentes tiempos históricos y representan intereses y motivaciones de sus actores, estas diferentes historias se entrecruzan.

Si bien en las etnohistorias transcurren diferentes tiempos históricos, sus protagonistas y sus conflictos se encuentran inmersos en lugares específicos: los pueblos de San José, San Diego o Montepa en el río Putumayo. En los documentos, aunque lo indígena no ocupa un lugar central, estos asentamientos se encuentran presentes en los informes tanto de los misioneros como de los funcionarios del periodo colonial tardío y en la segunda mitad del siglo XIX del periodo republicano. Aunque no es posible reconstruir las “fechas” o el tiempo histórico de Occidente, las narrativas etnohistóricas transcurren en medio de estos lugares.

A partir de este ejercicio de equiparar los documentos y las narrativas etnohistóricas, la historia indígena se presenta desde una perspectiva alternativa que incorpora diferentes tiempos históricos, pasando del tiempo histórico lineal de los historiadores, al desarrollo de diferentes temporalidades en medio de la expansión del capitalismo en la territorialidad indígena y el desarrollo de una historia propia que ha sido fundamental en la sobrevivencia de los descendientes de los Tucano occidentales, los Siona o *Gantëya bain*, en medio de las reconfiguraciones del capitalismo en su territorio y que continúan amenazando su sobrevivencia.

Por último, un agradecimiento especial a Jean por estos años de diálogo en el que me ha llevado a conocer universos desconocidos, tramas históricas, narrativas, y que han enriquecido mi comprensión sobre el Putumayo y la historia indígena.

Referencias

DOMÍNGUEZ, C.; GÓMEZ, A. *La economía extractiva en la Amazonía colombiana: 1850-1930*. Bogotá: Corporación Colombiana para la Amazonía, 1990.

DOMÍNGUEZ, C.; GÓMEZ, A. *Nación y etnias: los conflictos territoriales en la Amazonía colombiana – 1750-1933*. Bogotá: Disloque Editores, 1994.

GÓMEZ, A. *Putumayo, indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970): fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la frontera amazónica y su impacto en las sociedades indígenas*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

LANGDON, E. J. Dialogicalidad, conflicto y memoria en etnohistoria siona. *Boletín de Antropología*, Medellín, v. 33, n. 55, p. 56-76, 2018.

PINEDA, R. *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Editorial Planeta, 2000.

STANFIELD, M. *Caucho, conflicto y cultura en la Amazonía noroeste: Colombia, Ecuador y Perú en el Putumayo, Caquetá y Napo, 1850-1933*. Quito: Abya-Yala, 2009.

TAUSSIG, M. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2002.

WASSERSTROM, R. Surviving the rubber boom: Cofán and Siona society in the Colombia-Ecuador borderlands (1875-1955). *Ethnohistory*, [S. l.], v. 61, n. 3, p. 525-548, 2014.

Etnoterritorios y ritualidad en Oaxaca, México

Alicia M. Barabas

Mi propósito en este artículo es en homenaje a mi querida amiga y colega Jean Langdon, que ha trabajado intensamente el chamanismo, los sueños y la curación entre los Siona de Colombia, es acercarme, a través de la etnografía, a la construcción simbólica de espacios propicios para la celebración de rituales, que se realizan en lugares precisos de las tierras de cada pueblo indígena, por lo que resulta posible demarcar los territorios sagrados a los que siempre se recurre para ejecutar algunos de ellos. Daré breves ejemplos de diversos rituales, entre ellos, los terapéuticos, de curación y de daño, y de los lugares donde se realizan, porque están cargados de significados, faustos o nefastos, que requieren actitudes codificadas por parte de los que los frecuentan, ya sean curadores, enfermos, solicitantes o acompañantes.

Territorios y rituales

Muchos de los rituales que practican los pueblos originarios de Oaxaca, en México, se llevan a cabo en lugares del entorno natural, por lo común no demasiado lejanos de la zona habitada, que la gente considera sagrados porque los conciben habitados por entidades extrahumanas a las que les rinden culto. Tienen características fenoménicas peculiares, marcan orientaciones cardinales asociadas a pronósticos climáticos y de la suerte comunitaria, o son concebidos como lugares de origen y de herencia ancestral de la comunidad, tal como atestiguan los mitos sobre algunas montañas, cuevas, fuentes de agua y árboles. Son numerosos los estudios sobre las formas simbólicas en las que los pueblos originarios representan el espacio, y construyen territorialidad, que muestran la estrecha articulación establecida entre los lugares sagrados de los etnoterritorios y las diversas prácticas rituales que se realizan en ellos.

Por *territorio* entiendo el espacio culturalmente construido, valorizado y apropiado simbólicamente e instrumentalmente por la sociedad (RAFFESTIN, 1980) y, en este sentido, es un sistema de símbolos, una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio que sigue pautas y crea códigos transmisibles culturalmente. A los territorios que habitan los grupos etnolingüísticos, los llamo *enoterritorios* y los entiendo como: el territorio físico, histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no solo encuentra habitación y sustento, sino también la oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. Su *enoterritorio* es el espacio culturalmente construido por un pueblo originario y puede, o no, coincidir con otras formas de delimitación territorial o de tenencia de la tierra establecidas por el Estado.

Una característica central de la enoterritorialidad es que promueve la construcción de identidades étnicas, ya que el territorio de cada grupo ha sido creado por las entidades extrahumanas, o por los ancestros, para ese preciso pueblo. En la época prehispánica, el *altépetl*, en Náhuatl, simbolizaba el territorio de cada pueblo con el glifo montaña y agua, y esta noción era compartida por todos los pueblos mesoamericanos que le daban nombre en sus lenguas maternas. Desde mi perspectiva, el territorio, tanto el físico como el simbólico, de cada grupo indígena se construye en íntima relación con el proceso de identificación étnica y con la práctica de la cultura propia de generación en generación, ya que están habitados por los mismos pueblos a lo largo del tiempo profundo (BARABAS, 2003b).

La visión simbólica de los enoterritorios que voy a presentar no olvida la vasta y múltiple riqueza biológica que cada pueblo ha contribuido a construir desde la época prehispánica y con la que conviven; ni la biocultural expresada en los conocimientos, invenciones y prácticas relacionados directamente con los diversos medioambientes habitados por cada grupo. Pero me he orientado hacia la lectura cultural del territorio porque es un aspecto del conocimiento de los pueblos indígenas al que todos aluden, pero del que pocos dicen en qué consiste o cómo se expresa.

Para los paisanos de los pueblos no hay territorios abstractos, sino que están marcados por lugares poderosos, resultantes de las gestas de los héroes míticos y de los rituales, que los cargan de múltiples significados. Es la experiencia de lo sagrado vivida en cada lugar y el conocimiento sobre el cosmos transmitido en los mitos y los rituales, lo que crea ese campo de significados concretizado en el Lugar. Acerca

de la especificidad de cada Lugar, son claras las palabras de un médico tradicional de la Sierra Norte zapoteca:

[...] lo que sucede depende de los Dueños de cada Lugar, nosotros tenemos que hablar con ellos, bonito, para que el Dueño nos hable en el sueño y nos diga qué es lo que quiere y entonces nosotros tenemos que cumplirle y darle lo que nos está pidiendo y el dirá si le gustó, si lo recibe. Todo es de acuerdo a cada Lugar, hay lugares donde corre agua, húmedos, con mucho aire, o calor, y entonces la curación será diferente de acuerdo con el Lugar. (Entrevista realizada en 2002 en la comunidad zapoteca de San Pedro Cajonos).

Antes de entrar en la materia específica de este texto, cabe señalar que Oaxaca es el estado mexicano más diverso, con mayor pluralismo cultural, en el que conviven 15 grupos etnolingüísticos nativos, además de los hablantes de castellano, que es la lengua oficial. En los ejemplos de ritualidad, presentaré a algunos de estos pueblos originarios.

Salud y enfermedad

En las culturas de filiación mesoamericana como las oaxaqueñas, las concepciones sobre la salud y la enfermedad son complejas, y no pretendo acercarme a la comprensión de la totalidad del fenómeno, sino sólo mencionar algunas de sus características. La persona, en estas culturas, además de un cuerpo físico, posee una coescencia o *alter ego* animal o fenómeno atmosférico, conocido en Náhuatl como *tonalli* o *tona*, también llamado ánima o espíritu, que nace con cada individuo en determinada fecha del calendario ritual, y ambos comparten un mismo destino. Algunos individuos, como los especialistas rituales, poseen una o más *tonas* poderosas, y por ello son *nahuales* (*nahualli* en Náhuatl) y tienen la capacidad de transformación (o de posesión) en sus coescencias, ya sea para curar o para dañar a las *tonas* o ánimas de la gente común. Con nombres propios en cada idioma, todos los pueblos mesoamericanos comparten estas nociones culturales.

Las enfermedades son clasificadas en naturales y no naturales y dentro de estas últimas se distinguen: el susto, el espanto, el mal de ojo, el daño, y el incumplimiento de promesa. El susto y el espanto se diferencian entre sí porque el segundo desencadena una enfermedad más grave que el primero, ya que la *tona* es robada, o chupada, por la

entidad extrahumana, en tanto que el susto es el resultado de la pérdida de la *tona* por responsabilidad del individuo y puede recuperarse más fácilmente. El mal de ojo lo causan las personas con dobles poderosos, especialmente en los niños. El incumplimiento de promesa por pedimentos cumplidos, hecha a una entidad extrahumana, a un santo o una santa, puede provocar enfermedades graves.

No son enfermedades casuales, sino resultado de la *intencionalidad* de un ente extrahumano o de un par humano mediante la acción de un brujo, esto es, un chamán orientado al mal, que envía un *daño*. En el primer caso, la *tona* del enfermo queda atrapada en alguno de los lugares donde mora y se desplaza el Dueño del Lugar, y esto sucede porque se incursiona en lugares sagrados, que son peligrosos, sin la debida preparación (abstinencias), actitud (respeto y sinceridad) y dones (ofrendas). También suele suceder que durante el sueño de la persona la *tona* se desplace hacia el mundo-otro sin cuidado, o tenga una coescencia muy débil, y allí sea atrapada por el Dueño.

El *daño* es siempre resultado de la intencionalidad humana de hacer mal a un semejante. Por lo común, es antecedido por la *envidia* que alguien siente por otra persona debido a los bienes que posee: riquezas, salud, prestigio, muchos hijos varones, suerte, ya que el que envidia siente que parte de lo que el envidiado posee le tocaba a él. Para dar cauce a este sentimiento, le pide a un brujo que le envíe un daño, que se manifestará como enfermedad. Lo que el brujo envía suelen ser unos paquetes conteniendo velas y plumas negras, cacao y copal para agradar al Dueño y papeles escritos con los pedidos de enfermedad, que entierra cerca de la casa del dañado. Ese mismo pedimento puede hacerse en el interior de ciertas cuevas donde la tradición dice que vive el Dueño del Cerro en su avatar de diablo.

La enfermedad no natural es concebida como una *pérdida de equilibrio* en el ser humano que, de no ser restaurado, puede llevar a la muerte. Esa pérdida de equilibrio se interpreta como ausencia de armonía en las relaciones entre el ser humano, su sociedad, los seres que habitan el entorno natural y el cosmos, y vuelve precaria la seguridad del grupo, porque la enfermedad es un problema no individual, sino familiar y hasta grupal. La ruptura de las reglas de reciprocidad, a la que llamo ética del don (BARABAS, 2003b), entre los humanos y las entidades extrahumanas, está en la base de la acción de éstas, que ocasionan la enfermedad.

La salud se entiende como la restauración integral de la armonía. Esta noción, junto con la de buena suerte, abundancia, fertilidad, están

asociadas con el oriente, que se considera el punto cardinal propicio porque por allí sale el sol, de allí se esperan los vientos favorables, la lluvia sin trombas y los buenos pronósticos. El occidente es el punto nefasto de los malos vientos, remolinos, enfermedades y muerte. El sur trae al trueno protector y la lluvia, y es ámbito de control de la serpiente de agua concebida como *nahual* del Dueño del Agua o del Cerro. El norte se identifica con las desgracias y los malos vientos causantes de enfermedades.

Los Dueños de los Lugares

En las culturas oaxaqueñas, los personajes claves en el desempeño de todo ritual son los llamados *Dueños de los Cerros*, que Eliade (1967) habría llamado poderosas hierofanías. Los especialistas religiosos se refieren a ellos como un principio que condensa fuerza, energía y poder. Pueden ser definidos como entidades extrahumanas territoriales, como *nahuales* de gente poderosa, como espíritus de los antepasados muertos e incluso pueden ser consustanciados con los santos católicos, cuando éstos son patronos y protectores del pueblo y su territorio. Se piensa que, generalmente, tienen fisonomía humana, y la estructura del mundo que habitan y controlan es una réplica de la sociedad humana. Los Dueños pueden manifestarse en cualquier lugar; la milpa (parcela sembrada), la casa, el pueblo, pero los lugares más típicos son los cerros, las cuevas, los bosques, los manantiales y otras fuentes de agua.

Se reconocen dos grandes categorías de Dueños: de la tierra (cerro, monte, animales) y del agua (rayo, lluvia, manantial, laguna, río). Los Dueños de la Tierra se presentan en dos avatares: el Dueño fausto, blanco y asociado con riquezas naturales y el Dueño nefasto relacionado con lo oscuro, con las riquezas artificiales y mal habidas y con el diablo de fisonomía e indumentaria mestiza. Los Dueños del Agua pueden diferenciarse entre: los del agua que llega de arriba o de la superficie, que son masculinos, y los del agua de abajo o subterránea, que son femeninos.

Los Dueños son concebidos como seres ambivalentes: peligrosos, caprichosos y exigentes, pero dadores de bienes, justos y protectores. La gente dice que tienen un carácter “delicado”, se ofenden ante la menor transgresión de su espacio, o al tratarlos con falta de respeto (no guardar abstinencias, hablar fuerte), o de mala manera, o al acercarse con “mal

corazón” (doble intención o pensamiento), o por la falta de “pago” de ofrenda por el uso de los lugares.

La ambivalencia (bien-mal) de la ética de las entidades extrahumanas es una característica propia de los númenes prehispánicos, que también se adjudica a los santos católicos. Tienen la capacidad de curar o dañar, beneficiar o perjudicar a las personas, de acuerdo con la naturaleza de las relaciones establecidas entre ellos y los humanos. Si las conductas sociales y rituales y las ofrendas entregadas son adecuadas a lo que desean los númenes, es de esperar que sean propicios a las solicitudes de los ofrendantes. Si no, serán acreedores a sanciones o perjuicios que pueden incluso afectar a toda la comunidad. Los siglos de evangelización católica han acrecentado el aspecto negativo y maligno de los Dueños, en especial porque habitan el inframundo dentro de los cerros, identificándolos con el diablo, pero todavía es más importante para la gente la figura del Dueño benéfico, que da los bienes y cuida a su pueblo.

Esta misma dualidad ética se atribuye a los especialistas rituales, que pueden ser curadores al mismo tiempo que brujos encargados de hacer el mal. Al igual que con las entidades extrahumanas, los siglos de evangelización católica han ido separando a unos especialistas de los otros y en la actualidad forman parte de categorías separadas; los curadores asociados con lo bueno y los brujos, con el mal y el demonio.

Los rituales se llevan a cabo en lugares que son concebidos como *pesados*, porque en ellos están presentes las entidades extrahumanas, como *delicados*, porque requieren preparación previa al acceso, como lugares de *respeto*, porque en ellos no pueden realizarse acciones inconvenientes, y pueden ser también *encantados*, porque se hacen invisibles, aparecen y desaparecen. Para los que no son chamanes, ver lo encantado equivale a enfermar de espanto. A veces se muestran ante la gente que quieren “agarrar”, atraer, pero, por lo común, los seres, lugares y objetos encantados sólo se dejan ver por otros seres no ordinarios, como los *nahuales* de los chamanes. Un Dueño puede crear encantos (ilusiones visuales y auditivas) para seducir a una víctima y hacerle ver riquezas, pero los bienes así otorgados se convertirán en otra cosa, usualmente podredumbre, ni bien la persona salga del lugar sagrado.

Las cualidades de los lugares sagrados y sus Dueños son particulares. La entrada irrespetuosa de gente ajena a la “costumbre” puede desacralizar el lugar, haciendo que lo sagrado se retire, y pre-disponer al Dueño para castigar a la gente con enfermedades y desgracias hasta ser desagraviado. Numerosos relatos indican que no les gusta la

intromisión de extraños y de servicios modernos en su territorio, como carreteras, puentes o presas, ya que los fuereños no piden “permiso” ni “pagan” para intervenir en él. Como respuesta al “daño” causado a los lugares, dificulta las acciones de los trabajadores, los enferma e incluso les ocasiona la muerte. Mediante rituales de adivinación y de desagravio puede saberse cuántas víctimas exige el Dueño para dejar que se realicen obras en su territorio. Los *chinantecos* de Ojitlán cuentan que el Hombre del Cerro de Oro, cuyo *nahual* es rayo, exigió la muerte de varios ingenieros que fueron “tragados” por él, para permitir la construcción de la presa Cerro de Oro (BARTOLOMÉ; BARABAS, 1990). Al desplomarse el puente más alto cerca de los límites entre Oaxaca y Puebla, durante la construcción de la supercarretera a México, murieron 11 trabajadores y los oaxaqueños interpretaron esas muertes como el “cobro” tomado por el Dueño del Lugar.

La ritualidad indígena

En otra ocasión (BARABAS, 2003a), he abordado el tema de la territorialidad desde la cosmovisión y la mitología y en ésta el punto de partida es la presentación de algunos de los rituales que construyen territorialidad; esto es, espacios que son identificados como propicios, e incluso emblemáticos, para la realización de rituales destinados a diversos propósitos, entre ellos los terapéuticos y los de iniciación chamánica. Bien sabemos que los rituales son sistemas de símbolos, sagrados o cívicos, que resultan significativos en la vida de las comunidades, debido a que contribuyen a la cohesión social o dan cauce a los conflictos intra o interétnicos. Las tipologías sobre rituales son tan numerosas como autores abocados al estudio del tema. Jean Maisonneuve (1991) repasa las principales contribuciones desde Durkheim en adelante, lo que me exime de intentar presentar un estado del arte. La que propongo aquí es una clasificación operativa que he elaborado (BARABAS, 2006) para nombrar la ritualidad indígena que registré en Oaxaca en relación con la territorialidad, lo que de ningún modo agota la gama de procesos rituales que se acostumbra en las comunidades indígenas.

Los rituales que se llevan a cabo en lugares específicos de los etnoteritorios, ya sean privados o públicos, y dirigidos, o no, por un especialista religioso, son: los del *ciclo vital*, los *propiciatorios*, los *adivinatorios* y los *conmemorativos*. Un quinto tipo incluye los rituales de *umbral*, sobre los que escribiré después, dentro de los que pueden

ubicarse los ritos *protectivos* (abstinencias, purificaciones) y los de pedido de permiso de *acceso* y de *salida*, que se realizan días antes y días después de los rituales principales.

Todos los rituales del *ciclo vital* se relacionan con los cerros, las cuevas, los manantiales, algunos árboles y también con la vivienda, que es concebida como una réplica del cosmos y del cuerpo humano, porque la interrelación entre cada pueblo y la naturaleza circundante, culturalmente apropiada, está presente en todos los ámbitos de la vida individual y colectiva. En los ritos que buscan la concepción, se le solicita fertilidad al Dueño en el cerro más alto del área, llevando ofrendas y pedimentos que reproducen la figura de un bebé. En los de nacimiento, pilares en la construcción social de la persona, se busca el buen crecimiento del recién nacido “sembrando” la placenta y el cordón umbilical en lugares de humedad y fertilidad, como los manantiales o las ciénagas o bajo un árbol del monte o del solar casero. Seguirán los ritos de purificación de la madre y el niño en el *temascal* (baño de vapor nativo) y el rito de presentación de la *tona*, animal compañero del bebé, que el especialista o el abuelo identifican entre los animales, o sus huellas, que se observan en el solar de la casa y en la entrada del temascal. Más tarde se harán pedimentos para la buena fortuna de la o el joven en los cerros y manantiales, pero en estas culturas no se observan ritos de pubertad. Por último, los ritos de la muerte, que se realizan en la vivienda del difunto, en el lugar del monte destinado a dejar su ajuar funerario, para que el alma inicie el camino por la geografía local hacia la cueva por donde entrará al inframundo, y en el panteón o cementerio. Las almas de los muertos también son territoriales, y pasan a vivir en el inframundo, en una sociedad muy similar a la de los vivos.

Una singular ceremonia fúnebre llevada a cabo por los Mazateco de Ayautla contribuye a desterritorializar al difunto del mundo de los vivos para que adquiera la territorialidad del de los muertos. A los 40 días si el difunto es hombre y a los 20 si es mujer (porque sale menos de su casa), cinco de sus padrinos, llevando agua bendita y flores amarillas de *cempaxuchitl*, dibujan sobre una tabla una cruz con forma de cuerpo humano y la numeran. El 1 corresponde a la cabeza y al oriente, el 2 a la mano derecha y al sur, el 3 a los pies y al oeste, el 4 a la mano izquierda y al norte, y el 5 al centro y al corazón. Cada padrino, realizando complejos juegos con el agua, las flores y las velas, se encarga de borrar uno de los números hasta que, al final, el difunto desaparece del territorio de los vivos.

Entre los rituales *propiciatorios* se encuentran los de *pedimento*, que buscan obtener beneficios y suerte: lluvia, cosecha, ganado, salud, fertilidad, buen desempeño como autoridad, conocimiento chamánico, buen camino de migración, protección, dinero, bienes materiales y cualquier otro tipo de pedido, que se dirige por igual a los santos de la iglesia y a las entidades extrahumanas que habitan en el entorno natural. El pedimento se expresa materialmente dejando en el lugar sagrado un objeto similar a lo solicitado, confeccionado en madera, barro, papel, piedra u otro material. Entre los ritos propiciatorios se encuentran los terapéuticos, porque propician la recuperación de la *salud* del cuerpo y de la *tona*, y también los ritos que propician la salud de la vivienda y sus ocupantes, que se realizan al ocupar una nueva casa, enterrando ofrendas de sangre de ave y comida en sus cuatro esquinas y el centro.

Mediante los rituales *adivinatorios*, los especialistas y las autoridades comunitarias consultan a los antepasados, o a los Dueños de Lugar, como oráculos. Pronostican el clima del año en los comienzos de enero, desde la cima del cerro emblemático de la comunidad, observando el cielo, las nubes, los vientos y el vuelo de las aves. También se recurre a la adivinación de las señales que deja la sangre de las aves sacrificadas, en los rituales de propiciatorios o de pedido de lluvias que se realizan en las cuevas y las cimas de los cerros en abril y mayo. En los pueblos que utilizan enteógenos, hongos u otros, como los Mazateco o los Chatino, la ingesta le permite al chamán obtener diagnósticos de enfermedades y terapéuticas, además de hacer augurios personales o comunitarios.

Los rituales *conmemorativos*¹ son los de acción de gracias por los pedidos concedidos, como por ejemplo los dólares prendidos en la ropa de los santos en la iglesia que dejan los migrantes que han retornado con éxito. Otras ceremonias, como Todos Santos, Semana Santa y el Santo Patrón o Santa Patrona, celebran periódicamente los eventos significativos para la comunidad o el grupo.

Los que van a participar en alguno de los rituales, en especial los terapéuticos, comenzarán a prepararse para la relación con lo sagrado mediante ritos previos, secundarios, a los que llamo de *umbral* porque marcan y permiten la entrada y salida de los lugares sagrados sin (tanto)

¹ Gluckman (1980) y Turner (1980) establecen la diferencia entre dominio ritual y ceremonial, señalando que el rito implica siempre un proceso de transformación de la posición o condición, en tanto que la ceremonia conmemora, confirma y renueva un estado o una situación.

riesgo. El umbral, como noción espacial, supone una interrupción entre espacios con diferente cualificación, que implica cambios de estado realizados en el tránsito de uno a otro. Los ritos que preparan para dicho cambio cualitativo de espacio y tiempo son netamente liminales, y tienen por objeto interrumpir la cotidianidad de la vida diaria y acercar a los ejecutantes a la excepcionalidad y peligrosidad de lo sagrado.

En muchos casos, se trata de ritos de *pedido de permiso* para realizar con éxito un ritual de importancia o para acceder sin peligro a cualquiera de los espacios sagrados, que hacen mediante invocaciones y ofrendas al Dueño del Lugar, que serán realizados nuevamente al final del ritual como *agradecimiento*, y para que el Dueño permita la salida del tiempo-lugar sagrado sin contratiempos. También se realizan ritos de *purificación*, como los baños de temascal o en el río, pero por lo regular son de abstinencia. Las *abstinencias* son rituales de umbral protectivos y de purificación que colocan al ejecutante en una zona o estado más cercano a lo sagrado. En todos los grupos estudiados se practican abstinencias de cinco, siete, nueve o 13 días previos y/o posteriores al desempeño de cualquier ritual, privado o público. El incumplimiento puede hacer fracasar el ritual, enfermar al desatento, o llevar a la muerte a un cazador castigado por el Dueño de los animales. En algunos casos se les llama “guardar o cuidar los días”, y se trata de abstinencias sexuales, alimenticias y de conducta, ya que debe evitarse toda violencia y todo disturbio que desequilibre la relación con lo sagrado que se pretende construir en el ritual. El mito de origen del ritual de “cuidado de los días” que registramos entre los Chatino (BARTOLOMÉ; BARABAS, 1982) narra cómo la gran serpiente que mora en el manantial salió del agua para devorar a un joven que había violado importantes normas de comportamiento, y del relato surge la costumbre de guardar siete días antes y después del contacto con lo sagrado. Cabe señalar que entre los Mazateco se están expandiendo las prácticas neochamánicas acomodadas para el consumo turístico de corto tiempo, por lo cual en estos rituales no se realiza ningún tipo de abstinencia.

Rituales terapéuticos

Un rito terapéutico llevado a cabo en un específico lugar geográfico donde la *tona* tuvo un susto, o en el lugar del mundo-otro donde su *tona* se *espantó*, mientras su cuerpo dormía, puede entenderse como un espacio de negociación entre el chamán, como representante

del enfermo, y las entidades extrahumanas que retienen su espíritu, ya sea porque éste era muy débil y desprotegido, o porque el enfermo cometió alguna transgresión de conducta en un espacio sagrado. Los lugares que configuran los territorios terapéuticos de cada comunidad o del grupo etnolingüístico, como los cerros, con sus cuevas, árboles y fuentes de agua, no sólo son emblemas identitarios y sitios principales de pedimentos, sino también importantes lugares de curación, de daño y de iniciación para los terapeutas tradicionales. Pero, no todos los cerros o todos los manantiales y cuevas de un etnoterritorio son lugares sagrados, sino solo algunos acerca de los que existen creencias y narrativas que muestran su sacralidad y su predisposición para ciertas curaciones o brujerías u otras actividades rituales.

Es difícil separar los rituales terapéuticos de los otros tipos, ya que el diagnóstico y la curación de enfermedades también implican ritos propiciatorios de pedimento, de adivinación y augurios, ritos de purificación y abstinencia y de acción de gracias por la salud y la suerte restauradas. Es también difícil referirse a los rituales terapéuticos sin contrastarlos con su contraparte, los ritos de pedido de *daño*, en los que se pide a las deidades enfermedades, mala suerte e incluso la muerte a las personas a las que se envidia por su buena suerte o por sus riquezas o por conflictos limítrofes y religiosos. En estos ritos, el envidioso busca un brujo, un chamán orientado hacia el mal, para que envíe el daño al envidiado afectando su *tona* y su cuerpo con enfermedad, o provocándole mala suerte o mala conducta.

Tanto los Chinanteco como los Chatino consideran que las *tonas* de la gente viven dentro de los manantiales o ciénagas que son cuidadas por una gran culebra. A esos lugares debe ir el *ne ho'ò*, chamán Chatino, y el *tzá mi*, chamán Chinanteco, para rescatar la *tona* atrapada y restituir la salud del enfermo. Para los Chinanteco, esos manantiales (*jimi*) albergan la esencia vital (*juiñi*) de las personas, que están al cuidado de los remolinos (*chiji*), que son ayudantes del Dueño del manantial (*dza jimi*), que vive dentro de él sentado en su silla de oro. Las enfermedades, provocadas por la violación de las normas estipuladas por estas entidades territoriales, se producen cuando el espíritu es expulsado del manantial; el *tzá mi* intenta recuperarlo orándole al Dueño: “[...] Señor del Agua y del Manantial, vengo a su casa, a su lugar, para pedir por el enfermo [...]” (BARTOLOMÉ; BARABAS, 1990, p. 204).

Entre los *Zapoteca de la Sierra Norte*, Beltrán (1982) narra cómo muchos chamanes se inician pidiendo permiso al Dueño del Cerro (*xhan ya*), o es el Dueño quien visita en sueños al escogido y

le revela conocimientos medicinales. Esta transmisión se realiza en los *ya' laxhe'* o cerros planos, lugares sagrados ubicados en los cuatro puntos cardinales, que son identificados en las cercanías del pueblo donde el curandero transporta al iniciado. También son reconocidos como lugares de iniciación chamánica y de pedimentos de salud, los árboles conocidos como Cruces Verdes, porque tienen forma de cruz y sus ramas están siempre vivas.

A la cueva cheve van los *sa'an gatu*, brujos adivinos para los Cuicateco, para obtener sus artes y hacer, sobre pedido, rituales de daño, de curación y de pedido de lluvias. Relata don Marcial, un chamán curador, que cuando un brujo pide un daño al Dueño de Cheve, éste retiene la *tona* del que será dañado y, cuando enferma, otro brujo consultado diagnostica, mediante adivinación con piedras, o porque en sus sueños se cruzan dos serpientes, que se trata de un daño y que el espíritu del enfermo está en cheve. Más tarde le lleva al Dueño una ofrenda para que lo “suelte” y el enfermo pueda sanar, consistente en sangre de pollo en canutos de carrizo atados con hilos de colores, junto con la cabeza, las patas y las alas.

La velada mazateca

Huautla de Jiménez, el terruño de la famosa chamán, *chjota chine*, María Sabina, en la Sierra Mazateca, proporciona un significativo ejemplo sobre el valor central de las concepciones sobre el cosmos y la cardinalidad en los rituales de curación. Al iniciar el rito, ya sea en la casa del enfermo o en la del chamán, éste nombra los cuatro puntos cardinales, los cuatro Dueños de Lugar, y en especial al *chikón Tokosho*, el Dueño del emblemático Cerro de la Adoración, que está en el centro, los cuatro cerros y cuevas y los cuatro santos protectores, ya que se cree que las enfermedades son causadas por los Dueños ofendidos por el mal uso de sus lugares, quienes “chupan” la *tona* de las personas, causándoles la enfermedad. El *chikón*, Dueño, tiene un avatar benigno que se presenta como un caballero vestido de blanco con un caballo blanco, y otro maligno, que aparece como un mestizo identificado con el diablo, que usa sombrero de charro, monta un caballo negro y es seguido por dos perros coyotes, con el que algunos hacen pactos dando el alma a cambio de riquezas. Uno es convocado para curar y el otro para hacer daño, obtener fortuna, y ver a los muertos.

El ritual terapéutico conocido como desvelo o velada se inicia a las doce la noche con la ingestión de hongos psicoactivos (psilocibina) que le permitirán al chamán, al enfermo y a sus familiares acompañantes acceder a la realidad no ordinaria y visitar los lugares por donde éste puede haberse espantado durante su sueño. Cuando encuentran el sitio donde el enfermo ha perdido su *tona*, o “agarrado” el mal, el chamán lo identifica en el cuerpo del paciente, equiparable a un mapa del cosmos. Durante el viaje por el mundo-otro, el chamán enfrenta con fuerza y valor al *chikón*, y recibe sus indicaciones sobre las características que debe tener la ofrenda que le donen. Es sabido que cuanto más enferma se encuentre la persona, más pide el Dueño como “pago” para “soltar” el espíritu; ofrenda que debe enterrarse en el lugar donde ocurrió el susto o el espanto, o en las cuatro esquinas y el centro del solar de la casa.

Es tradicional que el desvelo frente a la mesa ritual en la casa del chamán preceda al rito terapéutico principal que se realiza después en el cerro *chikón Tokosho*, pero con el avance del neochamanismo turístico, cada vez con mayor frecuencia sólo se realiza en la mesa ritual doméstica, que simboliza el cosmos, sin subir al cerro. Así, la cardinalidad resulta también representada metonímicamente en la *mesa del altar, mixha*, que se prepara en la vivienda del enfermo o del chamán durante los rituales para diagnosticar y curar el espanto y el susto, y en el de fortalecimiento o “reverdecimiento”, *mixha cuax cue*, que sigue a la curación principal y la refuerza. En ambos casos se utilizan plantas enteógenas, como los hongos llamados “niños santos”, o las hojas de “la pastora”.

La mesa ritual en torno a la que se desarrolla la velada representa el cosmos y se orienta hacia el este, que es el punto favorable. En algunos relatos, aparece cargada por *Jchún Majé*, que es la entidad femenina del agua. Está enmarcada por dos arcos, el primero marca la entrada al cielo y el segundo, la entrada al inframundo. Suelen amarrarse pollos o guajolotes a las patas de la mesa, que serán sacrificados porque su sangre es parte central en la ofrenda y vehículo para la adivinación de augurios. Los Dueños y/o los Santos son invitados a convivir en la *mixha*, donde se les pedirá por el espíritu del enfermo.

Como la concepción del cosmos y del inframundo se replican en el cuerpo humano, una vez ubicado el espíritu perdido en esos niveles, se ubica el mal en la parte correspondiente del cuerpo, así como a la entidad extrahumana responsable de haberlo retenido. Durante su viaje por el inframundo, donde se cruzan los cuatro puntos cardinales (el centro), el chamán llama al espíritu perdido del enfermo. Esos caminos interiores se conciben como los de la superficie, llenos de peligros

y obstáculos, pero también de conocimientos, al final de los cuales los *chikones* entregan al especialista el diagnóstico de la enfermedad y los medios para curarla. Durante el rito, el especialista realiza un recorrido en torno a la mesa ritual, desplazándose del centro al oriente, al sur, al norte, del norte al centro, de allí al poniente y de éste nuevamente al centro para allí “amarrar” o “unir” el trayecto cósmico. En ese camino recorre el mundo y va nombrando, ofrendado y orando a cada *chikón* y a los lugares que controla. Una vez hallada la *tona* en peligro se ahuma con copal, se reza nuevamente a los Dueños y a los Santos y se prepara la ofrenda y el sacrificio de las aves que se hará más tarde, siguiendo las indicaciones dadas por el ofendido Dueño.

Al día siguiente por la mañana, o cuando el *chikón* haya indicado, el especialista y sus clientes suben al Cerro de la Adoración a pie, llevando sus “paquetes de pedimento” envueltos en hojas y atados con pabilo blanco, y pollos que se dejan sueltos en los dominios del *chikón*, interpretando sus pasos como augurios. Durante el camino sagrado por el cerro, se hacen ofrendas en cuatro cuevas ubicadas en los cuatro puntos cardinales y se recita una plegaria:

Padre que estás ahí o que vives ahí, te entregamos este copal para que te perfumes, para que nos des tu bendición, nos des prosperidad, nos des alegría, nos colmes de tranquilidad, nos colmes de una prosperidad, de una bendición, una plegaria para que lo recibas junto con este copal, este cacao, dinero que tu sembraste. (Obtenida en entrevista en Huautla de Jiménez, 2006).

La singularidad de la ofrenda – dentro de ciertos límites de parafernalia posible –, preparada de acuerdo con el tipo de enfermedad y con los deseos del numen, muestra una concepción en la que cada encuentro con lo sagrado es un intercambio con características únicas, y donde cada evento reviste una intencionalidad. No obstante, en todo rito terapéutico se encuentran presentes elementos recurrentes como: el humo del copal, que llama a los Dueños, el mezcal y los alimentos preparados para el “convivio”, que es la comida y bebida conjunta con ellos, y los cuatro paquetes o envoltorios de pedimento que se entierran como ofrenda, que contienen número y cantidad determinados de huevos, cacao y plumas de guacamaya, que simbolizan la riqueza que se entrega, y el mensaje que se le hace llegar al Dueño por mediación del ave.

Durante el rito principal y después de él se practican ritos adivinatorios, ya que por distintos medios deben buscarse señales de respuesta a los pedimentos y de aceptación de las ofrendas. Por lo general, se decodifican señales en los movimientos y borboteo de la sangre de las aves sacrificadas, aunque se practican muy diversas técnicas de adivinación, entre ellas el sueño. El periodo que media entre la ejecución del ritual y el reconocimiento de su resultado final (eficaz o no) constituye un tiempo de umbral que requiere actitudes pautadas, entre ellas las consabidas abstinencias. La respuesta puede llegar a través de los sueños unos días después: si se sueña entre el tercer y sexto día, es señal de que la plegaria y la ofrenda fueron aceptadas por el *chikón*. Los Mazateco guardan la mesa ritual sin tocar durante cinco días, así como la basura y la comida sobrante, a las que se consideran contaminadas por lo sagrado. Si los augurios son dudosos se realizará otra velada, esta vez de fortalecimiento, pero de características muy similares a la de curación.

La eficacia simbólica del ritual terapéutico mazateco radica tanto en el fondo común de significados, valores y clasificaciones respecto de cada enfermedad que comparten el enfermo y su familia, el chamán y el resto de la comunidad, como en la capacidad del chamán para articular un discurso de diagnóstico y de cura a partir de los sueños y los relatos de todos los participantes en el ritual, y de su conocimiento de todas las familias de la localidad, que le permiten sintetizar el contexto situacional de la enfermedad. En otros términos, como indican Good e Good (1981), los padecimientos son contruidos dentro de redes semánticas elaboradas en el marco de cada cultura, lo que implica aceptar la premisa de que las enfermedades son socialmente contruidas a través de discursos locales. Es así como el discurso del enfermo acerca de sus síntomas incorpora significados socialmente aceptados para esa enfermedad y al mismo tiempo expresa su estado anímico, que refleja también estructuras socioculturales contruidas y recreadas en la acción social. No obstante, la performance ritual también consigue eficacia simbólica, independientemente de cualquier fondo de creencias compartidas, lo cual es observable en muchos de los visitantes ajenos que se sienten curados o cambiados después de la velada y la ingesta de los “niños santos”.

Una nota final

El pensamiento simbólico de los pueblos indios concibe a los seres y fenómenos naturales como sujetos, con voluntad e intenciones, y con ellos construye relaciones de reciprocidad y relaciones de poder. Cada ritual, lejos de ser una reiterada *mise-en-scène* se convierte en una interacción única entre las entidades extrahumanas y los humanos, que tiene lugar en específicos lugares sagrados, en un intercambio sólo regulado por la ética del don. Si bien cada lugar sagrado es conocido por tener una cualificación o “carga” previa que lo hace favorable para determinados rituales (pedidos de lluvia, pedimentos de salud, iniciación, encuentro con los muertos) y para las acciones benéficas o hacia las maléficas, cada evento o cada ritual genera una *unidad significativa* en la que interactúan en toda su complejidad el Dueño, el lugar, el especialista y el usuario, creando significados únicos en cada caso. En ese contexto de especificidad se ubican también la ofrenda y el sacrificio, cuya composición es sugerida al especialista en cada ocasión por la entidad ofrendada, de acuerdo con la situación. Estas consideraciones permiten comprender mejor cuando los indígenas enfatizan que las transacciones con los Dueños no dependen sólo de su ambivalente carácter o de la peligrosidad de los lugares que poseen, sino también de la preparación previa y la actitud externa e interna que manifieste la gente en sus territorios.

Es posible proponer también que las identidades étnicas tienen componentes territoriales centrales en su constitución y que la cosmología y las prácticas rituales están estrechamente entretejidas con el medioambiente moldeado por la cultura. Por otra parte, los procesos de identificación que tienen lugar en el endogrupo se fundan en la relación con el territorio legado por los antepasados y con su idioma propio, como nos recuerda una de las concepciones locales: “cada tierra entiende el idioma del pueblo que la ocupa”, por eso sólo los curadores de la comunidad pueden “levantar” el espíritu del enfermo hablándole a la tierra en la lengua local. Observamos también que la relación entre la identidad étnica y la posesión de lugares emblemáticos del enoterritorio, conocidos por sus recursos o sus míticos tesoros (oro y joyas), se reafirma también a través de la indumentaria de cada pueblo que, como sabemos, es un importante diacrítico étnico. Esta relación se advierte en un mito que narra que los *nahuales* chinanteco no pudieron robarles a los Cuicateco los tesoros encantados (invisibles) en el Cerro

Mujer, cerro que ambos grupos comparten y se disputan, y entonces reivindicar para sí ese territorio, porque no portaban la indumentaria étnica adecuada y fueron entonces desconocidos por la culebra cuidadora del lugar.

En cada momento de la vida la gente se identifica en estrecha vinculación con el espacio que habita y que, a través de las generaciones, se ha ido construyendo como territorio histórico y cultural sembrado de símbolos sagrados. Hemos visto que los rituales permiten a los usuarios apropiarse y reproducir los etnoterritorios simbólicos a través del tiempo. Por ello, una categoría principal en la construcción nativa de la etnoterritorialidad es la que reúne tiempo y espacio: *historia en el lugar*. Esta noción resulta ser el soporte central de la identidad y la cultura porque integra concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores con los antepasados y con el territorio que éstos les legaron. Así como los etnoterritorios son construidos como territorios culturales e identitarios, también son valorizados y utilizados para la terapéutica, toda vez que los ritos de curación y de daño que se realizan en ellos – o en sus pares metonímicos, las mesas rituales – contribuyen a dotar de sentidos y a labrar la historia de los lugares y de las personas.

Referencias

- BARABAS, A. M. Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca. In: BARABAS, A. (coord.). *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México: INAH, 2003a. v. 1, p. 35-95.
- BARABAS, A. M. La ética del don en Oaxaca: los sistemas indígenas de reciprocidad. In: MILLÁN, S.; VALLE, J. (coord.). *La comunidad sin límites*. México: INAH, 2003b. p. 74-109.
- BARABAS, A. M. *Dones, Dueños y Santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Porrúa; INAH, 2006.
- BARTOLOMÉ, M.; BARABAS, A. M. *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los Chatinos de Oaxaca*. México: INAH, 1982. (Coleção Científica, n. 108).
- BARTOLOMÉ, M.; BARABAS, A. M. *La presa Cerro de Oro y el ingeniero El Gran Dios: relocalización y etnocidio chinanteco en México*. México: CNCA, 1990. v. 19-20.
- BELTRÁN, F. *Medicina tradicional en la comunidad zapoteca de Zoogocho, Oaxaca*. México: SEP-INI, 1982. (Coleção Etnolingüística, n. 41).
- ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967.

GLUCKMAN, M. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal, 1980.

GOOD, B. J.; GOOD, M. D. The meaning of symptoms: a cultural hermeneutic model for clinical practice. In: EISENBERG, L.; KLEINMAN, A. (ed.). *The relevance of social science for medicine*. Dordrecht: Reidel Pubs, 1981. p. 165-196.

MAISONNEUVE, J. *Ritos religiosos y civiles*. Barcelona: Herder, 1991.

RAFFESTIN, C. Qu'est-ce que le territoire?. In: RAFFESTIN, C. *Pour une géographie du pouvoir*. Paris: LITEC, 1980. p. 199-221.

TURNER, V. *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI, 1980.

Ritualidad y contrahegemonía: acción simbólica y cultura de resistencia

Miguel Alberto Bartolomé

*A mi querida amiga y colega Jean, con quien hemos
compartido ideas y más de una caipirinha.*

Los rituales son una de las expresiones definitorias de la especie humana. Las evidencias arqueológicas suelen asociar la presencia de manifestaciones rituales con el mismo proceso de hominación, ya que a través de ellos se advierte la capacidad de simbolización que definiría a la humanidad como tal. Ahora bien, la secularización del globalizado mundo contemporáneo ha tornado cada vez más permeables las fronteras entre lo sagrado y lo profano. Y el campo de los rituales indígenas no escapa a un proceso internacional de expropiación de las tradiciones nativas, que con frecuencia son ofertadas a un mercado mundial de consumidores de alteridades. Lo que para algunos es exótico y para otros, sagrado, llega a constituirse como una mercancía turística que puede satisfacer alguna fugaz ansia de otredad para quienes desean una breve distancia de la reiterativa cotidianeidad que los involucra y los posee. Pero también se suele recurrir a esa misma ritualidad para intentar manipular la voluntad o la emoción de aquellos que la crearon y la practican. Son frecuentes las acciones y propuestas institucionales que se realizan en áreas habitadas por pueblos originarios, que pretenden legitimarse a través de la realización de “rituales locales” más o menos adulterados por los funcionarios o intermediarios nativos que los preparan, destinados a buscar una adhesión de la población regional, ya que se supone que su cultura es y será respetada. Algunas veces nos enfrentamos a verdaderas “misas para ateos”, en las que ni los feligreses ni los oficiantes creen en el ceremonial que observan o en el que participan. En otras ocasiones, las falsificaciones llegan al punto de que, por falta de asesoramiento adecuado, las autoridades estatales son inducidas a rendir

culto a deidades inexistentes o que no se registran en la cosmología local, a la vez que realizan prácticas que utilizan parafernalias de dudoso origen. Ejemplos cercanos los tenemos en la misma ceremonia de asunción del presidente de México en el 2018, que le costó su posición al dirigente Maya quien, sin autorización comunitaria, le entregó una “vara de mando”, o en el ritual de pedido de permiso a la “madre tierra” (¿la Pachamama andina?, ya la noción de “madre tierra” como tal no existe entre los Maya) para inaugurar simbólicamente el proyecto del llamado Tren Maya en 2019. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero lo que me interesa destacar es el uso político de los rituales nativos como parte de las estrategias hegemónicas del estado. Y lo que quiero resaltar en estas páginas es precisamente lo opuesto, es decir, la acción antihegemónica y anticolonial explícita o implícita en la ritualidad indígena del pasado y el presente. Trataré entonces de desarrollar esta propuesta recurriendo tanto a mi experiencia etnográfica, como a los testimonios y reflexiones de otros colegas.

Pese a su mercantilización y manipulación, la fiesta y el ritual sigue desarrollando un papel destacado en la configuración y reconfiguración identitaria de muy diferentes colectividades humanas. Pero creo que el análisis antropológico de los rituales padece en la actualidad de una de las características propias de su objeto de estudio: el exceso de significados. La literatura antropológica, que intenta superar las meras descripciones, se encuentra saturada de distintas y cada vez más complejas propuestas comprensivas. En oportunidades, esa misma complejidad nos aleja de todo posible intento de aprehensión unitaria de estos eventos colectivos que, como pocos, merecen el calificativo de lo que Mauss denominara como “hecho social total”. Y es que tal vez no exista la posibilidad de atribuir al rito, la fiesta y el ceremonial un predicado unívoco más que a nivel clasificatorio, aunque también las taxonomías pueden estar sujetas a críticas, ya que marcan sólo uno entre muchos significados posibles. Así, hablar de ritos del ciclo vital, de rituales propiciatorios o de tránsito, conmemorativos y otros, de acuerdo con las tipologías de Van Gennep o Jean Cazeneuve, se centran en sólo uno de sus aspectos, quizás crucial, pero que no excluye a otras significaciones que también están presentes. De hecho, el rito comparte con la fiesta las distintas posibilidades de acción e interpretación que ofrecen a sus protagonistas.

Ritos y fiestas son, a nivel del discurso, narrativas construidas a partir de la posición que ocupa cada uno de sus participantes, por lo tanto, la descripción nunca será idéntica, ya que depende de la perspectiva del actor. Y uno de los pretendientes a actores o espectadores

más desorientados suelen ser los mismos antropólogos que tratan de comprender como un conjunto integrado eventos que incluso sus protagonistas pueden no entender en su totalidad, sino desde su respectivo ámbito de participación personal. El carácter polisémico no es patrimonio exclusivo de la manifestación ritual entendida como un conjunto circunscrito, sino también de todos y cada uno de los elementos, prácticas, actitudes, discursos, gestualidades y demás rasgos que lo constituyen. Ya Martine Segalen (2002) ha demostrado que una de las principales características de los ritos, además de su polisemia, es su plasticidad y capacidad de adaptarse a los cambios culturales. Dicho de otra manera, un rito – en tanto conjunto de signos – es un texto complejo sincrónico y a la vez histórico, y como tal, admite distintos tipos de lecturas, que pueden ser realizadas tanto de izquierda a derecha como de arriba para abajo o viceversa, e incluso en distintos momentos temporales. Y esto no implica que los comportamientos ceremoniales formalizados no tengan estructuras, al contrario. Todo desempeño ritual demuestra configuraciones estructurales que ofrecen, a la vez, la posibilidad de acceder a distintos sistemas de significados. Tal como lo ha propuesto Roy Rappaport (2001, p. 32), “la humanidad es una especie que vive y sólo puede vivir en función de significados que ella misma debe inventar”.

No quiero ni puedo exponer aquí el “estado del arte” en el estudio de los rituales, puesto que el temprano interés antropológico por los mismos generó una intensa descripción etnográfica mundial, así como una centenaria y diversa reflexión a la vez que una multitud de análisis interpretativos a veces controversiales entre sí. Me limitaré por lo tanto a recordar algunas tipologías y conceptualizaciones ya consideradas clásicas, a partir de las cuales podré exponer con mayor claridad mi propia perspectiva analítica, que no se refiere a los rituales en general, sino a un tipo de ritualidad específica, que son aquellas vinculadas a las confrontaciones ideológicas y étnicas dentro de los contextos interculturales. En más de una oportunidad he manifestado mi orientación hacia un cierto eclecticismo en antropología. Creo que de autores de distinta filiación teórica se pueden extraer reflexiones significativas, si éstas están originadas en un sistema de argumentación coherente o provienen de datos relevantes. Con frecuencia trato de seleccionar a investigadores de campo, aquellos que tienen una aproximación existencial a la realidad que han interrogado, pero esto no puede excluir a aquellos grandes eruditos que han dedicado su vida a organizar y teorizar con informaciones compiladas por otros,

tales como las enciclopédicas obras de Marcel Mauss, James Frazer o Émile Durkheim. Por ello, no puedo comenzar esta exposición sobre rituales sin recordar a Durkheim (1968 [1903]), para quien el rito, como reflejo de la sociedad e integrante de su religión, constituía parte de un sistema clasificatorio que dividía el tiempo sagrado del tiempo profano, a la vez que poseía una función cohesionadora de la vida y el orden social, contribuyendo a la solidaridad colectiva. Más tarde, esta vinculación con la religión fue cuestionada,¹ hasta arribar a definiciones secularizadas como la de Martine Segalen (2002), para quien el rito es un conjunto de actos formalizados, expresivos y dotados de una dimensión simbólica, que se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por la utilización de determinados objetos, por lenguajes y comportamientos singulares, así como signos emblemáticos cuyo sentido codificado constituye el patrimonio común de un grupo. Esta conceptualización es mucho más abarcativa y comprensiva que la sintéticamente formulada por Victor Turner (1997, p. 21) cuando señala: “[...] Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas [...]”, quien vuelve así a vincular la ritualidad exclusivamente con lo sagrado y la religión. Sin embargo, para los pueblos nativos, no opera de manera taxativa la distinción occidental entre lo secular y lo sagrado, en la medida que el orden de la sociedad está generalmente asociado o consubstanciado con el orden del universo.

Colonialismo y ritualidad

Como resultado del proceso colonial y neocolonial, algunos de los cultos indígenas más tradicionales pasaron a refugiarse en ámbitos casi clandestinos, tales como las cuevas o los santuarios de las montañas; otros se desarrollan en forma pública, aunque muchos de sus núcleos de significado quedan restringidos a unos pocos oficiantes.

¹ Entre otros, por Mary Douglas (1966), quien abre el campo del ritual incluyendo dentro de él todo lo que llama “actos simbólicos”, dando cuenta de la existencia de ritualidades que no participan de la esfera de lo religioso, sino que expresan la división existente entre las concepciones occidentales de la realidad, que transfiere símbolos de un plano a otro, lo que genera una conciencia fragmentada. Existe por tanto también ritualidad secular en las mal llamadas “sociedades complejas” (¡como si alguna sociedad fuera simple!).

Algunos son performativos² y apelan a una pedagogía cultural basada en la reiteración de las conductas, otros (como los baños de *temazcal*) son casi indistinguibles de los actos cotidianos que ritman el ciclo vital. Muchos más se desarrollan en privado, dentro del grupo doméstico o en pequeñas colectividades, y sus oficiantes no recurren necesariamente a estereotipos o conductuales. Los rituales de origen cristiano coexisten con prácticas de los pueblos originarios, que ya eran muy viejas cuando se inició el culto al mesías de los creyentes en esa religión. Incluso los sacrificios y propiciaciones rituales pueden incluir a cruces identificadas con el maíz, o a Cristos que recuerdan al Sol o a las deidades uránicas de los rayos y de las lluvias. La tradición politeísta, entendida como una experiencia múltiple de lo sagrado, hace mucho más fácil la conciliación de deidades o principios cosmológicos aparentemente irreconciliables (BARTOLOMÉ, 2005). En el presente, las tradiciones indígenas manejan distintas interpretaciones “populares” de las antiguas nociones cosmológicas, que adquieren una manifestación peculiar en cada cultura, ya que muchas han perdido a los principales teólogos que les proporcionaban una cierta uniformidad. Esto no excluye el hecho que los actuales especialistas en la manipulación de lo sagrado continúen, más con su acción que con su prédica, refrescando la memoria sagrada de la sociedad, en la que los ritos se comportan como pulmones de la historia a la que insuflan su fuerza vital.

Es necesario destacar que una característica compartida por todos los rituales indígenas contemporáneos en general radica en que éstos se desarrollan dentro de un sistema de dominación neocolonial, que pretende explícita e implícitamente deslegitimizar los símbolos propios de las tradiciones locales y reemplazarlos por los provenientes de las tradiciones seculares y religiosas occidentales, representados por las escuelas, los medios de comunicación de masas, la iglesia católica y la nueva evangelización realizada por numerosas iglesias protestantes. Esta configuración neocolonial puede entonces ser caracterizada como una “situación total”, tal como los propusiera inicialmente Georges Balandier (1951). Es decir, una situación de dominación que no es sólo objetiva, sino también subjetiva; no sólo económica y política,

² El concepto de performance promovido a partir de la obra de Turner (1977) me parece inconsistente para referirnos a las prácticas rituales, ya que también puede adjudicarse al teatro, la danza, la música y otros géneros expresivos, con los que sólo comparten los desempeños corporales o verbales colectivos. Sólo recurro a él debido a su uso generalizado en la literatura al respecto.

sino también ideológica y simbólica. Balandier destacó que un pueblo colonizado no puede ser entendido al margen de la situación colonial, ya que ésta influye en todos los aspectos de la vida colectiva e individual de los miembros de la sociedad colocada en tal condición. Y en América Latina dista mucho de haber desaparecido las estructuras políticas, económicas e ideológicas generadas por el colonialismo seguido por el neocolonialismo del Estado-nacional (BARTOLOMÉ, 2006). Por ello, no nos podemos aproximar a las manifestaciones rituales de una cultura olvidando el contexto social dentro de la cual está involucrada, ya que hasta la vida de los símbolos está sometida a los procesos de control cultural generados por la sociedad dominante. Control que intenta destruir el orden propio de las sociedades alternas. El discurso del colonizador no es sólo político y económico, sino también simbólico, y pretende constituirse como la narrativa dominante, es decir, que la compulsión social de la situación colonial es acompañada por una violencia simbólica que busca la adhesión coercitiva de los colonizados como parte de la estrategia hegemónica que busca llegar a imponerse como adhesión voluntaria (RIBEIRO, 2019).

El estudio de los procesos de *control cultural* y su dramática vinculación con el poder constituye una antigua preocupación de la antropología política, de la que, en México, Guillermo Bonfil Batalla (1979) se manifiesta como un investigador pionero. Precisamente la capacidad coercitiva de los símbolos del dominador está dada no sólo por su presencia institucional, sino por su profunda internalización por parte de los miembros de una sociedad dominada. Forman parte de lo que Berger y Luckmann (1968) llamarían “lo real constituido”: es decir parte de la estructura de plausibilidad de un *nomos*, de un orden significativo culturalmente construido; pero que se presenta como evidente en sí mismo y conformando una normatividad intrínseca a la propia sociedad que lo genera. De hecho, una de las características de los actuales contextos neocoloniales latinoamericanos radica en la configuración de *armonías coercitivas*, que tienden a hacer asumir como legítimas situaciones de dominación y subordinación política y cultural. La internalización de esta “realidad constituida” por parte de muchos pueblos indígenas los ha orientado hacia ese suicidio cultural inducido que llamamos etnocidio. Los procesos de control desarrollados por los estados multiétnicos latinoamericanos, que se asumieron como formaciones uninacionales, buscaron instrumentalizar el poder político para reprimir la diversidad cultural. Esta situación se está revirtiendo en las últimas décadas, signadas por la emergencia de las demandas de

los pueblos indios. Se demuestra así que los consensos generados por la manipulación del poder son susceptibles de ser transformados a partir de una redefinición ideológica y la consecuente práctica política que se deriva de ella.

El papel de los rituales en la identidad

La búsqueda por intentar mantener un orden es una de las lecturas que permiten sugerir una aproximación político cultural de la ritualidad indígena. El mundo secular no equivale necesariamente al desorden, pero sí a la incertidumbre; en este sentido, las prácticas rituales suponen una apelación al orden cósmico y social asociados, para restaurar o impedir la aparición del desorden. Reinstaurar ritualmente el espacio y el tiempo propios implica así reconstruir cíclicamente a la colectividad. La sociedad no puede renunciar al anhelo por un orden primigenio, planteado en las cosmologías, que construyó de manera inicial y normativa el edificio cósmico y social que habita cada cultura concreta, aunque ese orden sea en realidad dinámico y la visión de los actores lo perciba como estático. Sin embargo, lo que realmente importa para la *pertenencia social* no es tanto el conocimiento como la *práctica* de la cosmología. Compartir una práctica ritual contribuye a la identificación compartida de sus protagonistas, más que el conocimiento de su sentido, aunque éste sea fundamental para la reproducción de la cultura. La comunidad ritual es también una comunidad de conducta y no sólo una colectividad teológica, si bien los comportamientos deben transitar por los canales simbólicos preestablecidos. Incluso se puede llegar a abandonar una tradición cosmológica y, eventualmente, declararse ateo, sin dejar de considerarse miembro de una comunidad indígena y participar en sus ritos (BARTOLOMÉ, 1997). En este caso, incluso las formas “exteriores” de la cultura, quizás ya vaciadas de sus contenidos profundos, se asumen y actúan como emblemas identitarios. La participación ceremonial tendrá, en dichas circunstancias, el carácter de una apelación a las conductas compartidas generadoras de identificación, más allá del contenido que la religión propia otorgue a esa identidad.

Todas las culturas desarrollan diferentes estrategias sociales para actualizar y dinamizar sus mundos simbólicos. Los sistemas religiosos están presentes en la vida cotidiana, pero en oportunidades irrumpen con mayor intensidad en los espacios sociales, enfatizando

la experiencia de realidad compartida. La colectividad refuerza así los lazos que contribuyen a su identificación colectiva y expresan el estado contemporáneo de su proceso de producción y reproducción simbólica. Indudablemente, los rituales juegan un papel clave en estas irrupciones de lo sagrado. No pretendo aquí referirme en demasía al papel que los rituales cumplen dentro de la solidaridad social, tema que desde Durkheim ha sido ampliamente explorado por la tradición antropológica. Lo que ahora interesa es destacar su importancia en la definición y actualización de la identidad étnica de las sociedades que los protagonizan. Para pasar del discurso a los hechos, comenzaré por exponer algo de mi propia experiencia al respecto. Toda mi vida profesional como antropólogo se ha orientado por la práctica etnográfica, y he tenido la fortuna de poder llevarla a cabo en distintos países y culturas. Ahora ya no puedo frecuentar el campo en las generalmente difíciles condiciones del pasado, pero nada me impide recurrir a mis recuerdos, comenzando por la fría y ventosa Patagonia y sus habitantes Mapuche, en estas notas que provienen de ensayos anteriores (BARTOLOMÉ, 1968, 2002, 2007).

Los Mapuche de Argentina

Durante el año de 1966, siendo aún estudiante de antropología, residí durante casi un año en la reserva indígena mapuche de Ruca Choroy (Casa de los Loros), situada en la región precordillerana de la provincia de Neuquén, en la Patagonia argentina. En aquellos años, la situación imperante era de extrema miseria para aquellos pastores de ovejas, aislados por las nevadas invernales y por los torrentes veraniegos. Mis largos diálogos con interlocutores que ya eran mis amigos me aproximaron a un mundo simbólico que desconocía y que se manifestaba sólo a través de la palabra y quizás en los diseños de los textiles femeninos. Pero no había demasiados rasgos que los diferenciaban de la población rural pobre del área. Sin embargo, quizás toda sociedad encuentra su mayor concreción a través de alguna acción colectiva que, al expresarla, tiende a definirla. Y los Mapuche exhibieron esa presencia cultural totalizadora a través de su ceremonia anual, la rogativa llamada *Nguillatun*. Los preparativos son largos y complejos, ya que implican reactualizar los lazos comunitarios. De manera contradictoria, el no participar en redes preexistentes me permitió contribuir a su desarrollo; tuve que solicitar prestada una *trutruka*, la flauta de caña de cuatro metros de largo, al miembro de un linaje

enemistado con otro que no se animaba a solicitarla. Ayudé a preparar la pequeña expedición que cruzó la cordillera hacia Chile, para invitar a los parientes que habitan del otro lado de las montañas que ahora los dividen; la gendarmería ignoraba aquel tráfico que violaba las rigurosas y arbitrarias fronteras. Se reunieron alimentos, se sacrificaron corderos y se prepararon litros de *chaví*, esa espesa (y para mí detestable) bebida fermentada de piñones masticados y macerados. Era la primera vez que veía a todos actuar guiados por un propósito común. Ya había llegado el deshielo y el paisaje libre de nieve reverdecía bajo el tibio sol patagónico.

Una mañana, subimos a la alta llanura donde tendría lugar la rogativa, de todas las laderas y cañadas brotaban pequeñas hileras de gente. Pronto se reunió una multitud en torno al *rehue* – lugar puro –, al sagrado espacio central, que había sido barrido y acondicionado, y en el que se erigía un pequeño altar hecho con cañas y adornado por ramas de *pehuén*. Junto al altar, se colocaron cántaros de ofrendas, y sobre el conjunto flameaba la amarilla y azul bandera mapuche: éste era su propio y tradicional territorio, en él recuperaban su avasallada soberanía. Docenas de hombres a caballo, guiados por el *Lonco* (cabeza, jefe) Amaranto Aigo, comenzaron una frenética carrera circular en torno al *rehue* acompañada de alaridos. Antes un caballo había sido sacrificado, su corazón aún caliente pasó de boca en boca de los jinetes. Las mujeres entonaban los *taïel*, los cantos sagrados acompañadas por la música de los tambores *kultrun*, de las *trutrukas* y de las pequeñas flautas *pfülcas*; las escuché invocar a la serpiente primigenia, cuyas ondulaciones habían tallado el territorio: “¡*Kai Kai, Kaaai Kaaai elé, Kai eléélé!*”. Los ancianos *Ngenpin* – Dueños de la Palabra – pronunciaban locuciones que guiaban las distintas partes del ceremonial. Un grupo de hombres vestidos sólo con un chiripá (taparrabo), adornados con altas plumas y con el cuerpo pintado, simulaban ser avestruces bailando la danza del *choique purrún*. Se pedían piñones, buena caza, cosecha, buen año, buena parición de ovejas. El ritual mezclaba tradiciones de cazadores, recolectores, pastores y agricultores; era una apelación no sólo a las deidades, sino también a la historia de la sociedad que a través de ella accedía a su identificación colectiva. Se habían puesto en juego los mecanismos simbólicos que operaban en la reconstitución comunitaria. El pueblo Mapuche se reencontraba consigo mismo.

Los pobres pastores carenciados que había conocido desaparecieron, reemplazados por el nuevo rostro que les permitía comportarse de acuerdo con la historia y los símbolos de su cultura. Sentí emociones contradictorias, entre las que no estaba ausente la

perplejidad ante lo que contemplaba. Había podido llegar a conocer algunas claves simbólicas que me habían narrado, pero no estaba preparado para verlas tomar cuerpo con tanta intensidad en hombres y mujeres, que hasta ayer parecían sujetos aparentemente pasivos del mundo exterior. Los Hijos de la Tierra (*mapu* = tierra, *che* = hijo) no sólo sabían recordar y nombrar, sino también actuar ante sus deidades y ancestros. Tenían el poder de encarnarse en sus palabras. Me dominó un extraño orgullo de tener amigos entre esa gente; sólo les podía, y les puedo, recriminar que no me hayan enseñado a bailar como un avestruz (*choique*).

Con los Mapuche, pude advertir cómo los testimonios orales de un mundo que me había sido narrado se convertían en una compleja performance que ni antes ni después me fue explicada o traducida en su totalidad. Y es que más allá de compartir las conductas, para acceder plenamente a una manifestación ritual, es necesario compartir la cultura, es decir, participar del esquema de significaciones (GEERTZ, 1987) derivadas de la experiencia histórica de la sociedad. De esta manera, los ritos sólo comunican profundamente a aquellas personas capaces de sostener una interacción simbólica equilibrada en los mismos términos transaccionales que regulan los otros aspectos de la vida colectiva. La participación plena en la comunidad ritual es sólo posible para aquellos que a través de ella ejercen y reactualizan tanto su historia cultural específica, como los nexos organizacionales e identitarios que los configuran como grupo étnico. Tal como lo apuntara Victor Turner (1997), un ritual puede ser considerado como una configuración de símbolos, una especie de pentagrama del que los símbolos serían las notas. No sería entonces aventurado proponer que, para participar en el *Nguillatun*, los Mapuche recurren a la antigua música de la cultura, cuyas notas están inscritas en la memoria colectiva.

Kunas de Panamá

En 1997, junto con mi esposa y colega Alicia Barabas, residimos unas semanas en la isla de Ustupu en la comarca indígena de Kuna Yala, en las costas caribe del actual Panamá. La confrontación entre los Kuna y el estado colonial que pretende incluirlos es centenaria y está marcada por una fuerte determinación independentista. El intento estatal por extirpar las tradiciones nativas desembocó en la rebelión de 1925 entre cuyas causas los Kuna señalan la presencia de los policías coloniales, inicialmente establecidos para proteger a la población de la

invasión de colonos negros haitianos, que llegaron al Darién después de terminados los trabajos del canal de Panamá en 1914. Estos policías “aculturadores” arrancaban las chaquiras *winis* de los brazos y piernas de las mujeres, sus narigueras de oro, las molas de la indumentaria local y pretendían enseñarles bailes no tradicionales. El *Saila* de Ustupu, el *Nele Kantule* (Sabio Cantor), fue uno de los principales líderes de esta rebelión que determinó la muerte de 25 policías coloniales, ultimados por un regimiento de guerreros Kuna formado especialmente para la ocasión. Esos improvisados combatientes bebieron sangre de jabalí antes de los ataques y después de ellos tuvieron que ser arrancados del estado liminar en el que los colocó haber participado en la violencia. El último anciano guerrero que en ese año sobrevivía en la isla de Ustupu, y que era frecuentemente visitado por los jóvenes activistas de la etnia, recordaba que bebieron la sangre del corazón de sus enemigos; por ello, después nadie podía mirarlos y los recluyeron durante ocho días en una isla deshabitada, para purificarlos a través del canto de los *Nele*, de los *Saila* dirigentes y del humo del tabaco de las pipas fumadas por los *absoged*, chamanes, que dialogan con los espíritus.

Los Kuna no han olvidado aquella rebelión fracasada, que marca un hito en su historia como pueblo confrontado con los colonizadores panameños. Incluso para hacer aún más visible el pasado, recurren a representaciones teatrales comunitarias. Así, en la isla de Ustupu, durante el mes de febrero, en que se conmemora el aniversario de la rebelión de 1925, un nutrido grupo de jóvenes vestidos como soldados coloniales (en realidad modernos uniformes militares de camuflaje) recorre las polvorientas calles de la aldea durante toda la semana, marchando y simulando molestar a la gente y en especial a las mujeres. El día del aniversario, son atacados y muertos por otro grupo ataviado como guerreros Kuna, quienes, al agredirlos, les recuerdan los agravios sufridos hace más de 70 años. Los adultos, desde sus casas, y la multitud de niños que van siguiendo a los actores acceden de esta manera a una imagen visual de los acontecimientos históricos. También se hacen representaciones teatrales públicas, con adecuadas escenografías y vestuarios, que relatan los momentos claves de la historia desde la época prehispánica hasta el presente. Todo ello bajo el amparo de la bandera kuna, similar a la española, pero con una esvástica en el centro, antiguo símbolo de la cultura que alude a las actividades de las deidades Paba y Nana. Un relato narra que Paba y Nana enviaron a cuatro espíritus hacia los cuatro puntos de la tierra para adquirir conocimientos y después volver al punto de partida. Así,

las aspas de la cruz señalan los pasos que dieron los espíritus para regresar al centro.

Tal como lo demuestra el caso kuna, algunos rituales enfrentan a las colectividades con su pasado, lo actualizan en el presente y lo proyectan hacia el futuro. Un *ritual conmemorativo* es una apelación al poder liberador de la memoria. Un modo de expresión comunal destinado a permitir la “penetración” de la historia en la vida contemporánea. La historicidad intenta “fijar” al individuo y al grupo en el contexto de un devenir que se hace presente cíclicamente, otorgándoles una ubicación en el tiempo de la misma manera que el pueblo proporciona un lugar en el espacio. Se refuerza así la conciencia de una trayectoria compartida, la memoria histórica se expresa y actualiza a través de las conductas rituales: hemos estado juntos en el tiempo, al igual que ahora estamos juntos en el espacio. La identidad comunitaria se basa también en una profundidad histórica que el ritual hace manifiesto conciliando, a través de su mediación, el tiempo y espacio.

Guaraní del Paraguay

Entre 1968 y 1969 residí en una aldea guaraní de la selvática región oriental del Paraguay, mis dos temporadas de campo totalizaron casi un año,³ y de ellas extraigo algunos fragmentos de un ritual del que fui testigo. Cabe apuntar, en primer lugar, que los Guaraní en general, y la parcialidad de los *avá katú eté* (los auténticos hombres) con la que yo conviví, son una cultura horticultora, aunque la caza y la recolección también se practican. Están organizados en familias extensas asociadas, lideradas por el chamán (*paí*) de mayor prestigio, que actúa como curador y dirigente político a la vez que se desempeña como guía ritual. Todos los grupos Guaraní del Paraguay, Brasil y Argentina registran una intensa tradición migratoria, que los hace circular por los tres países cuando alguna crisis social detona un movimiento migratorio, generalmente dirigido por algún chamán excepcionalmente carismático, que se desempeña entonces como líder mesiánico.

El ritual más importante que se practica es el *ñemboé kaägüy* (rezo de la selva), el que toma lugar en la Casa de Danza (*jeroky rog*) ubicada en el centro de las aldeas, cuyo tamaño es mayor al de las

³ Una de sus concreciones parciales de estas investigaciones fue un libro publicado en México en 1977 y una segunda versión corregida y aumentada que se imprimó tardíamente en el Paraguay (1991).

viviendas comunes y uno de sus lados está abierto al este. Frente a este espacio libre, se coloca una larga batea destinada a contener la bebida ceremonial *kagüi* (una especie de cerveza de maíz). La batea no es sino una gran canoa puesta boca abajo y está confeccionada con la sagrada madera del cedro (*ygarí*). Si bien está destinada a contener la bebida, su forma es idéntica a las canoas usadas por los Guaraní, lo que relacionaría el rito con el tema mítico de la inundación diluvial, así como con las pautas migratorias que caracterizaban y caracterizan las migraciones, muchas de las cuales se realizan por vías fluvial. Delante de la batea se colocan tres postes de cedro de 1,2 metros de altura, sobre los cuales se insertan velas. El poste central recibe el nombre de *kuruzú* (cruz), pero, aunque pueda parecer vinculada al cristianismo, es más probable que recuerde al mito cosmogónico en el que dos grandes palos cruzados sostenían el mundo. Junto a ella, se coloca una pequeña flecha (*hu'y miní*), la que nos recuerda la subida al cielo de los gemelos Sol y Luna por medio de una escalera de fechas, que es el mito heroico central de la cultura. Detrás de este altar se ubica el chamán guía, sus auxiliares y todos los hombres participantes engalanados con sus, un tanto pobres, adornos plumarios y empuñando sus sonajeros (*mbaraká*). Detrás de ellos, se colocan las mujeres con las mejillas pintadas de rojo y golpeando el suelo con sus *takuapú* (bastón de ritmo de bambú). La congregación de cantantes y oficiantes se va alternando, ya que el ceremonial suele durar unos nueve días. Desde el primer momento comienzan los cantos sagrados (*guaú eté*), hasta el octavo día, en el que el chamán entona un canto especial, significando que las entidades extrahumanas se han retirado, y se puede dar lugar a la parte secular de la reunión, cantando entonces los más alegres *kotihú* o cantos festivos.

Uno de los fundamentos de este ritual es la posibilidad de comunicación colectiva con las deidades, facultad que en otros momentos es sólo privativa de los chamanes. La vida comunal, laxamente normada por la mitología, supone una adaptación al orden que regula al universo y a la sociedad, a la vez que el culto es una demostración colectiva de la necesidad de dicho orden y de su constante reafirmación. Así, el *ñemboé kaagüy* se manifiesta como un modo de autoconciencia colectiva, en la que el rito logra la reconstrucción de la comunidad. Cabe apuntar que el asentamiento donde permanecí mayor tiempo (Colonia Fortuna) se encontraba vagamente tutelado por la entonces Dirección de Asuntos Indígenas del Paraguay, dirigida por militares, dentro de la totalitaria estructura dictatorial de la época. A pesar de esta presencia colonial, la ceremonia era la más importante actividad social capaz

de congregar a todos los *avá katú eté* en pos de un objetivo común. Era la oportunidad en la cual se volvían a denominar con sus nombres sagrados otorgados por las deidades y que normalmente ocultan bajo nombres castellanos. Era también el momento en el que la interacción social se volvía a encauzar dentro de los cánones del respeto religioso y la formalidad extrema que están un tanto ausentes en la vida cotidiana. Es un momento en que la identidad manifiesta claramente su carácter contrastivo, los participantes somos *nosotros* y los que no lo hacen son los *otros*. Aún aquellos individuos que por razones circunstanciales se habían alejado de la comunidad tribal, se volvían a integrar a la misma acudiendo a la celebración, recuperando así su identificación étnica a la vez que su membresía con su familia extensa (BARTOLOMÉ, 1991).

Culturas de México

El estudio de los rituales realizados por los indígenas mexicanos ha pasado por distintas etapas, tal como lo propone un pertinente ensayo de André Oseguera (2008). De acuerdo con dicho autor, en un primer momento primó una preocupación por el cambio cultural, entendido como el tránsito de las sociedades “tradicionales” (*folk*) a las urbanas o de lo “pagano” a lo cristiano. Ya bien entrado el siglo XX y por influencia de la Escuela de Chicago, portadora de un funcionalismo instrumentalista, las investigaciones se orientaron hacia el estudio de las mayordomías, los sistemas de cargos y otros rituales en los que podía observar o inferir una función social implícita o explícita. Así surgieron perspectivas relacionadas con la “economía de prestigio” de los mayordomos, frente a los que las consideraban como prácticas redistributivas etc., buscando siempre su *función* social. Pero hace ya muchas décadas se postuló por parte de estructuralistas, interpretativistas y diversas escuelas semióticas la existencia de significados manifiestos en signos tanto verbales como conductuales en los rituales. Nos encontramos entonces, igual que ahora, en la búsqueda de sentidos, de desentrañar signos y significados de los cuales la misma comunidad de participantes puede o no tener consciencia explícita.

En México se registra una extraordinariamente amplia gama de manifestaciones rituales. Existen fiestas exclusivamente comunitarias que expresan el culto a los Santos Patrones o generalizadas, como la conmemoración de los antepasados en Todos Santos o la veneración de La Guadalupana. Durante la Semana Santa se recuerda el sacrificio

de una deidad cuya naturaleza y atributos varían de pueblo en pueblo. Por otra parte, las misas católicas coexisten con rituales agrarios de propiciación de lluvias, ofrecimientos de primicias y prácticas protectivas para la caza. Los rituales terapéuticos exhiben una gran diversidad, aunque manifiestan principios comunes basados en concepciones mesoamericanas generalizadas, a las que confluyen rasgos exógenos apropiados. Los “pedimentos” públicos de favores a las deidades no excluyen la realización de rituales clandestinos, que tienen lugar en cavernas y otros lugares ocultos, cuyos objetivos pueden incluir la muerte de los adversarios. A su vez, todos los rituales públicos encuentran sus réplicas privadas en los cultos oficiados ante los altares domésticos. A los grupos nativos mexicanos he dedicado casi medio siglo de mi vida, con eventuales regresos sabáticos a América del Sur. Por ello, es el ámbito que creo haber interrogado con mayor profundidad, aunque sabiendo que no he obtenido todas las respuestas que hubiera deseado. Veamos un caso.

Nahua de Morelos

Al recordar la ritualidad nahua del estado de Morelos, con cuyas comunidades trabajamos, con Alicia Barabas, entre 1980 y 1982, mi interés principal radica en destacar la actualización de la memoria colectiva de una comunidad étnica, tal como advierte en el desarrollo de una práctica ceremonial. Memoria colectiva que manifiesta la historicidad de la sociedad otorgando una de sus bases a la identidad social, que puede ser conceptualizada en términos de etnicidad. La ritualidad local no sólo celebra la siempre vigente articulación del hombre con el medio, en razón de su coincidencia con el ciclo y la cosmovisión agraria, sino que también se constituye en una implícita reflexión sobre el pasado comunal; simbolización que adquiere su representación material a través de una serie de grupos de danza que cronologizan el pasado y el presente societal. Cumple así el ceremonial con el papel de fortalecer la identidad étnica al confrontarla con su historicidad. Trataré entonces de expresar la vigencia y actualización cíclica de la etnicidad nahua, tal como se manifiesta a través del ritual que presenciáramos en la comunidad de Tetelcingo en octubre de 1980.

Tetelcingo constituye un caso realmente atípico. No porque lograra evadirse de la trayectoria histórica colonial sufrida por las otras comunidades regionales, sino porque, a pesar de haber participado intensamente en ella, continúa siendo un pueblo Nahuatl étnicamente

vivo, testimonio solitario de un entorno pueblerino que ha olvidado cuáles fueron sus orígenes. Este hecho resulta más notable porque no se trata de una comunidad aislada en una región de difícil acceso o enclavada en tierras económicamente poco atractivas. Por el contrario. Se encuentra en medio del fértil valle de Cuautla, a solo siete kilómetros de la ciudad del mismo nombre, y ha sido sometida a toda clase de embates “modernizadores”, que incluyen la temprana presencia del Instituto Lingüístico de Verano, cuyo fundador, W. C. Townsend, utilizó a Tetelcingo como “pueblo piloto” para el desarrollo de la institución.

El ciclo ritual incluye prácticas protectivas, como ofrendas a los Aires y ceremonias agrarias, pero el último domingo de octubre culmina con una ceremonia performativa. Ese día, el aspecto central de la celebración está representado por la participación de una serie de grupos de danza, que desarrollan sus complejos coreografías en el polvoriento atrio de la iglesia de Los Reyes. Dichos danzantes están organizados en tres grupos: Apaches (Concheros), Santiagueros y Gañanes, mismos que bailan simultáneamente durante toda la jornada sin más descanso que una breve interrupción a medio día, momento en el que son colectivamente invitados a comer por los mayordomos de la fiesta. Aproximémonos un poco a la naturaleza de estas asociaciones rituales de danzantes.

Los orígenes de la danza de Concheros o danza Azteca, que en Tetelcingo se conoce como danza de los “Apaches”, se sitúa, según Moedano Navarro (1972), en la legendaria batalla de Sangremal, que tuvo lugar en la proximidad de los actuales límites de Querétaro. La leyenda señala que la aparición en el cielo de una cruz acompañada por la figura de Santiago Apóstol favoreció al triunfo de las armas españolas en el combate que sostenían contra los Chichimeca. Ante la sorprendente aparición, los guerreros nativos dejaron de luchar, aceptaron la religión católica y recibieron de los españoles una cruz de piedra en torno a la cual comenzaron a bailar, exclamando constantemente: “Él es Dios”. A partir de estos orígenes, se generó una dramatización ritual y un culto a Santiago Apóstol que, ya en forma de danza, se difundieron entre los pueblos Otomí del Bajío y de allí al resto de México.

A su vez, la danza de los Santiagueros (*Xantiocuote*, en Tetelcingo) constituye una de las versiones principales de la danza de Moros y Cristianos. Warman (1972) señala que ésta se desarrolló en México alrededor de 1524 o 1525, como un intento consciente del grupo colonizador por difundir una tradición hispana que suponían les facilitaría el proceso de dominación ideológica, en la medida

que ayudaría a inducir a los dominados a aceptar el culto de los conquistadores. Aunque la danza se constituyó como un refuerzo de la empresa hispana en medio de un mundo que le era hostil, pronto los indígenas comenzaron a reestructurarla y reinterpretarla dentro del código que les proporcionaban sus tradiciones anteriores, hasta el punto de llegar a asumirla como propia.⁴ De esta manera y con el paso del tiempo, la danza se convirtió – en contenido y forma – en una expresión más de las luchas de resistencia cultural del pueblo dominado (WARMAN, 1972).

El tercer grupo de danza que actúa en la fiesta de octubre es el localmente conocido con el nombre de “Gañanes” (*Gayonexte*), cuyos miembros, como el apelativo lo indica, bailan disfrazados de peones de hacienda. Mediante una simple coreografía los jóvenes, niños y adultos danzantes se retrotraen al tiempo en que sus antepasados – hasta la generación de sus abuelos – trabajan en las haciendas. También en este caso, los dos grupos de protagonistas históricos aparecen claramente definidos; los bailarines, que representan a los peones, giran sobre sí mismos envueltos en amplios sarapes y cobijas, en tanto que a su alrededor otros hombres, con chaparreras de cuero (los capataces), los conducen como si constituyeran un rebaño. Tanto el arribo como la salida de este grupo del atrio de la iglesia de Los Reyes son precedidos por una yunta de bueyes que pretende recordar el duro trabajo en los surcos. Durante el tiempo en que se desarrolla la danza, un aguatero, portador de una olla de barro, reparte agua entre los supuestamente cansados trabajadores (en realidad es muy bien recibida por los agotados).

Las danzas que interpretan los grupos de Tetelcingo constituyen, en su esencia, una apelación al poder liberador de la memoria. La conducta ceremonial de Concheros, Santiagueros y Gañanes retrotrae a la comunidad hasta sus orígenes a través de una representación que conlleva la implícita reflexión de la comunidad sobre sí misma. Reflexión en la que confluyen distintos aspectos del devenir social, simbólicamente estructurado en torno a tres momentos cruciales: el pasado prehispánico, la imposición de la religión del dominador y la cruel etapa de la semiesclavitud bajo el poder de los hacendados.

⁴ Hace ya algunos años después de nuestro ensayo, una investigadora había observado que “El tema de la oposición dualista que estructura la danza es, pues, reformulado por los espectadores en términos de conflicto étnico y político, convirtiéndose en representación de la contraposición entre el sector mestizo, que en cuanto hegemónico y coercitivo representa un poder inicuo [...]” (BURDI, 1996, p. 56).

Y si adjudicamos a esta memoria colectiva un poder liberador, nos basamos en el hecho de que la congregación ceremonial (incluido los niños) accede, a través de la participación simbólica, al testimonio de las generaciones que les precedieron. Testimonio que recoge y expresa la tragedia de un pueblo al que la agresión colonial pretendió deshistorizar, colocándolo en “un tiempo fuera del tiempo”, destinado a ser sólo testigo y no protagonista de la historia. La recuperación del pasado por medio de la dramatización ritual se evidencia de esta manera como un importante mecanismo dinamizador de la conciencia social. Dinamización que se proyecta hacia la actualización de la memoria colectiva de la sociedad, en términos de un reencuentro revitalizador con su trayectoria histórica.

Los códigos simbólicos en los ritos: el caso mixteco

Para intentar una aproximación al mundo simbólico que revelan los rituales, y a la reproducción de los aspectos más profundos de las culturas locales, creo necesario comenzar con el ámbito de las *categorías de entendimiento* ligadas o no a la experiencia de lo sagrado, que se manifiestan como aspectos clave en lo que atañe a la percepción de la lógica cosmológica presente en todas las acciones rituales. De acuerdo con la escuela sociológica francesa y a partir de la obra de Durkheim, se ha usado la noción de *categorías de entendimiento* para designar a aquellas representaciones colectivas que se constituyen como nociones fundamentales de una sociedad, en la medida en que poseen una presencia constante en el pensamiento colectivo. Algunas de ellas serían las nociones de tiempo, espacio, género, número, causalidad, sustancia etc. Cardoso de Oliveira (1988) las ha caracterizado como “universales concretos”, en tanto categorías históricamente constituidas que forman parte de las formas comunes de pensamiento de una sociedad y que son producto de civilizaciones particulares. Así, los mismos conceptos de *tiempo* y *espacio* constituyen un tema que requiere de mayores investigaciones y reflexiones específicas, pero cuyas primeras aproximaciones se demuestran altamente significativas. El ritual permite a la comunidad que lo practica volver a vincularse con la temporalidad fundamental de la cultura: con el tiempo cíclico propio de una tradición agraria cuyo proceso productivo se reitera anualmente, y con el tiempo de los orígenes que establecen las narraciones míticas, los relatos sagrados que aluden al momento inaugural en el cual las deidades instauraron la

vida humana. De la misma manera, el ritual implica la construcción de un espacio sagrado, al generar prácticas de apropiación simbólica del territorio y vincularse con un paisaje “potente” (dotado de capacidad de acción), lo que construye un escenario privilegiado en el cual se inserta la comunidad y sus habitantes. Tiempo y espacio son entonces dimensiones básicas de cualquier fenómeno social, condiciones o categorías de la experiencia que se convierten en elementos semánticos o en índices de significados culturales. Como ejemplo, veamos algunas aproximaciones a las nociones espaciales y temporales mixteco, para contribuir a entender su reproducción en el contexto de los diversos procesos rituales.

Dentro de los sistemas clasificatorios de los actuales Mixteco, los conceptos espaciotemporales pueden proporcionar valiosas pistas sobre significados rituales que refieren a tradiciones milenarias, en la medida en que la lengua guarda todavía relación con lo que alguna vez nombrara y que todavía nombra. Así, por ejemplo, las nociones de espacio y de tiempo que manejan los *Nuu Savi*, aluden a una perspectiva en la que el mundo y la humanidad constituyen parte de una misma esfera conceptual. El término “*y+v+*” se puede traducir tanto como “mundo” o como “gente” y el concepto de “tiempo” se expresa como “*yeè y+v+*”, esto es, “pie del mundo” o de la “gente”. Así, cuando se pregunta por la salud de alguien, se dice “*nakuu yeè y+v+ yoò*”, “¿qué pasará pie mundo tuyo?”, es decir ¿cómo estás? (variante de Huitepec). De la misma manera, cuando una persona consulta a un adivino (“*y+v+ tatna*”, “sabio, conocedor”) para averiguar respecto a la salud de su hijo, le dice: “*veji ndi’u koto ndeun nu najuu yeeè y+v+ ande*”, literalmente, “vengo yo consultar que va a pasar pie mundo hijo mío” (WINTER; BARTOLOMÉ, 2001). La metáfora de pie alude entonces tanto al inicio de algo como a su base. Nuestro colega Mixteco Ubaldo López (2001) señala que, dentro de sus nociones de cardinalidad cultural, la metáfora de “pie” alude al sur, pero con referencia al cuerpo, representa lo húmedo, lo inanimado, lo no pensante, lo que carga, lo que sólo sirve para desplazar el cuerpo, algo que no es dirigido en forma autónoma. Es decir, que sería una base de la vida independiente de la voluntad del individuo. De esta manera, el tiempo aparecería como una dimensión lineal que apenas puede ser modificada por la acción humana, ya que las personas están sometidas a sus determinaciones; sólo el tiempo del rito permite volver a vincularse cíclicamente con el pasado de la sociedad que lo reinstaura para reafirmar su propia existencia como tal. Así, la noción del tiempo cíclico es la que posibilita la verdadera eficacia simbólica del ritual, al permitir la

reinserción comunitaria en el pasado de la sociedad. En lo que respecta al carácter cíclico que definiría a la temporalidad mesoamericana, ya hemos señalado en otras oportunidades (BARTOLOMÉ, 1997; WINTER; BARTOLOMÉ, 2001) que la concepción cíclica ha coexistido siempre con la perspectiva lineal, al igual que en otras tradiciones, como la occidental, donde las festividades están también ritmadas, es decir, que periódicamente vuelven a participar en el presente. Entre las tradiciones culturales mesoamericanas del México actual, se registra un énfasis en el tiempo cíclico, lo que no excluye la existencia de la noción de linealidad del tiempo histórico, tal como se advierte en los registros genealógicos de las sucesiones de los linajes plasmados en los antiguos códices mixteco, así como en las mismas nociones referidas al futuro y al destino como ámbitos temporales lineales. La vigencia de una temporalidad no excluye a la otra, aunque existan momentos en que una sea predominante.

En lo que atañe al espacio, se puede proponer que para los Mixteco, al igual que para muchas otras culturas nativas de México, siempre es percibido como asociado a un tiempo específico. Quizás ello se deba a que el espacio es el lugar en donde transcurre el tiempo y por lo tanto no pueden ser separados (BARTOLOMÉ; BARABAS, 1999). Al parecer, no existen nociones de tiempo y espacio genéricos o indiferenciados, sino que son categorías de entendimiento estrechamente vinculadas entre sí. Ejemplo de ello es la identificación que muchos pueblos indígenas hacen de los cerros con los antepasados tutelares. Dentro de una configuración con estas características, la sociedad y el cosmos son necesariamente co-extensos, ya que forman parte de una misma dimensión espacial y temporal. Pero ello no significa que todas las sociedades mesoamericanas estén asociadas al mismo cosmos, sino a una versión de la realidad construida por las específicas relaciones ecológicas, y que las variadas y complejas formas simbólicas definen como su propio ámbito significativo. Así, en México no hay un solo universo cultural mesoamericano, sino una multitud de universos culturalmente determinados por cada sociedad concreta, aunque la raigambre mesoamericana pueda ser visible en todos ellos (BARTOLOMÉ, 2005).

Para los Mixteco existe una definida distinción entre los espacios humanos, contruidos y habitados por las personas, tales como el pueblo o la milpa (*ñuu*), y los espacios del monte que están en posesión de las entidades que los custodian, el *yuku*, que es tanto cerro, como espacio virgen. Es decir que el espacio es polimorfo, discontinuo y heterogéneo,

ya que posee diferentes tipos de calificaciones marcadas por fronteras. Pero dichas fronteras pueden ser transitadas con seguridad si se desempeñan las prácticas rituales adecuadas para relacionarse con las entidades potentes que controlan el espacio y son genéricamente definidas como los *stoò ñuú*, Dueños o Señores del Lugar. A través del comportamiento ritual, los seres humanos pueden apropiarse o convivir con sus territorios étnicos. En el espacio definido y organizado por la cultura, transcurre cronológicamente la vida de todo grupo humano. Por ello, la relación de un pueblo con su territorio es también la relación con un tiempo que le es propio. Toda sociedad agrícola acopla históricamente el ritmo de su vida colectiva al ritmo del medioambiente circundante, tal como lo demuestran las actividades económicas, rituales, políticas y sociales asociadas a épocas específicas. De esta manera, la cultura se demuestra partícipe de una noción de universo que la incluye y en la que las conductas de los seres humanos no están separadas de las conductas de animales, plantas, lluvias, vientos, estrellas y otros entes de un medio ambiente humanizado. Aunque la naturaleza no sea humana en sí misma, contradictoriamente todos los entes que la pueblan sí, lo son. Y estas nociones espaciales y temporales proponen un principio clasificatorio compartido que permite comprender y actuar ritualmente respecto al orden del universo. Veamos brevemente como se manifiestan en el ritual agrario mixteco.

Como bien lo sugirió Katz (1997), para los Mixteco es indudable la importancia del clima y el tiempo que se le asocia, ya que su mismo etnónimo es el de Pueblo de la Lluvia (“*Ñu Savi*”, “*Ñu Ndavi*”, “*Tu’un Davi*” etc., de acuerdo con las variantes dialectales). La llamada Región Mixteca de Oaxaca se caracteriza por una marcada división entre la época de lluvias y la época de secas en las que se divide el año y, por consiguiente, el ciclo agrícola. La poca certeza de la llegada de las lluvias, así como el daño que puede producir su exceso, han propiciado el desarrollo de un complejo ciclo de rituales cuyas características varían a lo largo y a lo ancho de la vasta geografía mixteca. Pero un elemento compartido es que “[...] lluvia y sequía sirven de eje simbólico en las prácticas cotidianas, así como en la agricultura, en la cocina, en la expresión de la reproducción de los procesos de la vida, de la fertilidad y de la escasez o abundancia [...] asociándolo con el ciclo de la vida humana” (KATZ, 1997, p. 105). De esta manera, el tránsito de la estación de secas a la de lluvias puede ser equiparada al paso que media entre la vida y la muerte. El culto agrícola en sí se suele organizar en la cima de los cerros o en torno a las llamadas “piedras de adoración”, las que

suelen carecer de intervención humana, pero son reconocidas como tales por alguna característica específica, sólo percibida por algunos, o por haberle sido revelada en sueños a algún chamán (BARTOLOMÉ, 1999). Incluso los que salen de cacería suelen ofrecerles pequeños sacrificios (mezcal, cigarros, galletas etc.) para solicitar su permiso para la empresa cinegética, con lo que tácitamente las están reconociendo como Dueños de los Animales, de acuerdo con la tradición cosmológica mesoamericana. Pero en las solicitudes de lluvias, que son colectivas, se suelen realizar sacrificios de sangre tales como gallinas, chivos o borregos.

Como podemos apreciar, a pesar de los siglos coloniales los Mixteco han continuado siendo una cultura básicamente agrícola, así sus representaciones colectivas y categorías de entendimiento básicas siguen estando ligadas a una cosmovisión agraria, en la que las influencias cristianas no han logrado desplazar a sus principios fundamentales. Algunos de los principales investigadores de los rituales agrarios en México han arribado a similares conclusiones, aunque trabajaron con diferentes grupos. Este sería el caso de Catharine Good Eshelman (2004), destacada etnógrafa que ha dedicado muchos años al estudio de la población Nahuatl del estado de Guerrero.

Interculturalidad y contrahegemonía: el caso de los rituales

Como ya lo he señalado, mi interés principal radica en dar cuenta del papel que los rituales desempeñan en el mantenimiento y reproducción de las identidades étnicas de las colectividades indígenas, en tanto componentes significativos de la que he denominado, ya en otras ocasiones, como *cultura de resistencia* (BARTOLOMÉ; BARABAS, 1977; BARTOLOMÉ, 1988). Esta cultura de resistencia no debe ser confundida con la “resistencia al cambio”, concepto acuñado por la antropología desarrollista de mediados del siglo pasado; ni tampoco con la noción de “resistencia india”, como acción política contestataria, utilizada por numerosos movimientos etnopolíticos actuales. Se trata de una especie de “acción cultural contrahegemónica”, generada por una cultura no occidental y desarrollada a través de una multitud de prácticas cotidianas, que trata de eludir la confrontación directa con el sistema neocolonial, ya que está más interesada en sobrevivir que en dominar. *En este caso, la “contracultura” no pretende subvertir un orden*

dominante, sino lograr reproducirse en su interior, aunque con frecuencia constituya una de las bases ideológicas de las movilizaciones colectivas en contra de dicho orden. La “cultura de resistencia” alude así a los mecanismos tanto adaptativos como contrastivos que pretenden, de manera implícita o explícita, la práctica de una herencia cultural y el mantenimiento de una tradición codificada en los términos propios de las culturas subordinadas (BARTOLOMÉ, 1988). Esta resistencia es la que explica la reproducción cultural durante siglos de sociedades a las que se trataba de “privar de sí mismas”, de acuerdo con las variadas estrategias coloniales y neocoloniales, que intentaron desvitalizar las culturas para evitar que se reprodujeran en cuanto tales. Las culturas que han llegado a nuestros días no son idénticas y, tal vez, ni siquiera muy similares a las del pasado, pero son diferentes a la del actual Estado, lo que demuestra un cierto éxito en el mantenimiento de una alteridad actualizada y transformada de acuerdo con los cambiantes contextos históricos. Cabe concluir, entonces, señalando que no se trató (ni se trata) de una sufrida adaptación pasiva, sino de un comportamiento activo que se registra en los múltiples aspectos de la vida cotidiana y que busca mantener y desarrollar una noción de realidad, una lógica social y cosmológica, que posibilite la reproducción cultural aún en el marco de las relaciones de dominación.⁵

Desde la perspectiva inaugurada por Durkheim, la escuela funcionalista inglesa puso su énfasis analítico en el papel y la importancia de la ritualidad en la solidaridad social. Sin embargo, dentro de la misma escuela surgió la teoría del “conflicto estabilizador”, asociada a los rituales, liderada por el africanista Max Gluckman, fundador de la escuela de Manchester. Pero tal vez debamos buscar sus antecedentes en la pionera obra de James Frazer (1969 [1890]), quien había advertido la existencia de rituales en los que se producían una inversión de categorías, es decir que las personas de estatus social más bajo se comportaban temporalmente como si fueran los dominantes. También documentó rituales en los cuales las mujeres desempeñaban las conductas de hombres y los hombres de mujeres, invirtiendo el orden tradicional de los géneros. Pero una reflexión posible es que estos rituales no

⁵ Es factible coincidir entonces con una colega a la que sus estudios sobre los procesos políticos protagonizados por los grupos Maya de Chiapas la llevaron a concluir: “[...] Podríamos decir que el sistema de dominación, desde la colonia hasta nuestros días ha dado como resultado una resistencia permanente en las comunidades indígenas, cuyo fin último es permanecer” (SMEKE DE ZONANA, 2000, p. 93).

estaban destinados a subvertir el orden establecido, sino a confirmarlo. Al igual que en los carnavales actuales de Río de Janeiro, donde afrodescendientes pobres se visten como antiguos nobles europeos, la subversión es temporalmente restringida y cesa el miércoles de ceniza. Retomando a Gluckman y a su entonces innovadora propuesta, derivada de sus estudios de campo (GLUCKMAN, 1963 [1954], 2009 [1955]), éste propuso que “[...] el *conflicto* y la *superación del conflicto* (fisión y fusión) son dos aspectos del mismo proceso social que están presentes en todas las relaciones sociales ya que son inherentes a la naturaleza de toda estructura social” (GLUCKMAN, 1954, p. 10, grifo nosso). En este sentido, consideraba que las personas de un grupo mantienen constantes disputas por determinados objetivos, pero se abstienen de ejercer la violencia debido a otros lazos que los unen y que la violencia destruiría junto con el orden social. Por ello, los rituales cumplen con la función de exhibir la rebelión y la protesta, e incluso para exagerar los conflictos que existen entre sus participantes, los que demuestran así que su sentido de comunidad es más fuerte que sus disputas. Tal sería el caso de los ritos agrícolas de los Zulu, en los cuales las mujeres, tanto jóvenes como mayores, desempeñaban conductas obscenas en público y se comportaban como si fueran hombres. Es decir que, de acuerdo a Gluckman, la ritualización de los conflictos cumple con una tarea estabilizadora del sistema social, en la medida que institucionaliza y, de alguna manera, bendice, dicho orden, al expresar contradicciones de las que la sociedad está consciente, pero que considera naturales y necesarias.

Mi perspectiva es opuesta a la de la función estabilizadora, ya que propongo una lectura en clave político cultural de los complejos sistemas rituales que desarrollan los pueblos indígenas. Una premisa significativa para los fines de este análisis es que dentro de los rituales, los símbolos se hacen comprensibles y manifiestan su carga de sentido, básicamente en relación con otros símbolos, es decir, a partir del conjunto o sistema del cual forman parte. En este sentido, la acción simbólica contemporánea se inscribe dentro de los códigos que le proporciona la tradición cosmológica de cada cultura. Tradición en la que confluye tanto la configuración de la tradición civilizatoria de que forman parte, como las imposiciones y apropiaciones cosmológicas coloniales y contemporáneas. Esto ya había sido advertido hace muchos años por Vittorio Lanternari (1959, p. 453), cuando proponía que las tradiciones religiosas y culturales de distintos orígenes se unificaban en los rituales de Micronesia, incluyendo elementos occidentales, configurando parte

de la resistencia religiosa a la hegemonía cultural de los colonizadores. Por ello, no me preocupé aquí por conceptos tales como el de “sincretismo”, ya que no le atribuyo un valor operacional intrínseco en este nivel de análisis. Dentro de la cultura vivida de un grupo humano, los rasgos culturales y organizacionales son aprehendidos en términos de una totalización gestáltica, en la cual no aparece una antinomia evidente entre elementos exógenos y endógenos. Como resultado del proceso histórico de convivencia, las tradiciones culturales del dominador que penetraron en el seno de las formaciones sociales nativas colonizadas fueron traducidas y reelaboradas hasta hacerlas partícipes, como los signos propios, del espacio semántico de las culturas afectadas. Esto no excluye la presencia de rasgos antagónicos en dicho espacio, pero destaca el hecho de que la tensión dialéctica existente entre ellos es sublimada por las estrategias adaptativas que la sociedad genera. Es decir que no trato de realizar un estudio de supervivencias o de continuidad cultural, tratando de destacar la presencia y vigencia de los símbolos prehispánicos en los rituales contemporáneos, sino referirlos al código simbólico del cual provienen para hacerlos inteligibles en su contexto actual, donde pueden ser leídos como ámbitos propios o refugios contestatarios de una alteridad dentro de contextos interculturales asimétricos. Los ritos son los pulmones de la historia, pero la presencia de rasgos sincréticos no desvirtúa una lógica cultural singular, ya que éstos han sido apropiados, resignificados e integrados a una estructura de sentido vivida como una totalidad coherente e indiferenciada (BARTOLOMÉ, 2005).

Los rituales indígenas erigen el poder de los símbolos propios frente a los símbolos dominantes del poder estatal y eclesiástico, herederos de una todavía vigente tradición neocolonial. La confrontación simbólica es entonces parte de la contradicción entre distintas culturas íntimamente vinculadas por relaciones asimétricas, las que manifiestan no sólo una articulación jerárquica, sino también la presencia contestataria de diferentes estructuras de sentidos.⁶ En la medida en

⁶ Jean Comaroff (1985 *apud* KORSBAEK, 2018, s. p.), en sus estudios sobre grupos nativos de Sudáfrica, señalaba que, en términos de relaciones de poder, los rituales no siempre tienen un trasfondo conservador, sino que pueden expresar simbólicamente la comprensión que tienen de sí mismos los grupos subordinados y la insatisfacción con el sistema de normas vigente. “[...] Sostiene que es fundamental analizar el contenido de estas prácticas de resistencia popular, para ver qué tipo de efecto tienen en las relaciones de poder, porque dichas prácticas ritualizadas no siempre plantean una amenaza inmediata a la estabilidad de las formas existentes de dominación social y política, pero sí socavan y subvierten, de a poco, su lógica [...]”.

que la acción ritual se inserta dentro de la lógica que le proporciona una específica cosmovisión, no sería aventurado recordar la antigua formulación de Durkheim (1968 [1903]) referida a la “solidaridad mecánica”, concebida como un estado de conciencia compartida, ni su perspectiva respecto a los rituales entendidos como “actos de sociedad” que posibilitan el acceso a las imágenes del mundo que maneja una colectividad humana. Y, fundamentalmente, rescatar sus formulaciones que enfatizaban el hecho de que la acción colectiva constituía una forma de autoconciencia social, a través de la cual una comunidad se afirma y se recrea de manera periódica. Quizás esa forma de solidaridad expresada en actos y eventos comunicativos orientados a la autoconciencia nos permitiría comprender mejor los mecanismos del poder simbólico, de la presencia y capacidad de los símbolos culturales para encarnarse en las estructuras de las sociedades y orientar las conductas colectivas. Ya hace algunos años, Mary Douglas (1966) había señalado que los individuos utilizan cotidianamente los símbolos de su cultura como reguladores o canales de poder, por lo que ahora nos referiremos a ellos tanto en términos de su eficacia para la acción colectiva contestataria como con relación a las cosmologías y visiones del mundo que revelan. Esto es, el papel de la acción simbólica dentro del ritual y el papel de éste en la confrontación política y cultural entre las colectividades indígenas y la sociedad nacional.

Sin pretender aquí historizar estas relaciones, cabe apuntar que durante los siglos coloniales, todos los sacerdotes nativos fueron perseguidos, los códigos normadores de la ritualidad y de la vida, destruidos y los cultos públicos, reprimidos, al ser todo considerado una expresión demoníaca del “paganismo”. A partir de la consolidación de la faz contemporánea del estado nacional a comienzos del siglo XX, debida en lo fundamental a la Revolución Mexicana de 1910, la represión fue reemplazada por la coerción. La búsqueda de un modelo unitario del ser social, el mestizaje elevado a la categoría de “raza cósmica” y la construcción de la nación como comunidad culturalmente homogénea significaron una nueva violencia cultural y simbólica sobre los pueblos indígenas, a los que se demandaba renunciar a sí mismos para integrarse al ambiguo modelo cultural e identitario que proponen los aparatos ideológicos del Estado. No sólo las lenguas nativas, sino también las prácticas culturales alternas pasaron a ser percibidas como arcaísmos provenientes de un pasado al que se debía renunciar activamente para ingresar a la “modernidad” occidentalizante.

Junto con otros criterios tanto culturales como lingüísticos, territoriales, históricos o parentales (BARTOLOMÉ, 1997), ser indígena en el México contemporáneo muchas veces alude a la participación en las comunidades rituales. Participar en un rito supone entonces formar parte de un “nosotros” inclusivo y exclusivo, diferenciado por lo tanto de los “otros”: de aquellos que no comparten nuestra forma de ser y actuar en el mundo. La pedagogía histórica del ritual, que transmite signos y significados a través del tiempo, se conjuga con la experiencia vital del presente. Proporciona así datos ideológicos fundamentales para la identificación étnica, ya que su apelación al pasado sirve para definir a la colectividad contemporánea, a pesar de las represiones y coerciones que han tratado históricamente de anular la identidad colectiva. Un aspecto central y poco explorado de las fiestas y de los rituales conmemorativos, propiciatorios, de pasaje, protectivos, públicos o privados, de acuerdo con la antigua tipología propuesta por Jean Cazeneuve (1971), se refiere a la *afectividad*, a la emoción conjunta que experimenta la comunidad congregacional y que crea lazos duraderos entre sus integrantes. Las características e intensidad de la afectividad dependen del tipo de ceremonia. La fiesta patronal genera una congregación alegre, cuyos miembros masculinos refuerzan sus afectos (o rencores) a través de los rituales del alcohol; pero quienes se reúnen para rendir tributo a sus antiguas deidades están unidos por lazos afectivos más profundos desarrollados a través de la participación mística. Las ceremonias de petición de lluvias, más allá de sus ricos aspectos simbólicos, cumplen con la función de hacer colectiva la angustia individual por la falta de lluvias y proporciona a cada campesino un grupo fraternal con el cual compartir la ansiedad y ampararse. La comunidad ritual es entonces también una comunidad afectiva, compuesta por aquellos con los cuales nos identificamos en forma tanto objetiva como subjetiva; estamos reunidos con nuestros semejantes más cercanos y más significativos. Este reencuentro afectivo con la propia identidad la actualiza al hacerla colectiva y compartirla. La comunidad ritual, al unírnos con unos, simultáneamente nos separa de otros y delimita nuestro ámbito social y cultural de pertenencia, visibilizando las fronteras étnicas.

Como hemos visto, múltiples son tanto las funciones como los sentidos y los códigos que nos revelan los mitos. En este ensayo, no he pretendido privilegiar uno de ellos respecto a los demás, sino demostrar uno de los contenidos manifiestos al que he podido acceder a partir de mi propia experiencia etnográfica. En este sentido, la ritualidad

ocupa un lugar significativo dentro de la cultura de resistencia, de esta centenaria manifestación política y social contestataria que no se orienta explícitamente hacia la confrontación, aunque puede darle sustento, sino básicamente a la propia reproducción comunitaria.

Referencias

- BALANDIER, G. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, n. 110, p. 9-29, 1951.
- BARTOLOMÉ, M. *Ülcantum: cantos de la tribu Aigo (Mapuches)*. Buenos Aires: Fondo para la Cultura y las Artes; Montanari Editores, 1968.
- BARTOLOMÉ, M. *El destino del alto conocimiento: la dinámica social de los Mayas de Yucatán*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1988. (Serie de Antropología Social, n. 80).
- BARTOLOMÉ, M. *Chamanismo y religión entre los Ava-Katu-Ete*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología; Centro de Estudios Antropológicos, 1991. v. 11.
- BARTOLOMÉ, M. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI, 1997.
- BARTOLOMÉ, M. El pueblo de la lluvia: el grupo etnolingüístico Ñuu Savi (Mixtecos). In: BARABAS, A.; BARTOLOMÉ, M. (coord.). *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*. México: INAH, 1999. v. I.
- BARTOLOMÉ, M. *Librar el camino: relatos sobre antropología y alteridad*. México: INAH, 2002.
- BARTOLOMÉ, M. Elogio del politeísmo: las cosmovisiones indígenas en Oaxaca. *Cuadernos de Etnología* 3, México, n. 74, p. 1-62, 2005.
- BARTOLOMÉ, M. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI, 2006.
- BARTOLOMÉ, M.; BARABAS, A. M. *La resistencia maya: reelecciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. México: INAH, 1977. (Serie Científica, n. 53).
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1968.
- BONFIL BATALLA, G. *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo; Conaculta, 1989.
- BRODA, J.; GAMEZ, A. (coord.). *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.

BURDI, P. Algunas reflexiones sobre la percepción de la historia entre los Nahuas de la Sierra de Puebla (México). *Revista de Antropología Social*, Madrid, v. 5, p. 39-63, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

CAZENEUVE, J. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971.

COMAROFF, J. *Body of power, spirit of resistance: the culture and history of South African people*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

DOUGLAS, M. *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*. Nueva York: Praeger, 1966.

DURKHEIM, É. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire, 1968 [1903].

FRAZER, J. G. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969 [1890].

GLUCKMAN, M. Rituals of rebellion in Southeast Africa. In: GLUCKMAN, M. *Order and rebellion in tribal Africa*. Nueva York: The Free Press, 1963 [1954].

GLUCKMAN, M. *Costumbre y conflicto en Africa*. Tradução de Sao Kin Leong Fu e Leif Korsbaek. Introdução de Leif Korsbaek. Lima: Editorial Universidad de Ciencias y Humanidades, 2009 [1955].

GOOD ESHELMAN, C. La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los Nahuas de Guerrero. In: BRODA, J.; GOOD ESHELMAN, C. (coord.). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH, 2004. (Coleção Estudos Monográficos).

KATZ, E. Ritos, representaciones y meteorología en la Tierra de la Lluvia (Mixteca, México). In: GOLOUBINOFF, M.; KATZ, E.; LAMMEL, A. (ed.). *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Quito: Biblioteca Abya-Yala, 1997. Tomo II, n. 50.

KORSBAEK, L. La Escuela de Manchester: colonialismo británico en el marco del estado de bienestar. *Anales de Antropología*, México, v. 52, n. 1, p. 99-109, 2018.

LANTERNARI, V. *La grande festa*. Verona: Il Saggiatore, 1959.

LINS RIBEIRO, G. *Otras globalizaciones*. México: GEDISA; Universidad Autónoma Metropolitana, 2018. (Série Culturas).

LOPEZ, U. El tiempo en la cosmovisión de Nñuu Savi. In: ROBLES, N. M. (ed.). *Procesos de cambio y conceptualización del tiempo: memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán*. México: CONACULTA-INAH, 2001.

MAUSS, M. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral, 1970. (Obras I).

MOEDANO NAVARRO, G. Los hermanos de la Santa Cuenta: un culto de crisis de origen chichimeca. In: LITVAK, J.; CASTILLO, N. *Religión en Mesoamérica*: XII Mesa Redonda. México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1972.

OSEGUERA, A. De ritos y antropólogos: perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México. *Cuicuilco*, México, v. 15, n. 42, p. 97-118, 2008.

PEIRANO, M. Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. *Campos*, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 9-16, 2006.

RAPPAPORT, R. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press, 2001.

RIBEIRO, L. *Otras globalizaciones*. México: GEDISA; Universidad Autónoma Metropolitana, 2019. (Serie Culturas).

SEGALEN, M. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SMEKE DE ZONANA, Y. La resistencia: forma de vida de las comunidades indígenas. *El Cotidiano*, México, v. 16, n. 99, p. 92-102, 2000.

TURNER, V. *Schism and continuity in an African society*: a study of ndembu village life. Manchester: Manchester University Press, 1957.

TURNER, V. *La selva de los símbolos*: aspectos del ritual ndembu. México: Siglo XXI Editores, 1997.

WARMAN, A. *La danza de moros y cristianos*. México: Secretaría de Educación Pública, 1972. (Coleção Sep-setentas, n. 46).

WILDE, G.; SCHAMBER, P. (comp.). *Simbolismo, ritual y performance*. Buenos Aires: SB Editores, 2006. (Paradigma Indicial).

WINTER, M.; BARTOLOMÉ, M. Tiempo y espacio en Monte Albán: la construcción de una identidad compartida. In: ROBLES, N. M. (ed.). *Procesos de cambio y conceptualización del tiempo*: memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán. México: CONACULTA-INAH, 2001.

Una aproximación al arte verbal de la Gente de Centro (Amazonia colombiana)

Juan Alvaro Echeverri

Introducción

El poder de la palabra no está en su pronunciación, sino en las consecuencias de ser pronunciada. Invocar la palabra es buscar y asegurar. La palabra es acción; actualiza y transforma las cosas, de lo nombrado a lo real, de lo nombrado a lo manifestado. Las palabras de Candre buscan la conducta correcta en la vida, garantizan la conducta correcta y enseñan la conducta correcta. La importancia de la palabra da pistas para comprender la fuente del poder de los cantos curativos chamánicos, ya que invoca la presencia espiritual. (LANGDON, 1997, p. 629, traducción nuestra).¹

Jean Langdon escribió estas palabras en su reseña del libro *Cool tobacco, sweet coca* (CANDRE-KINERAI; ECHEVERRI, 1996), en el cual presentamos un conjunto de textos bilingües (Murui [Uitoto]²-inglés) del anciano Ocaina-Murui Hipólito Candre-Kinerai. En ese libro, nos inspiramos en los aportes de la etnopoética para encontrar una forma de representación del arte verbal en lengua Murui que revelara las

¹ En el original: “*The power of the word is not in its utterance but in the consequences of being uttered. To invoke the word is to search and to insure. Word is action; it actualizes and transforms things, from the named to the real, from the named to the manifest. Candre’s words search for the right conduct in life, ensure right conduct, and teach right conduct. The importance of the word gives clues to understanding the source of power of shamanic healing chants, for it invokes spiritual presence*”.

² Empleo la designación “Murui”, en lugar de “Uitoto”, “Huitoto”, “Witoto”, siguiendo la preferencia del mismo pueblo (ver AGGA CALDERÓN; WOJTYLAK; ECHEVERRI, 2019, p. 51, para una explicación detallada).

características formales (prosódicas y retóricas) de las narrativas, y no solo su contenido lingüístico.

En este artículo, quiero hacer honor a una de las facetas del trabajo intelectual de Jean Langdon en el campo de la performatividad y el arte verbal de los grupos de las tierras bajas de Sur América (cf. LANGDON, 1995, 1999, 2013, 2016, 2018, entre otros), trabajo que inició desde sus primeros estudios sobre los Siona, y que ha continuado a través de toda su carrera y ha estimulado y orientado el trabajo de muchas(os) de sus estudiantes.

“Gente de Centro” designa a un número de grupos de la Amazonia Colombo-peruana de las familias lingüísticas Witoto (Murui, Ocaina, Nonuya), Bora (Bora-Miraña, Féeneminaa [Muinane])³, Andoke-Urekena (Andoque)⁴ y Arawak (Resígaro). A pesar de su heterogeneidad lingüística, estos grupos comparten muchos rasgos de su organización social y ceremonial, que marcan su singularidad en el conjunto de los pueblos vecinos de la Amazonia noroccidental (Tukano oriental y occidental, Pebá-Yagua, Yurí-Tikuna, Caribe y Quechua) (cf. ECHEVERRI, 1997). Aquí nos enfocaremos en el pueblo Murui como un ejemplo del arte verbal de la Gente de Centro.

Una de las características más notables de los pueblos de la Gente de Centro es su arte verbal. Para abordarlo, me inspiro en la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt, que encuentro como una ráfaga de aire fresco en comparación con las teorías del lenguaje fundadas en la “arbitrariedad del signo”; lo que Walter Benjamin (1997, p. 65) llamó “la teoría burguesa del lenguaje”: “el medio de comunicación es el lenguaje, su objeto es factual, y su destinatario es humano”.

En la sección 2, abordo el arte verbal a partir del *aliento* (que relaciono con el concepto humboldtiano de *Geist*); en la sección 3, introduzco el concepto murui de *rafue*, en el contexto de la organización social, ceremonial y lingüística del pueblo Murui y de la Gente de Centro; en la sección 4, discuto los géneros del *jagai* y *bakaki*, que frecuentemente son entendidos como “mitos”; en la sección 5, discuto

³ Féeneminaa (expresión que significa “Gente de Centro”) es la autodesignación del grupo etnolingüístico conocido en la literatura como “Muinane”, que aquí adoptamos siguiendo la decisión del mismo pueblo (ANCIANOS DEL PUEBLO FÉENEMINAA, 2016).

⁴ Marcelo Jolkessky (2016) demostró el parentesco genético entre el Urekena y el Andoque y propuso hablar de la familia “Andoke-Urekena”, hipótesis con la cual concuerda Jon Landaburu (en imprenta), especialista de la lengua Andoque.

los géneros de las conjuraciones (*j̃ira*) y los consejos (*yetarafue*); y en la sección 6, resumo lo discutido y presento una propuesta provisional de organización el arte verbal murui, como una aproximación al arte verbal de la Gente de Centro.

Jagiyi (aliento)

Comienzo explorando lo que quiero decir con aliento, a través del concepto humboldtiano de *Geist*, una de las ideas fundamentales de Wilhelm von Humboldt sobre el lenguaje, que lo aleja de la lingüística estructural que dominó la mayor parte de los enfoques del lenguaje del siglo XX. Para Humboldt, el lenguaje es *energeia* (actividad), no es una cosa o una construcción (*ergon*). El lenguaje, escribe Humboldt (1907, p. 46), es “el trabajo incesante de la mente [*Geist*] para hacer que el sonido articulado sea capaz de expresar el pensamiento”. “*Geist*” en Humboldt es traducido comúnmente como “mente”, aunque literalmente significa “espíritu”. Entiendo el *Geist* de Humboldt como “aliento”, pero me refiero a este aliento como la traducción del concepto murui de *jagiyi* (literalmente “aliento”).

Un ejemplo puede servir para ilustrar este aliento-*jagiyi*. El anciano Ocaina-Murui Kínerai, al hablar de la búsqueda del trabajo de la chagra, se expresa así, en la versión en español de *Cool tobacco, sweet coca* (ECHEVERRI; CANDRE-KÍNERAI, 2008, p. 36, 39; audio en CANDRE-KÍNERAI, 1992b, 11s):

Ejemplo 1	Eiño jieño	En la entraña
	<i>eromo ua</i>	de la Madre Trabajadora
	<i>ite jmm</i>	hay
	<i>jagiyi. jmm jmm</i>	aliento.
	<i>Fia ua jagiyina ite, jmm j̃i</i>	Sólo hay aliento,
	<i>farékatofe jagiyi, jmm</i>	aliento de yuca dulce,
	<i>juzítófe jagiyi, jmm</i>	aliento de yuca brava,
	<i>rozídoro jagiyi, jmm</i>	aliento de piña,
	<i>mazákari jagiyi, jmm</i>	aliento de maní,
	<i>jífikue jagiyi, jmm</i>	aliento de caimo,
	<i>jiríkue jagiyi, jmm</i>	aliento de uva,
	<i>jizaiño jagiyi, jmm</i>	aliento de guama,

<i>mizena jagiyi</i> , jmm	aliento de maraca,
<i>jimedo jagiyi</i> , jmm	aliento de chontaduro,
<i>tuburi jagiyi</i> , jmm	aliento de daledale,
<i>jakaiji jagiyi</i> , jmm	aliento de ñame,
<i>dunaji jagiyi</i> , jmm	aliento de mafafa,
<i>mizena jagiyi</i> , jmm jmm	aliento de maraca,
<i>jifirai jagiyi</i> , jmm jmm	aliento de ají,
<i>nekana jagiyi</i> , jmm	aliento de umarí verde,
<i>goido jagiyi</i> , jmm	aliento de umarí negro,
<i>nemona jagiyi</i> , jmm jmm jmm <i>jmm jmm jmm</i>	aliento de umarí amarillo
— <i>nana fia jagiyina ite</i> . jmm jmm —	todo es sólo aliento.

Los cambios de línea señalan las pausas respiratorias del hablante; la materialidad de su respiración se traduce en la página impresa como saltos de línea. No significado, sino forma, y esta forma es de vital importancia desde la perspectiva del aliento; es *energeia* que surge del cuerpo. Las expresiones “jmm” y “j#” son las respuestas del interlocutor (sin cursivas) y las contrarréplicas del narrador (en cursivas).

Cuando comencé a recopilar y transcribir grabaciones en lengua Murui a finales de la década de 1980, mi instinto fue transcribirlas en forma de oraciones y párrafos, que era, a mi entender, la forma natural de un texto escrito. Pero eso era muy problemático; el flujo del habla no se acomodaba bien a esta forma, y la traducción necesitaba ser severamente editada para hacer una “buena prosa” en el idioma traducido. Aprendí a transcribir más bien en forma “poética”, basado en las características formales del discurso: su prosodia y retórica (esos rasgos que los lingüistas tratan como no significativos). Me inspiré en la etnopoética, que provenía de una tradición norteamericana heredera de Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf, discípulos de Franz Boas. Boas, un alemán, fue influenciado por las ideas de Wilhelm von Humboldt (BUNZL, 1996). Para Humboldt, las palabras no son portadoras de significado; la forma es lo primordial. Y es lo que la etnopoética permite: transcribir los textos sobre la página impresa, generando líneas y versos derivados de las características prosódicas formales del discurso: flujo respiratorio, entonación, intensidad. Esto permite representar el discurso transcrito no como prosa, sino con una forma más cercana a la poesía. En el centro de estos principios etnopoéticos, está el concepto de

línea: un fragmento de texto definido por las pausas respiratorias.

El siguiente ejemplo es del trabajo que realizamos con el anciano Murui nipodimaki Oscar Román-Jitdutjaaño sobre las sales de origen vegetal. Las sales vegetales se procesan quemando material vegetal (cogollos, cortezas, flores etc.) de especies vegetales seleccionadas; luego filtrando las cenizas para lixiviar las sales solubles, y finalmente hirviendo la salmuera resultante para obtener la sal desecada (ECHEVERRI; ROMÁN-JITDUTJAAÑO; ROMÁN, 2001; ECHEVERRI; ROMÁN-JITDUTJAAÑO, 2011, 2013). El *rafue* de la sal – que es como Oscar denomina su narración, en registro ceremonial, sobre esta sustancia – no explica estos procesos técnicos, sino que los actúa por medio del lenguaje. El filtrado, por ejemplo, se expresa mediante la *daibiriya uai*, “palabra de goteo”, pronunciando las palabras como si fueran gotas (ROMÁN-JITDUTJAAÑO; ROMÁN; ECHEVERRI, 2020, p. 568-569; audio en ROMÁN-JITDUTJAAÑO, 1997, 1h4min19s):

Ejemplo 2	[...]	
	<i>ikurimo</i>	En el seno
	<i>fua</i>	después
	<i>nñi</i>	ese mismo
	<i>muitaye</i>	va a gotear,
	<i>daitaye</i>	va a asperjar.
	<i>nñi</i>	Ese mismo
	<i>daiye</i>	goteo,
	<i>dainano</i>	por así decir,
	<i>kairi</i>	lo dejó
	<i>fieka</i>	para nosotros
	<i>daakurimo</i>	en el mismo seno.
	<i>aiyi</i>	Ahora
	<i>yezika</i>	en ese momento
	<i>ikuri</i>	el seno
	<i>jaae</i>	ya
	<i>yezika</i>	en ese momento
	<i>nenañi</i>	se empezó a mover,
	<i>yezika</i>	en ese momento
	<i>imerufi</i>	en forma de larva,

<i>yezika</i>	en ese momento
<i>aiyi</i>	ahora
<i>niraïri</i>	en forma de oruga,
<i>yezika</i>	en ese momento
<i>eeiño</i>	nació
<i>mameki</i>	el nombre
<i>komuide</i>	de la Madre

Cada cambio de línea es una pausa. El discurso es una réplica del filtrado de la sal. No está hablando de filtrar sal, está filtrando. Y este filtrado también ocurre en el cuerpo: los testículos son filtros, la piel es un filtro, los intestinos son filtros, los riñones son filtros. He cambiado la traducción de algunas líneas para intentar acercarme a la sintaxis en español, pero el punto no es interpretar un texto a través de la sintaxis. La forma es más fuerte que el texto. Se filtra a través de los sentidos, no haciendo un “discurso”, sino una conjuración.

El advenimiento de la tecnología de la escritura y la unificación y estandarización de las lenguas nacionales sin duda han contribuido a sentar las bases de una “teoría tan burguesa del lenguaje” (BENJAMIN, 1997, p. 65), que proviene de la tradición aristotélica que afirma que el pensamiento es universal y las palabras son los signos arbitrarios para comunicar estos pensamientos. Es con estas herramientas que me acerqué inicialmente a las lenguas de la Gente de Centro, entendiéndolas como un sistema codificado de transmisión de información, que se refiere a cosas, y que puedo traducir y comprender. Lo que encontré es que, para estos indígenas, lo que llamamos “lenguaje” es mucho más que una capacidad humana, y que la capacidad humana del lenguaje es mucho más que una herramienta para transmitir información.

Esbozo aquí algunos principios básicos de la comunicación (más que del lenguaje) que he aprendido sobre la lengua Murui (y que también se aplican para las lenguas vecinas). El primero y más fundamental es que el lenguaje es un armamento y un poder; con el lenguaje se puede matar o se puede curar. Un segundo principio fundamental es que la expresión clara e inequívoca (refiriéndose a una persona, un clan o un animal por su nombre completo) es extremadamente peligrosa y expone a esa persona o clan, o atrae el poder del animal de maneras no deseadas. Las conversaciones serias siempre se entremezclan con bromas e interrupciones de todo tipo. El

discurso más profundo y formalizado puede combinarse perfectamente con groserías, conversaciones casuales, llamadas de celular... No es necesario “entender” (en el sentido que le damos en español) un discurso para *entenderlo* (*kakade*); “*kakade*” es como oler con la nariz o sentir con el corazón. Pero tal vez el principio más importante es que todo “habla” (*uurite*): la atmósfera, los animales, la comida hablan. Y los seres humanos no solo hablan a través del lenguaje articulado, sino también a través de sus productos (alimentos, hijos, chagras). Todo esto es *uai*, “palabra”. “*Uai*” se traduce comúnmente como “idioma” (*komini uai*, “la palabra de la gente”, es decir, el idioma Murui). Las sustancias hablan a través de uno o por medio de uno – lo que Londoño Sulkin (2012, p. 31) llama “pensamientos/emociones”. El *uai* de las plantas cultivadas se incorpora a la persona a través de su consumo, y ellas hablan a través de las palabras, acciones y productos de uno (y recordemos que esas plantas cultivadas son el aliento en el vientre de la Madre Trabajadora, como vimos arriba). Asimismo, cuando uno produce alimentos o sustancias rituales y las ofrece, estas sustancias son su *uai* y el *uai* de la planta. Cuando una mujer ofrece la bebida que ha preparado con su esfuerzo y trabajo (su aliento), la ofrece diciendo: “*be kue uai*”, “aquí está mi palabra”.

Esta variedad de rasgos atraviesa los dos registros lingüísticos principales comunes a todas las lenguas de la región: el lenguaje cotidiano (“*irai fue uai*”, “palabra al pie del fogón”, o “*io ana uai*”, “palabra en medio del camino”), empleado por hombres y mujeres en los asuntos de la vida cotidiana, y el registro ceremonial (*rafue*, o también “*jiibibiri uai*”, “palabra del patio de coca”),⁵ que es un lenguaje exclusivamente masculino, que tiene lugar en la realización de los rituales y en diálogo del mambeadero.

⁵ Sobre el registro ceremonial (o “palabra ritual”), escribe Jorge Gasché (2003, p. 9-10, traducción nuestra): “[...] una peculiaridad discursiva que caracteriza, exclusivamente en los hombres, la manera de hablar de los asuntos relacionados con la realización de una carrera ceremonial, la cual es distinta a la que las personas, hombres o mujeres, adoptan cuando se comunican e interactúan en sus asuntos cotidianos. La diferencia se marca tanto en el léxico, como en las formas gramaticales, la forma de los enunciados, el ritmo y la entonación (hablada o cantada)”. En el original: “[...] *une particularité discursive qui caractérise, exclusivement chez les hommes, la façon de parler des affaires liées à la réalisation d’une carrière cérémonielle qui est distincte de celle que les personnes, hommes ou femmes, empruntent quand elles communiquent et interagissent dans leurs affaires courantes de la vie quotidienne. La différence est marquée autant dans le lexique, que dans les formes grammaticales, la forme des énoncés, le rythme et l’intonation (parlée ou chantée)*”.

En general, se puede afirmar que el registro cotidiano del habla corresponde a los intercambios en el interior de las unidades residenciales, y el registro ceremonial, el que corresponde a los intercambios ceremoniales que ligan diferentes unidades residenciales alrededor de la celebración de los rituales. Sin embargo, al interior de las unidades residenciales, existe el espacio del mambeadero, sitio de reunión nocturna de los hombres alrededor del consumo del tabaco (“yera”, en Murui, “ambil”, en español local) y la coca en polvo (“jiiibie”, en Murui, “mambe”, en español local). Si bien en este espacio se puede emplear el registro cotidiano para hablar de la preparación de trabajos del día siguiente, discutir problemas etc., el mambeadero es principalmente el sitio donde el hombre “se sienta” (*raiide*) y “habla” (*uurite*) con los espíritus y con otros seres humanos para, por lo menos, tres asuntos: proteger la familia y el grupo y dar cacería a los males y enfermedades; enfriar el cuerpo y curar las plantas, las personas y los niños; y dar de mambear a otros hombres para establecer diálogos (sobre el mambeadero y el significado de la coca en el diálogo ceremonial, ver ECHEVERRI; PEREIRA, 2005, 2010). En estas tres funciones interviene también el registro ceremonial de la lengua.

Rafue (palabra ceremonial)

En el ámbito de la vida ceremonial, los grupos de la Gente de Centro tienen un gran número de fiestas o bailes. A pesar de la diversidad interna, existe una gran coherencia que permite que diferentes pueblos de la Gente de Centro puedan realizar intercambios ceremoniales. Los intercambios ceremoniales interétnicos han sido un factor central en la construcción de una sociedad regional. Un aspecto central de las fiestas de la Gente de Centro es el intercambio de sustancias entre los *yainani* o *fueraani* (“aliados ceremoniales o contendores, en español local”), quienes aportan cacería y frutas silvestres, y los *rafue naani*, “dueños de la fiesta”, quienes “pagan” esos productos silvestres con comida cultivada y sus derivados (prominentemente ambil de tabaco, jugo de yuca dulce, coca en polvo, casabe de yuca brava, cahuana de almidón, y diversos tubérculos cultivados).

Los bailes rituales (*rafue*) tienen lugar en una maloca o casa comunal. Cada maloca es el centro de una unidad residencial, y es el lugar para una *rafue*, “carrera ceremonial”. Usualmente, cada maloca tiene una o más malocas aliadas, cuyos miembros lideran a

los otros grupos invitados en el canto y en los intercambios rituales. La relación entre dueños de baile y aliados ceremoniales no está basada sobre criterios de parentesco ni de alianza. La norma es que los aliados de un dueño no deben ser ni consanguíneos ni afines reales. Esto quiere decir que el sistema de intercambios ceremoniales genera una red de relaciones que extiende aún más las ya extensas redes de consanguineidad y afinidad real. Debido al declive de la población de todos estos pueblos, las malocas aliadas, con frecuencia, pertenecen a pueblos distintos. De esta manera, el ritual cumple un papel importante en la redefinición de un sentido multiétnico de comunidad, contenido en la expresión “Gente de Centro”.

Los bailes rituales son un tema de alta complejidad, y aquí no tenemos espacio para hacer justicia a tal complejidad. En la preparación y ejecución de un baile ritual se despliegan diversas formas de arte verbal: *bakaki* (diálogo ceremonial), *yoraí* (discurso monológico de invitación de tabaco), *zomarafue* (discurso de bendición de los alimentos y las bebidas) – por mencionar algunos –, además de los diversos repertorios de cantos (*ruaki*) de las por lo menos diez carreras ceremoniales de las que hay documentación.⁶ De estas diez, las cuatro principales que se siguen practicando son: *yadiko*, la carrera más prestigiosa que se baila sobre un tablón y que tiene que ver con el manejo del territorio; *zikii*, carrera de cacería que se baila con palos y que tiene que ver con el manejo de las especies animales del monte firme; *menizai*, carrera de tortuga charapa (*Podocnemis expansa*), que también se baila con palos y tiene que ver con el manejo de las especies acuáticas; y *yuaki*, carrera de frutas, la cual tiene cuatro variantes (*muuiki*, *muinaki*, *jaioki*, *jimoki*), cada una con diferentes pasos y accesorios, las cuales tienen que ver con el manejo de las especies vegetales cultivadas y del monte firme. Cada uno de estos bailes tiene sus formas de discurso y repertorios de cantos, que cambian según el momento del ritual y según

⁶ Las diez carreras ceremoniales de las que hay documentación son: *yadiko*, “tablón” (*neediko* “*yadiko* de asaf”); *zikii*, “baile de cacería”; *menizai*, *tureño*, “charapa”; *yuaki*, *yuaí*, “frutas” (*muuiki*, “cantos de cabecera”, *muinaki*, “cantos de bocana”, *jaioki*, “cantos de culebra”, *jimoki*, “cantos de guerrero o de gente jimoma”, *uiki*, “juego de la pelota”); *erai rua*, “cantos del principio (inauguración de maloca)”; *marai*, “fiesta de nombramiento de recién nacido”; *ziyiko*, “fiesta de nuevo manguaré”; *ifonako*, “fiesta de fin del duelo”; *riai rua*, “cantos de carijona (en otra lengua)”; *bai*, “fiesta de antropofagia” (CALLE; CROOKE, 1969; LÓPEZ, 1989; PREUSS, 1994 [1921, 1923]; GRIFFITHS, 1998; TESSMANN, 1999 [1930]; GASCHÉ, 2009; AREIZA SERNA, 2016).

el tipo de paso. Los *ruaki*, “cantos”, se cantan en grupo (hombres y mujeres) encabezados por un cantor principal. Existen, además, cantos que se cantan en parejas (hombre y mujer). Los más importantes son los *buiñua* (“cantos de repartición de cahuana”, bebida no fermentada a base de almidón de yuca), que se celebran en la víspera de los bailes más prestigiosos.⁷ Existen también los *uuriya*, “hablas”, o *fakariya*, “pruebas”, que son interpretados individualmente antes de o durante el ritual, sin importar la coocurrencia de otros cantos. Todo este repertorio puede tener la intención, o bien de bendición y protección, o bien de maldición y agresión.

Esto es lo que se llama “*rafue*”, en lengua Murui. *Rafue*, en su sentido más público y genérico, significa una sucesión ordenada de rituales realizados por un dueño de baile, que es traducido en el español local como “carrera ceremonial”. El concepto de *rafue* abarca desde esos discursos altamente formalizados de un dueño de maloca en la preparación y ejecución de un ritual, hasta el diálogo de un hombre de hogar sentado en su casa, velando por su familia en la noche en el mambeadero. Lo que tienen en común todos estos géneros y que permite denominarlos a todos como *rafue* es que no son discursos *sobre* las cosas, sino discursos *que devienen* cosas – discursos de poder, como lo indican los dos morfemas que constituyen el término “*rafue*”: “*ra*”, “cosa, poder”; “*fue*”, “voz discurso”.

“*Rafue*” es “palabra” que se actualiza; sin embargo, por “palabra” no debemos entender solo el lenguaje articulado. Como ya lo señalamos arriba, la atmósfera, las plantas, los animales, los alimentos también tienen *uai*, “palabra, lenguaje”. Cuando se dice que la palabra se manifiesta como *rafue*, se quiere decir que el discurso, la palabra del lenguaje articulado, está ligada a la acción. O mejor, usando una expresión de la lengua Murui, *rafue monaide*, “la palabra amanece (*monaide*)”, es decir, se vuelve *cosas*. Los actos de habla o discursos que podemos registrar

⁷ Un excelente trabajo sobre los *buiñua* es la tesis del estudiante indígena Ever Kuiru Naforo, *Noinui Jitoma*: “Existen varias clases de *buiñua* [...]: el *buiñua* que habla de las energías de vida, el *buiñua* que hace una crítica diplomática y el *buiñua* que cuestiona fuertemente a la comunidad” (KUIRU NAFORO, 2019a, p. 11, énfasis del autor). Los *buiñua* de crítica son los que Gasché (2003, p. 16, traducción nuestra, énfasis del autor) denomina *juniko buiñua* – “*juniko* se refiere a los desperdicios de yuca que son parte del escenario de trabajo en progreso. A través de estos cantos es lícito formular directamente [...] los agravios y críticas, que queremos informar [...]” – que contrastan con los *ua buiñua*, “*buiñua* verdaderos”, “cuyas palabras celebran la maloca, el dueño de la fiesta y su familia” (GASCHÉ, 2003, p. 16).

no abarcan el concepto de *rafue*. *Rafue* significa “palabra, discurso”, pero también significa trabajos, ocupaciones, preocupaciones, fatigas, esfuerzos; son éstos los que hacen *amanecer* la palabra. Y el amanecer la palabra como obra efectúa una curación. Cuando la palabra no amanece, se vuelve enfermedad.

Si bien la traducción más corriente de *rafue* puede ser “ritual”, su semántica la desborda ampliamente. *Rafue* puede ser entendido como “Palabra” (con “P” mayúscula, como hemos optado por traducirla en *Tabaco frío, coca dulce*), o para emplear la formulación de Fernando Urbina (2010, p. 18): “palabra cargada de fuerza, eficiente”. El ritual es posible concebirlo como *rafue*, porque es palabra que deviene en acciones que se entretajan y demuestran su eficiencia al convertirse en alimentos (las sustancias del ritual), en canciones, en narrativas y en curación. El *rafue*, dice Vivas Hurtado (2012, p. 235), “es el *kirigai* [canasto] mayor de la cultura [murui] *minika*”, y este canasto contiene otros canastos: los *ruaki*, “cantos”, los *eiki*, “adivinanzas”, los *jagai*, “mitos, historias”.

Rafue es el camino del Creador y de la humanidad. Sobre el concepto de *rafue*, me permito transcribir las palabras del indígena Murui, Eudocio Becerra “Bigidima”:

Con estas palabras se enseña a los niños y a los adultos. Estas son las palabras que dan larga vida y fuerza para trabajar. Estas palabras son como la macana. Anteriormente bajo estas palabras eran protegidos los hombres para que se multiplicaran. [...] A través del manejo de las palabras el hombre busca la protección. El uso de este lenguaje como enseñanza recibe en nuestra cultura el nombre de *rafue*, tradición que nos sirve para corregir a los hombres para que respeten a los demás y al medio en que viven. (BECERRA, 1998, p. 17, énfasis del autor).

El asunto central de todo *rafue*, su preocupación fundamental, la fuente de toda su energía expresiva se funda en los procesos de fecundidad y reproducción de los seres vivientes, en particular de las plantas cultivadas y de los seres humanos (ver por ejemplo ROMÁN-JITDUTJAAÑO; ROMÁN; ECHEVERRI, 2020). La *verdad* del discurso del *rafue* no radica en lo que las palabras dicen, sino en lo que esos gestos verbales hacen amanecer en el mundo, en la forma de obras y seres, es decir, en su capacidad de mantener y aumentar la vida.

Jagai y bakaki (¿“mitos”?)

Rafue no consiste en la narración de historias “tradicionales”. *Rafue* se distingue de los “mitos” (*bakaki*, *ĩgai*, *jagai*, *jagagi*, *ikaki*) que sí son narraciones tradicionales, pero no son “palabra de vida” (*komuiyafue*) como sí lo es *rafue*. La principal función de los mitos es servir de imágenes para ser empleadas en las conjuraciones para hacer daño; por eso, algunos ancianos, como Kinerai, dicen que los mitos “son pura brujería”. Los “mitos” son las historias de los seres que fracasaron, de aquellos que por su comportamiento inmoral quedaron “encantados” o convertidos en animales.

Es necesaria una aclaración sobre los diversos términos empleados en Murui para nombrar lo que solemos denominar “mitos”. Fernando Urbina (2010, p. 17-18, énfasis del autor) escribe: “los hablantes del dialecto bue y mika [de la lengua Murui] utilizan la forma *bakaki* para referirse a los mitos; los del dialecto nípode dicen *ĩgai* y los del *minika* dicen *jagai*”; se trataría, según este autor, de palabras sinónimas en los diversos dialectos. Sin embargo, esto no parece ser exacto. Si consultamos los diccionarios de los cuatro dialectos, encontramos que el término “*bakaki*” (Urbina escribe “i” para representar la “i”) se encuentra en todos los dialectos:

- *Minika* – “los mitos de la creación” (MINOR; MINOR, 1987, p. 6).
- *Bue* – “leyenda que los ancianos narran de noche en preparación para una fiesta, historia, mito” (BURTCH, 1983, p. I:31).
- *Nípode* – “mitos de la creación” (MINOR; MINOR, 1971, p. 6).
- *Mika* – “tradición oral que toca los temas más sagrados de la cultura” (PREUSS, 1994, p. 802).

El término “*ĩgai*” solo aparece en los dialectos *Bue* – “cuento, mito” (BURTCH, 1983, p. I:257) – y *Mika* – “mito” (PREUSS, 1994, p. 834). Por su parte, el término “*jagai*” aparece solamente en *Minika* – “un cuento antiguo, la fábula” (MINOR; MINOR, 1987, p. 51) – y *Nípode* – “los mitos, cuentos antiguos” (GRIFFITHS; COLEMAN; MORALES, 2000); “cuento, fábula” (MINOR; MINOR, 1971, p. 26).⁸

⁸ Vivas Hurtado (2012) y Kuiru Naforo (2019b) emplean el término “*jagagi*” como equivalente de “*jagai*”. Hipólito Candre-Kinerai (2015), Echeverri y Candre-Kinerai (2008), Anastasia Candre (2011), Miguel Guzmán y Juan Kuiru (GUZMÁN, 2016; KUIRU NAFORO, 2016) emplean la expresión “*ikaki*” como un equivalente a “*jagai*”.

Este conjunto de términos de hecho designa dos tipos de discurso diferente; por una parte, “*bakaki*”, que es una forma de diálogo ceremonial ritmado que hace parte del registro ceremonial;⁹ por otra parte, los términos “*jagai*” (Minika, Nipode) y “*ika*” (Bue, Mika, Binika) son equivalentes y se refieren a la narración de historias mitológicas, que generalmente no tienen lugar en el mambeadero y no tienen características formales especiales.¹⁰

En términos de eventos de habla, el *rafue* se revela como discursos. La forma más compleja y formalizada de *rafue* tiene lugar durante la preparación y ejecución de los bailes rituales. Allí es donde se va a emplear el *bakaki*, “diálogo ceremonial”, que algunos glosan como “mitos” (cf. MINOR; MINOR, 1971, 1987; BURTCH, 1983; PREUSS, 1994; GRIFFITHS; COLEMAN; MORALES, 2000; URBINA, 2010). En la ejecución de un *bakaki*, el hablante produce un discurso – que puede estar basado en un *jagai* “mito”, pero que no es una narración – en la que va *nombrando*, en oraciones sucintas, espacios naturales, especies, acciones, personajes... El ritmo de enunciación del *bakaki* puede ser bastante rápido, y cada oración va seguida de asentimientos del interlocutor.

Por ejemplo, un *bakaki* que Benjamín Yépez grabó a finales de los años 1970 es un diálogo de preparación para sacar sal de monte, la cual va a ser mezclada con el ambil (pasta de tabaco) de invitación para el

García Rodríguez (2018, p. 71) menciona las “narraciones” como un tipo de discurso “entre las cuales los *igai*, los *kominaigai*, y los *jaiagai* son los más importantes”; “*igai*” (*igai*) sería el término general (que como vimos corresponde a los dialectos Bue y Mika); “*jaiagai*”, “ancestros”, serían narraciones de personajes prehumanos, y “*kominaigai*” (de “*komini*” “gente humana”), los *igai* de la generación humana (cf. GARCÍA RODRÍGUEZ, 2018, p. 72). García Rodríguez trabajó en La Chorrera, zona donde predomina el dialecto Minika (que emplea en término “*jagai*”), pero con un hombre del clan Ekiraiai, originalmente hablantes del dialecto Binika (un quinto dialecto del Murui); esto nos indicaría que en ese dialecto se emplea también “*igai*” para las narraciones míticas.

⁹ Una grabación de un diálogo de *bakaki* se puede encontrar en Yépez (MÚSICA..., 1981, pista 1, 30s-4min45s). García Rodríguez (2018, p. 71) clasifica el *bakaki* como uno de los géneros “ritmados aplanados” (*rythmés-aplatés*).

¹⁰ La colección bilingüe (Mika-alemán, Mika-español) más extensa de narrativas míticas es la de Preuss (1921, 1923, 1994). Otras publicaciones bilingües son: Román-Jitdutjaaño (2010), la historia de la coca (Minika); Candre-Kinerai (2015), la historia de los huérfanos del Sol (Minika); Areiza Serna (2016), Minika; Kuiru Naforo (2019b), Mika y Minika; Agga Calderón, Wojtylak e Echeverri (2019), Bue. No tengo información de narrativas Nipode-español. En solo traducción existen muchas, particularmente las recogidas por Fernando Urbina (JITOMA SAFIAMA; URBINA, 1973; URBINA, 1982, 2004, 2010; URBINA *et al.*, 2000).

baile. Aunque esta grabación está pobremente documentada, sabemos que fue hecha en la quebrada Isué, en el río Igaraparaná cerca de la localidad de La Chorrera. El hablante principal es Luciano Martínez, mayor del clan Jeiai, “chucha”, y el interlocutor es su hijo Víctor Martínez (recientemente fallecido). Este *bakakî* es uno de los discursos que hace parte de la preparación del ritual denominado *zikîi*, “baile de cacería o guadua”. He transcrito las primeras líneas del diálogo, cuya grabación puede ser escuchada en Yépez (MÚSICA..., 1981, 20s):¹¹

Ejemplo 3	Luciano	Víctor	Traducción
	[...]		
	<i>jaa iraimo kue bita</i>		ya en la candela lo arrojo
		<i>bita</i>	arroja
	<i>beno izoi jaa iraimo kue bitaka</i>		aquí mismo en la candela lo arrojo
		<i>bita</i>	arroja
	<i>beno yukurio jaa iraimo kue bitaka</i>		ya el bejuco <i>yukurio</i> lo arrojo en la candela
		<i>bita</i>	arroja
	<i>iya die</i>		todo lo que existe
		<i>die</i>	todo
	<i>jmm</i>		<i>jmm</i>
		<i>jmm</i>	<i>jmm</i>
	<i>jmm</i>		<i>jmm</i>
		<i>jmm</i>	<i>jmm</i>
	<i>jmm</i>		<i>jmm</i>
		<i>jmm</i>	<i>jmm</i>
	<i>atide</i>		lo trae
		<i>atide</i>	trae

Este *bakakî* está nombrando especies vegetales (como en este caso el bejuco *yukurio*, “bejuco escalera”)¹² de sacar sal, como una manera

¹¹ Yépez (1987, p. 200-201) coloca estas “definiciones” de “*bakakî*” y “*rafue*” que de manera muy sencilla identifican claramente el sentido de estos dos términos (“*e*” equivale a “*î*”): “*bakakê* es en términos generales la teoría que orienta un trabajo práctico” y “*rafue* es el trabajo práctico que se hace acuerdo con el *bakakê*”.

¹² En el *jagai* de los huérfanos del Sol, *yukurio* es el bejuco que la madre de los huérfanos sacudía para anunciarse a su amante Gaimoi (CANDRE-KËNERAÏ, 2015). María Cecilia López (1989, s. p.) lo relaciona al mismo *jagai*, pero como el bejuco que los

de referirse a especies de cacería, que se evita nombrar directamente porque esas especies representan enfermedades y problemas. El *bakaki* está haciendo, en otras palabras, “cacería espiritual”, y al otro día deberá amanecerse como la cacería de esas plantas-enfermedades en la forma de material vegetal del monte para extraer sal. Esa sal se va a mezclar luego con el ambil de invitación para ser enviado a los aliados ceremoniales, quienes lo harán *amanecer* en forma de cacería de animales-enfermedades. Esto es *rafue*. Y esto es también conjuración.

Conjuraciones (*jïra*) y consejo (*yetarafue*)

Toda la *palabra* del baile (*rafue*) podría caer bajo la categoría de *jïra*, “conjuración”. Sin embargo, el concepto más habitual de *jïra* se refiere a los conjuros u oraciones para proteger y curar, para maldecir y dañar, para ejercer acción mágica sobre las cosas y las personas, en forma de palabras cantadas (*jïka*) y sopladas (*fuunoga*) por medio de *jagiyi*, “aliento”. Los *jïra* son privados. A diferencia de los discursos y cantos de los rituales que son públicos, la transmisión de los *jïra* es personal, entre parientes – por línea masculina y línea femenina. Las mujeres tienen *jïra* para los trabajos de la chagra, para que las plantas nazcan bien y den frutos, para el cuidado de los niños, para la salud sexual, para el trabajo de alfarería, para la seducción... Los hombres tienen *jïra* para la cacería, para procesar la coca, el tabaco y la sal, para cuidar las enfermedades de las criaturas, para la seducción... Todo tiene *jïra*.

Los *jïra*, en general, no se pronuncian en voz alta, sino que son silbados sobre un elemento mediador: agua, leche de seno, infusiones de plantas, ortiga, tabaco – cualquier cosa. El poder está en el *jagiyi*, “aliento”, del *jïra*, no en el elemento mediador. El *jïra* nombra cualidades y atributos sensibles de elementos y especies naturales, eventos de los *jagai*, “mitos” etc., y se los atribuye al elemento mediador para que estos atributos pasen al cuerpo del paciente.

La fuerza de una conjuración (*jïra*) se concibe como *jagiyi* (aliento). Es a través de ese aliento que el poder de curación se transmite a la sustancia mediadora, acompañada del soplo físico. Así explica Kïnerai (ECHEVERRI; CANDRE-KÏNERAI, 2008, p. 194, 197-198; audio en

huérfanos utilizaron “para subir al cielo a robar el poder del rayo para destruir un gran mal que en ese tiempo aquejaba a la gente”.

CANDRE-KĪNERAI, 1992a, 6min13s; ver también ECHEVERRI, 2015, p. 126):

Ejemplo 4	
<i>Diona mananaitaja uai jībina</i>	El aliento de hacer enfriar el
<i>mananaitaja jagiyi</i>	tabaco y la coca
<i>ja jīrafuena ja ua yīnoga jmm</i>	uno lo recibe como oración
<i>jmm</i>	
<i>komekimo</i>	en el corazón,
<i>diona jagiyi jībina jagiyi jmm</i>	aliento de tabaco y aliento
<i>jmm</i>	de coca.
[...]	[...]
<i>aki diona</i>	Eso quedó
<i>ja finodimie</i>	en el corazón
<i>komekimo ja ua</i>	del hacedor de tabaco
<i>jīrana ja fiebikaide jmm jī</i>	como oración
<i>mananaiya jīra jmm</i>	Oración de enfriamiento,
<i>kai komuiya jīra jmm</i>	oración de nuestra vida.

Este es un fragmento de la explicación de la conjuración para curar a una criatura con fiebre. La experiencia de procesar pasta de tabaco, preparar coca en polvo y extraer sales vegetales, que pasan por procesos alternativos de calentamiento y enfriamiento, se incorpora al cuerpo del hacedor de tabaco como aliento. Este aliento es un poder curativo que se expresa con las palabras de la conjuración. El poder de las palabras proviene del aliento del curandero, que a su vez proviene de su experiencia corporal: *Geist* (no mente).

El siguiente es un ejemplo de un *jīra* entonado por Kīnerai (ECHEVERRI; CANDRE-KĪNERAI, 2008, p. 199-205). Este es un *jīra* para una criatura que está teniendo inquietud y no duerme bien. El elemento mediador es un agua con hojitas de la planta medicinal *dirima* (*Eupatorium triplinerve*), una de las “plantas de la madre”, plantas cultivadas que son empleadas especialmente para curación de niños pequeños. Este es el texto del *jīra*, seguido de su transcripción musical (Figura 7), cuya grabación puede ser escuchada en Candre-Kīnerai (1992c, 2min31s).

Ejemplo 5

<i>Eiño komuiya ikurimo</i>	En el seno de la madre
<i>eiño ribei moziñokaiyanona</i>	Después de formarse en el útero
<i>iekoni eiño dirimai ibena</i>	En ese momento la madre sostiene la hoja de <i>dirima</i>
<i>fairibina ibina mozikaide</i>	Que flota en el agüita
<i>eiño jaibikiñi jagiyina</i>	Aliento de la madre de albahaca
<i>kue mameridoiga</i>	Estoy nombrando
<i>eiño riero buinaiño jagiyina</i>	Aliento de la madre del rocío fresco
<i>kue mameridoiga</i>	Estoy nombrando
<i>bibimo kue mameridoiga</i>	En esta agüita estoy nombrando
<i>naimekii jagiyi</i>	Aliento de agüita dulce
<i>farekai jagiyina</i>	Aliento de caldo de yuca dulce
<i>kue mameridoiga</i>	Estoy nombrando
<i>eiño nozeko buinaiño jagiyina</i>	Aliento de la madre de <i>nozeko</i>
<i>kue mameridoiga</i>	Estoy nombrando
<i>eiño jirueiño jagiyina</i>	Aliento de la madre de frescura
<i>kue mameridoiga</i>	Estoy nombrando
<i>eiño zuuiyaiño jagiyina</i>	Aliento de la madre del alivio
<i>kue mameridoiga</i>	Estoy nombrando
<i>eiño nozeko buinaiño jagiyina</i>	Aliento de la madre de <i>nozeko</i>
<i>kue mameridoiga</i>	Estoy nombrando
<i>eiño jifaiya buinaiño jagiyina</i>	Aliento de la madre de embriaguez
<i>kue mameridoiga</i>	Estoy nombrando
<i>eiño nozeko buinaiño jagiyina</i>	Aliento de la madre de <i>nozeko</i>
<i>kue mameridoiga</i>	Estoy nombrando
<i>kue zuitaridoiga</i>	Estoy soltando
<i>eiño fareka buinaiño jagiyina</i>	Aliento de la madre de yuca dulce
<i>kue mameridoiga</i>	Estoy nombrando
<i>naimere kue mameridoiga</i>	Dulcemente estoy nombrando
<i>eiño mazakaiño jagiyina</i>	Aliento de la madre de maní
<i>kue mameridoiga</i>	Estoy nombrando
<i>eiño naimekiñi jagiyido</i>	Con el aliento de la madre de <i>naimeki</i>
<i>kue mameridoiga</i>	Estoy nombrando
<i>manai kue fuuridoiga</i>	Pacíficamente estoy soplando
<i>manai kue naimeridoiga</i>	Pacíficamente estoy endulzando
[fuude]	[soplo]

Figura 7 – Transcripción musical de “Urue aruizifuenaiya jïra”. Esta transcripción solo provee un esbozo general del canto y no tiene la intención de ser un documento etnomusicológico. La escala es mi mayor. El compás es libre y los valores de las notas son solo aproximados. No se marcan los silencios. Un espacio mayor entre notas señala la separación de las frases musicales, que corresponden a las líneas de la transcripción y la traducción. (Agradecemos a Camilo Echeverri, quien hizo la transcripción de los valores tonales, y a Olga L. Jiménez y Juan D. Gómez, quienes hicieron la transcripción de los valores de duración.)

17 e - i - ño - ko - mai - ya - i - ku - ri - mo - 18 e - i - ño - ri - bei - mo - ri - ño - kai - ya - no - na

19 e - i - ño - ri - e - i - ño - ñi - ri - ma - i - i - be - na 20 ñi - ri - bi - na - i - bi - na - mo

21 ri - kai - ñe - 22 e - i - ño - jai - bi - ki - i - ño - ja - gi - ya - na 23 kuo - ma - me - ri - ñe -

24 ga - 25 e - i - ño - ri - e - ro - bui - nai - ño - ja - gi - ya - na 26 kuo - ma - me - ri - ñe - ga

27 ñi - bi - mo - kuo - ma - me - ri - ñe - ga 28 nai - me - ñi - i - ja - gi - ya 29 ñi - re - ka - i - ja

30 gi - ya - na 31 kuo - ma - me - ri - ñe - ga 32 e - i - ño - mo - re - ko - bui - nai - ño - ja - gi - ya

33 na 34 kuo - ma - me - ri - ñe - ga 35 e - i - ño - ji - na - gi - ño - ja - gi - ya - na 36 kuo - ma

37 me - ri - ñe - ga 38 e - i - ño - re - i - ya - ño - ja - gi - ya - na 39 kuo - ma - me - ri - ñe - ga

40 e - i - ño - mo - re - ko - bui - nai - ño - ja - gi - ya - na 41 kuo - ma - me - ri - ñe - ga 42 e - i

43 ño - ja - ñi - ya - bui - nai - ño - ja - gi - ya - na 44 kuo - ma - me - ri - ñe - ga 45 e - i - ño - na

46 re - ko - bui - nai - ño - ja - gi - ya - na 47 kuo - ma - me - ri - ñe - ga 48 kuo - nai - ta - ri - ñe - ga

49 e - i - ño - ñi - re - ko - bui - nai - ño - ja - gi - ya - na 50 kuo - ma - me - ri - ñe - ga 51 nai - me

52 re - kuo - ma - me - ri - ñe - ga 53 e - i - ño - ma - re - ka - i - ño - ja - gi - ya - na 54 kuo - ma

55 me - ri - ñe - ga 56 e - i - ño - nai - me - ki - i - ño - ja - gi - ya - na 57 kuo - ma - me - ri - ñe -

58 ga 59 ma - nai - kuo - ñe - ri - ñe - ga 60 ma - nai - kuo - nai - me - ri - ñe - ga

Fuente: Echeverri y Candre-Kineraï (2008, p. 201-202).

Este ejemplo nos permite identificar los elementos característicos de todo *jïra*. El movimiento melódico es limitado (ver Figura 7) – pareciéndose en buena medida a la salmodia y al canto llano de la música gregoriana, géneros también monódicos – y muy diferente a los *ruaki* del baile, que tienen mucha más variación melódica. El ritmo es libre, y las duraciones de las notas solo cambian entre negra y corchea. Pero es sobre todo el uso del lenguaje lo que es más característico. El *jïra* alterna entre nombrar un atributo de la Madre, como “aliento de”, intercalado con la fórmula *kue mameridoiga*, “estoy nombrando” (u otras similares).¹³ Esta expresión no es del registro cotidiano, sino que es específica de los *jïra*. Los nombres de la Madre son también parte de un conjunto estándar que aparece frecuentemente en los *jïra* para niños pequeños (y también para llamar el alma de una persona que está muriendo): *jaibikiïño* (madre de albahaca), *riero buinaiño* (madre del rocío fresco), *nozeko buinaiño* (madre de la hierba *nozeko*), *jirueiño* (madre de frescura), *zuuiyaiño* (madre de alivio), *jïfaiya buinaiño* (madre de embriaguez), *fareka buinaiño* (madre de yuca dulce), *mazakaiño* (madre de maní), *naimekiïño* (madre de la hierba *naimeki*). Aquí se nombran tres de las seis “plantas de la madre” (*jaibiki*, *nozeko*, *naimeki*) y dos especies cultivadas que son icónicas del sexo femenino: *fareka*, “yuca dulce” (una variedad de yuca brava de donde se obtiene una bebida ritual), y *mazaka* (maní, un producto altamente valorado como pago ritual de mujer).

Un segundo ejemplo de *jïra* es de Anastasia Candre, hermana menor de Kinerai. Este ejemplo es notable: el texto evolucionó a partir de la dedicatoria a su madre en un informe de una beca de investigación que ganó en el 2007 (la historia completa se encuentra publicada en ECHEVERRI, 2016). Anastasia murió en 2014. Después de su muerte, revisando los textos en sus archivos, me di cuenta de que ella tenía ese texto en lengua Murui, originalmente parte de la dedicatoria, ya presentado como un poema, titulado “La dulzura”, con 15 estrofas de cinco versos cada una, y una estructura perfecta de conjuración. Fue solo entonces que me di cuenta del sentido que tenía esa dedicatoria. Lo que comenzó como un texto en español dedicando palabras amorosas para su madre Ofelia, había concluido con una conjuración de la Madre (con mayúscula). Ahí sí estaba apuntando ella a la raíz

¹³ El verbo “*mame-de*” significa “nombrar, representar”; “*mame-ri-te*” significa “apuntar (como una escopeta)”, y el verbo “*mame-ri-doi-ga*” (en forma pasiva) le agrega la marca de aspecto *-doi*, que tiene la semántica de “aproximadamente”.

y al espíritu de todo el asunto. De ese texto, transcribo aquí las dos primeras estrofas:

Ejemplo 6	Texto murui	Traducción de Anastasia
	<i>Eiño fareka buinaiño</i>	Madre de yuca dulce
	<i>Anaba eiño fareka buinaiño</i>	Allá abajo madre de la yuca dulce
	<i>Komeki farekairena nayiaína</i>	Corazón plantío de yucal dulce
	<i>Kue jizaingodi komeki</i>	Hija, su corazón
	<i>Ari kaimayitayi</i>	Se sentirá con energía
	<i>Eiño manaide buinaiño</i>	Madre de la frescura
	<i>Anaba eiño manaidi buinaiño</i>	Allá abajo la madre de la frescura
	<i>Komeki manaidiire nayiaína</i>	Corazón, lleno de frescura
	<i>Ari kue jizaingodi komeki</i>	Arriba, hija mía su corazón
	<i>Nimomona ari manaiyitayi</i>	De dónde, arriba está la frescura

El lenguaje empleado por Anastasia en este texto se basa en fórmulas tradicionales empleadas frecuentemente en las conjuraciones. En los términos empleados para nombrar a la Madre, ella comienza con fórmulas que son frecuentes (*Eiño fareka buinaiño*, *Eiño manaide buinaiño*, *Eiño naimeki buinaiño*, *Eiño komuiya buinaiño*, *Eiño jaibiki buinaiño*, *Eiño dirima buinaiño*, *Eiño chapeyi buinaiño*, *Eiño nozeko buinaiño*, *Eiño jirue buinaiño*, *Eiño zuiriya buinaiño*), y luego va avanzando a términos menos frecuentes (*Eiño onaira buinaiño*, *Eiño jafira buinaiño*, *Eiño kaziya buinaiño*, *Eiño erokaiya buinaiño*, *Eiño rainara buinaiño*). Parecería como si Anastasia hubiera partido de los atributos más comunes y convencionales de la Madre, y paulatinamente hubiera comenzado a buscar nuevos nombres a partir de un proceso innovador. En este sentido, no se trata de una repetición de fórmulas tradicionales, sino de una elaboración a partir de ellas, en las cuales busca formular creativamente su relación con ese espacio espiritual que está en la base de los rituales y de su relación con los alimentos y con su madre.

Hay que destacar que el lugar de la enunciación de este texto es la mamá, no Anastasia. Es la madre quien dice “mi hija”, y a la vez habla

de una Madre universal que tiene muchos nombres. El texto señala tres figuras femeninas: (1) la Madre universal que tiene muchos nombres; (2) la madre de Anastasia que está enunciando la conjuración; y (3) la hija que sería Anastasia misma. En este sentido, el texto de Anastasia es totalmente original en el contexto de los *jïra*, donde, por lo general, el lugar de la enunciación es el del conjurador que nombra atributos de entidades naturales o poderes espirituales, y los atribuye a quien está siendo curado por intermedio de un elemento mediador. Anastasia le da la voz de la conjuración a su madre, y se coloca ella misma en la posición de conjurada.

Estos dos ejemplos nos dan una idea de la forma y el contenido de los *jïra*. Estos son ejemplos de conjuraciones benéficas. Los *jïra* más “fuertes” frecuentemente nombran elementos derivados de eventos y personajes mitológicos.¹⁴

Los *jïra* no corresponden en efecto al registro ceremonial, aunque los discursos ceremoniales comparten el mismo carácter performativo de los *jïra* – “son oraciones”, como acostumbran a decir los conocedores – y los *jïra* emplean también un lenguaje especializado y una estructura formal característica.

Lo que se denomina *yetarafue*, “palabra de consejo”, en cambio, no tiene una estructura formal propia y no hace uso de un lenguaje especializado como en los *jïra*. En cierta medida, la *jiibibiri uai*, “palabra de mambeadero”, y la la palabra de *yetarafue* son discursos complementarios. El primero – la palabra de mambeadero – se centra en el ámbito masculino del mambeadero (que comparte elementos del registro ceremonial), y el segundo – el *yetarafue* – se centra en el ámbito femenino del fogón, los alimentos y el espacio del baño, y se expresa mayormente en el registro cotidiano de la lengua: *irai fue uai*, “palabra al pie del fogón”, *io ana uai*, “palabra en medio del camino”. El *yetarafue* sirve de fuente de imágenes para los *jïra*, y también los consejos del *yetarafue* son reinterpretados y reelaborados en el discurso más formalizado de la palabra de mambeadero. Por ejemplo, un consejo del *yetarafue* dice, “hay que bañarse temprano para que después a usted no lo vaya a vencer un palo pesado”. En la palabra de mambeadero esta

¹⁴ La tesis de Tommaso Fanciotti (2015), la cual trabajó con José Estrella Candre “Ukudu”, hermano de Anastasia y Kinerai, es un excelente ejemplo de este tipo de *jïra*. Ukudu, un hombre que, como su hermano Hipólito, es curandero, le dio a Fanciotti las bases de componer *jïra* a partir de los *jagai*, y a también a partir de los textos bíblicos.

es una imagen para referirse a soportar las críticas de la gente (un palo pesado que lo puede vencer), y así en el mambeadero se podrá aludir a esto diciendo simplemente “no se bañó temprano”.¹⁵

Así como hay *jira* para todo, también hay *yetarafue* para todo. Los *jira* son para actuar, el *yetarafue* es para prevenir. Los consejos se enfocan alrededor del consumo de alimentos, las actitudes corporales y el baño; los consejos del *yetarafue* señalan, por medio de admoniciones muy sencillas en el registro cotidiano, cómo comer, qué hacer y qué no hacer, cómo hacerlo, siempre dirigidos a formar cuerpos masculinos y femeninos fértiles y que correspondan a gente verdadera *ua komini*.

El siguiente es un ejemplo de consejo de *yetarafue* elaborado en forma de palabra de mambeadero, de Kɪnerai (ECHEVERRI; CANDRE-KɪNERAI, 2008, p. 70; audio en CANDRE-KɪNERAI, 1992d, 54s):

Ejemplo 7 <i>O miringo.</i> jmm	[Esta es] su hermana.
<i>O ɲio</i> jmm	[Este es] su hermano
<i>daɲano.</i> jmm jmm jmm	¿ así se dice.
<i>Ja nɲi abina</i>	Para que ellos vayan
<i>onoikana jaaiyena.</i> jmm jmm	aprendiendo a comportarse.
<i>Bie o ɲi,</i> jmm jmm	Esta es su tía,
<i>ɲi</i> jmm	la hija
<i>jiza o miringo,</i> jmm jmm	de la tía es hermana del
<i>ɲi jiza ringozaniadi o ebuño.</i>	joven
jmm jmm	la hija de la tía es hermana
<i>Abina onoitioza,</i> jmm jmm	de la joven.
<i>ebena uuriñeítioza.</i> jmm jmm	Hay que saber comportarse,
<i>Ja mei raiyano.</i> jmm jmm jmm	no hay que hablar
jmm	necedades.
<i>Izo jito</i> jmm	Ya entonces se dice.
<i>o aama,</i> jmm jmm	El hijo del tío paterno
<i>izo jiza o miringo.</i> jmm jmm	es hermano del joven,
<i>Akie izoikana ja</i>	la hija del tío paterno es su
<i>ua yokana uiga.</i> jmm jmm	hermana.
	De esta manera
	se va avisando.

¹⁵ Una muy completa compilación de palabra de consejo entre los Féeneminaa es la de Londoño Sulkin (1995).

Este es un consejo sobre prevención del incesto, formulado con gran economía de lenguaje. Al indicar que sus “primos” son “hermanos” (para hombre y mujer), se está advirtiendo que esos no son parejas posibles (ver una discusión detallada en ECHEVERRI; CANDRE-KINERAI, 2008, p. 97-110).

Conclusiones

Un arte verbal se define por criterios prosódicos, retóricos y sociolingüísticos. En nuestro caso, lo que llamamos prosodia proviene del *jagiyi*, “aliento”, que tiene una expresión física – la respiración y el sopro – y una expresión metafísica – el espíritu y el hálito. Todo procede del *jagiyi*. En la transcripción de los textos, recogemos algo de ese aliento, al adoptar las pausas respiratorias como el criterio que define las *líneas* del texto. La longitud de las líneas puede servir de indicación de otro rasgo prosódico, el tempo: líneas cortas, tempo lento; líneas largas, tempo más rápido.¹⁶ La melodía y el ritmo, solo es posible representarlos mediante una partitura, como en el *jñra* del ejemplo 5 (cf. Figura 7).

Los tres géneros oratorios de la retórica clásica – el deliberativo (exhortar y disuadir), el judicial (acusar y defender) y el demostrativo o epidíctico (alabar y denostar) (ARISTOTLE, 1886) – no parecen corresponder a ninguno de los discursos que hemos discutido arriba.¹⁷ Lo que podemos llamar retórica es de otro orden, siguiendo a Dell Hymes (1965, 1977, 1981), como la ocurrencia de partículas y fórmulas lingüísticas que permiten reconocer una estructura narrativa: una retórica. Hymes lo estudió principalmente en narrativas míticas, pero podemos perfectamente extender esta aproximación a los otros géneros que hemos discutido. El *jñra*, por ejemplo, se reconoce por el uso de fórmulas y ciertos morfemas verbales. La estructura de un *jñra* está dada por líneas que nombran un atributo de entidades de cualquier tipo (como en los ejemplos 4 y 5, los nombres y atributos de la Madre), frecuentemente marcados por un fenómeno de paralelismo – como

¹⁶ Esto es válido cuando se trata de comparar diferentes textos del mismo género de un mismo hablante. Los ejemplos que hemos presentado (cf. los audios) son de tres hablantes: Hipólito Candre (quien habla con un tempo muy lento), Oscar Román (quien habla en un tempo normal) y Luciano y Víctor Martínez (quienes hablan en un tempo muy rápido).

¹⁷ Jorge Gasché (2003) demuestra esto brillantemente en su manuscrito inédito “Pas de rhétorique sans musique”.

en los ejemplos, la presencia del término *jagiyi*, “aliento” (es decir todos los atributos son marcados como “aliento de”) –, y una línea con un verbo de acción (nombrar, soplar, endulzar, sostener), frecuentemente marcada con un morfema de aspecto (-*doi*, en el ejemplo 4, -*yi*, en el ejemplo 5), que los distancia del registro cotidiano. El *bakaki*, el *yorai* y el *zomarafue*, todos ellos del registro ceremonial, tienen conjuntos de fórmulas bien definidas y reconocibles y patrones constantes de paralelismo. En el *bakaki* que presentamos en el ejemplo 3, tenemos unas líneas que hablan de sacar y quemar una planta específica, empleando fórmulas como *iraimo kue bita/bita* (“lo arrojo en la candela”/“arroja”) y terminando con *atide/atide* (“lo trae”/“trae”); este mismo esquema, con ligeras variaciones, se va a seguir empleando para cada una de un gran conjunto de plantas (esto es lo que llamamos paralelismo). Lo mismo puede decirse del *yorai* y el *zomarafue*.¹⁸ La palabra de mambeadero (*jiibibiri uai*), de la cual el libro *Cool tobacco, sweet coca* (CANDRE-KINERAI; ECHEVERRI, 1996) es un buen ejemplo, tiene su estructura retórica como allí lo demostramos abundantemente. El *yetarafue* se acerca al habla cotidiana, pero también tiene una estructura retórica, combinando una advertencia (en la forma de evitar algo o hacer algo de cierta manera, por ejemplo “hay que bañarse temprano en la mañana”) y su posible consecuencia (“para que después un palo pesado no lo venza”).

En criterios sociolingüísticos, los géneros que hemos discutido se organizan en términos de los dos registros ceremoniales que corresponden a situaciones sociolingüísticas contrastantes: la celebración de los rituales, en los cuales participan unidades residenciales diversas, donde se despliega el registro ceremonial, y el espacio de la vida cotidiana en el contexto de una unidad residencial, donde tiene lugar el registro cotidiano de la lengua. Una situación sociolingüística adicional que comparte de ambos ámbitos es el *jiibibiri*, “mambeadero”, que tiene lugar de manera cotidiana en el ámbito de una unidad residencial, pero adopta – en medida variable – la prosodia y retórica del registro ceremonial (como en el ejemplo 7).

Todos los *ruaki*, “cantos”, corresponden al ritual, pero se pueden distinguir al menos tres tipos, de acuerdo a la situación y a los

¹⁸ De *yorai* no tenemos registros grabados y transcritos; en diciembre de 2019, sin embargo, tuvimos la oportunidad de escuchar un *yorai* de invitación a un ritual de *zikii* en Leticia. Del *zomarafue*, puede escucharse un registro obtenido por Benjamín Yépez (1981, 3min50s) en La Chorrera en los años 1970.

participantes: los *fakariya*, entonados por un solo hombre, concomitantes con la ejecución del ritual; los *buiñua*, entonados en pareja (hombre y mujer), previo al ritual, en una celebración de los *nakoyai*, “grupo de ayudantes de los dueños” (su parentela y sus afines reales); y los *ruaki*, “cantos propios”, que son entonados y danzados en grupo y constituyen el elemento central el ritual.

Lo anterior nos permite sintetizar todo lo dicho en un esquema provisional organizado, en el eje horizontal, por los dos registros de habla principales – ceremonial y cotidiano – y en medio, el mambeadero; y en el eje vertical, por cuatro series de géneros, que van desde los más sencillos a los más complejos formalmente.

Cuadro 1 – Esquema provisional de los tipos de discurso del arte verbal murui

Registro ceremonial (<i>naguirai</i> ko, “maloca”)	(<i>jiibibiri</i> , “mambeadero”)	Registro cotidiano (<i>irai fue</i> , “hogar”)
<i>jiibibiri uai</i> , “palabra de mambeadero”		<i>yetarafue</i> , “consejo”
<i>bakaki</i> , “diálogo ceremonial”	<i>jagai</i> , “narraciones mitológicas”	
<i>zomarafue</i> , “bendición” <i>yorai</i> , “invitación de ambil”	<i>jïra</i> , “conjuraciones”	
<i>fakariya</i> (individual) <i>buiñua</i> (pareja) <i>ruaki</i> (grupo)		<i>initaja rua</i> , “arrullos” <i>juido rua</i> , “seducción”

Fuente: Elaborado por el autor (2022).

El mambeadero de hogar y el mambeadero de maloca (*naguirai*ko)¹⁹ comparten la *jiibibiri uai*, “palabra de mambeadero”, la cual despliega formas reelaboradas del *yetarafue* que se imparte en el hogar. Por otra parte, el *jagai* y el *jïra* pertenecen al ámbito del hogar y el mambeadero, y contrastan con el *bakaki*, *zomarafue* y *yorai* de los rituales. El *zomarafue* tiene estructura de *jïra*, pero tiene lugar en forma pública, mientras que los *jïra* son privados. El *bakaki* es la forma ritualizada de contar – o de referirse a – los *jagai* “mitos”.

¹⁹ Empleamos aquí a expresión “*naguirai*ko”, “casa de cuatro estantillos”, para referirnos a “la maloca”, en lugar del término “*ananeko*”, “casa en el suelo”, que es usado comunmente, por indicación del sabedor Oscar Román-Jitdutjaaña “Enokakuideo”.

Los cantos pertenecen al ámbito ritual, pero el mambeadero es también el espacio donde se transmiten y se practican. En contraste, en el ámbito del hogar, las formas de canto son menos visibles, aparte de los cantos de arrullo (*inítaja rua*) y los cantos de seducción que se ejecutan con las ocarinas *juido* (obtenidas de las semillas del fruto de *Pouteria ucuqui*, “yugo”).

El término *rafue*, al que dedicamos toda una sección, no aparece en este esquema. *Rafue* está más allá, porque *rafue* no consiste en un discurso, en las palabras, sino en la culminación en la obra. Sin embargo, si *rafue* es entendido como el ritual y su discurso ceremonial, las celdas sombreadas en gris lo representarían más claramente, como *komuiyafue*, “palabra de vida”. El *jagai* y el *jira*, que están en las celdas no sombreadas, son géneros que pueden ser empleados para acción mágica agresiva o individualista – por algo Kínerai decía que los *jagai* “son pura brujería”.

Para concluir, quiero traer a cuento el último libro de Selnich Vivas Hurtado (2019, p. 25), en el cual él representa la cultura verbal murui como una *kleine Literatur*, “literatura pequeña”, una expresión de Franz Kafka. Son literaturas “pequeñas” no porque sean menos importantes, sino porque tienen pocas obras publicadas y un ámbito más restringido de circulación, pero son inmensamente ricas en recursos y plantean otra organización del espacio discursivo, como lo demuestra el arte verbal de los pueblos del centro.

Referencias

- AGGA CALDERÓN “KAZIYA BUINAIMA”, L.; WOJTYLAK, K. I.; ECHEVERRI, J. A. Murui: naie jiyakino – el lugar de origen. *Linguística*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, special issue, p. 50-87, 2019.
- ANCIANOS DEL PUEBLO FÉÉNEMINAA. *Fééne fíivo játyime iyáachimihai jíníje – territorio primordial de vida de la descendencia del Centro: memorias del territorio del pueblo Fééneminaa – Gente de Centro*. Puerto Santander, AM: Comunidad Chukikí, 2016. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3780583>.
- AREIZA SERNA, L. *Uikí: moroma komeki, riaroki komuiya*. Diona, Jibina, Farekatofe nairai yuano [*El juego de pelota: corazón del padre, frutales de vida. Memorias entre los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*]. 2016. Tesis (Maestría en Estudios Amazónicos) – Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, Leticia, 2016.

ARISTÓTELES. *The rhetoric of Aristotle*. Translated with an analysis and critical notes. Traducción: J. E. C. Welldon. Londres: Macmillan, 1886.

BECERRA, E. El poder de la palabra. *Forma y Función*, Bogotá, n. 11, p. 15-28, 1998.

BENJAMIN, W. On language as such and on the language of man. In: BULLOCK, M.; JENNINGS, M. W. (ed.). *Walter Benjamin: selected writings – volume 1: 1913-1926*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1997. p. 62-74.

BUNZL, M. Franz Boas and the Humboldtian tradition: from Volksgeist and Nationalcharakter to an anthropological concept of culture. In: STOCKING, G. W. (ed.). *Volksgeist as method and ethic: essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1996. p. 17-78. (History of Anthropology, n. 8).

BURTCH, S. *Diccionario Huitoto Murui*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano, 1983.

CALLE, H.; CROOKE, I. Los Huitotos: notas sobre sus bailes y sobre su situación actual. *Revista UN*, [S. l.], n. 3, p. 80-95, 1969.

CANDRE, A. Mooma Mogorotoi yoga rafue: yuai buinama uai ikaki monifuen ari kaïmo monaiya, okaina imaki dibenedo [Historia de mi padre Mogorotoi “Guacamayo azul”: palabras del ritual de las frutas que llega a nosotros como comida en abundancia, de parte de la gente]. *Mundo Amazónico*, [S. l.], v. 2, p. 307-327, 2011.

CANDRE-KÏNERAI, H. *Diona finua uai yoiye*. Narración: Hipólito Candre-Kïnerai. Cordillera: [s. n.], 1992a. 1 audio (16min37s). DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4312112>.

CANDRE-KÏNERAI, H. *Taijje jenua uai*. Narración: Hipólito Candre-Kïnerai. Cordillera: [s. n.], 1992b. 1 audio (6min44s). DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4312074>.

CANDRE-KÏNERAI, H. *Urue aruizifuenaiya jïra*. Narración: Hipólito Candre-Kïnerai. Cordillera: [s. n.], 1992c. 1 audio (6min21s). DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4313300>.

CANDRE-KÏNERAI, H. *Yetarafue*. Narración: Hipólito Candre-Kïnerai. Cordillera: [s. n.], 1992d. 1 audio (14min50s). DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4313891>.

CANDRE-KÏNERAI, H. Jaïeni Jitoma iaïyinoi ikaki [Historia de los huérfanos del Sol]. *Mundo Amazónico*, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 175-210, 2015.

CANDRE-KÏNERAI, H.; ECHEVERRI, J. A. *Cool tobacco, sweet coca: teachings of an Indian Sage from the Colombia Amazon*. Londres: Themis Books, 1996.

ECHEVERRI, J. A. *The people of the center of the world: a study in culture, history and orality in the Colombian Amazon*. 1997. Tesis (Doctorado en Filosofía) – The Graduate Faculty of Political and Social Science, New School for Social Research, Nueva York, 1997.

ECHEVERRI, J. A. Cool tobacco breath: the uses and meanings of tobacco among the People of the Centre. In: RUSSELL, A.; RAHMAN, E. (ed.). *The master plant: tobacco in lowland South America*. Londres: Bloomsbury Academic Publishing, 2015. p. 107-129.

ECHEVERRI, J. A. La conjuración de la Madre: sobre la traducción de un texto de Anastasia Candre. *Diálogo*, [S. l.], v. 19, n. 1, p. 47-60, 2016.

ECHEVERRI, J. A.; CANDRE-KINERAI, H. *Tabaco frío, coca dulce: palabras del anciano Kinerai de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos [Jírue ñiona riérue jíbina: Jikofo Kinéreni éirue jito Kinerai ie jaiéniki komeki zuitaja ie jiyóitaja úai yoina]*. 2. ed. Leticia: Universidad Nacional de Colombia/Sede Amazonia, 2008.

ECHEVERRI, J. A.; PEREIRA, E. “Mambear coca não é pintar a boca de verde”: notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 117-185.

ECHEVERRI, J. A.; PEREIRA, E. “Mambear coca no es pintarse de verde la boca”: notas sobre el uso ritual de la coca amazónica. In: CHAVES, M.; DEL CAIRO, C. L. (ed.). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*. Bogotá: ICANH; Universidad Javeriana, 2010. p. 565-594.

ECHEVERRI, J. A.; ROMÁN-JITDUTJAAÑO, O. Witoto ash salts from the Amazon. *Journal of Ethnopharmacology*, [S. l.], v. 138, n. 2, p. 492-502, 2011.

ECHEVERRI, J. A.; ROMÁN-JITDUTJAAÑO, O. Ash salts and bodily affects: Witoto traditional environmental knowledge as sexual education. *Environmental Research Letters*, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 13, 2013.

ECHEVERRI, J. A.; ROMÁN-JITDUTJAAÑO, O.; ROMÁN, S. La sal de monte: un ensayo de “halofitogenografía” uitoto. In: FRANKY, C. E.; ZÁRATE, C. G. (ed.). *Imani mundo: estudios en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Unibiblos, 2001. p. 397-477.

FANCIOTTI, T. *Ukudu: tejiendo mundos. Una mirada sobre la vida y el conocimiento medico de un abuelo Okaina*. 2015. Tesis (Maestría en Antropología de la Complejidad) – Università degli Studi di Torino, Torino, 2015. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4313678>.

GARCÍA RODRÍGUEZ, O. I. *Rafue ite!: ethnographie d'un bal rituel amazonien (Murui-Muina-Uitoto, Amazonie colombienne)*. 2018. Tesis (Doctorado en Antropología Social y Etnología) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2018.

GASCHÉ, J. *Pas de rhétorique sans musique: aspects d'un rhétorique "non classique" en Amazonie*. Marsella: Université d'Aix-en-Provence, 2003. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4310322>.

GASCHÉ, J. La sociedad de la "Gente del Centro". In: SEIFART, F. *et al.* *A multimedia documentation of the languages of the People of the Center*. Nimegue: DOBES-MPI, 2009. Disponible en: https://archive.mpi.nl/tla/islandora/object/tla%3A1839_00_0000_0000_000F_59EC_2. Consultado en: 13 jun. 2022.

GRIFFITHS, T. F. W. *Ethnoeconomics and Native Amazonian livelihood: culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia*. Oxford: University of Oxford, 1998.

GRIFFITHS, T. F. W.; COLEMAN, J.; MORALES, M. *A Nipode Uitoto – Spanish – English Lexicon*. Cambridge: Cambridge University, 2000.

GUZMÁN, M. Juarai ikaki: Ikaki de origen del maguaré. In: VIVAS HURTADO, S. *et al.* (ed.). *Jagáíai: hilo y aliento de los ancestros*. Antología de canastos de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce (Riazéyue y otros narradores Minika). Medellín: GELCIL; Universidad de Antioquia, 2016. p. 156-161.

HUMBOLDT, W. von. *Gesammelte Schriften*. Berlín: B. Behr's Verlag, 1907. Band VII, Erste Hälfte.

HYMES, D. Some North Pacific Coast poems: a problem in anthropological philology. *American Anthropologist*, [S. l.], v. 67, n. 2, p. 316-341, 1965.

HYMES, D. Discovering oral performance and measured verse in American indian narrative. *New Literary History*, [S. l.], v. 8, n. 3, p. 431-457, 1977.

HYMES, D. *"In vain I tried to tell you": essays in Native American ethnopoetics*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1981.

JITOMA SAFIAMA; URBINA, F. Un mito cosmogónico de los Murui-Muinane. *Ideas y Valores*, [S. l.], v. 42, p. 241-253, 1973.

JOLKESKY, M. P. D. V. *Estudo arqueo-ecolinguístico das terras tropicais sul-americanas*. 2016. Tesis (Doctorado en Lingüística) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

KUIRU NAFORO, E. (Noinui Jitoma). *Buiñua: uai ñue onóyena afedo yadiko rafue meineyena*. 2019. Trabajo de Grado (Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra) – Facultad de Educación, Universidad de Antioquia, Medellín, 2019a.

KUIRU NAFORO, E. (Noinui Jitoma). *Jagáíai iemo zikii rúa [Cantos zikii y narraciones]*. Medellín: Cátedras UdeA Diversa; GELCIL; Unipluriversidad, 2019b.

KUIRU NAFORO, J. Káfeniño ikaki: Ikaki de Káfeniño. In: VIVAS HURTADO, S. et al. (ed.). *Jagágiai: hilo y aliento de los ancestros. Antología de canastos de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce* (Riazéyue y otros narradores Minika). Medellín: GELCIL; Universidad de Antioquia, 2016. p. 252-269.

LANDABURU, J. Andoke language. In: EPPS, P.; MICHAEL, L. (ed.). *Amazonian languages: language isolates – an international handbook*. Berlín: De Gruyter Mouton. En imprenta.

LANGDON, E. J. The symbolic efficacy of rituals: from ritual to performance. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, n. 1, p. 5-40, 1995.

LANGDON, E. J. Textual interpretation in the Amazon. *American Anthropologist*, [S. l.], v. 99, n. 3, p. 628-629, 1997.

LANGDON, E. J. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 5, n. 12, p. 13-36, 1999.

LANGDON, E. J. “Visit to the house of the jaguars”: contextualization in narratives about extraordinary experiences. *Revista Colombiana de Antropología*, [S. l.], v. 49, n. 1, p. 129-152, 1 jun. 2013.

LANGDON, E. J. A performance da diversidade: o xamanismo como modo performático. *GIS: Gesto, Imagem e Som – Revista de Antropologia USP*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 9-40, jun. 2016.

LANGDON, E. J. The value of narrative: memory and patrimony among the Siona. *Revista del Museo de Antropología*, Córdoba, v. 11, supl. esp. 1, p. 91-100, 2018.

LONDOÑO SULKIN, C. D. *Etnografía de la palabra: consideraciones sobre la recuperación de la tradición de los indígenas Muinane* (Medio Caquetá). 1995. Trabajo de Grado (Grado en Antropología) – Universidad de Antioquia, Medellín, 1995.

LONDOÑO SULKIN, C. D. *People of substance: an ethnography of morality in the Colombian Amazon*. Toronto: Toronto University Press, 2012.

LÓPEZ, M. C. *La palabra y la planta: una aproximación a la botánica uitoto*. 1989. Trabajo de Grado (Grado en Antropología) – Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1989.

MINOR, E. E.; MINOR, D. *Vocabulario Huitoto Muinane*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano, 1971.

MINOR, E. E.; MINOR, D. *Vocabulario bilingüe Huitoto-español, español-Huitoto*. Loma Linda: Editorial Townsend, 1987.

MÚSICA de los Huitotos. Recompilação: Benjamín Yépez. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales; Banco de la República, 1981. (39 min). Disponible en: <https://youtu.be/Vi9cbxrOHIU>. Consultado en: 13 jun. 2022.

PREUSS, K. T. *Religion und Mythologie der Uitoto*: Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika. Erster Band: Einführung und Texte (erste Hälfte). Göttingen & Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht; J. C. Hinrichs, 1921.

PREUSS, K. T. *Religion und Mythologie der Uitoto*: Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika. Zweiter Band: Texte (zweite Hälfte) und Wörterbuch. Göttingen & Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht; J. C. Hinrichs, 1923.

PREUSS, K. T. *Religión y mitología de los Uitotos*: recopilación de textos y observaciones efectuados en una tribu indígena de Colombia, Suramérica. Tradução: Gabriele Petersen de Piñeros, Eudocio Bécerra e Ricardo Castañeda Nieto. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1994.

ROMÁN-JITDUTJAAÑO, O. *Rafue 11. Ikuri mameki komuide*. Narración: Oscar Román-Jitdutjaaño. Araracuara: [s. n.], 1997. 1 audio (1h32min54s). DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4302778>.

ROMÁN-JITDUTJAAÑO, O. Mito de la coca: el manejo y sus consecuencias (versión bilingüe Uitoto-español). *Mundo Amazónico*, [S. l.], v. 1, p. 315-326, 2010.

ROMÁN-JITDUTJAAÑO, O.; ROMÁN, S.; ECHEVERRI, J. A. *Jairue nagini, Aiñiko uruki nagini, Aiñira uruki nagini*: halógeno – halófito, sal de vida. Leticia: Universidad Nacional de Colombia/Sede Amazonia; Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, 2020.

TESSMANN, G. *Los indígenas del Perú nororiental*: investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura. Quito: Abya-Yala, 1999 [1930].

URBINA, F. *Mitología amazónica*: cuatro mitos de los Murui-Muinanes. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1982.

URBINA, F. *Dijjoma*: el hombre-serpiente-águila. Mito uitoto de la Amazonia. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2004.

URBINA, F. *Las palabras del origen*: breve compendio de la mitología de los Uitotos. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

URBINA, F. et al. La metamorfosis de Yiida Buinaima. Versiones de los Uitotos y Muinanes sobre el origen mítico y la hechura del maguaré. *Boletín Museo del Oro*, [S. l.], v. 46, p. 40-76, 2000.

VIVAS HURTADO, S. *Kirigaiái*: los géneros poéticos de la cultura minika. *Antípoda*: Revista de Antropología y Arqueología, [S. l.], n. 15, p. 223-244, 2012.

VIVAS HURTADO, S. *Abina ñue onóyeza* [*Sei doch Leib/Sé cuerpo en territorio*]. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2019.

VIVAS HURTADO, S. *et al.* (ed.). *Jagáiai*: hilo y aliento de los ancestros. Antología de canastos de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce (Riazéyue y otros narradores *Mĩnĩka*). Medellín: GELCIL; Universidad de Antioquia, 2016.

YÉPEZ, B. La música de los Murui-Muinane. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, v. 6, n. 21, p. 199-209, 1987.

GESTOs da Jean: jeangando por um texto em processo, com muitas mãos, memórias, flechas e pegadas

Evelyn Schuler Zea
John Dawsey
Luciana Hartmann
Paulo Raposo
Scott Head
Vânia Zikán Cardoso
Viviane Vedana

Transcrição: Emily Wanzeller da Silva¹

Este texto é como um palimpsesto que foi escrito para a Jean a partir de vários lugares, vários momentos, várias inspirações – muitas destas foram se sobrepondo, mas deixaram rastros. Talvez pudéssemos pensar nele como um brinde a ela, por meio de pequenas e grandes coisas que nos tocam, ecos de nossos encontros. Fizemos uma reunião virtual para falar sobre o que e como escreveríamos sobre a Jean e o Grupo de Estudos em Oralidade e Performance (GESTO), ligado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC), sobre estarmos juntas(os) nesses muitos gestos que reverberaram a partir da atuação dela. Nada parecia mais distante da comensalidade dos vários encontros na casa da Jean do que um encontro virtual, mas era o que a pandemia nos permitia no momento. A comensalidade da comida e da bebida era ali substituída pela palavra trocada, pelas histórias contadas – depois pensamos que talvez ela também tivesse se divertido conosco no encontro. Trocar histórias, afinal, tem tudo a ver com a antropologia que a Jean faz!

¹ Mantemos o crédito da excelente transcrição da Emily, ainda que devêssemos mesmo chamar esta carta de “reescrita” – mas essa discussão fica como rodapé para outro texto!

O GESTO foi criado pela Jean e pela Luciana em 2005, trazendo ao longo do tempo outras pessoas, e, passados mais de 15 anos, pensamos no que fazemos agora como desdobramentos de coisas que a Jean lançou – John falava desses desdobramentos como flechas lançadas por ela. O grupo tem uma vida que se espalha nessas relações com o John em São Paulo, com o Paulo em Portugal, com a Luciana em Brasília, com muitos colegas pelo mundo afora que um dia foram alunos do grupo, com Evelyn, Scott, Vânia, Viviane – e Jean – em Florianópolis, juntos com uma nova geração de alunos. Estamos todas a *jeangar* – imagem que Scott ofereceu, da capoeira, para esse movimento de articulação e de criação que se desdobra desde as perguntas e as escutas, das provocações de Jean à antropologia que fazemos.

Depois de duas horas de conversa, ficou a questão de como transcrever nosso encontro. Paulo e John tinham curtos textos já escritos, todas tínhamos intermináveis histórias. Como conectar as flechas, como fazer do texto uma *palavragesto* (uma das imagens trazidas pelo Paulo)? Scott relembra que a transcrição é sempre uma questão para a performance. Decidimos então assumir a oralidade que emerge de nossa conversa virtual, *jeangando* entre a transcrição (quase) literal desta, os textos produzidos pelos colegas e suas diversas temporalidades. Tomamos assim a transcrição da nossa conversa sobre um texto coletivo ainda a ser composto e a transformamos no próprio corpo do nosso texto.

Abrem-se as telas. Estão ouvindo?

Vânia Cardoso: Obrigada por estarem aqui para esta conversa. Eu vou começar recuperando como a gente chegou aqui. Há um livro sendo organizado em homenagem a Jean. Convidaram a gente para escrever um capítulo. Depois de várias conversas, pensamos em escrever algo coletivo, a muitas mãos, falando do GESTO, por isso esta brincadeira: os gestos da Jean. O grupo fez 15 anos este ano [2020]. Conseguimos ver o que fazemos hoje em dia como desdobramentos de coisas que a Jean lançou. E pensamos que isso é algo muito característico da Jean, essa generosidade na articulação entre as pessoas. E a partir disso as pessoas desenvolvem as suas próprias relações, às vezes até à revelia dela [risos]. Não são necessariamente apresentados pela Jean, mas com encontros viabilizados por ela. Não se trata de “linhagem” – essa coisa que as pessoas adoram fazer, falar das linhagens e das

possessões das suas crias. Então, era um pouco disso que a gente queria conversar, pensar com vocês.

Luciana Hartmann: Antes de criarmos o GESTO, eu e a Jean fizemos uma pesquisa sobre a antropologia da performance no Brasil, e ela observava que esse campo se constituía a partir, basicamente, dos eventos, de práticas etnográficas, da observação de uma festa, de um ritual, o que é fundamental, mas que não havia muito debate teórico. Ela se ressentia um pouco dessa falta de discussão mais teórica e metodológica, inclusive, que enriquecesse a análise do que era observado. Era muito etnográfico, descreviam-se o movimento, o gesto, o corpo, o som – o que, claro, sabemos, tem seu mérito –, mas eu acho que no GESTO nós de alguma forma avançamos nessa discussão. Então me parece que hoje em dia nossas pesquisas já não têm mais essa coisa: “*Ah, vamos olhar para um evento de performance*”. São muito mais amplas, é o que temos chamado de antropologias *em performance* – inclusive é esse o título que vem sendo dado aos seminários que organizamos, de três em três anos, desde 2008.

Então, queridos, começando... Se eu não me engano, o John me corrija se estiver errada, eu acho que você conheceu a Jean na minha banca de doutorado, não foi, John?

John Dawsey: Em 2004, não é? Exatamente, foi na sua banca.

Luciana: Porque eu tinha te assistido em uma banca, do Gustavo Blasques, no Museu Nacional. E aí eu pensei: “*Nossa, que cara bacana! Quero ele na minha banca*”. Você veio para minha banca, e, enfim, vocês se conheceram. Depois a Jean esteve na sua banca de livre docência, eu acho que tem uns cruzamentos aí. E o Paulo também participou dos eventos do NAPERDRA,² do pessoal do GESTO com o NAPERDRA. Uma coisa que eu estava falando, que eu acho bem bacana nessa rede que nós temos, é que eu não vejo muita disputa no campo de antropologia da performance no Brasil, eu vejo alianças. A gente se junta, se alia. E eu acho que a Jean contribui muito nessa relação de não competitividade. Eu acho isso bonito. E por isso pensamos em fazer um texto coletivo, a muitas mãos, muitas vozes, a partir desta conversa com vocês e com Viviane, Evelyn e Scott. Todo mundo comentando um pouco dessa presença da Jean, menos como a nossa maga mestra e muito mais como essa pessoa que impulsiona, que empurra a gente às vezes pro abismo, e

² O NAPERDRA é o Núcleo de Performance e Drama ligado ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP).

você vai e descobre que pode voar. A Vânia sugeriu de a gente perguntar qual é a primeira lembrança que vocês têm da Jean.

John: Vou aproveitar então. Luciana lembrou, e eu pensei: “*Foi mesmo, a banca da Luciana, em 2004*”. No NAPERDRA, a gente estava conversando, discutindo, tinha surgido esse interesse por antropologia da performance. Então reunimos um grupo e já sabíamos da Jean, mas ainda não tínhamos feito contato. A Luciana convidou para essa banca, e foi o primeiro contato. Foi muito legal, foi uma defesa muito bonita. Daí no ano seguinte teve a defesa do Rubens,³ que era meu orientando; a Jean participou, e fomos nos entrosando. A partir disso, fomos organizando juntos alguns GTs na ANPOCS [Grupos de Trabalho da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais], a gente foi conhecendo... Acho que a Vânia apresentou em um desses GTs, depois o Scott, adiante o Paulo, e depois houve os eventos de vocês.⁴ Participei da banca da Viviane também, conheci a Evelyn nos eventos que vocês organizaram. Eu sentia muito isso, essa relação entre o NAPERDRA e o GESTO. Também teve aqueles eventos que o Paulo organizou em Lisboa,⁵ aquilo foi dando força e foi criando uma energia muito legal, gostosa. Essa energia realmente tem muito a ver com a Jean, o jeito dela, a simplicidade dela, pequenos gestos. Eu lembro uma vez, no NAPERDRA, a gente convidou a Jean. Era 2006, o NAPERDRA organizou um evento especial: uma apresentação da Jean sobre performances narrativas. Chamou a atenção o brilho nos seus olhos ao falar de viagens pelo rio Putumayo e de pesquisas com os Siona. As suas palavras eram precisas e certeiras como flechas de Oxóssi, imaginei. Após a palestra, houve um tempo para perguntas. E o evento realmente se tornou especial. Impressionante a capacidade de escuta da Jean. Ela mesma fazia as perguntas querendo conhecer as pesquisas das pessoas presentes. Assim como fazia com ameríndios Siona, agia com colegas do NAPERDRA: ouvia as suas histórias. Num gesto de escuta, produzia conhecimento. E iluminava. Foi muito legal a simplicidade dela falando. E essa coisa do “gesto”, eu senti as palavras muito precisas. Eu gostava muito de olhar esse brilho nos olhos da Jean, que de vez em quando

³ “Performance congadeira e a atualização das tradições afro-brasileiras em Minas Gerais” (SILVA, 2005).

⁴ O “Colóquio Antropologias em Performance”, realizado em 2009, 2012, 2015 e 2018, e o quinto, que esperamos realizar em 2021, na UFSC.

⁵ Boa parte das produções bibliográficas e dos eventos citados no texto consta do artigo publicado recentemente por Luciana e Jean (HARTMANN; LANGDON, 2020).

você vê, tem um senso de aventura. Eu via quando ela falava dos Siona, compartilhando a experiência dela. Me parece que ela gosta do silêncio, mas valoriza a palavra e principalmente a audição. Essa capacidade de dialogar partindo do que cada um estava falando, então ela ajudou muito os colegas do NAPERDRA também, e não só os do GESTO. Realmente, nos momentos em que estivemos presentes, tem muitas recordações, pequenos gestos realmente de que poderia lembrar.

Paulo Raposo: Vou falar um pouco também. Eu recebi esse convite pensando que nós já iríamos partir para a construção do texto. Então eu já escrevi um texto. Eu estava pensando justamente nessa ideia do encontro, do encontro com a Jean. E do que é o encontro, que foi mais do que transmissão de conhecimento ou de aprendizagens. É isso também, mas é sobretudo uma coisa que para mim foi muito importante: autonomia, ou essa palavra estúpida do presente, “empoderamento”. Foi ganhar algum poder e crescer. E vocês podem achar isso tudo muito estranho, porque eu já sou velhinho, tenho cabelo branco e tal [risos], mas não sou tão velho assim. A Jean apareceu na minha vida em um momento em que, academicamente, eu estava verde, absolutamente verde. Ela entrou assim, de repente, sem se impor – nunca se impôs, nunca houve nenhuma relação de poder. Aliás, fui eu sempre que convidei. A primeira vez que eu vi a Jean foi aqui em um corredor do ISCTE.⁶ Eu estava em trabalho de campo para o meu doutorado. Eu acabei o meu doutorado em 2003, e em 2001 ela estava aqui como professora visitante, em um pós-doc. Então eu vejo ela no corredor, e havia uma amiga em comum nossa, que é Maria Manuel Quintela. Ela trabalhava sobre águas termais e questões de saúde, e trabalhou com a Jean em uma altura prévia. A Maria Manuel disse-me assim: “*Paulo, tem aqui uma amiga do Brasil, e ela tá com essas coisas também do Estudo da Performance, ela está aborrecida. Vai atrás dela, pelo amor de Deus*”. E eu já era conhecido como uma boa companhia, basicamente [risos]. Então eu fui, e o primeiro impacto que eu tive dela foi: achei que era uma mulher muito alta. Eu não sei, hoje estava pensando, eu tenho ideia de que a Jean é altíssima: uma mulher esguia e alta. E perdida no corredor do ISCTE. Eu fui ter com ela. Fomos tomar um café, nada de especial, uma conversa banal. Nós ficamos combinados para um jantar na casa da Maria Manuel. Então foi o vinho que selou o nosso

⁶ ISCTE, ou Instituto Universitário de Lisboa, ao qual estão vinculados Paulo Raposo e Felipe Reis.

encontro. E ficamos em uma conversa longa. De repente, para mim, foi um empoderamento, porque foi o primeiro diálogo que eu tive sobre performance. Eu não tinha diálogos em Portugal sobre performance, nem narrativas, quanto mais... De repente, eu falava nomes de autores que ela reconhecia imediatamente, ela falava outros. Tudo aquilo passou a ser uma floresta de encantos, de muitas árvores que a gente conhecia. Foi daí que surgiu meu texto. Pensei em juntar isso no que eu chamei de *palavragesto*. Tudo junto: *palavragesto*. Porque tem muito a ver com o GESTO, o grupo vosso. É um grupo em que o gesto e a palavra são absolutamente fundidos, importantes. O trabalho da Jean nesse sentido é, como sabem, absolutamente central. *Palavragesto* porque eu queria falar de cada ciclo de encontros – eu isolei três ciclos de encontros com a Jean. E no primeiro ciclo eu quis lhe dar uma *palavragesto* particular, eu dei-lhe a *palavragesto* “*árvore*”. Utilizei a *palavragesto* do *yoga*. Fala sobre o enraizamento, o equilíbrio, o foco, a concentração. Isso foi vital para mim, precisamente na questão da tese, da banca. Esse primeiro encontro é o encontro da banca e os primeiros encontros com ela. As trocas da floresta de livros, de autores da performance. Era uma árvore que eu podia agarrar. A segunda *gestopalavra* que eu tenho é “*ginga*”. A ginga porque foi o resultado daquilo que foi o desafio que ela me fez ao convidar-me para o Brasil em 2009 – coisa que mudou radicalmente a minha vida, como pessoa, como investigador, como tudo. E onde eu vos conheci a todos. Eu vos conheço porque conheci a Jean e porque a Jean me convidou a vir dar um curso com ela na UFSC. Nesses três meses que estive com o Filipe Reis, eu viajei o Brasil todo. Conheci mais gente no Rio, o Zeca Ligiéro, a Maria Laura Cavalcanti, a Renata Gonçalves, o Nilton Santos e o Daniel Bitter, depois em Manaus a Deise Lucy Montardo. E o pessoal do NAPEDRA em São Paulo, claro. Conheci todo mundo que acabei por trazer para Portugal naquele evento de que o John e a Vânia estavam falando, o “No Performance’s Land”, que aconteceu em 2011. A ginga tem a ver com isso. No texto tem outra coisa, não é só a malandragem, é também esse jogo híbrido entre a arte e a antropologia. Esse espaço do movimento que é escondido, mas não é, que é desafio, é luta, é dança. Então todo esse movimento é também o meu movimento, foi o meu movimento de crescimento. Eu desafiar-me, eu procurar raízes, diálogos, essas coisas. E o último ciclo é que eu chamo “*o ato imóvel*”, baseado no André Lepecki. Lembram-se daquela história do cara na Praça Taksim, na Turquia, que ficou parado, e a polícia não sabia o que

fazer com ele?⁷ A manifestação dele era ficar parado. Tinha havido muita pancada nos manifestantes por causa daquele parque que ia ser transformado, no processo de gentrificação da cidade. O cara ficou parado, e aquilo impulsionou uma série de pessoas a se imobilizarem pelo mundo afora da mesma maneira. Tem também os *die-in*, quando o pessoal se deita, como mortos – há inúmeras performances. Essa questão da dança, da imobilidade, do ato imóvel, da dança exausta... Pego isso para falar que para mim a Jean é presença invisível, legado. É o mesmo microgesto, o mesmo micromovimento que o ato imóvel tem. O ato imóvel é o ato que parece que não está se mexendo, mas está: há respiração, há circulação sanguínea, há movimentos corporais. O cara tá parado, mas na verdade há movimento, há vida. O Lepecki fala de essa coisa ser contra... no debate da dança moderna... ser contra a circulação do capitalismo. Então eu imagino aqui esse movimento imóvel da Jean, que ela ocupa em nós todos, não como um lugar teórico, como vocês falavam no início. Isso não tem interesse nenhum, nem é isso que é importante, mas ela ter deixado coisas. E uma das coisas que ela deixou, Scott, foi tu e o Alan⁸ naquele ciclo de cinema que eu organizei em 2018/2019, o “Cidades Rebeldes”,⁹ lembra? Tu e o Alan estavam como debatedores, e a Jean, no público. Então é como se tivesse o fio ao contrário: ela na minha banca, depois ela me convidando, e finalmente ela no público, assistindo ao filho, com os legados, com o Scott, que é uma ligação da Jean com o GESTO e com o Departamento de Antropologia. Foi essa a brincadeira que eu procurei fazer, esses três gestos, e de alguma forma falar de três ciclos dos meus encontros com a Jean. Eu disse para a Vânia: “*Cara, vou fazer uma coisa muito afetiva, muito de aguçar o pieguinhas*” [risos].

⁷ Erdem Gündüz, em 17 de junho de 2013, permaneceu parado por horas, em silêncio, na Praça Taskim, um gesto em contraponto à violenta repressão do governo de Recep Tayyip Erdogan aos protestos no Parque Gezi.

⁸ Alan Langdon, filho de Jean. Alguns de seus trabalhos audiovisuais podem ser visualizados em seu canal na plataforma Vimeo. Disponível em: <https://vimeo.com/alanlangdon>. Acesso em: 8 jul. 2022.

⁹ “Ciclo de Cinema Cidades Rebeldes”, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Disponível em: <https://www.facebook.com/pages/category/Community/Cidades-Rebeldes-Ciclo-de-Cinema-863396083831571/>. Acesso em: 8 jul. 2022.

Os gestos da Jean

Paulo Raposo

O meu encontro com Jean se fez numa junção de gestos e de palavras. Mistura, afinal, de que ela tanto gosta e explora nos seus textos e reflexões e que são a agenda científica deste coletivo – o GESTO.

Seu percurso no campo dos Estudos da Performance e da narrativa abriu-se a partir dessa confluência entre gestualidade e palavras; seus protagonistas foram também personalidades relevantes para a carreira e para o fluxo de pensamento de Jean – John Austin, Richard Bauman ou Charles Briggs, entre muitos outros. E esse fluxo chegou a mim lá pela virada do século. Meu primeiro ciclo de encontros se deu lá atrás, pouco depois da virada do milénio, algures em 2001 ou 2002. Eu estava finalizando minha pesquisa de doutoramento, e nossos caminhos se cruzaram por conta de uma amiga em comum e porque Jean estava lecionando uma disciplina na nossa universidade – antropologia da saúde e da doença –, no âmbito de uma estadia de pós-doutoramento em Lisboa. Recordo, nesses encontros que tivemos – ora em jantares de conversa fiada, ora em trocas de conversas nos corredores –, especialmente dois momentos: um primeiro, bem animado, em que ela me acompanhou num dos espetáculos-performances que eu estava analisando para o doutorado (Bonecos ou Marionetas de Santo Aleixo); e um segundo, bastante inquietante mas curioso, em que ela se perguntava por que seus alunos portugueses eram tão positivistas e racionais sempre que se falava de transe, xamanismo e alterações de consciência, procurando sempre saber se “aquilo” era verdadeiro ou “teatro”. O primeiro momento acabou por conduzir Jean à minha banca de doutorado como principal arguente, o que me deixou muito confortável e tranquilo na época, porque eu estava sem grandes interlocutores na academia portuguesa no que dizia respeito aos Estudos da Performance. O segundo momento permitiu-me perceber como a prática antropológica pode (ou não) dinamitar mentalidades, abalar estruturas de pensamento instaladas, criar fissuras no pensamento hegemónico e dominante. E, de certa forma, Jean surgia como que um “trickster” turneriano perturbador nesse jogo entre as convicções racionais e morais dos meus estudantes e as etnografias das “florestas”, dos lugares sombrios, das sombras, das trevas. Jean, tal como os seus xamãs Siona, parecia trazer para a velha urbe colonial imperial o imaginário liminal da floresta. Jean era, por assim dizer, uma árvore.

Mas era também essa árvore num outro sentido. Na floresta imensa de referências em que eu andava vivendo/lendo nos Estudos da Performance, nos estudos teatrais, na antropologia do corpo e do ritual... uff... uma floresta imensa e desconcertante, ali no meio da floresta eis que me deparo com uma árvore que me olha e escuta – uma interlocutora. Essa foi, portanto, a primeira palavragesto (como as palavrasimagens de Paulo Freire, que neste momento povoam a tese de um orientando meu – brasileiro – em Lisboa, sobre outras florestas tropicais, africanas, são-tomenses) que se formou no meu imaginário sobre a Jean. E é talvez a forma como a recordo hoje.

#palavragesto1 – A árvore

A árvore, na arte corporal espiritual do yoga, significa o poder do enraizamento, a capacidade de equilíbrio, o foco e a concentração. E, tal como as árvores ao sabor da brisa ondulam e se agitam sem se desenraizarem, Jean surgiu (não apenas por ser uma mulher alta e esguia), mas esse gesto de corpo, um equilibrado balanço que eu precisava no meu percurso inicial de formação como antropólogo, no meu contacto com o mundo da antropologia da performance. Uma árvore com suas raízes longamente distendidas, oriundas de uma distante região norte-americana e firmadas na ponta sul desse continente, que atravessando o oceano me contaminou e me fez mais tarde atravessar esse mesmo oceano. Mas essa será a palavragesto seguinte.

Por volta de 2009, depois de sucessivos desafios, Jean me convidou a atravessar o oceano para oferecer junto com ela um curso na UFSC, para os estudantes da pós-graduação em antropologia. O curso se chamou “Antropologia e performance”. E foi claramente o momento de empoderamento, crescimento e autonomia no meu percurso acadêmico, como pesquisador e como pessoa. Vencendo a zona de conforto que era o reduto europeu (e em particular o meu país), decidi, a seu impulso, me envolver na aventura mais prazerosa e frutuosa que minha vida profissional alguma vez me deu. Encontrar o Brasil, e aqui sim “descobrir” se aplica com propriedade e sem dolo, descobri-lo para ser totalmente afetado por ele. Minha vida acadêmica e meu diálogo na antropologia não mais deixaram cessar – com os colegas, as colegas, os alunos e as alunas – as partilhas com pessoas desse verdadeiro Novo Mundo para mim. E tantas metáforas coloniais me levam obviamente a pensar numa outra palavragesto que poderá desenhar um pouco do que esse segundo ciclo de encontros significou para mim.

#palavragesto2 – A ginga

A ginga é o movimento básico da capoeira, arte corporal de resistência e de expressão, de raízes africanas, associada ao processo de escravização colonial decorrente do movimento forçado de pessoas do continente africano para a Europa – e, neste caso concreto, para as Américas. A ginga é frequentemente associada ao movimento que as pessoas escravizadas configuravam subtilmente e clandestinamente como um gesto de resistência, de afirmação e de luta, matizado assim pelo componente de “dança” que compõe essa gestualidade na capoeira. Esse movimento subterrâneo, mas que se tornou indelével, para sublinhar o enfrentamento de um desafio enorme que se colocou, tornou-se em mim um modo de existência, um continuado retorno, uma partilha renovada constantemente que me liga hoje de forma intensa ao Brasil e aos colegas e às colegas – que viraram amigos e amigas – num afeto de ideias, projetos e colaborações.

Mas é comum esconder na ginga também a malandragem do capoeirista para enganar o seu adversário. Essa é talvez uma outra das componentes artísticas e políticas curiosas desse movimento e da capoeira em si. E essa revelação da sua classificação como gênero performativo híbrido, entre a luta, o jogo e a dança, me leva a propor uma analogia com um outro impacto que ocorreu nesse segundo ciclo de encontro com Jean. Resultado da minha estadia no Brasil, em 2009, onde pude conhecer e viajar de lés a lés nesse “continente”, somei dezenas de contactos com colegas que foram afinal somando-se numa rede de antropólogos, artistas, ativistas ligados em algum momento pelo mundo da performance. E isso me motivou a devolver o convite a todos e todas, no ano de 2011, para um encontro – o primeiro, aliás, em Portugal – de antropologia da performance, congregando antropólogos e antropólogas em diálogo com artistas e com apresentações performativas. O encontro jogava justamente como a malandragem da capoeira, com a dimensão liminar da performance no campo artístico e com o estatuto híbrido da antropologia da performance na academia, e recebeu o título interrogativo de “No Performance’s Land?”, que nos levava a pensar em múltiplas outras interrogações: em que medida existiria ou não espaço para a antropologia da performance e para a performance-arte? De que forma esse espaço seria uma ocupação de uma terra de ninguém? Um lugar onde as regras, os critérios e os diálogos seriam baseados na liminaridade dos seus territórios.

Esse momento de partilha entre todos e todas nós estava ancorado, afinal, percebo hoje claramente, no impulso inicial que Jean

me deu para atravessar o oceano, na rede de colegas que me foi apresentando, muitos e muitas aqui presentes neste webinar, e que culminou na cereja em cima do bolo, como se costuma dizer: na publicação em livro das comunicações e das reflexões de acadêmicos e artistas presentes no evento, pela editora universitária EdUFSC, com o apoio decisivo do Instituto Brasil Plural, que a Jean dirigia na época. O título do livro acabou virando uma gíngua mandigueira também (mas isso é uma piada entre mim e Vânia, que não vou aqui revelar, como impõe a regra do segredo em tantos rituais) e resultou se chamar A terra do não-lugar: diálogos entre antropologia e performance, com organização de John Dawsey, Teresa Fradique, eu próprio e a inestimável colaboração da Vânia Cardoso em todo o processo negocial editorial, de traduções e de revisões. Nesse segundo ciclo de encontros e cruzamentos com Jean, ressalta-se por fim uma certa maturidade reflexiva das margens da antropologia, maturidade reflexiva que encontro na capoeira enquanto prática corporal nas margens da dança e da resistência, como imagens-espelho nesse jogo metafórico de comparações entre palavrasgesto.

#palavragesto3 – Ato imóvel

Chego, por fim, ao último ciclo de encontros nesta viagem entre afetos, biografias e percursos acadêmicos. Esse é o ciclo que eu imagino associado aos legados e a certas invisibilidades perenes. Em meados de 2017, Vânia me informa que vai abrir concurso para professor visitante na UFSC, no departamento de antropologia, e me desafia a concorrer. Eu sou apanhado de surpresa e espanto, e minha primeira reação é: “Mas eu não vou conseguir nunca esse lugar”. Mas decido aceitar o desafio. Acabei ficando e vivendo por um ano em Floripa – de agosto de 2017 a agosto de 2018 – para participar na atividade letiva do departamento, em dois cursos. No âmbito de um deles, organizei um ciclo de cinema com rodas de fala chamado “Cidades Rebeldes”. E esse ciclo teve justamente numa das sessões iniciais a participação de um cineasta que eu havia conhecido pela mão de Jean, e que é aliás seu filho, Alan Langdon, junto com um dos membros mais ativos do GESTO e colega com grande afinidade teórica e pessoal com Jean, o Scott Head. O filme em debate foi o de Tony Gatlif, Os indignados, mistura de documentário e ficção que fazia um relato dos acontecimentos políticos e dos movimentos sociais na Europa, em particular no Estado espanhol, vistos pelos olhos de uma jovem imigrante africana. Esse ciclo de debates e conversas deu também origem a uma proposta de livro, que fiz junto com

Scott e com Allende Renck, parceiro de viagens encontrado nessa segunda estadia em Florianópolis. Dessa vez, não apenas a Jean, já aposentada, acolheu positivamente o projeto, como as restantes colegas que estavam agora colaborando na direção do IBP,¹⁰ e uma vez mais também Vânia Cardoso fez aqui a ponte entre mim, a editora e a coleção Brasil Plural. E curiosamente o projeto fica também ligado a uma proposta resultante desse grupo de pesquisa, o GESTO, e à rede de pesquisa do IBP em “Arte, performance e sociabilidades”.

Evidentemente, o que me resulta inegável nesse ciclo último de encontros são sobretudo os impactos mais invisíveis e os legados relacionais e de influência acadêmica que Jean foi deixando indelevelmente assinalados, seja no Departamento de Antropologia da UFSC, seja no Instituto Brasil Plural, seja aqui no GESTO.

Por essa razão, me veio à lembrança uma ideia debatida por um parceiro de todos e todas nós, André Lepecki, investigador luso-brasileiro que esteve presente em muitos dos acontecimentos aqui recordados e que passou também pelas atividades do GESTO e da UFSC. Falo do conceito de imobilidade e dos micromovimentos envolvidos nesse ato imóvel (respiração, circulação sanguínea, presença) como gesto de resistência política no quadro da dança contemporânea. Lepecki procura pensar a recusa do movimento como caminho de ruptura com a modernidade e com determinada noção de coreografia. Ele apresenta a ideia de que há uma associação direta entre a constituição da noção de coreografia na modernidade e o projeto de um sujeito cinético e de uma ontologia do movimento, projeto que seria o fundamento central da modernidade em geral, ligada à circulação de capital, de mercadorias e de pessoas, tão marcante e constituinte do capitalismo moderno. De alguma forma, no projeto de dança moderna no Ocidente, há a articulação entre uma incessante motilidade e a exibição de um corpo e de uma subjetividade cinéticos. Lepecki recorre à noção de ato imóvel, proposta pela antropóloga Nadia Seremetakis, como um conceito que descreve “[...] momentos em que um sujeito interrompe o fluxo histórico e pratica a interrogação histórica” (LEPECKI, 2008, p. 36). O mesmo gesto de imobilidade se espalhou por diversas praças, diversos protestos, nos últimos anos, face ao agressivo movimento de processos de gentrificação, de

¹⁰ O Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP) é um dos poucos INCTs da área da antropologia, coordenado por Jean. Para mais informações, ver: <https://brasilplural.paginas.ufsc.br/>.

dominação económica, de exclusão imobiliária, de discriminação de grupos e minorias dissidentes etc. Atos imóveis de protesto (desde o clássico ato de desobediência na praça Taksim até o Parque Gezi, na Turquia, dos standing still aos die-in), que são afinal a última palavragesto que aqui evoco e que metaforicamente sugerem no encontro com Jean o que invisivelmente é transmitido ou o legado que foi criando.

Scott Head: Posso só comentar? Talvez a gente pudesse pensar um pouco nessa *palavragesto* enquanto modo de construir o texto e contribuindo com outras *palavrasgesto*. Eu não tinha pensado nesse sentido, mas acho que seria bem legal expandir isso para o texto como um todo.

Vânia: Em algum momento a Evelyn tinha sugerido, ou a Lu, de falarmos em pegadas da Jean. Sempre com essa ideia de algo que vai deixando traços. É muito bacana te ouvir, Paulo, a maneira como você foi colocando essa ideia, de que são esses traços que permitem que a gente esteja aqui, de uma certa maneira, essa roda que a gente vai criando. Você usou o exemplo do Scott falando com o Alan no público, e eu estou me lembrando do Scott na defesa da Marcela.¹¹ Ela é uma terceira geração do GESTO, e o John e a Viviane estavam na banca. Tem essas novas conexões que são feitas nesses atos de produção, como você estava fazendo aqui também. A gente trouxe o Rubens, que foi orientando do John um tempo atrás, para vir conversar sobre performance com os alunos da graduação. Então, esses movimentos que se espriam em múltiplas gerações, é bem bacana de pensar.

Luciana: Eu fiquei pensando, Paulo, gostei muito de te ouvir. Fiquei me lembrando de quando a Jean voltou de Portugal, em 2002, ela estava me orientando no doutorado. E aí ela falou assim: “*Você tem que conhecer o Paulo*”. Você vê, faz quase 20 anos. E aí ano passado eu fui fazer um pós-doc com você em Portugal – esses encontros, reverberações e articulações são muito ricos. Quando eu recebi o convite para participar do livro em homenagem à Jean, eu pensei: “*Eu vou escrever uma carta para ela*”. Pensando nisso que você falou, acho que tem relação.

¹¹ Marcela Maria Soares defendeu a tese de doutorado “*Haja vida*”: teatro à deriva em São Paulo, em março de 2020.

Brasília, 26 de janeiro de 2021.

Querida Jean,

Faz um tempo que não escrevo cartas, mas resolvi recorrer a esse formato porque nesses árduos tempos de isolamento social me parece que a carta restaura a possibilidade da intimidade pela palavra – tão cara a nós, que nos especializamos em ouvi-la, em performance, nos mais diferentes contextos.

Recuperei um texto que havia escrito, a pedido do John, para fazer sua apresentação na ANPOCS, em 2016, e a partir dele fui me lembrando de nossa história em comum.

Vou contando histórias, porque as histórias marcam minha trajetória de pesquisa e meu encontro contigo.

As palavras, os gestos e as poéticas de quem conta sempre me encantaram. Eu era uma estudante recém-formada em teatro, apaixonada por antropologia, nos idos da década de 1990, quando te conheci. Tentava ingressar no mestrado, ainda com referências incipientes na área, e tu acreditaste no projeto daquela desconhecida que pretendia investigar as performances de contadores de causos gaúchos, nas pampeanas fronteiras entre Brasil, Argentina e Uruguai.

Foi contigo que passei a compreender com maior profundidade as diferentes artes de combinar as palavras. E que, para entender as palavras e seus múltiplos significados, temos de exercitar a escuta. Muita escuta. Até hoje, quando me dizem que sou uma contadora, eu corrijo: sou uma escutadora de histórias.

Apreendi isso contigo, Doña Juanita – sei que os Siona, com quem passaste boa parte dos últimos 40 anos, escutando e anotando mitos, sonhos e projetos, te chamam assim. E para mim a lindeza disso tudo é saber que transformaste a escuta em ação, contribuindo com o programa de etnoeducação da Asociación de Cabildos Indígenas de los Pueblos Siona (ACIPS), reforçando a necessidade de revitalização da língua Bain Coca. Indico a todos que queiram conhecer melhor teu trabalho que assistam ao belo documentário Taller de Bain Coca con el pueblo Siona del Putumayo, de 2015, dirigido por ti e pelo Alan, pois conta/mostra em detalhes esse processo.

Esse comprometimento da antropologia com a vida social ganhou novas dimensões e reverberações com a criação do Instituto Brasil Plural, que lideras há muitos anos. No IBP se entrelaçam as contribuições da antropologia para a elaboração de políticas

públicas com a formação de profissionais que atuam tanto no âmbito acadêmico quanto junto às comunidades parceiras. No instituto, escuta e ação necessariamente encontram-se juntas.

Nos teus inúmeros livros, artigos, projetos, tens nos mostrado que as narrativas orais ocupam um lugar central na vida em sociedade e que possuem o poder de agir na cura, na organização das experiências, na expressão das sensibilidades, nas relações de poder, na comunicação em diferentes instâncias. Em tua trajetória, os conceitos de etnografia, contextualização, xamanismo, performance e dialogicidade se juntam a uma profunda ética de respeito, humildade e generosidade no trabalho antropológico e nas relações pessoais. Nos mais de 30 anos no Brasil, tens formado uma considerável geração de pesquisadoras(es) e professoras(es) que atuam nos campos da saúde indígena, dos Estudos da Performance, da arte verbal. Todos nós, creio, aprendemos a importância de estar junto, ouvir, trocar, respeitar nossos interlocutores, assim como fizeste com o taita Felinto ou Aurelio Maniguaie. Nossos parceiros de pesquisa têm nomes, sobrenomes, autorias, vozes e participações efetivas em nossos trabalhos e em nossas vidas.

Trago um exemplo disso: recentemente, no final de 2020, comecei a sentir alguns sintomas, como febre e dor de garganta, e corri para o hospital, para fazer o teste de covid-19. Enquanto esperava ansiosa pelo atendimento, numa sala sombria, ouvindo a equipe médica comentar sobre um óbito recente, recebi uma mensagem de Luís Samite, um interlocutor da província de Corrientes, Argentina, que conheço há mais de 20 anos, me contando empolgado que o chamamé havia sido declarado Patrimônio da Humanidade. Conteí onde estava e o que estava passando, e, antes de qualquer outra pessoa, foi ele que disse, com a cadência de sua voz de payador, as palavras de apoio que eu estava precisando ouvir. Eu contei, ele escutou.

Estou tentando não ser piegas, até porque sei que tu odiarias isso, mas para mim foste e és uma mestra em diversos sentidos. No seminário em tua homenagem, que houve na UFSC quando te aposentaste, falei que evitaria “rasgar seda”. Fui pesquisar e descobri que a expressão teria sido criada por Martins Pena, um dramaturgo do século XIX, famoso pelas mordazes e espirituosas críticas à realidade do Brasil Império de então. Temos que cuidar para não rasgar seda, pois ela pode se esfiapar... Prometo tentar evitar, mas a verdade é que, além de professora exemplar, que leva para suas aulas páginas e páginas de anotações, críticas e questionamentos, tu és uma orientadora que respeita a autonomia intelectual e criativa dos alunos e lhes fornece suporte em

diferentes níveis, que excedem em muito o campo acadêmico. No final do meu primeiro ano de doutorado, às vésperas de qualificar, perdi meu avô; quando estava próxima a data de defender a tese, perdi minha avó. Partiram meus primeiros narradores, e, por uma dessas artimanhas dos espíritos que escrevem o roteiro de nossas vidas, logo em seguida engravidei. Respeitaste meus lutos e meus partos. E, quando tive aquele momento de banzo pós-defesa e andava com um bebê pelos eventos e corredores de universidades, aceitaste encarar comigo uma pesquisa sobre o estado da arte da antropologia da performance no Brasil – que até hoje nos rende frutos e reflexões. Criamos juntas o GESTO, em 2005, e é bonito perceber como o grupo prossegue fomentando debates entre alunos e pesquisadores e promovendo intercâmbios com colegas de diferentes instituições. Acho que fomos felizes no nome – os gestos nos definem, nos marcam, nos movem.

Queria poder cantar em homenagem à Doña Juanita como as mulheres Siona fizeram no final do filme sobre o taller de Bain Coca, então peço emprestada uma cantiga do cacuriá, que deve ser devidamente dançada quando pudermos nos reunir presencialmente de novo:

*Eu vou dar a despedida
Como deu a Jaçanã
Ah, eu não canto tudo hoje
Deixo o resto pra amanhã*

Luciana: Retomando: talvez a gente pudesse brincar com o texto meio híbrido. Eu morei na casa da Jean, cuidei dos cachorros dela, dirigi o fusquinha dela, bebi cachaça com ela, comendo ostra lá na Ponta do Sambaqui... Ela tem uns atos de generosidade que não são, assim, sentimentais, eles são muito objetivos. Eu e ela participamos do primeiro encontro de etnocenologia, que aconteceu em 1998, acho, na Bahia, organizado pelo Armino Bião, da UFBA [Universidade Federal da Bahia], e pelo João Gabriel Teixeira, da UnB [Universidade de Brasília]. Eu como ouvinte, ela como convidada. Na época eu fazia mestrado, era estudante, dura. Fiquei na casa de um amigo de uma amiga, superlonge da UFBA. Aí no segundo dia do evento a Jean me falou assim: “Você não quer vir para o hotel comigo?”. Um hotel cinco estrelas, num lugar supernobre, pertinho do evento. E eu dividi o quarto com a minha orientadora. Eu acho que essas coisas são importantes de a gente falar. Hoje em dia, eu, como professora, como orientadora, me inspiro muito

nessa maneira de ela ser. Tem uma generosidade que ao mesmo tempo é focada, é objetiva: *“Olha, está sobrando uma cama no meu quarto, e você tá pegando um ônibus durante duas horas para chegar ao evento”*. E tem essa coisa que você fala, que é de um certo empoderamento, de uma autonomia, de *“vai buscar o teu caminho”*. Eu, por exemplo, ia fazer o meu doutorado-sanduíche em Nova Iorque. O projeto era esse, com o [Richard] Schechner, no *“Performance Studies”* da NYU [Universidade de Nova Iorque]. E aí acontece o [atentado de] 11 de setembro [de 2001]. Eu fiquei apavorada: *“Eu não quero ir para Nova Iorque!”*. Mudei tudo em seis meses. Eu fui para a França, e quem me ajudou foi a Soninha Maluf [Sônia Weidner Maluf], que era minha coorientadora, porque a Jean não tem relação com a França. Fui estudar antropologia visual com o Marc[-Henri] Piauxt, mas ela sempre me apoiou: *“Vai. Vai. Você que sabe. Faça o que você entende que é melhor”*. É bacana isso. É por isso que gosto muito da ideia dos gestos da Jean.

Scott: Só compartilhando, eu pensaria em seguir essa pegada, mas neste caso seguindo um gesto que se estende para além do universo acadêmico, dos variados campos de pesquisa em que a Jean deixou pegadas. No caso, penso no “Sopão de Cinema” – um evento recorrente que nem foi realizado por Jean, mas pelo Alan, filho dela. Mesmo assim, para mim, foi em parte pela amizade com Alan que acabei me aproximando da Jean – foi um pouco por aí que tecemos esse lado afetivo; mais que isso, acho que tem uma potência metafórica e material, ao mesmo tempo, para dar conta desses lados da Jean. O “Sopão de Cinema” foi um evento que o Alan fez durante alguns anos. Quando a gente veio para cá [Florianópolis], em 2007, se não me engano, já estava rolando. Ele chamava todo mês o pessoal que quisesse participar, tinha muita gente, não da academia, não tinha uma ligação direta com o GESTO; a Jean nem costumava ir. O que acontecia era que Alan fazia um sopão, literalmente, e mostrava um filme. Podia ser filme mais experimental, documentário ou de ficção – de curta, longa ou média-metragem –, realizado por conhecidos ou não, ou por ele mesmo. O que mais importava era que vinha sempre acompanhado por aquele sopão – o olfato estimulando a fome enquanto assistíamos ao filme. Vejo a conexão como emblemática dessa dualidade da Jean que vocês vinham apontando: tem um lado objetivo, contar alguma coisa, mostrar uma coisa, construir uma narrativa, apresentar etc. E tem esse lado de que não vai ser só aquilo, tem que colocar a mão na massa, tem que ter uma *coisa* para compartilhar. Evidentemente, o sopão sempre

vinha acompanhado por uma garrafa de cachaça, com gengibre dentro. Era só para a gente poder falar bem depois de ver o filme, para ninguém ficar com dor de garganta [risos]. Eu estou precisando um pouco agora! Então pensei em uma coisa assim. Eu sei que eu vou ganhar pontos se eu faço referência ao Alan no texto, é pura estratégia [risos].

Paulo: Aliás, eu conheci a Jean com o filho aqui em Portugal.

Scott: Isso já dava para fazer uma análise, Paulo. De que você imagina a Jean como uma pessoa superalta. Eu achei ótimo.

Paulo: E a Micol¹² me dizia: “*Mas ela é baixa*”. E eu: “*Não é, cara. Ela é alta, eu estou vendo que ela é muito alta*”. Eu não sei se eu era baixo nessa altura, talvez. É que são as imagens que tu tens, imagens que trazem a questão da árvore, do esguio da figura dela, daquela figura que tu olhas: é uma pessoa para quem se olha. A Jean tem qualquer coisa que nos leva a olhar. E, depois, tem aquela coisa que o John falava, que é uma pessoa atenta, está escutando, escuta com muita facilidade. E isso não é muito comum, as pessoas dificilmente nos escutam. E, quando você é jovem investigador, isso é central. Acho que foi aí que ela me ganhou.



Imagem: Alan Stone Langdon.

¹² Micol Brazzabeni, antropóloga, autora de diversos trabalhos sobre economias ciganas e escola, esteve em Florianópolis entre 2016 e 2017.

John: Eu adorei tudo que vocês estão falando. Paulo, Luciana, Scott, muito legal. Estava lembrando as coisas das imagens, lembro uma conversa com a Jean falando do avô dela. Era um pintor conhecido, que pintava os índios Sioux dos Estados Unidos. Eu achei sempre legal isso, porque ele era meio aventureiro. Ele era um aventureiro que pintava os índios Sioux. Ela foi dos Sioux para os Siona, e também foi uma aventureira. Ela deve ter feito a pesquisa de campo dela nos anos 1970. Eu me lembro dela falando isso, ela botou na cabeça que ia para a Colômbia. Ela falou da experiência dela descendo o rio de canoa. De repente, ela, como se entrando em transe, viu que estava fazendo tudo aquilo que queria na vida. Eu achei muito legal isso. Ela é uma pessoa que respeita silêncios, que valoriza silêncios e palavras. Então foi ouvir os Siona. Tem essa coisa da coragem dela, que eu admiro muito. Coragem sem sentimentalismos. Tem sentimentos, mas não é sentimentalismo. Isso realmente chama muito a atenção. Eu lembro que no início eu falei: “*Nossa, acho que essa mulher é meio fria*”. Achava ela distante. O impacto foi muito grande quando eu vi essa Jean que é generosa. São sentimentos muito verdadeiros, muita simplicidade também. Ela é uma pessoa que gosta de festa. Isso é muito legal. Eu lembro um momento, totalmente anedótico. Eu tenho uma afinidade com a Jean, e com o Scott também, por essa coisa de ser de família americana, mas que fez a opção pelo Brasil. A gente sempre falou em português, eu e a Jean, normalmente, sem nenhum esforço – era natural. Eu nasci no Brasil, mas de família americana também. Eu lembro um dia, no intervalo de um encontro em São Paulo, ela falou: “*Vamos tomar um café com leite?*”. Falei: “*Vamos*”. A gente foi à padaria Estrela, do Butantã. A gente tomando café com leite – pingado –, e acho que era pão na chapa, talvez um queijo branco. A gente conversando, de repente ela falou: “*Hoje é Thanksgiving*”. *Thanksgiving* nos Estados Unidos é uma grande festa. Fazia muitos anos que eu nem pensava em *Thanksgiving*, mas nos Estados Unidos é uma grande festa, de agradecimento, pelas dádivas recebidas. Daí ela falou: “*Hoje o meu Thanksgiving é com você, John*”. E aquilo me tocou muito, porque era uma lembrança que eu tinha de infância. Minha mãe gostava de *Thanksgiving*. Não estou pensando nela como mãe, lógico, ela é minha colega. Mas ela falou: “*Hoje meu Thanksgiving é com você, John*”. E aquilo me marcou muito, um gesto tão simples. E a gente comendo pão. Lá nos Estados Unidos, é peru e muitas coisas, muita abundância. Claro que tem um lado colonialista dessa festa também, na relação com os índios. Mas ela só falou isso, muito simples assim: “*Hoje o*

meu Thanksgiving é com você, John". Eu falei: "*Caramba, acho que é o melhor Thanksgiving que eu já tive, na verdade*". E ela é uma pessoa da *dádiva*. Ela te coloca em relações de dádiva, realmente. São pequenos gestos que dizem muito, na verdade.

[Eis o texto que John havia escrito como apresentação da trajetória da Jean, no contexto da "Conversa com os autores", no "40º Encontro Anual da ANPOCS", em 25 de outubro de 2016.]

I. Origens: Colorado e John Dare Howland

Esther Jean Matteson Langdon.

Jean nasceu no estado do Colorado, nos Estados Unidos, na região das Montanhas Rochosas e também de um dos maiores rios dos Estados Unidos: o rio Colorado. O seu bisavô, John Dare Howland (1843-1914), foi um aventureiro. Saiu de casa aos 14 anos de idade. Navegou o rio Missouri, fazendo comércio com peles de animais. Fez amizade com os índios, pintando os seus retratos e os seus costumes. Dedicou-se à arte. Virou frontier artist, artista de fronteira. Foi morar com os índios Sioux (Sioux indians). Morou com eles durante seis anos. E se vestia de buck skin, uma roupa feita com peles de animais. Por meio de suas pinturas, ele fez um retrato vivo dos Sioux indians no momento em que corriam riscos de desaparecimento.

Jean cresceu numa casa com muitas pinturas do povo indígena retratado por seu bisavô. Desde a adolescência ela queria morar com os índios. Não para ensinar. Ela queria aprender com eles.

II. Antropóloga de verdade

Os dados estão no Lattes: 102 artigos, 9 livros, 61 capítulos de livros [...]; pesquisadora CNPq 1B [...]; 191 apresentações em eventos acadêmicos [...]. Orientou 27 teses de doutorado e 53 dissertações de mestrado.¹³

Os números impressionam. Mas ainda dizem pouco.

Caso o bisavô de Jean Langdon, o pintor de fronteira, fizesse um retrato da bisneta, o título do retrato poderia ser: Jean Langdon,

¹³ Estes são números atualizados em 3 de setembro de 2020. Em 2016, os dados eram: 81 artigos, 8 livros, 57 capítulos de livros; pesquisadora CNPq 1B; inúmeras apresentações em eventos acadêmicos. Orientou 23 teses de doutorado e 52 dissertações de mestrado.

uma antropóloga de verdade. Com os movimentos do pincel, procuraria captar os traços da antropóloga:

- 1. Primeiro, em cores avermelhadas, coloradas: os traços de uma antropóloga em movimento, em meio a uma viagem de descoberta, possivelmente descendo o rio Putumayo.*
- 2. Segundo, em cores marrons e azuis, as cores do Putumayo, os traços da antropóloga ouvindo as histórias que fluem das nascentes do tempo como as águas dos rios.*

Na verdade, esse retrato da antropóloga o bisavô não precisaria pintar. Ao longo da vida de Jean, marcada pela aventura antropológica e pela etnografia da audição, o retrato foi surgindo e se pintando.

III. Graduação: Carleton College e posseiros em Costa Rica (1962-1966)

Nos anos de 1962 a 1966, Jean realizou o seu curso de graduação em antropologia e sociologia na Carleton College, Northfield, Minnesota. Nesse período, com uma bolsa da Fundação Nacional de Ciência (National Science Foundation), Jean passou um ano morando e estudando com posseiros (squatters) de áreas rurais na Costa Rica.

IV. Mestrado: University of Washington e acampamentos de protesto (1966-1968)

De 1966 a 1968, o seu mestrado em antropologia na Universidade de Washington. Nesses anos de manifestações contra a Guerra do Vietnã e contra o racismo, Jean participou de movimentos sociais, morando em acampamentos de protesto em Washington – em ruas e praças. Em 1968, ela passou três meses no México, morando com trabalhadores temporários, boias-frias.

V. Doutorado: Tulane University e experiência no Putumayo (1968-1974)

De 1968 a 1974, o seu doutorado em antropologia na Tulane University, EUA. Nessa época a antropologia médica era um campo emergente. Recebeu proposta para ir à Colômbia. Um convênio entre a Tulane University e a Universidad del Cauca, na Colômbia, possibilitou a sua ida.

Jean, que havia nascido no Colorado, o estado das Montanhas Rochosas, queria fazer pesquisa nos Andes. Ela realizou pesquisa

com os índios Siona. Morou com eles no rio Putumayo, que nasce nos Andes e desemboca no Amazonas. Ali morou durante três anos.

Entre os Siona, adotou inicialmente a metodologia da etnociência. Mas os índios não tinham paciência com esse tipo de metodologia. Eles queriam contar histórias. Por meio de narrativas, falavam das doenças, dos males, das curas, dos sonhos e dos acontecimentos do dia a dia. Vem daí o interesse de Jean por performances narrativas.

Os Siona, ela aprendeu, são um povo gentil e amoroso. Apreciam o silêncio. Assim marcaram a vida de Jean.

Certa vez, descendo o rio Putumayo, ao pôr do sol, no início da noite, Jean teve uma experiência mística que veio com a força de uma revelação: aos 26 anos de idade, descendo o Putumayo, ela teve a percepção de que havia realizado o sonho de sua vida.

Na redação de sua tese, Jean seguiu padrões consagrados no campo da antropologia e produziu uma tese num estilo clássico. Mas não deixou de surpreender os membros da banca. Um deles comentou: “Sabe, quando comecei a ler... fiquei cativado... Você nos dizendo que os índios têm um conhecimento do universo que nós não temos”.

VI. CUNY: enviando estudantes para pesquisar nos bairros (1974-1976)

De 1974 a 1976, Jean foi professora da City University of New York (Universidade da Cidade de Nova York), CUNY, EUA. Muitos dos alunos eram descendentes de italianos, e já eram ou estavam se preparando para serem policiais. Jean, que havia participado de manifestações contra a Guerra do Vietnã e contra o racismo, agora estava dando aula para futuros policiais. Ela os enviou para fazerem pesquisas nos bairros onde moravam.

VII. Cedar Crest College: questões de gênero (1976-1981)

Em 1976, Jean foi contratada como professora para lecionar na Cedar Crest College, em Allentown, Pensilvânia – uma college (faculdade) para mulheres. A Cedar Crest College fez com que a Jean se engajasse em questões de gênero, ou, como se dizia na época, papéis sexuais. Escreveu artigos sobre mulheres Siona, sobre migração de mulheres e sobre o status de mulheres em diferentes sociedades. Esse conjunto de artigos constitui uma de suas importantes contribuições ao campo da antropologia.

Ela permaneceu em Cedar Crest por oito anos. Ganhou tenure, estabilidade. Mas logo sentiu que a estabilidade poderia ser uma ilusão. Perguntou a si mesma: “Será que eu realmente vou querer ficar aqui, andando pelos mesmos corredores, durante os próximos 20 anos?”. A resposta veio de dentro na forma de um sonoro e estrondoso “NÃO!”. Jean queria voltar para a América Latina.

VIII. UFSC (1983-atual)

1. Silvio Coelho dos Santos

Em 1982, Jean recebeu uma carta de Silvio Coelho dos Santos, da Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC. A carta havia sido enviada para muitos lugares. Silvio Coelho perguntou: “Você gostaria de ser uma professora visitante na Universidade Federal de Santa Catarina?”. Jean logo respondeu: “Sim!”. E enviou alguns dos seus artigos. Sete meses depois, chegou uma nova carta: “Você ainda está interessada?”. Ela tinha dois filhos e havia se separado do marido. Jean veio ao Brasil.

2. “O Brasil não é para principiantes”

Mas não foi fácil.

“O Brasil não é para principiantes” – é uma das frases prediletas de Jean (e de Tom Jobim).

3. Movimento dos alunos e professores (1987)

Em 1986, na hora de assinar o seu segundo contrato de professora visitante, Jean recebeu uma má notícia: “Novos contratos estão proibidos!”. Ela foi demitida. Mas deram um jeito para que ela continuasse por mais um tempo.

No ano seguinte, dessa vez... um decreto presidencial: “Novos contratos estão proibidos!”. Ela pensou: “Está tudo acabado!”. Começou a fazer as malas. Mas os seus alunos e colegas professores fizeram uma manifestação. Levaram cartazes, levantaram bandeiras. Entraram em greve para que ela não fosse mandada embora. Silvio Coelho deu um jeito. Em 1988, Jean assinou um novo contrato.

Ela estava feliz com a sua mudança para o Brasil. Os seus filhos também. Ela agora poderia fazer pesquisa no país onde morava. Não era mais uma norte-americana fazendo pesquisa em outro país. Ela morava e fazia pesquisa no Brasil.

4. Núcleo de Estudos de Saberes e Saúde Indígena¹⁴

Jean foi uma pioneira em estudos de antropologia médica e saúde indígena no Brasil. Em artigo recente, “Anthropology of health in Brazil: a border discourse” (“Antropologia da saúde no Brasil: um discurso de fronteira”), ela discute as pesquisas desenvolvidas nesse campo que ela mesma ajudou a formar. Chama a atenção o diálogo entre norte e sul, o questionamento de paradigmas elaborados em países do norte e a demonstração da força de paradigmas emergentes elaborados pelas antropologias brasileira e latino-americana. Em pesquisas desenvolvidas por seu grupo de estudos de Santa Catarina, ela logo descobriu que as questões levantadas pela antropologia norte-americana não eram relevantes. Ela estava aprendendo com os seus colegas do Brasil e da América Latina.

Nos anos 1980, na UFSC, com o estímulo dos seus alunos, um grupo de estudos se formou. Era um grupo interdisciplinar, incluindo, entre outras pessoas, um médico, uma farmacologista e dois antropólogos, Alberto Groisman e Els Lagrou. Num clima descontraído e de amizade, discutiam xamanismos e concepções e práticas de saúde entre povos indígenas. O grupo se ampliou. Nos anos 1990, transformou-se no Núcleo de Estudos de Saberes e Saúde Indígena. Um grupo pioneiro.

5. GESTO

Jean Langdon também foi uma das precursoras de estudos de antropologia da performance no Brasil. O seu interesse nesses estudos ganhou impulso nos anos de 1993 e 1994, quando realizou um pós-doutorado com Richard Bauman na Universidade de Indiana, EUA. Com Bauman, ela se aprofundou nos estudos de performances narrativas. Em 1996, Jean participou do “Encontro Internacional de Performance”, em Brasília. Entre os seus artigos, se encontram as primeiras publicações sobre antropologia da performance no Brasil.

Em 2005, Jean Langdon e sua orientanda Luciana Hartmann (hoje professora da Universidade de Brasília) criaram o GESTO – o Grupo de Estudos em Oralidade e Performance. Em 2009, o GESTO organizou o “I Colóquio Antropologia em Performance”, que contou com a presença de Richard Bauman. Os colóquios

¹⁴ O nome registrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento científico e tecnológico (CNPq) é Núcleo de Estudos sobre Saúde e Saberes Indígenas (NESSI).

organizados pelo GESTO despertaram as atenções para uma antropologia em performance.

O nome é propício. Acompanhando a cultura em movimento, a própria antropologia entra em estado de performance. Acima de tudo, a antropologia desenvolvida por Jean Langdon ao longo dos anos procura acompanhar os movimentos surpreendentes da vida social.

6. Brasil Plural: trabalho em grupo

Parece que os grupos de pesquisa dos quais a Jean participa vêm aumentando de tamanho com a passagem do tempo. Desde 2009, ela coordena o Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural. Há apenas três Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia em antropologia no Brasil. Um deles é este: uma rede de pesquisadores de Santa Catarina, Brasília, Mato Grosso e Amazônia. Dessa rede participam 200 pesquisadores sob a coordenação da Jean.

Uma coisa a Jean sempre deixou clara: ela gosta de trabalhar em grupo.

7. “Última coisa da minha vida”

O seu grupo de referência – o grupo com o qual ela mais gosta de trabalhar – é também aquele com o qual mais tem aprendido ao longo dos últimos 50 anos: os índios Siona. Entre os Siona, Jean é conhecida como Doña Juanita. Aos Siona, ela sempre retorna.

O seu novo projeto – e talvez o último, ela diz – é devolver o material etnográfico aos índios Siona. Isso para que possam fazer uso dele do jeito que acharem melhor. Com esse propósito, Jean organizou workshops com eles, mostrando o que existe no material etnográfico. A sua tese de doutorado – que ela traduziu para o espanhol – agora pode ser lida pelos Siona. Numa parceria com o seu filho, Alan Stone Langdon, produziu dois filmes.

A hora é esta. Os Siona se encontram num momento histórico de proporções míticas, de revitalização cultural. Grande parte do material etnográfico de Jean se encontra em mãos dos Siona.

Dom e contradom: o material que a Jean Langdon colheu e recebeu como um dom dos Siona volta ao lugar de onde veio – pelas mãos e com os traços de Doña Juanita.

8. Dom e contradom

Dom e contradom: hoje a Esther Jean Langdon recebe um reconhecimento das ciências sociais e da antropologia, para as quais ela tanto contribuiu.

Uma antropóloga de verdade.

Os seus principais traços:

- 1. O senso de aventura.*
- 2. A sensibilidade de quem sabe ouvir.*

Dos índios Sioux do seu bisavô aos índios Siona de Jean, ou Doña Juanita. Com certeza, o seu bisavô aventureiro, um frontier artist, ou artista de fronteira, chamado John Dare Howland – cujo nome do meio quer dizer “desafiar”, “ousar” –, ficaria orgulhoso de sua bisneta.

Assim também ficamos pelo privilégio de conhecê-la.

Scott: Já podia escrever o livro todo, não é, John? [risos].

Paulo: Ela tem umas loucuras com as imagens. Eu lembro para o “No Performance’s Land”, quando eu pedi a imagem dela, ela mandou uma imagem louca.



Imagem: Alan Langdon.

Vânia: Essas imagens que ela escolhe de si são ótimas. Eu morri de rir quando vi essa imagem para um evento da Abrasco: é a Jean, perfeita.

Figura 8 – Cartaz de divulgação do painel “Diálogos emergentes sobre cuidado e povos indígenas”



Fonte: Abrasco (2020).¹⁵

Scott: Os óculos escuros junto com aquele sorriso irônico, *blasé*.

Vânia: E para um contexto de *mais* uma *live*, sobre *mais* uma coisa. A cara dela é ótima [risos].

Paulo: Ela tem um episódio... No meu texto eu falo desse episódio. Me marcou bastante, é outra coisa, não é anedótico. A Jean às vezes tem uma forma de expressar o seu desacerto com o mundo que é muito peculiar. Tu não consegues encontrar pessoas assim. Ela estava a dar aulas aqui de antropologia da saúde e da doença, trabalhava muito as questões do xamanismo, do transe. Ela saía das aulas, dos

¹⁵ Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/sensibilidade-e-urgencia-marcam-cuidados-com-povos-indigenas-destaca-painel/53170/>. Acesso em: 20 set. 2022.

nossos alunos portugueses, da antropologia, e dizia: “*Paulo, é muito estranho, esses vossos alunos são todos racionais, muito, são todos muito racionais. O que é que tem aqui neste país? Estão sempre questionando o transe: ‘Mas é verdade ou é mentira?’.* Caramba, mas que conversa é essa?”. E aquilo me deu uma noção, foi engraçado, porque de fato os nossos alunos – europeus, de um *status* de classe média – tinham muita dificuldade em aderir a qualquer tipo de linguagem. Ainda que fossem alunos de antropologia, tinham muita dificuldade em alcançar esse patamar da floresta, de entrar na floresta. Por isso eu usei a imagem da árvore para ela, também dessa floresta do xamã, de onde ela vai e de onde ela volta. Portanto, nas aulas, era uma espécie de luta que ela fazia, silenciosa, contra esse racionalismo instalado que não tinha capacidade de ultrapassar aquela ideia, a única possibilidade que concebiam era que fosse teatro: “*Ah, é teatro, é ilusão, é fingir, é fake, e então tudo bem*”. Mas não havia essa possibilidade. Ali eu percebi uma coisa engraçada com ela, que é essa capacidade de estranhamento que ela faz e que *visibiliza*. Ela torna isso visível no seu rosto, nas caretas, no comentário. Podíamos dizer assim: “*Não tem filtros*”. Mas não é isso, porque ela tem filtros. É uma capacidade de ir *ao osso*, direto, sem mediação, sem contemplação, mas também sem violência. Ela não queria dizer mal dos alunos, ela queria dizer: “*O que se passa nessa cabeça? Ninguém chacoalha a cabeça desses meninos?*”. É engraçado isso.

Scott: Se eu fosse imaginar um *gestopalavra* para ela, eu acho que seria muito mais “samurai” do que “capoeira”. Porque ela vai assim [faz o movimento, com as mãos, de um corte no ar]. Ela é sincera, ela não foge pelos lados [faz o movimento de esquiva com as mãos].

Viviane Vedana: Ela é sincera em um nível preciso e profundo. É uma sinceridade muito objetiva.

Scott: É aquela sinceridade que mais mata.

Paulo: E ela também era a principal da minha banca. E eu *sobrevivi* [risos].

Vânia: É interessante isso, porque tem uma frase que ela usa, principalmente quando está de mau humor. Não é mau humor exatamente, mas quando sente que as coisas estão pesadas. Ela sempre fala que está cansada da teoria. [Ouve-se um estrondo de trovão] Olha, vocês foram falar da Jean samurai, e deu uma trovoadinha aqui, sacudiu o mundo inteiro.

Evelyn Schuler Zea: Aqui também, os vidros todos estão tremendo. Gente, ela estaria muito feliz se estivesse aqui agora – estava pensando nisso.

Vânia: Ela estaria contradizendo a gente, dizendo que está tudo errado [risos].

Scott: “*Isso é mentira*” [imita a forma de falar da Jean].

Vânia: Mas é essa questão de ela dizer que está cansada da teoria – a primeira reação, se você não a conhece, é que parece uma licença para você não ler mais, o que *não é*. Eu acho que tem uma outra insistência nessa antropologia. O John estava dando esse exemplo dela na canoa. Eu entendo o que você quer dizer com aventura; não é uma antropologia aventureira, mas é uma antropologia que é uma aventura de vida. E eu acho que esse é o cansaço dela com a teoria. Porque, se você olha os programas de curso dela, ela tem uma insistência na leitura, ela é super-rígida com os alunos na cobrança de um engajamento intelectual de ler, de refletir, de comentar. Ela tem uma impaciência. Às vezes tinha essa impaciência com o GESTO: “*Ah, é só teoria, não quero mais o GESTO*”. E a gente: “*Não, não é isso. A gente também está conversando sobre nossos trabalhos, a gente está fazendo antropologia*”. Às vezes ela se incomoda com um certo recorte. Não exatamente um recorte teórico, mas uma certa conversa teórica em que desaparecem as pessoas, de uma certa maneira. Eu acho que é legal essa coisa que ela faz, essa insistência em uma etnografia séria. Eu tenho participado de muitas bancas de alunos da Jean, e, surpreendentemente, são alunos e alunas da [área da] saúde. “*Não é o meu campo, eu não sou da saúde*”. Eu brinco que eu aprendi antropologia da saúde ouvindo a Jean e participando de bancas das alunas dela. É legal porque é uma interlocução a partir de uma certa leitura, são uma certa escuta e uma certa palavra que aparecem no fazer dos campos desses alunos e alunas. Tem tudo a ver com performance, apesar de a temática não ser performance. Eu acho que é essa pegada que ela tem, que a gente tem no GESTO, que ilumina, que dá vida. Dá vida aos trabalhos que as pessoas estão fazendo em diferentes campos. Eu estive na banca de uma aluna dela que trabalhou em uma instituição de saúde mental. Ela não estava trabalhando com narrativa, nem com biografia, nada disso. E eu perguntei: “*Por que eu estou aqui, Jean?*”. E ela: “*Ah, porque você lê bem a etnografia*”. Não me lembro se ela falou nesses termos, mas era nesse sentido. Eu acho que esse ler bem é o ler da performance, não é meu como indivíduo, é um olhar.

Viviane: Uma das coisas que eu estou pensando enquanto a gente conversa é que talvez eu seja a pessoa mais distante da Jean, desta sala, em certa medida. Eu tenho uma conexão mais com o que ela foi produzindo. Eu cheguei ao GESTO a convite da Vânia em razão de algumas coisas que têm a ver com a Jean, mas indiretamente. Eu conheci a Jean lendo os textos dela e da Lu, principalmente em razão da minha pesquisa de mestrado, da etnografia sonora e das discussões sobre a fala dos feirantes. Eu chego ao GESTO em razão dessa trajetória de pesquisa sobre/com corpos e falas, e fui conhecer a Jean pessoalmente algum tempo depois. Eu já era professora aqui quando a gente se conheceu pessoalmente. Eu entrei para o departamento no mesmo mês em que ela se aposentou. Mas ouvindo o que vocês estão falando lembro que comecei a ler esses textos para poder fazer a minha dissertação, e uma das coisas que estava conversando com a minha orientadora, na época, tinha a ver justamente com o que a Vânia está comentando a respeito da etnografia. E de como fazer essa etnografia conversar com uma discussão teórica que não sufoque as coisas que você está vendo, produzindo em campo. Com esses textos, eu consegui me aproximar da Lu e da Jean, e dos estudos da oralidade e da fala. Da fala não no sentido só do conteúdo, mas da forma, da poesia, dos ritmos. Eu entrei no GESTO por causa disso. Os vários momentos em que eu estive junto com a Jean foram bem formais. Teve a banca de projeto de tese do Felipe Neis e a banca de mestrado da Marcela, dois momentos em que aprendi sobre essa atenção etnográfica com a Jean, escutando a leitura que ela fez desses trabalhos. Outros momentos no IBP, de reuniões e debates. Uma das coisas que me chama muito a atenção, na seriedade e na objetividade da Jean, é justamente esse olhar etnográfico, esse apreço por uma etnografia bem-feita e por uma preocupação com a dimensão empírica. Ela observa com atenção a etnografia dos outros, *qualquer* etnografia, não importa se era com os Siona, se era com hospital ou se era com os pescadores que a gente estava pesquisando. Ela tem um *olhar atento* a respeito da etnografia e preza as etnografias bem-feitas, com boas descrições e análises. Acho que tem uma coisa no GESTO, que a gente vem tentando fazer permanecer, que é esse vínculo da discussão teórica com a pesquisa de campo – não só com o que as pessoas dizem, mas também com o que elas fazem, com o que elas não fazem, com os efeitos que isso produz no trabalho, na pesquisa, na pessoa. O que eu estou aproveitando disso tudo é esse espaço saudável de discussão que a Jean construiu junto com vocês. Ou seja, eu pego isso já meio elaborado. Eu estava lembrando que as primeiras coisas estão lá,

naqueles textos da revista *Horizontes Antropológicos*: o da Jean, de 1999, e o da Lu, de 2005. Dois mil e cinco, que é quando eu estou começando a minha tese de doutorado. E depois o John vai participar da minha banca de doutorado, em 2008, com as mesmas questões, de som e de poética, fixação da narrativa etc. E agora eu e o John estávamos juntos na banca de doutorado da Marcela, que era orientanda do Scott, em março. Tem várias pequenas costuras que vão sendo elaboradas a partir de interesses de pesquisa muito diversos. Me parece que o gesto da Jean na produção do GESTO tem esse caráter aberto e acolhedor que permanece. Como a Vânia comentou antes, não se trata de uma escola ou linhagem, ou de um legado que coloca limites teóricos para a pesquisa; pelo contrário, tem talvez uma recusa de fechamento de um campo. Acho que isso tem a ver com essa condição de um olhar etnográfico que a Jean acaba nos ensinando a ter.

Vânia: Isso que você está falando, Viviane, tem a ver com a proposta do Paulo do nome do evento, de “No Man’s Land”, “No Performance’s Land”. É um pouco essa terra de ninguém, não porque ela não é ocupada, mas porque não é propriedade de nenhum paradigma, de ninguém. Acho bem bacana.

Evelyn: Estava aqui em silêncio, e tudo isso que escuto tem muitas reverberações nas coisas que eu estava lembrando da Jean, como se as lembranças dialogassem entre si ou como se o diálogo circulasse através das passagens que as conectam, criando novas sequências na memória. No início de uma delas, aparece uma imagem que, sem ser para mim a mais antiga, é sim uma das mais marcantes: ela remete a um momento no qual aparece a Jean junto com o seu filho, Alan, durante a apresentação de um filme¹⁶ feito por ele sobre o trabalho dela com o povo Siona da região do Putumayo. Essa é a imagem de uma constelação em que, entre outras luzes, dá para ver o orgulho que ela sente por ele. E imagino que um dos motivos para isso é também o fato de o Alan ser artista, pois essa conjunção entre arte e ciência é algo que acompanha faz muito tempo a Jean, que está muito no horizonte de sua vida. Aliás, é notório que as dedicações da Jean são de longa duração. Pode-se dizer de toda uma vida, como mostra sua relação com os Siona.

¹⁶ Filme *Oficina do idioma Bain Coca com o povo Siona do Putumayo*. O filme foi desenvolvido pela Jean junto com seu filho, o cineasta Alan Stone Langdon, e documenta a oficina de revitalização da língua Bain Coca, realizada com a participação dos anciões e das anciãs Siona. A produção está disponível no YouTube, no canal LangdonFilmes: <https://www.youtube.com/watch?v=vzCOA7WoTK8.&feature=youtu.be>. Acesso em: 29 jul. 2022.

E também de inabalável fôlego, como mostram os últimos trabalhos que ela está fazendo, visando à revitalização linguística.¹⁷ Todos esses são sinais de uma paixão ou, mais ainda, de uma convicção, ou seja, do convencimento do que precisa ser feito. E, como no poema de Brecht, do que precisa ser feito não uma, mas muitas vezes, toda uma vida.

Essa convicção também foi sempre notória no contexto do curso de licenciatura intercultural indígena da UFSC, na relação da Jean com os estudantes indígenas. Pois ela foi alguém que sempre esteve apoiando a licenciatura indígena, estava junto desde o início, interagindo com os estudantes indígenas e atendendo aos desafios do curso. Essas lembranças das múltiplas intervenções e ações da Jean fazem para mim ainda mais evidente que, se eu fosse eleger um *gestopalavra* que seja assim muito Jean, eu acho que essa distinção pessoal dela seria, contudo, a *escuta*. Ou seja, essa capacidade de escutar o outro, mesmo não estando de acordo com ele, ou especialmente nesse caso, ou mesmo fazendo explícito esse desacordo. Jean mostra que o momento da escuta é o que nos permite interagir. E é lá, nesse instante prévio, em que eu encontro a estima e o estímulo da Jean para a circulação das palavras e dos gestos.

Luciana: Evelyn, eu fiquei pensando em uma coisa que você falou agora. Eu acho que tem a ver com a relação com o Alan artista, cineasta, com a relação mútua de admiração que ela foi nutrindo com cada um de nós, com o John, com o Paulo... Eu me lembro dessa admiração dela pela nossa capacidade de produção estética, artística, fora da caixinha. Nos eventos, eu não me lembro da Jean comentando: “*Nossa, olha como fulano argumentou bem ou levantou determinado conceito*”. Mas algo do tipo: “*Olha o que foi aquela performance. Viu quando o John levantou e fez tal coisa? Olha o que o Paulo trouxe para a gente*”. Tudo bem, talvez seja minha memória, mas ela é muito sensível a isso, como você diz. Esses cruzamentos com a relação artística, com a antropologia e a etnografia. Eu acho que tudo isso passa também, no caso dela, pela narrativa. A gente conta histórias, e ela valoriza muito isso. Nós contamos histórias a partir de nossas experiências antropológicas, com nossos interlocutores, como uma forma de nos comunicar com nossos leitores. Eu fiquei pensando

¹⁷ Trata-se de trabalhos (como, entre outros, a oficina documentada no filme) vinculados ao projeto desenvolvido junto com as comunidades siona, no qual se destaca a necessidade de revitalizar a língua original Bain Coca com a participação ativa dos avôs e das avós Siona e de suas narrativas como fortalecedores de memória, história e cultura. O projeto faz parte do programa de etnoeducação da Asociación de Cabildos Indígenas de los Pueblos Siona, programa vinculado ao Plano de Vida elaborado pelas comunidades.

que talvez o nosso texto pudesse ser um grande brinde à Jean. Algo com o qual cada um de nós, neste momento, do seu cantinho, da sua janela (física ou virtual), pudesse estar brindando com ela.

Scott: Acho que esse é bom para ser o primeiro e último gesto, de brinde. Já que todas essas falas envolvem, de alguma forma, as inebriações líquidas. Mas uma outra coisinha que eu acho que tinha que entrar de algum modo, que a Evelyn me fez lembrar, é o fato de que nessas festas ela combina – acho que é bem representativo dessa combinação da Jean brasileira e americana –, ela combina esse estilo de fazer uma festa e pedir às pessoas para trazerem suas comidas. Ela não faz o que muitos de lá de cima, do Hemisfério Norte, fazem, que é basicamente fazer disso um modo de não ter que cozinhar em casa. Ela faz para *abundância*, ela sempre tinha *vários pratos*, alguma coisa no *forno*, e *ainda* convidando as pessoas para trazer comida. Era *festança*, com comilança mesmo. Eu acho legal essa combinação.

Luciana: Tim-tim.

Viviane: Daria para mudar para Jean-Jean [risos].

John: Posso contar mais uma anedota? Só para dizer um aspecto da Jean. Ela é modesta também. Eu estava em Nova Iorque, eu tinha ido participar de um seminário do Michael Taussig, na Columbia University, e falei para ele: “*Então, eu sou amigo da Jean Langdon*”. Os olhos dele se iluminaram, e ele falou: “*Eu vou te pagar uma cerveja*”. A gente foi para um *pub*, e eu ganhei uma cerveja por causa da Jean. Ele falou que ela foi uma pessoa importante para o trabalho dele.

Vânia: Naquele livro, *Shamanism, colonialism, and the wild man*, ele agradece a Jean, no início do livro, como uma das primeiras a lhe falar sobre como era o Putumayo no início dos anos 1970.¹⁸

Paulo: Eu acho que foi você, Vânia, que me mostrou uma fotografia dela nos anos 70... Ou terá sido ela mesma? Já não sei. Eu há pouco tempo vi uma fotografia dela: a Jean, de *jeans* n[a aldeia] siona, nos primeiros tempos, no primeiro ano em que ela lá estava. Uma fotografia dela muito jovem, só homens, indígenas, em volta dela, e ela conversando com alguém. Era uma fotografia da pesquisa de campo, não sei se foi publicada. Achei muito bonita. Porque, quando eu nasci, a Jean formou-se em antropologia. Graduou-se em 1962/1964, alguma coisa assim. Eu pensei: nos anos 1960, uma mulher americana estava no meio da floresta. É mesmo aventura, no real sentido do termo.

¹⁸ Taussig (1987, p. xvii).

Scott: Já teve altas aventuras diferentes.

John: Muitas aventuras no sentido de correr risco, ela corre risco, tem coragem.

Paulo: Na última vez que falei com ela, quando estava aí convosco, em 2017, ela me disse que já não conseguia ir à aldeia siona porque, da última vez que tinha ido, quando saiu do barco, estavam uns caras com armas de fogo. Ela olhou e disse: “*Já não vai dar, daqui eu já não consigo superar*”. Então ela começou essa sua pesquisa com a linguística, com a tradução. Mas sempre voltou, sempre voltou a eles. Eu, durante alguns anos, fiz pesquisa no mesmo local. Eu voltava, e regressava, e regressava. Essa ideia de uma longa duração do terreno tem muito a ver com certo tipo de antropólogo, em particular norte-americano – mas também tem uns ingleses que fizeram isso. Essa escola anglo-saxônica da perenidade, do terreno que nunca se esgota, do regresso por ter um compromisso com o grupo. É uma forma de engajamento antropológico, uma forma de manter a presença, manter o contato, manter a ligação. Acho isso muito bonito da parte dela. Na última conferência que vi dela, com os Siona, em uma banca enorme, eles homenageavam a Jean: “Essa aí é a gringa que está sempre conosco aqui”. Eram os velhos e os novos falando dela. Genial.

John: Pensando aqui no que o Paulo falou, ela falou que está voltando para os Siona para devolver para eles tudo que eles deram. Então ela ouviu as coisas deles, ela elaborou, criou um material, criou um acervo, e agora ela está fazendo o contradom.

Luciana: É isso mesmo. O filme que o Alan produziu mostra isso, essa recuperação, inclusive, do idioma, de palavras.

Paulo: E como fazemos? Vamos dialogar por *e-mail*?

Scott: Você que está gravando, Vânia? A gente podia pegar alguns trechos e fazer uso daquilo que a gente vem falando. Por que não? Já que é um texto sobre performance, a questão da transcrição¹⁹ da performance: a gente pode transcrever uma parte da nossa conversa, com direito a editar, a censurar [risos]. Eu acho que podia ser também.

¹⁹ Seguindo o jogo de referências, Scott relembra um dos possíveis enquadres dessa discussão. Edward Schieffelin (2005, p. 92), no final de um artigo sobre a problemática de como transcrever uma performance, sugere que transcrições são mais úteis quando acompanhadas pela gravação da performance transcrita: “é no jogo emergente entre a transcrição e a gravação usados em conjunto que o trabalho com transcrições de performance se torna mais útil e revelador”. Na ausência da gravação, fica a nota de rodapé como índice de outras possibilidades.

Vânia: *Raiz.*

Luciana: Tem as raízes e tem também os pássaros que saem voando da árvore...

Vânia: As flechas do John.

Luciana: Cada um vai ocupar um lugar nessa árvore do texto do Paulo.

Vânia: A gente pode usar essas imagens: tem a *árvore* e tem a *ginga* também. A gente pode gingar com o Paulo.

Luciana: Eu gosto de gingar com os textos da gente.

Scott: Jeangar...

Paulo: Tem que ver. Ninguém vai falar sobre essa estranha forma de falar da Jean? Essa outra língua que ela inventou? Há uma língua, um país linguístico, que se chama Jean Langdon.

John: O país é Jean Langdon.

Paulo: Então posso ir dormir?

Luciana: Pode ir dormir!

[FIM]

Florianópolis, Lisboa, Brasília, São Paulo,
conectados na *web* em novembro de 2020.

Referências

HARTMANN, L. Performance e experiência nas narrativas orais da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 125-153, 2005.

HARTMANN, L.; LANGDON, E. J. Tem um corpo nessa alma: encruzilhadas da antropologia da performance no Brasil. *BIB: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, v. 91, p. 1-31, 2020.

INDIGNADOS. Direção: Tony Gatlif. França: Princes Films, 2012. (88 min), son., color.

LANGDON, E. J. A fixação da narrativa: do mito para a poética da literatura oral. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36, 1999.

LEPECKI, A. *Agotar la danza*: performance y política del movimiento. Barcelona: Centro Coreográfico Galego; Mercat de les Flors; Universidad de Alcalá, 2008.

RAPOSO, P.; CARDOSO, V. Z.; DAWSEY, J. C.; FRADIQUE, T. (org.). *A terra do não-lugar: diálogos entre antropologia e performance*. Florianópolis, SC: EdUFSC, 2013. (Coleção Brasil Plural).

RAPOSO, P.; RENCK, A.; HEAD, S. (org.). *Cidades rebeldes: invisibilidades, silenciamentos, resistências e potências*. Florianópolis, SC: EdUFSC, 2019. (Coleção Brasil Plural).

SCHIEFFELIN, E. Moving performance to text: can performance be transcribed?. *Oral Tradition*, [S. l.], v. 20, n. 1, p. 80-92, 2005.

SOARES, M. M. “*Haja vida*”: teatro à deriva em São Paulo. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

TALLER de Bain Coca con el pueblo Siona del Putumayo. Direção: Alan Langdon. Florianópolis: INCT-IBP, 2015. (30 min), son., color.

TAUSSIG, M. *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago, 1987.

PARTE IV

Histórias, memórias e afetos

Ode a Jean Langdon: a antropologia como escuta, encontro e cuidado

Marcos Antonio Pellegrini
Eliana Elisabeth Diehl
Fernando José Ciello

Viver a antropologia

Este texto foi produzido a três corações afetados, entre outros tantos, por ter como mentora nossa professora e amiga, homenageada neste livro. Cada uma(um) de nós foi tocada(o) de modo especial pelos diversos dons que Jean Langdon distribuiu ao longo de sua carreira acadêmica.

Em primeiro lugar, buscamos destacar a importância e o impacto da “escuta” como uma qualidade intrínseca da relação com Jean: escutar atentamente e com respeito aos sujeitos e dedicar tempo a, de fato, perseguir o que pensam, dizem e fazem as pessoas, como um ponto de partida, e não como um aspecto acessório na reflexão antropológica. Mais do que isso, essa disponibilidade para a escuta sempre colocou Jean em condições privilegiadas para opinar, pensar, criticar, contribuir em momentos decisivos de nossas vidas, pessoal ou academicamente. Essa capacidade de escuta atenta também é um dos elementos que certamente permitiram que Jean pudesse “atravessar o rio”, como testemunhamos, ao estabelecer diálogos cruciais entre ciências sociais/ antropologia e saúde, com a comunidade de profissionais dentro e fora da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), iniciando diferentes sujeitos que hoje atuam e podem também testemunhar a inovação de Jean em diversos momentos de sua carreira.

Em segundo lugar, gostaríamos de evidenciar como a ideia de “encontro” parece, da mesma forma, ser uma categoria que bem descreve as relações com Jean. Nesta autoria conjunta, resgatamos interessantes percursos e linhagens nos quais diferentes encontros e momentos

transformativos só se tornaram possíveis pela iniciativa ou pelo estímulo de Jean: seja em outros caminhos, do sul ao norte do país, seja nas costureiras festas que tão magistralmente organiza nas terras do Sambaqui.¹ Em suma, em um certo sentido, como Jean nos ensinou, subjaz a essas relações de encontros e escutas algo forte e misterioso que inicia e indica caminhos, e que também comunica, transforma e faz refletir.

Por fim, um terceiro elemento, que reflete ainda uma outra faceta da vida de Jean Langdon, preocupada que é com suas(seus) alunas(os), com a devolução de sua pesquisa e de sua coleção etnográfica, com seu trabalho como antropóloga: a própria antropologia como uma forma de cuidar. Ao longo de nossas diferentes experiências – temporais, geracionais, espaciais etc. – com Jean, sentimos a certeza de que, por meio de sua antropologia, fomos não somente lidas(os) e pensadas(os) por ela, mas também cuidadas(os) e olhadas(os). Criticadas(os), certamente, mas acolhidas(os) e respeitadas(os). A antropologia que defende, interessada no engajamento e igualmente na prática e na reflexão sobre a prática, fica evidente nos muitos modos como Jean é capaz de envolver, captar, comunicar, resolver e acolher.

Escutar é fazer

Falar é uma necessidade, escutar é uma arte.

Johann Goethe

E aqueles que foram vistos dançando foram julgados insanos por aqueles que não podiam escutar a música.

Friedrich Nietzsche

Se, conforme Peirano (2018, s. p.), a etnografia é a teoria vivida – “não apenas um método, mas uma forma de ver e ouvir, uma maneira de interpretar, uma perspectiva analítica, a própria teoria em ação” –, Jean Langdon viveu a teoria e fez uma boa etnografia, que, ainda conforme Peirano (2018), deve ser realizada com base:

- (i) Na habilidade de considerar a comunicação no “contexto da situação” – a expressão e a ideia são de Malinowski.
- (ii) Na difícil transformação, para a linguagem referencial escrita, do que foi indéxico e pragmático na pesquisa de campo.

¹ Sambaqui é um dos bairros na Ilha de Florianópolis, localizado na região norte, de frente para o Continente.

- (iii) E, finalmente, na possibilidade de detectar, de forma analítica, a eficácia social das ações das pessoas.

Como estudiosa das narrativas, Jean foi desvendando, ao longo de sua vida acadêmica, os diferentes níveis de abstrações, usos e funções da linguagem. Ao mesmo tempo, foi se tornando exímia narradora, de que podemos fruir, por exemplo, na leitura de “La visita a la casa de los tigres” (LANGDON, 2013), em que analisa uma narrativa de iniciação xamânica entre os Siona, recolhida quando ainda era uma jovem pesquisadora, na década de 1970, no rio Putumayo, na Colômbia. Aqui, ela dá ênfase às estratégias de contextualização que ligam os eventos da narrativa a outros que os precedem ou sucedem, à intertextualidade dialógica que os ligam entre si e à potência da narrativa de transformar a experiência e criar expectativas e significados compartilhados para eventos futuros. As narrativas, ela concorda com Peter Burke (1957 *apud* LANGDON, 2013, p. 195), seriam “equipamentos para a vida”, e a interação entre a(o) narradora(or) e suas(seus) ouvintes construiria a realidade vivida. Mas, ao mesmo tempo que ensinou sobre o poder ilocucionário da performance narrativa, ela praticou o poder da escuta, demonstrando que esta também tem a potência de transformar a experiência e de criar expectativas e significados compartilhados para eventos futuros. Talvez dessa maneira tenhamos sido afetadas(os).

No final dos anos 1980, eu, Marcos Pellegrini, era um médico recém-formado que passava por uma primeira experiência profissional entre os Yanomami, quando encontrei Jean pela primeira vez em um seminário sobre a implantação do Projeto Calha Norte,² promovido pelo Museu Universitário da UFSC.³ Eu fazia parte de uma equipe de saúde que testemunhava os primeiros efeitos mortais das epidemias de gripe e de malária, introduzidas pela invasão garimpeira e pela própria movimentação de pessoas envolvidas na construção da infraestrutura dos pelotões de fronteira do projeto. Essas epidemias os dizimariam nos anos seguintes, tornando catastróficas as expectativas sobre a saúde e a sobrevivência de muitas comunidades. Naquele período, a equipe

² O Projeto Calha Norte foi um programa de desenvolvimento civil e militar na região Norte do Brasil, cujos objetivos fundamentais envolviam tanto a proteção quanto o povoamento das fronteiras ao norte da calha dos rios Solimões e Amazonas. O projeto incluía a instalação de quatro pelotões de fronteira na Terra Indígena Yanomami.

³ O Museu Universitário da UFSC passou a chamar-se, em 2012, Museu de Arqueologia e Etnologia Professor Oswaldo Rodrigues Cabral (MARQUE).

de saúde, parte de um projeto de proteção à saúde desenvolvido pela Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), fora afastada juntamente com outras organizações e pessoas que apoiavam as(os) Yanomami. Creio que foi nesse momento que o sentimento de revolta, angústia e impotência começou a ser transformado pela possibilidade de ser narrado: eu tinha encontrado uma ouvinte que, de certa forma, transformou meu olhar. Essa possibilidade narrativa veio a ser concretizada na publicação de um testemunho (PELLEGRINI, 1991), um recurso para suportar a dor.

Tivemos outras oportunidades de nos encontrar em eventos promovidos pelo Departamento de Medicina Preventiva da Escola Paulista de Medicina (EPM),⁴ coordenados pelo professor Roberto Baruzzi⁵ (outro professor que afetou minha vida). Nesses eventos, com uma plateia de profissionais de saúde, ao escutá-las(os) geralmente expressando suas ideias e opiniões com base na formação e na experiência biomédica, Jean falava sobre a saúde como um processo sociocultural, que a doença acontece na vida das pessoas, não apenas nos organismos individuais. Enfatizava que o processo saúde-doença-atenção é constituído de crises, conflitos e negociações de sentidos, aspectos que ficavam tão evidentes nos exemplos que trazia de seu trabalho entre as(os) Siona da Colômbia.

Jean fazia um convite à reflexão sobre o papel das políticas, dos serviços e das(os) profissionais de saúde em relação aos povos indígenas, e com ele atraiu e acolheu diversas(os) dessas(es) profissionais em seus projetos de pesquisa. Fui incluído no seu grupo em 1995, como seu aluno de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC (PPGAS/UFSC), para uma pesquisa sobre as percepções e os usos dos serviços de saúde pelas(os) Yanomami do Alto Parima, onde permaneci até 2008, quando concluí o doutorado. Somos testemunhas de sua paciência em digerir nossas anotações e comentários baseados no senso comum e na lógica biológica, em tensionar nosso olhar e nos oferecer um referencial que nos ajudasse a pensar. Assim, ela contribuía

⁴ Atualmente Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

⁵ O professor Baruzzi, do Departamento de Medicina Preventiva da EPM/Unifesp, tem papel de destaque na área de saúde indígena, pois foi o criador, em 1965, das ações de saúde no Parque Indígena do Xingu, referência nacional e internacional em ensino, pesquisa e intervenções de saúde para povos indígenas. Pelo Projeto Xingu, muitas(os) pesquisadoras(es), estudantes e profissionais de saúde tiveram (e têm) a oportunidade de vivenciar e se especializar na área.

para a construção de novos sentidos conferidos às nossas experiências e em nós criava novas expectativas: Jean se tornou para nós uma espécie de xamã que tentou nos ensinar a escutar, ver e pensar (habilidades que permitiriam ao xamã Siona perceber o que está para além do mundo aparente).

E ela o fez escutando, observando, pensando, oferecendo possibilidades, encontrando, cuidando... Mas isso é o que a gente pensa que ela faz sem saber que faz, parafraseando suas próprias palavras, ditas no evento de homenagem a ela – “Uma antropologia da práxis”. Não à toa, a imagem de divulgação dessa homenagem é Jean em um gesto de escuta.

Encontrar é dialogar

Ir do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH) para o Centro de Ciências da Saúde (CCS) do *campus* Trindade da UFSC é mais do que cruzar o Rio do Meio⁶ por uma de suas pontes. Aqui, representa o encontro da antropóloga Jean Langdon com colegas da saúde, construindo outras pontes e estabelecendo elos de/para diálogos, conformando uma rede de pesquisadoras(es) das áreas da antropologia e da saúde engajadas(os) criticamente no desenvolvimento de “pesquisas e modelos analíticos adequados para avaliar as políticas públicas e os serviços, reconhecendo a diversidade cultural e de práticas de saúde” (LANGDON; DIEHL, 2020, p. 20). Nessa rede, quero destacar como um dos lugares de encontros o Núcleo de Estudos sobre Saúde e Saberes Indígenas (NESSI),⁷ criado por Jean em 1987, junto ao PPGAS.

Fazia pouco mais de um ano que eu, Eliana Diehl, havia assumido como professora do Departamento de Ciências Farmacêuticas quando, em 1992, conheci Jean. Fizemos uma reunião no CCS, com a presença do professor Lúcio Botelho, à época diretor do centro, e de estudantes do PPGAS/UFSC, tratando da rearticulação do NESSI. Nosso objetivo central foi não só o de promover pesquisas e formação em etnologia e antropologia da saúde, mas também de atuar politicamente na saúde

⁶ O Rio do Meio é o principal curso de água no *campus* Trindade da UFSC, tendo como principais afluentes os córregos da Serrinha, do Reservatório, do Pantanal, do Bosque e da Arquitetura, que compõem a Bacia Hidrográfica do Rio do Meio (UFSC, 2020).

⁷ Até o início dos anos 2000, era denominado Núcleo de Estudos da Saúde Indígena (NESI). Neste texto, simplificando, usarei somente NESSI, ainda que o texto traga memórias anteriores a 2000.

indígena. Essa articulação entre pesquisa e política faz-se presente desde então em minha vida e no núcleo, tendo Jean como inspiradora e mentora.

Como não podia deixar de ser, passei a atravessar as pontes do Rio do Meio, indo ao encontro de Jean e de suas(seus) colegas do PPGAS/UFSC, cursando algumas disciplinas, como “Antropologia simbólica” e “Antropologia da saúde”, ambas tendo Jean como professora. Em 1994, fizemos as primeiras viagens à Terra Indígena Xapecó, no oeste de Santa Catarina, como membros do projeto de pesquisa do professor visitante na UFSC Robert Crépeau, do Departamento de Antropologia da Université de Montréal, do Canadá. As viagens continuaram em 1995, e o projeto registrou em vídeo e em fotografias o ritual do *Kiki*, um culto kaingáng às(aos) mortas(os), cujo material gerou o documentário *Ritual do Kiki: imagens antropológicas*. Nessas viagens, sempre me deslocava para a “Enfermaria”, como as(os) Kaingáng chamavam o posto de saúde da aldeia Sede, buscando compreender a sua dinâmica de funcionamento e anotando os medicamentos disponíveis para as(os) indígenas – as incursões iniciais foram fundamentais para meu doutorado alguns anos depois.

No início dos anos 1990, o movimento indígena no Brasil, seguindo as lutas empreendidas na década de 1980 e as tendências de outros países da América Latina (JACKSON; WARREN, 2005) para uma “política da diferença”, reforçou a reivindicação pelo direito a um modelo diferenciado de ações e serviços de saúde. Esse contexto reverberou em inúmeros eventos a partir de então, e nós, do NESSI, também promovemos os debates e participamos do movimento. Trago alguns deles.

Previamente à “II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas”, o professor Roberto Baruzzi,⁸ já citado acima por Marcos, nos convidou para o seminário “A Universidade e a Atenção à Saúde do Índio”, realizado em São Paulo entre os dias 5 e 7 de outubro de 1993.⁹ O objetivo do seminário foi “aprofundar a discussão sobre o papel da universidade na atenção à saúde do índio”, nas palavras do professor no convite oficial, tendo em vista a participação de representantes de universidades nas várias iniciativas direcionadas à formulação da

⁸ Não cabe aqui detalhar o papel do professor Baruzzi ao longo de tantos anos, mas salientar que o NESSI teve uma boa aproximação com ele e seu grupo.

⁹ A “II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas” aconteceu entre 25 e 27 de outubro de 1993, em Luziânia, Goiás.

Política Nacional de Saúde para os Povos Indígenas. Minha participação nesse seminário como uma das representantes do NESSI fortaleceu o desejo de aprofundar os estudos na temática.

Em abril de 1995, o NESSI organizou na UFSC o “Seminário sobre Pesquisa Transdisciplinar em Saúde Indígena”, com o objetivo de fornecer uma base para o conhecimento da relação saúde-cultura e da situação das(os) indígenas de Santa Catarina, bem como de suscitar a discussão sobre pesquisa transdisciplinar entre povos do estado. Entre outros, participaram os professores Francisco Salzano, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), referência nos estudos de genética indígena, Ulisses Confalonieri e Carlos Coimbra Jr., ambos da Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz (ENSP/Fiocruz). Marcos Pellegrini falou de suas experiências como médico entre as(os) Yanomami.

Em março de 1996, em parceria com a ENSP/Fiocruz e o Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), o NESSI organizou na UFSC o curso de extensão “Saúde de populações indígenas”, visando a estimular pesquisas em saúde indígena, enfocando aspectos ecológicos, demográficos, epidemiológicos e culturais. Estava direcionado para professoras(es), estudantes de graduação e pós-graduação e profissionais interessadas(os) ou trabalhando com a temática da saúde indígena. Mais uma vez contamos com a presença de Carlos Coimbra Jr., além das do professor Ricardo Ventura Santos – da ENSP/Fiocruz e do Museu Nacional – e da professora Nancy Flowers – do Hunter College, da City University of New York –, que juntos vinham pesquisando saúde, sociodemografia e ecologia humana entre as(os) Xavante de Mato Grosso.

Motivada pelas atividades do núcleo e pela aproximação com a antropologia, em março de 1997 ingressei no doutorado da ENSP/Fiocruz, com Ricardo V. Santos como orientador principal, Jean Langdon como segunda orientadora e Carlos Coimbra Jr. como terceiro orientador, uma prática aceita à época. Meu campo foi com as(os) Kaingáng da Terra Indígena Xapecó, e a tese defendida em 2001 buscou articular a saúde pública/saúde coletiva, a antropologia e as ciências farmacêuticas, abordando os usos que as(os) Kaingáng faziam dos medicamentos, ou “remédios da farmácia”, segundo a categoria nativa. Jean foi fundamental com seu olhar interdisciplinar, enfatizando os aspectos políticos que meus dados etnográficos traziam, entre outros.

Nos anos 1990, ao mesmo tempo que Jean fomentava as atividades do NESSI e incluía orientandas(os) de mestrado e doutorado,

formadas(os) em diferentes áreas do conhecimento,¹⁰ atuava na Comissão Intersectorial de Saúde Indígena (CISI) – um órgão consultivo do Conselho Nacional de Saúde, instalado em 1992 –, representando a Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Na CISI, onde permaneceu até 2006, sempre buscou construir o diálogo com as(os) representantes indígenas, mostrando a importância e a necessidade de realizar pesquisas em saúde indígena, salientando como elas podem contribuir para as políticas públicas e a implantação de ações e serviços de saúde sensíveis à diversidade sociocultural desses povos.

Em dezembro de 2000, como consequência de seu engajamento e compromisso com a saúde indígena, Jean atravessou as águas dos rios Negro e Solimões, em Manaus, indo ao encontro do rio Amazonas. Ela e Carlos Coimbra coordenaram a “Oficina de Trabalho sobre Pesquisa em Saúde dos Povos Indígenas no Brasil”, realizada no Instituto Leônidas e Maria Deane (ILMD), da Fiocruz-Amazonas. Essa oficina teve como objetivos: a) consolidar o fórum criado em abril de 2000, a partir de convocação da CISI; b) discutir o estado atual das pesquisas sobre saúde indígena, nas áreas de epidemiologia e antropologia; c) identificar lacunas do conhecimento, propor linhas de investigação e formas de articulação das instituições de pesquisa e ensino com os serviços de saúde. Contando com a presença de algumas(uns) pesquisadoras(es) já mencionadas(os) aqui, ainda participaram a médica-antropóloga Luiza Garnelo (ILMD/Fiocruz-AM), a médica-sanitarista Ana Lúcia Escobar (Universidade Federal de Rondônia), o antropólogo Renato Athias (Universidade Federal de Pernambuco) e profissionais atuantes nos recém-implantados Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs). Poucos meses depois, em maio de 2001, na ENSP/Fiocruz, foi criado o Grupo Temático Saúde Indígena, da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (GTSI/Abrasco), do qual passaram a fazer parte Jean e outras(os) nove professoras(es) (algumas(uns) citadas(os) aqui), de diferentes instituições de norte a sul do país, com larga experiência de trabalho sobre variados aspectos relacionados à saúde das populações indígenas no Brasil.

Desde então, membros do NESSI têm feito parte do GTSI/Abrasco,¹¹ e essa parceria vem gerando pesquisas e publicações e

¹⁰ Como medicina, biologia, enfermagem, nutrição, farmácia, só para citar algumas. A diversidade de formação de suas(seus) orientandas(os), especialmente da saúde, é característica da trajetória acadêmica de Jean, demonstrando o fascínio que ela exerce sobre quem a escuta e a encontra.

¹¹ Para saber mais, ver em: <https://www.abrasco.org.br/site/gtsaudeindigena/>.

promovendo inúmeras atividades, principalmente em congressos, como conferências, palestras, fóruns, mesas-redondas e oficinas. Cito uma oficina em especial, que Jean e eu coordenamos no “III Congresso Brasileiro de Ciências Sociais e Humanas em Saúde” (esse é um dos eventos da Abrasco), realizado em julho de 2005 na UFSC. A oficina de trabalho “A Antropologia e os Desafios da Saúde Indígena no Brasil” refletiu sobre algumas temáticas frequentes nos discursos oficiais e não oficiais, bem como na agenda política para os povos indígenas, como “atenção diferenciada”, “interculturalidade”, “medicinas tradicionais”, “controle social” e “ética e pesquisa”. Com um público de aproximadamente 80 pessoas de todo o país, pela primeira vez em uma atividade do GTSI participaram convidados indígenas: Wilson Jesus de Souza (Pataxó da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste/ Minas Gerais/Espírito Santo) e Ary Paliano (Kaingáng representante das organizações indígenas no Conselho Nacional de Saúde). Além de indígenas, estiveram presentes pesquisadoras(es) (convidadas(os) internacionais: James Trostle, do Trinity College, EUA; e María Rossi, da *Fundación Etnollano*, Colômbia), professoras(es), estudantes de pós-graduação, profissionais de saúde e gestoras(es) – da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa), do Programa Nacional de DST/Aids, da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), da organização não governamental (ONG) Projeto Rondon, de Secretarias Estaduais de Saúde. Vale dizer que foi a quarta oficina ligada ao GTSI (a primeira ocorreu em 2002).

Em 2009, Jean assumiu a coordenação do recém-criado Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP), que visa a “desenvolver um sólido programa de pesquisas, ações educacionais e de intervenção, no âmbito de vários segmentos da população brasileira” (IBP, [2021], s. p.), a partir da cooperação interinstitucional e tendo a antropologia como base das investigações. No IBP, o NESSI, como parte da ampla rede “Saúde: práticas locais, experiências e políticas públicas”, estendeu as colaborações com pesquisadoras(es) de outros países da América Latina, particularmente México e Colômbia,

[...] participando de debates teóricos e metodológicos relacionados com o desenvolvimento de conceitos adequados para compreender o pluralismo médico característico da América Latina. Seus pesquisadores reafirmam o valor do método etnográfico para examinar as relações micropolíticas e a agência indígena e autonomia, como manifestado nas interações entre

os profissionais de saúde e as populações que eles atendem.
(LANGDON; DIEHL, 2020, p. 26).

Os exemplos que trago, parte pequena das memórias, revelam a incrível capacidade que Jean tem de promover encontros, produzindo diálogos que navegam córregos e pequenos e caudalosos rios, que desembocam em mares e oceanos.

Jean impactou (e continua impactando) minha trajetória de vida, não só acadêmico-profissional, mas pessoal. Há alguns anos nos tornamos vizinhas, e a proximidade reforçou nossos laços de amizade, com muitos encontros para beber e comer, dançar e cantar, conversar e escutar. Excelente cozinheira, entende de ingredientes e misturas, transformando o alimento e dando um toque secreto, que imprime no preparado um algo a mais, misterioso, que sinto como parte do mundo dos espíritos. Outra particularidade, que muitas(os) de nós vivenciamos, é o quanto nos faz sentir bem em sua casa, tanto que festas e encontros continuam tarde e noite adentro, mesmo Jean tendo ido discretamente recolher-se em seu quarto.

Desses encontros memoráveis em sua casa junto ao “mar de dentro”, nas terras do Sambaqui, eu não poderia deixar de mencionar a festa que marcou os 25 anos de Jean na Ilha do Desterro. Com a casa cheia, na presença do filho, Alan, e da filha, Elena, na noite de 16 de janeiro de 2009, o amigo Luís¹² discursa: “Bodas de prata! Que coisa maravilhosa! A cidade agradece a você, a cidade oculta, o poder oculto da cidade. A sua presença é fundamental!”. Jean responde: “E os filhos!”. Segue então a entrega da “chave da cidade” para Jean, que a aceita sorrindo muito, visivelmente emocionada. Evocando esse ato solene, simbolicamente exaltamos sua generosidade e o cuidado para com a(o) outra(o), seja quando compartilha seus saberes, marcados por sua aptidão de conectar o local, o regional, o nacional e o global e de ligar conceitos e teorias à práxis, seja quando nos recebe em sua casa.

Cuidar é práxis

Entre as(os) que assinamos este ensaio, eu, Fernando Ciello, sou o que mais recentemente conheceu Jean Langdon. Fui seu orientando

¹² Esposo de Marisol (Maria Soledad Etcheverry Orchard, que também escreve nesta coletânea em homenagem à Jean).

de doutorado, em uma tese (CIELLO, 2019) em que exploramos a vida cotidiana de uma clínica-dia psiquiátrica, e tive também o privilégio de ocupar um dos quartos da casa do Sambaqui por praticamente todo o período da pós-graduação em Florianópolis. Neste ensaio, apostamos nas diferentes experiências temporais e geracionais que tivemos com Jean como uma forma de demonstrar a potência dos encontros com ela.

O que conto reforça parcialmente aspectos que já foram anteriormente comentados por Marcos Pellegrini e Eliana Diehl. O próprio ensaio que ora escrevemos testemunha um encontro que foi tornado possível por meio de Jean Langdon, cuja generosidade sempre oferece meios para que as pessoas se reúnam, se encontrem e construam novas relações. Ao mesmo tempo, no entanto, o que conto tenta ressaltar traços talvez pouco enfatizados sobre Jean Langdon e que foram especiais em meu encontro com ela: o respeito por minhas escolhas e opiniões, o interesse em minha vida, o cuidado com meu bem-estar e com a vida cotidiana.

Com frequência, a sinceridade com que Jean se comunica é enunciada por outras(os), reafirmando aquilo que é mais candente em sua personalidade: sua sagacidade, sua inteligência, sua comunicação sempre direta e honesta. Mas há também nela, junto à crítica e ao estilo questionador, uma preocupação genuína por compreender outras(os), suas dificuldades, suas ideias, envolver-se. Em meu entendimento, esse modo de “estar atenta à(ao) outra(o)” representa – além de um de seus grandes legados como antropóloga e professora – também um modo de cuidar, uma prática alimentada cotidianamente pelo jeito perspicaz com que se move no mundo.

Conheci Jean em 2015, quando preparava minha ida para Florianópolis, em razão da aprovação para o doutorado em antropologia social do PPGAS/UFSC. Na época, como professor recém-admitido na Secretaria de Estado da Educação e do Esporte do Paraná (SEED-PR), minha condição para o início do doutorado era a possibilidade de bolsa de estudos, uma vez que não poderia ter afastamento nem auxílio de outras fontes caso deixasse o cargo de professor de sociologia em Curitiba (PR). Com o afastamento negado no Paraná e as poucas condições de que dispunha, a bolsa era a única forma de cursar o doutorado em outra cidade. Vinha de uma trajetória de estudos iniciada em Toledo (PR), na graduação em ciências sociais, e do mestrado em antropologia na Universidade Federal do Paraná (UFPR), onde havia sido coorientado por Laura Pérez Gil, também orientanda de Jean Langdon de anos anteriores.

Meu primeiro contato com Jean foi, assim, motivado pela necessidade de ter um lugar para morar em Florianópolis nos primeiros meses, quando ainda havia alguma insegurança sobre a bolsa. Laura havia repassado minha demanda para Jean, que indicara a possibilidade de que eu ficasse em sua casa enquanto ela viajava por alguns períodos no primeiro semestre de 2015. Eu teria como principal trabalho cuidar de Billie e Willie, os cachorros fujões de Jean. Como “compensação”, não precisaria pagar aluguel naquele momento e poderia aproveitar a casa, recheada de livros e histórias antropológicas que, como me disse certa vez, poderiam adicionar em minha formação. Permaneci na casa até o fim do curso de doutorado, em 2019, com alguns intervalos para pesquisa de campo e para o doutorado-sanduíche.

Da convivência que tive com Jean, guardo com muito carinho uma variedade de momentos. Um de que me lembrei algum tempo depois, e do qual já falei em outras oportunidades, é o de sua premonição poucos dias antes de uma de suas primeiras viagens, durante a qual eu ficaria cuidando da casa. Naquele dia, Jean já havia saído para viajar, mas, voltando subitamente, enunciou do vão aberto da porta que ali eu “aprenderia muito”. Se despediu então, depois do enigmático enunciado, me desejando boa estadia e fechando a porta, caminhando rapidamente para fora das terras do Sambaqui. De fato, concluí, em anos mais recentes, que o período do doutorado foi de grandes transformações e de aprendizados, principalmente porque pude ser ouvido e pensado por Jean. Interessado academicamente no mundo da saúde mental, mas também assolado por sombras relativas à minha sexualidade, a experiências familiares e afetivas, pude começar a compartilhar algumas narrativas que, por convenção, até então não eram contadas por mim. Subitamente, eu, criado no interior do Paraná, com muitas experiências entre “o dito e o não-dito” (LANGDON, 1993), me via num interessante contexto de conversas diárias sobre um emaranhado que envolvia saúde, antropologia, saúde mental, família, depressão, experiência, espiritualidade, sexualidade, entre muitos outros temas.

A temática da saúde mental foi, assim, inevitável durante os anos que convivi com Jean na casa do Sambaqui. A experiência de ouvi-la contar sobre suas próprias experiências, de compartilhar vivências, foi aos poucos construindo uma preocupação com a vida cotidiana das pessoas que estavam em tratamento psiquiátrico. Uma parte significativa do que conversávamos, e uma grande crítica de Jean aos estudos relativos a contextos institucionais, relacionava-se à importância de ir além do sofrimento em si e de inquirir sobre os contextos que permitiam que aquelas ideias e sensações surgissem. Ao indicar, portanto, a dificuldade

de trabalhar com as narrativas de pessoas tomadas como “portadoras de transtornos psíquicos” (como era meu contexto de pesquisa), Jean apontava também a necessidade de considerar tais falas e experiências para além dos signos específicos da “doença” e do “sofrimento”. Assim, aos poucos, produto de uma convivência atenta e generosa, minha tese se transformou em um estudo preocupado com o que acontecia no cotidiano da clínica-dia, com a reflexão sobre como categorias tais quais a de depressão e a de “pessoas que não aderiam ao tratamento” emergiam dentro dos quadros experienciais da instituição (CIELLO, 2019).

Reassistir às filmagens do evento “Uma antropologia da práxis”,¹³ que dá origem a muitos dos debates nesta coletânea (e que também é uma ideia importante nesta seção), é uma oportunidade de compreender o impacto que Jean teve na vida de tantas pessoas e como questões relacionadas ao universo da prática são sempre lembradas.

Volta e meia, quando eu retornava para Florianópolis depois de períodos de campo no Paraná, Jean perguntava “como andava minha cabeça”. Algumas vezes, minha resposta vinha acompanhada do choro e do sofrimento que ela mesma me lembrava de olhar sob a luz de diferentes enquadres – como tentava fazer na clínica-dia. Frequentemente, também, à luz e à sombra da pequena luminária da cozinha, despontavam receitas naturais – para que eu evitasse tomar tantos remédios – que ajudariam a aliviar diferentes dores; medicamentos homeopáticos, antroposóficos. Receitas que, ressaltava sempre, assim como também falava sobre fatos dos universos dos povos originários: não se tratava de crenças, nem de folclore – havia aí uma importância a ser conferida à(ao) outra(o) e aos diferentes modos de conceber e praticar saúde, e uma vocação intrínseca a ser atribuída à antropologia, um compromisso político, de reconhecimento, de leitura do mundo, de prática.

O fato curioso, que relato com a certeza de que ela concordará com a ressalva, é de que na grande maioria das vezes Jean fazia tais coisas indicando que não era um modo de responsabilizar-se por minha vida. Muito honesta sobre suas qualidades e o que pensa serem seus defeitos, Jean nos lembra sempre sobre seus “abraços americanos” e sobre suas ressalvas com sentimentos e choradeiras. “Eu sou norte-americana” – acho que ouvimos todas(os), eventualmente. Ainda assim, lembrando o que ela mesma falou no “Uma antropologia da práxis”, talvez tenhamos

¹³ Como muitas outras filmagens e materiais audiovisuais da trajetória intelectual de Jean, também o “Uma antropologia da práxis” foi filmado por Alan Langdon, seu filho, e está disponível no YouTube.

sido todas(os) cuidadas(os) por Jean, sem que ela soubesse que o estava fazendo, e sem também pretender ser encaixada em qualquer condição rígida ou inescapável de cuidadora, resistindo a qualquer explicação rápida sobre si, e ao mesmo tempo dispondo de si e de suas muitas qualidades para melhorar a vida daquelas(es) ao seu redor: talvez sua própria teoria praxiológica do cuidado e do cuidar.

Jean Langdon: sobre como promover saúde fazendo antropologia

Talvez uma das impressões mais permanentes das várias experiências com Jean é a de compreender as limitações da antropologia em suas leituras do mundo e das pessoas; a de duvidar do efeito totalizante das interpretações das(os) antropólogas(os) e a de reabitar a vida cotidiana com o inesperado, com o mistério, com o inacreditável. Herdeira que é de um importante momento sócio-histórico-teórico da antropologia, que produziu reflexões sobre simbolismo e sobre teorias da prática (ORTNER, 2007, 2011), Jean parece ter sempre enfatizado a importância de pensar como as práticas dos sujeitos emergem dentro de enquadramentos mais amplos de significados. Algumas das principais contribuições de Jean, e pontuamos aqui duas, em momentos bem diferentes, apontam para dois aspectos relevantes nesse sentido.

Em primeiro lugar, sua clássica e central contribuição sobre representações de doença e itinerários terapêuticos entre as(os) Siona (LANGDON, 1994), em que Jean empresta da sociolinguística a noção de registro para indicar o nível “de causalidade que está sendo comunicado em um dado contexto” (LANGDON, 1994, p. 130). Ao fazer esse empréstimo, a antropóloga lembra uma série de situações que são centrais para a reflexão antropológica e que foram, ao longo de sua trajetória, essenciais para tornar a antropologia uma disciplina compreensível para profissionais de diferentes campos: olhar para o contexto, as intencionalidades, as lógicas da ação.

Essa preocupação com a lógica da ação, com o contexto, aparece de modo central também em suas elaborações sobre narrativa. Para Langdon, as narrativas têm “começo, meio e fim” (LANGDON, 1993, p. 155). Contrapondo-se a esse sentido talvez mais restrito e esquemático da narrativa, encontra-se, no entanto, também o reconhecimento de um dinamismo referente ao que “as pessoas selecionam como sendo importante para expressar suas histórias e expressar seus valores”

(LANGDON, 1993, p. 155). Mais do que uma *concepção* específica sobre a ação humana – a qual é sempre vista por Jean como essencialmente dinâmica e multidirecional, assim nos parece –, a narrativa aparece como uma ferramenta para compreender como se estrutura a ação. Ainda assim, no entanto, Jean também não deixa de resgatar o papel performativo inerente às narrativas, como forma de atribuir significados a eventos específicos e como artefatos culturais empregados em contextos especiais e de determinadas formas (LANGDON, 2001).

Queremos sugerir, portanto, com tudo que temos dito aqui, que existe uma qualidade intrínseca de engajamento com a(o) outra(o) e com outras realidades que extrapola nossas representações usuais sobre “cuidado” nas práticas de Jean. Como antropóloga médica/da saúde, Jean tem sido atenta ao longo de sua trajetória intelectual aos diferentes sistemas de cuidado e de cura, e crítica dos modelos biomédicos, que centralizam a individualidade e o médico em detrimento de outras formas de cuidar. Assim, a escuta, o encontro, a crítica, dentro dessa história particular que estamos contando, também sinalizam modos de cuidar e de promover saúde.

A ode, ainda que de modo “barroco” – como diz Jean, lembrando-nos da frequência com que antropólogas(os) se comunicam com floreios e rebuscamento –, é uma forma singela de recordarmos uma qualidade simultaneamente meticulosa e poética que habita a vida de Jean. Dolorosamente honesta e direta, mas também enigmática. Não é exagero compararmos a imagem de Jean com a do xamã: aquela que negocia com o mundo dos espíritos (aqueles das florestas, das comunidades, aqueles que habitam a UFSC, o PPGAS e as terras do Sambaqui, os mundos-outros que não conhecemos); aquela que permite comunicação; aquela que viaja; por fim, aquela que traz bem-estar.

Referências

CIELLO, F. J. *A vida do diagnóstico: práticas terapêuticas e movimentos em uma clínica-dia*. 2019. 346 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

IBP – INSTITUTO NACIONAL DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA BRASIL PLURAL. Missão e objetivos. *INCT Brasil Plural*, Florianópolis, [2021]. Disponível em: <https://brasilplural.paginas.ufsc.br/o-instituto/missao-e-objetivos/>. Acesso em: 20 jan. 2021.

- JACKSON, J. E.; WARREN, K. B. Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: controversies, ironies, new directions. *Annual Review of Anthropology*, [S. l.], v. 34, p. 549-573, 2005.
- LANGDON, E. J. “O dito e o não-dito”: reflexão sobre narrativas que famílias de classe média não contam. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 1, p. 155-158, 1993.
- LANGDON, E. J. Representações de doença e itinerário terapêutico entre os Siona da Amazônia colombiana. In: SANTOS, R. V.; COIMBRA JR., C. (org.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 115-142.
- LANGDON, E. J. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. *Etnográfica*, [S. l.], v. V, n. 2, p. 241-260, 2001.
- LANGDON, E. J. La visita a la casa de los tigres: la contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias. *Revista Colombiana de Antropología*, [S. l.], v. 49, n. 1, p. 129-152, jan./jun. 2013.
- LANGDON, E. J.; DIEHL, E. E. Anthropological engagement and interdisciplinary research: the critical approach to indigenous health in Brazil. In: GAMLIN, J.; GIBBON, S.; SESIA, P. M.; BERRIO, L. (ed.). *Critical medical anthropology: perspectives in and from Latin America*. Londres: UCL Press, 2020. p. 19-41. DOI: <https://doi.org/10.14324/111.9781787355828>.
- ORTNER, S. B. Uma atualização da teoria da prática. In: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. H. (org.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas – 25ª Reunião Brasileira de Antropologia* (Goiânia, 2006). Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 19-44.
- ORTNER, S. B. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 419-466, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132011000200007&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 3 fev. 2021.
- PEIRANO, M. Etnografia, ou a teoria vivida. *NAU – Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, [S. l.], 14 ago. 2018. Disponível em: <https://n-a-u.org/pontourbe02/Peirano.html>. Acesso em: 29 out. 2020.
- PELLEGRINI, M. A. *Wadubari*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas, 1991. (Coleção Testimonio).
- UFSC – UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA. Gabinete da Reitoria. Coordenadoria de Gestão Ambiental – CGA/GR. *Caracterização dos cursos da água da Bacia Hidrográfica do Rio do Meio (mapeamento e banco de dados)*. Florianópolis: UFSC, 2020. Edição 06/2020. Disponível em: <https://gestaoambiental.ufsc.br/gestao-das-aguas/cursos-da-agua-e-manejo-de-aguas-pluviais/caracterizacao-bacia-rio-do-meio/>. Acesso em: 14 jan. 2021.

De escuchar, ser gente y de antropologías liminales: consideraciones y afectos para Jean Langdon y su antropología

Sandra Carolina Portela G.

En 2008 salí de Colombia para cursar mi maestría en antropología social en la Universidad Federal de Santa Catarina. Me acompañaba como equipaje una maleta con mis pertenencias y un manojo de sueños que se regocijaban en la posibilidad de continuar mi formación académica. Mi proceso para llegar al Brasil fue largo, y desembarqué imaginando que en esa maestría realizaría una tesis que hablaría sobre las consecuencias de la construcción de la hidroeléctrica de la Salvajina, en el suroccidente colombiano, para el pueblo Nasa y comunidades afrodescendientes de mi país, y que en ese caminar me acompañaría el profesor Silvio Coelho dos Santos. Mal sabía yo que el destino, o como quieran ustedes llamarlo, traería caminos diferentes para mí. Silvio nos dejó algunas semanas después de mi llegada, sin que nunca tuviéramos oportunidad de vernos ni de concretar los planes que habíamos hecho vía *e-mail* y por teléfono con anterioridad.

La primera persona en acogirme y advertirme de que el camino estaba a punto de tomar otros rumbos fue la profesora Jean. Los jueves en la mañana, cuando teníamos clase de antropología simbólica, ella pasaba en su carro y estacionaba en una orilla de la calle Gilson da Costa Xavier, donde tuve mi primera residencia en la isla, que estaba en el camino de su casa a la universidad, y me recogía. A mí me alegraba profundamente que llegaran los jueves, porque, recién llegada, no tenía mucho con quien conversar, primero, porque a nadie conocía, y segundo, porque aparentemente cuando hablaba, no todas las cosas que pronunciaba con mi “portuñol” recién estrenado se entendían.

En esos pequeños viajes, nuestro portugués lleno de acentos, gramáticas y fonéticas foráneas fluía libremente. Conversábamos de

muchas cosas. Y a mí me gustaba escuchar a Jean, quien siempre tiene cosas interesantes para contar, cargadas de indignación, de sensatez y también de su humor desparpajado. Pero, sobre todo, me gustaba tener con quien hablar de la transición tan difícil que estaba viviendo, porque sí, Jean me preguntaba todas las semanas por mi hija que estaba lejos, por mi familia, por mi país, por las clases, por la vida que me rodeaba. Y me escuchaba. Y luego me daba consejos y me hacía reír o me dejaba desarmada con sus comentarios a mi situación, siempre transparentes, directos, sin filtros.

Fue en una de esas mañanas que le conté con preocupación que no había podido contactarme con Silvio desde mi llegada y que eso me preocupaba, y en una delicadeza inusual en ella, en un tono de voz también afectado, me dijo que era muy probable que tuviera que habituarme a la idea de seguir adelante con mis planes sin él. Fue ella la única que se atrevió a decir lo que nadie quería contarme. Jean tenía razón, y semanas después, me vi con la tristeza en el corazón de nunca haber conocido a mi primer orientador, el hombre gentil que siempre alentó mi llegada al Brasil y mi trabajo de investigación, pero también con la angustia de encontrar una nueva orientación. Me pareció lo más natural pedirle a Jean que me ayudara con ese asunto, porque al fin y al cabo ella conocía Colombia, porque ella también trabajaba con comunidades indígenas, y al proponérselo, me dijo que sí, aunque después de varios “*peros*”. Al final me dejó muy claro que ella no sabía muy bien del tema que yo quería tratar, pero que sí, que le hiciéramos, que dábamos un “*jeito*”.

Ese “*jeitinho*” nos alcanzó para compartir ocho años de nuestras vidas como orientadora y orientada de maestría, doctorado y hasta de una estancia posdoctoral. Pero compartimos no sólo en ese papel, sino también como mujeres que se acompañan y comparten la vida que las atraviesa, en una relación que mucho me ha enseñado sobre la antropología, pero también sobre la tenacidad y la fuerza, sobre la sensatez y la generosidad, sobre la vida.

Volví a Colombia nuevamente con una maleta en mano. Lo que había en la maleta se tornó minúsculo, pues entre muchas otras cosas, venía con la familia crecida, con una brasileña de corazón y un brasileño de nacimiento, con otro manojo de sueños y esperanzas para un país en el que soplaban vientos de paz, aunque pronto dejaron de soplar. Llegué con la tristeza de dejar una familia del corazón y la alegría de abrazar la de la sangre. Llegué a Colombia con la aprobación de mi *maestra*, que le apostó al futuro que me esperaba. Que fortuna tener una

maestra, cuyas enseñanzas para la antropología y para la vida aún me habitan, a pesar del tiempo y la distancia, y se replican en mi quehacer como antropóloga y en mi cotidiano vivir.

Este texto es entonces un pequeño homenaje que busca compartir con ustedes de manera breve algunas de esas cosas que he aprendido a su lado, siempre en la expectativa inacabada de intentar agradecerle por tanta vida compartida. Aunque para ello las palabras no basten o se queden cortas.

Escuchar

Probablemente el dossier ya dé cuenta de esto, pero creo que uno de los grandes aprendizajes que se puede tener con Jean viene de su capacidad de escuchar. Tal vez su formación antropológica dentro del llamado culturalismo americano, tal vez su trabajo académico en el que ha pasado largas horas de su vida trabajando con las narrativas de los Siona, tal vez toda una vida navegando entre el “*sio bain*”, el inglés, el español y el portugués la hayan entrenado en esta capacidad que para mí es admirable. En los salones de clase, pero también en los congresos, en los cafés y en la mesa del comedor y en la calle, siempre está dispuesta a escuchar lo que las personas tienen para decir. Procura y crea los espacios para que quien se manifiesta pueda llevar sus ideas hasta el final, aunque a ella las palabras proferidas la incomoden, aunque su lenguaje corporal y sus ojos se vean angustiados frente a una idea que le angustie o le indigne. Por supuesto, como Jean no querrá ser santificada en este texto, diré que como el ser humano que es, también hay días en que estalla, “mete la cucharada”, opina bruscamente sobre las ideas que la inquietan. Sin embargo, y a pesar de estos momentos, la escucha en Jean es una constante.

Y esa escucha, creo yo, permite particularidades muy importantes en la antropología que aprendí con ella. Si otros autores me habían enseñado que había que hacer observación participante, o que caminar era una clave fundamental para comprender los mundos a los que nos aproximamos, Jean sumó a ese repertorio la necesidad de escuchar.¹

¹ Por supuesto, además de exacerbar los sentidos más allá de la mera observación. La(el) antropóloga(o) que escucha, prontamente podrá en campo saber que otros saberes y experticias serán importantes para disponerse epistemológicamente al campo: desde pelar gallinas, hasta jugar fútbol, pasando por quedarse horas sentado en silencio o disponiéndose a ser la(el) maestra(o) de la escuela, no es posible

Entiendo que en Jean, el escuchar es una disposición epistemológica para el ejercicio etnográfico, pero también para estar en el mundo, y a partir de ello, considero que el(la) investigador(a) debe permitirse abrir sus oídos para escuchar respuestas que no quiere escuchar, aunque ellas cuestionen las propias certezas, las a veces pretensiosas preguntas que nos hacemos como investigadores, y el arsenal teórico previo con el que queremos “atrapar” la vida a la que nos aproximamos. Y que ese ejercicio necesitaría urgentemente replicarse en la docencia, en la academia, en lo cotidiano de la vida, en todas(os) nosotras(os).

Escuchar nos permite otra forma de diálogo – aunque este siempre sea imperfecto – en el que es posible tomar en serio lo que las(os) “otras(os)” nos quieren decir. Es una aproximación que busca permitir florecer la vida en sus propios términos, y no ahogarlos con aquellos que trajimos escritos en el cuaderno, o que aprendimos en el salón de clases. Es abrir camino para buscar esa horizontalidad de las relaciones sobre la que tanto teorizamos, porque nos encontramos primero como sujetos, y no como investigadoras(es)/investigadas(os), profesoras(es)/estudiante(s), jefas(es)/subordinadas(os).

Pienso, por ejemplo, en la llegada de Jean a Brasil. Formada en una escuela antropológica de “centro” y aterrizando en la “periferia”, ella habría podido simplemente ponerse en el lugar autorizado para enseñar la teoría y los métodos que traía consigo, considerándolos como el lugar “adecuado” para hacer antropología. Y si bien, por supuesto, en su ejercicio docente e investigativo, esos recursos han venido a la mesa, o mejor, al salón de clase, Jean decidió dedicarse a leer y a escuchar la antropología como se hacía en Brasil. A comprender las preguntas que se hacían las(os) investigadoras(es), a conocer a través de esos textos las posibilidades de mundo que pulsan en ese país continental, que son múltiples y llenas de vitalidad. Esto en la intención de escuchar para poder dialogar y proponer, para escuchar los propios tonos de esas antropologías y pensar y contribuir con y a partir de ellas.

Su ejercicio, que había podido ser colonizante, se tornó dialógico, y con ello ha alentado, pienso yo, una antropología que busca su propio pensamiento, sus propias preguntas, algo tan difícil de hacer en un mundo donde las llamadas “modas teóricas” y los conceptos del “centro” se usan indiscriminadamente para hablar de la “periferia”, robándoles

reducir a una acción, a un hecho, a un solo sentido la vivencia de la experiencia etnográfica. Los repertorios deben ser amplios y atender a la especificidad de la vida que habitamos y que nos habita.

precisamente la capacidad de florecer, uniformándolas, reificando fronteras e imaginarios en donde todas(os) son más de lo mismo.

Ser gente

A Jean la conocía ya hacía un par de años, había sido su alumna en el salón de clases, había leído sus textos, habíamos compartido varias experiencias. En ese punto, conocía de su generosidad y de su rigor, de su humor y su sentido de la justicia, y me sentía realmente feliz de tenerla como mentora. Lo que no sabía era que aún me faltaba conocer a Juanita. Si, aquella joven que en los setenta fue la primera maestra de la escuela construida en la comunidad siona del Putumayo durante el trabajo de campo que realizó para concluir su doctorado.

Yo pensaba en Juanita como un momento de la vida de Jean que se había quedado capturado en el tiempo y que vivía sobre todo en sus etnografías, pero claramente estaba equivocada. Caí en cuenta de mi equivocación, si la memoria no me falla, en 2010, o tal vez en 2011, cuando Jean volvió al Putumayo a encontrarse con el pueblo Siona. En esa época, mi padre, también antropólogo, fue con ella a campo, y él me contó sin quererlo que Juanita no había sido capturada por texto alguno, que estaba allí en la reunión con el pueblo Siona.

Después de varias décadas, y a pesar de los retornos intermitentes de Jean a Colombia, ella sigue siendo la profesora Juanita. Y Juanita estuvo en reuniones y conversó, y volvió al Brasil con experiencias agrídulces (lo agrio, sobre todo, por el exceso burocrático para hacer cualquier cosa en Colombia), y se veía radiante y feliz, y conmovida, y movilizaba, y angustiada por lo que había vivido en esos pocos días en la comunidad. Desde ese tiempo, Jean volvió con mayor frecuencia a Colombia y al pueblo Siona, y sólo una pandemia mundial la ha obligado a un receso del que, seguro, pronto saldrá.

Conocer a Juanita para mí fue al principio algo bonito, emocionante. Algo que me resonaba, pero que no sabía muy bien como elaborar. Entendí con el tiempo, y a partir de mis propias experiencias, que Jean con los Siona se hizo gente, y que, en cuanto gente, está de diferentes maneras en su memoria y en su presente, y por eso, a pesar del tiempo, continúa Juanita. Jean no es un(a) investigador(a) más que hizo su campo, escribió su tesis y jamás volvió, Jean sigue apostando a una relación que, me atrevo a decir, es académica pero también comprometida, afectada y por qué no afectiva, en la que sigue siendo

posible construir y proponer, lo que nos pone en el papel de reconocer la importancia de hacernos sujetos también para las personas con las que trabajamos, de construir sentido colectivamente en la labor etnográfica de la(del) antropóloga(o), que no debería quedarse solamente en la academia y que debería producir más que artículos, vínculos, relaciones comprometidas que se materialicen en el hacer y no en la teoría.

Como ya me referí a la cuestión de la escucha, diré brevemente que considero que el tornarse sujeto de Jean para los Siona debió pasar precisamente por su capacidad de escuchar, de preguntar, de corregir y cuestionar sus propias interpretaciones sobre los mundos que le fueron narrados, pero también por la disposición de ser y estar con los y las Siona. De acompañar su cotidianidad, sus dolores y alegrías, de reconocer sus posibilidades como mujer e investigadora, de tomar en serio sus elaboraciones de mundo, de disponerse a contribuir desde lugares *a priori* inusitados como el tornarse “la profe”, sin necesariamente saber qué iría enseñar, ni de qué manera a las(os) niñas(os) de la comunidad – tal cual ella misma suele contar –, pero siempre en disposición de ser gente y no solamente investigadora, de recibir de la generosidad de las personas, pero también de poder reciprocicar.

Este reciprocicar se ha tornado un empeño importante en los últimos tiempos para Jean, quien busca articularse y discutir la mejor manera de hacer la devolución al pueblo Siona del material que dio vida a su tesis y a sus reflexiones académicas, y que debe volver a ellos en la medida que son testimonio y saber de su pueblo, que reorganiza experiencias a la luz de los cambios históricos y la situación socio política que actualmente viven en Colombia. Si antes había mencionado que Jean podría haber tenido una postura impositiva y colonializante en su recorrido por el Brasil, su recorrido por Colombia nos muestra que su quehacer se niega también al extractivismo epistemológico. Sí, la antropología que Jean hace escucha, también dialoga, no sólo en el acto comunicativo, sino también en el hacer. Lo que se da se devuelve, y se reconoce que lo que se ha dado y lo que se ha vivido es de las partes que la han construido.

Antropologías liminales

Aunque el término de lo liminal pueda cargar un poco de pesadumbre, me pareció un lugar interesante para pensar en la

antropología que pude aprender a partir de mi experiencia con Jean. “Nacida por accidente” en Estados Unidos y siempre interesada por el lado opuesto del continente donde nació; formada en una antropología central, pero trabajando en una que podríamos llamar de “periférica”; deshaciendo el centro para buscar antropologías en sus propios términos a través del trabajo etnográfico, la aproximación de Jean a la antropología es muy interesante y particular por su liminalidad, esto es, porque transita entre posibilidades diversas, porque trae ideas y reflexiones de lugares (no en el sentido geográfico solamente) diferentes, porque la obliga a poner en diálogo cosas que solamente han estado juntas a partir de su propia existencia.

Y en esa antropología liminal, Jean no se encuentra nunca sola. Sus orientaciones a personas que vienen de otras trayectorias académicas son frecuentes, así como de estudiantes extranjeras(os) como yo. Y en esa “juntanza”, en ese pensar colectivo, semillas se han ido regando a otros programas académicos, a otros países, y liminales nosotras(os) también, vamos buscando esas antropologías que se entretajan entre los centros y las periferias de la academia, vamos descartando esos conceptos que no obedecen a la vida, nos vamos permitiendo sospechar de las modas teóricas y seguir avanzando en la necesidad de seguir proponiendo desde la vida misma, desde el ejercicio etnográfico, usando los conceptos a veces como muletas, a veces como posibilidades que florecen en la propia vida, porque de otra manera no tendrían sentido.

Maurice Maeterlinck (2018), en su bello libro *La inteligencia de las flores*, nos dice que las plantas, en todo su saber, buscan siempre estrategias para desperdigar su semilla, buscan que puedan crecer en otros lugares distintos a su propia sombra. Nos dice también que en ese tránsito puede ser que la semilla no encuentre la tierra, y que cuando la encuentra, esta tiene mucho que hacer para poder germinar en el nuevo lugar que habita.

De alguna manera me gusta creer que Jean es la planta mayor, y que muchos de los que hemos pasado por sus salones de clase y nos hemos asomado a su vida somos semillas desperdigadas por el Brasil entero, en Chile, Colombia, Ecuador, en Centroamérica, en el sur del mundo, y que hemos sido contaminados por la liminalidad de Jean, que también es la nuestra. Estamos en vuelo o empezamos a caer en tierra buscando germinar. Otras semillas ya han reventado y otras más hace rato ya son cosecha. Si bien estos tiempos que nos han tocado nos enseñan que tener certeza es un verdadero acto de fe,

auguro más germinaciones, más plantíos y más abundantes cosechas, en las que, espero, podamos hacer honor al trabajo juicioso, sensato, crítico y propositivo, siempre inquieto y liminal, que hemos podido aprehender con y a través de Jean.

Referencia

MAETERLINK, M. *La inteligencia de las flores*. Bogotá: Taller Edición Roca; Bolsillo de Duende, 2018 [1910].

Engajamento e empatia: Jean Langdon como colega e amiga

Diana Brown e Mario Bick

Jean tem sido um pilar em nossa vida social e intelectual em Florianópolis, tal como no Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), e é uma honra sermos convidados para participar neste volume que celebra seu trabalho e sua vida. Ela foi um dos primeiros membros do Departamento de Antropologia da UFSC a fazer amizade conosco, depois de nossa chegada a Florianópolis, em 2003, para fazer pesquisas, com a esperança de nos associarmos ao departamento na universidade. Eu, Diana,¹ já tinha lido vários artigos sobre o xamanismo siona e estava encantada por saber que sua autora, Jean Langdon, lecionava na UFSC. Quando nos estabelecemos em Jurerê, Jean se tornou uma vizinha próxima, no Sambaqui, e foi uma das pessoas que mais se prontificaram a nos ajudar. Ela facilitou nossa pesquisa, encorajou nossa participação no Departamento de Antropologia e arrebatou um lugar central na nossa vida social. Mario e eu, dois antropólogos americanos com um longo engajamento com o Brasil, tínhamos vindo para Florianópolis para explorar uma nova região, depois de muitos anos de pesquisa e docência no Brasil – eu no Rio, e nós dois na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Ao visitar a UFSC, descobrimos um Departamento de Antropologia vivaz e com trabalhos em muitas áreas de interesse para nós.

Nos meses iniciais, depois de nossa chegada, começamos a visitar Jean em sua casa, e ela, a nos visitar em Jurerê, e sua generosidade, tanto na UFSC como em casa, tem caracterizado sua amizade conosco por todos os quase 20 anos que a conhecemos. Visitar a casa de Jean para

¹ “Eu”, Diana, sou a principal voz aqui, devido às limitações na coautoria em tempos de covid-19. Ver nota abaixo.

festas nos fins de semana sempre foi uma aventura. O trânsito para Santo Antônio, seus populares restaurantes de frutos do mar cheios de clientes, as entradas de garagens em rampas íngremes, tudo isso fazia com que a mera ideia de percorrer esse caminho nos deixasse tontos. Os sulcos e a lama na estrada não pavimentada até Sambaqui, pipocada de buracos e pedras salientes, são especialmente desafiadores na chuva. Mas tudo isso é acompanhado por vistas maravilhosas da água e da cidade, a distância, e, mais perto da praia, das boias de cultivo de ostras.

E tem sempre valido muito a pena a viagem pela companhia, por sermos recebidos pelos seus cachorros, alegres e cheios de energia, pulando para escapar quando abrimos o portão e descemos cuidadosamente até a casa, pregada na lateral de uma colina íngreme, que parece estar pendurada sobre o mar. Uma casa adorável e muito “Jean”, um espaço confortável e acolhedor para socializar, bem como para discutir assuntos mais sérios. Um alpendre com vista espetacular sobre a água, para o clima mais quente; uma lareira na sala, que nos aquece em dias mais frios. Nos apinhamos ao redor do bar, entre a sala e a cozinha, bebericando caipirinhas feitas com a cachaça especial da Jean, envelhecida e saborizada, roendo salgadinhos, saudando pessoas e batendo papo com Jean, no permeio de apresentações, conversas, fofocas, enquanto ela prepara refeições deliciosas – feijoadas, frangos assados, assados de porco à portuguesa e saladas, guarnecidas pelo seu próprio molho especial. Um conjunto de velhos amigos, novos amigos, visitantes de outros países e outras partes do Brasil, principalmente antropólogos, mas incluindo outros acadêmicos, colegas do passado e do presente, estudantes, alguns dos quais alugam domicílio com ela, seus próprios estudantes e seus filhos – especialmente Alan, que vive em Florianópolis e cujas pinturas cobrem as paredes da casa, é um frequentador constante que compartilha conosco os detalhes de sua carreira como cineasta de documentários. Ele acompanhou Jean em uma recente visita aos Siona e fez fotografias maravilhosas. Através desses encontros, podemos ver um pouco do mundo de Jean: sua amizade com pessoas diversas, sua habilidade de promover a amizade entre elas e, reforçada por comida e bebida, a criação de uma atmosfera ao mesmo tempo animada, descontraída e convidativa a uma boa conversa.

Na UFSC, Jean sempre tratou de nos fazer sentir bem-vindos e parte do departamento. Com grande generosidade, deu-nos a chave de sua sala para que a usássemos quando estivéssemos no *campus* e precisássemos de um lugar para trabalhar ou nos reunir com alunos.

Apresentou-nos para os colegas de departamento e para os estudantes, garantiu que estivéssemos informados de eventos da antropologia e de outros de nosso interesse, na cidade e na região, e frequentemente íamos a esses eventos juntos. Uma viagem memorável foi feita a uma cidade próxima, São Bonifácio, para assistir a uma conferência em honra a Egon Schaden, um dos fundadores da antropologia brasileira e filho dessa comunidade, de ascendência em grande parte germânica. Aprendemos sobre a carreira de Schaden na Universidade de São Paulo (USP), como fundador da *Revista de Antropologia*, e sobre seu trabalho com vários grupos indígenas do Brasil central, em estudos de aculturação. Encontramos membros de sua família e ouvimos uma fascinante apresentação de Ellen Woortmann sobre as influências sociais e políticas nas escolhas dos primeiros nomes nas famílias das comunidades germânicas do sul do Brasil no período posterior à Segunda Guerra Mundial. Também exploramos essa bela cidade da serra.

Com paciência infinita, Jean me ajudou através dos processos labirínticos de escrever um projeto para uma bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), o que me possibilitou passar o ano inteiro de 2006/2007 em Florianópolis, na UFSC, fazendo pesquisa sobre envelhecimento e beleza e dando aulas, o que incluiu uma disciplina que ministramos juntas sobre antropologia da saúde. Ela, bem como outros, convidou tanto Mario como eu para palestras no Departamento de Antropologia e nas suas aulas, e foi de muita ajuda com seus comentários, revelando-se uma crítica dura e honesta, que não adoça palavras. Ela nos convidou também para participar de bancas de doutorado e mestrado e nos encaminhou alunos para discutir suas pesquisas e seus escritos. E, por muitos anos, quando estamos nos Estados Unidos, ela generosamente tem se encarregado de nossas finanças relativas ao apartamento de Jurerê. Jean ainda nos visitou em Rhinebeck, Nova Iorque, e a convite de Mario deu uma palestra sobre o xamanismo siona no Bard College, onde nós dois ensinávamos, palestra que foi muito admirada pelos alunos. Ao longo dos anos, enviamos, de lado a lado, livros e referências, tanto acadêmicas como literárias.

Há uma coerência entre a vida privada e a vida profissional de Jean. Ela tem interesses de amplo espectro, é intelectualmente curiosa e alguém que persegue com tenacidade suas ideias, o que contribui para as longas e intensas discussões que temos com ela. Essas discussões também acontecem durante refeições, em nossas casas ou experimentando restaurantes locais, e abraçam um escopo largo de temas

antropológicos. Jean está muito atualizada tanto com a antropologia americana quanto com a brasileira, e, nos parece, ela conseguiu capturar, na sua própria pesquisa, algumas das melhores partes de ambas as tradições. Sua pesquisa e sua escrita etnográfica nos impactam por se valerem de duas tradições antropológicas: parecem singularmente boasianas no seu interesse por coletar textos xamanísticos siona, baseadas, em parte, na premissa de que, mesmo quando de compreensão difícil, é importante guardar tais textos, pois estes são valiosos artefatos culturais, tal como era o caso de Boas ao coletar muitos materiais indígenas da costa noroeste dos Estados Unidos, de mitos a receitas. Boas reconheceu que esses textos constituíam documentos preciosos, que precisavam ser conservados, tanto como fontes para análises futuras quanto como parte da cultura kwakiutl do século XIX e do começo do século XX.

Esse mesmo propósito explica parcialmente os retornos regulares de Jean ao campo e seu interesse em registrar textos que poderiam ser devolvidos e que, de outra forma, teriam sido perdidos. Os textos que ela coletou e preservou durante muitos anos e que ofereceu aos Siona tornaram possível que eles, em anos recentes, os usassem na recuperação de sua tradição xamânica, ameaçada de se perder. O papel dela nesse processo, como antropóloga e alguém de fora, foi difícil, envolvendo negociações extremamente delicadas e uma rejeição inicial. Mas Jean valoriza muito o reconhecimento gradual dos Siona de seu afeto profundo e de seu respeito por eles, bem como o apreço crescente deles pela contribuição dela, uma transformação das suas relações, que ela tem contado para nós, ao longo dos anos, durante longos jantares. Sua associação longa com os Siona açambarcou muitas mudanças na sociedade deles, incluindo a revitalização de suas práticas xamânicas depois da quase total extinção destas. Jean não só documentou essa revitalização, como teve um papel nela.

Ao valorizar materiais frequentemente ignorados por outros pesquisadores, Jean serviu aos interesses dos Siona. E esse sucesso reflete um outro âmbito da pesquisa de Jean, a segunda tradição antropológica, o que os brasileiros chamam de “antropologia engajada”, isto é, uma antropologia politicamente ativista, desenvolvida no interesse dos povos estudados, uma abordagem que tem marcado a antropologia brasileira, como Alcida Ramos e outros salientam, e que tem sido importante na própria pesquisa de Jean, não só com os Siona, mas também na área de saúde indígena, na qual ela tem trabalhado junto com outros envolvidos

em saúde coletiva para desafiar e melhorar a contribuição do governo aos serviços de saúde indígena.

Através de toda a sua pesquisa, Jean também esteve profundamente ciente da tensão entre a ciência e o conhecimento indígena e da resistência mútua de um e outro. Ela tem recusado tanto ver a ciência acriticamente quanto permitir que esta desacredite o valor potencialmente científico do conhecimento indígena. Isso é muito evidente no seu longo estudo dos rituais de ayahuasca, na sua coleta diligente de mitos e de visões da ayahuasca, na sua insistência sobre o valor do conhecimento siona quanto às capacidades curativas desses rituais e em sua recusa de rejeitar esse conhecimento diante do desprezo científico. Ela tem desafiado a ciência e a negação científica da eficácia dos rituais de ayahuasca e tem dado crédito ao conhecimento e à compreensão dos próprios Siona, em termos da eficácia de seus resultados. Recentemente, Mario ficou encantado ao descobrir e enviar para Jean um artigo do jornal *The New York Times* (31 de agosto de 2020) que registrava a crescente aprovação científica da ayahuasca como uma “terapia de ponta” no tratamento de problemas de saúde mental, especialmente aqueles associados aos veteranos de guerra com transtorno de estresse pós-traumático de longa duração.

Resumindo, damos grande valor à amizade de Jean, tanto intelectual como social, à sua generosidade em compartilhar conhecimento, à sua vida social e à sua cozinha, bem como à sua lealdade às causas e aos povos que ela valoriza. Ela ensina respeito, tanto na insistência de que pesquisadores e estudantes respeitem seus sujeitos etnográficos nos termos destes quanto em reconhecer a particularidade e o valor do conhecimento e dos costumes de tais sujeitos. Da mesma forma, através de sua vida social, ela oferece um espaço de conhecimento e de respeito para o nosso mundo. Seu engajamento social lhe dá amigos com alguma compreensão dos significados e da natureza de nossos próprios mundos, através de nossos rituais no espaço de nossas refeições compartilhadas, no ambiente familiar de sua casa e na partilha de comida, bebida e conversas *chez* Jean.

Nota

Este texto foi escrito sob circunstâncias difíceis, criadas pelo vírus causador da covid-19. Mario, que tem mal de Parkinson, caiu e quebrou o fêmur em 24 de outubro de 2020, e desde então, por quase cinco

meses, estive isolado em instituição de reabilitação, e devido às restrições da covid-19 tive as visitas proibidas. Nós mudamos de Nova Iorque para Lexington, no estado da Virgínia, para ficarmos mais próximos da família. Mario subsequentemente contraiu covid-19, e, ainda que tenha se recuperado, isso retardou seu processo e piorou os sintomas do mal de Parkinson. Só nas últimas três semanas me foi permitido vê-lo por uma hora semanal. Como ele não usa o computador, nossa colaboração neste artigo foi manual e verbal: ele escreveu suas partes à mão e as leu para mim no telefone; eu as digitei, imprimi e devolvi a ele junto com as partes que eu havia escrito. E ele respondeu, de novo por telefone.

Carta à mestra

Alicia Castells

Florianópolis, 10 de dezembro de 2020

Querida Jean,

Ano de 1983, tu recém-chegada a Florianópolis, e eu recém-chegada à antropologia, iniciando meu mestrado, sentadas junto a outros ouvintes, numa pequena sala do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH), escutando o Prof. Dr. Silvio Coelho dos Santos palestrar. Eras uma mulher branca, magra, vestida com um *blazer* e que falava uma mistura de espanhol e português (o espanhol, por ter morado por um ano num país latino-americano de fala castelhana). Nossas tentativas de comunicação – dada minha condição também de imigrante e minha dificuldade eterna com outros idiomas, além do que consegui apreender no berço – resultaria para os outros em comunicações patéticas. Tempos depois, eu mesma as conceberia como franca cena antropológica.

Cabe lembrar que, no início de nossa amizade, tu eras a “antropóloga”, e eu, uma leiga em antropologia com vontade de pertencer a esse campo. Foi assim que fui uma de tuas primeiras orientandas de mestrado. Desse tempo, ficou na minha memória, numa de tuas orientações (em teu gabinete de trabalho), eu mostrando minhas primeiras entrevistas com orgulho, e tu terrivelmente irritada com os resultados. Mas consegui seguir teus ensinamentos, e a dissertação chegou a bom porto, e até me sugeriste que a publicasse, mas eu ainda tinha problemas com as duplicidades de formações, nacionalidades, identidades, escritas e vai saber quantas coisas mais.

Foste durante vários anos meu modelo na academia. Eu analisava como fazias teus currículos, teus projetos, como davas tuas aulas; eras meu referencial. E tratava de seguir-te, dentro de minhas possibilidades. Tu me impulsionaste para que eu me apresentasse a concursos públicos para professora. Mas nunca poupaste dizer o que pensavas de cada situação, como quando me apresentei ao concurso público para professora de antropologia na UFSC, em 1992. Depois da apresentação de minha aula, me disseste: “Você, na sua apresentação, parecia uma

professora inglesa louca”. Tradução: o que mais se apreciava de minhas qualidades docentes como substituta no departamento era minha fama didática, e nesse dia fiquei muito ansiosa com a imagem caricaturesca que me mostraste. Como vês, tudo o que alguma vez me falaste ficou gravado em minha memória.

As duas éramos duas jovens mães, tu de dois, e eu de quatro filhos. Todos frequentaram a mesma escola, e os vínculos iniciais de tipo acadêmico se transformaram depois em vínculos familiares: visitas, comidas, fofocas. Inclusive a amizade que fizeste com Eduardo, meu companheiro, que depois junto contigo idealizou a casa que hoje é a tua morada.

As imagens na minha memória são infinitas, algumas até hoje me fazem rir, como esta, por exemplo, dos nossos primeiros encontros: fomos convidados a um churrasco que preparaste no terraço do prédio onde moravas, na Carvoeira, um churrasco de carne moída na grelha; e eu, como argentina da terra do churrasco, não conseguia parar de rir. Que tempos únicos que hoje revivem em minhas memórias.

Jean, amiga, continuas a ser um referencial hoje para muitos de nós, e, em nível institucional, levas sobre teus ombros a pesada responsabilidade, mas com sabedoria e honra, de coordenar o Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP), ao qual pertenço como pesquisadora.

Obrigada ao universo por ter me apresentado a você nesta vida.

Abraços da Alicia.

Minha amiga Jean

Maria Soledad Etcheverry Orchard (Marisol)

Um dia contei para Jean que nunca tinha visto uma árvore tão magnífica como a samaúma. É curioso que você não fala que conheceu uma árvore para qualquer pessoa, mas para ela você conta. Eu recém tinha conhecido uma dessa espécie em uma visita ao Jardim Botânico do Rio de Janeiro.

Assim como eu, nenhuma das pessoas presentes nessa ocasião junto à árvore tinha ficado imune à sua força, era um lugar de reverência. Umas dez pessoas, ou mais, juntaram as mãos para tentar abraçar seu tronco e não conseguiram. O tronco era uma imensa coluna de madeira que se abria em direção às raízes, ampliando seu perímetro, e necessitaria de muito mais gente para poder circundá-lo. Sua sombra generosa e gigantesca dava a sensação de estar dentro de uma cidade vegetal que abrigava a todos. Minha impressão tinha sido tão intensa que falei sobre isso alguns dias depois para Jean, prevendo que com certeza ela teria alguma boa história para contar. Foi assim que fiquei sabendo que nenhum índio entrava sozinho embaixo dessa árvore, porque na sua sombra habitavam espíritos de poder. Pensei: “Ainda bem que eu estava acompanhada por várias pessoas nesse dia!”

As histórias que Jean conta costumam ser cativantes. Muitas vezes são relatos sobre seus estudos antropológicos e suas experiências vividas durante as estadias entre os povos indígenas que habitam aldeias em terras distantes da América do Sul. Outras vezes podem ser narrativas antigas sobre sua própria terra e sobre sua família, quando seu primeiro parente desembarcou em Massachusetts no século XVII; ou quando relata que, nos séculos seguintes, as disputas severas e violentas pelo território dessas colônias do norte, entre católicos e protestantes, marcaram a subjetividade das gerações seguintes, inclusive a da sua família. Eu poderia registrar aqui muitos dos relatos que me vêm à lembrança. Basta pegar um objeto que não parece habitual e que está descansando em alguma prateleira de algum móvel da casa dela, e lá tem história. São ensinamentos que prendem nossa imaginação, aproximando esse mundo distante, que ela sempre soube trazer para

perto de nós. Ela tem essa qualidade, sabe contar histórias, seja numa sala de aula, seja ao redor de uma mesa, ao sabor de um bom vinho em noites de inverno. Ou sentados na sua varanda, olhando o mar em alguma tarde de verão.

Sua casa é sempre acolhedora, e ela se esmera em receber amigas e amigos com o que tem de melhor. Os encontros seguem tarde e noite adentro, e as pessoas demoram em ir embora; o ambiente é agradável – o cheiro da mata, que emana do seu jardim, a vista convidativa das luzes que se distinguem a distância através do mar, a boa música, a comida, a bebida sempre de qualidade e as conversas animadas e interessantes estimulam as pessoas, e elas vão ficando. Não foram poucas as vezes que presenciei Jean, já cansada, dar boa noite e subir ao seu quarto para dormir, e as pessoas continuarem na sua sala de estar, como quem se sente em sua própria casa e a cuida, sempre atentas e agradecidas por sua hospitalidade e amizade. Ela consegue criar esse sentimento nos seus convidados, gosta de gente ao seu redor para conversar, e as pessoas gostam dela, a procuram e a celebram. Nós a queremos bem e a celebramos.

Foi assim que um dia, quando completou 25 anos em Florianópolis, em um ritual de comemoração, lhe entregamos a chave da cidade, bem grande, de papelão e papel prateado. Foi uma data que festejamos em um encontro animado com seus amigos de todos esses anos. Nós combinamos que era ela quem merecia ganhar essa chave, não obstante a maioria dos presentes também tivesse chegado de distintos lugares e criado vínculos fortes com a cidade, alguns vindos na mesma época ou até antes dela. Jean recebeu alegremente essa chave em sua homenagem e solenemente prometeu manter a cidade aberta. Não tenho certeza se a chave de papelão sobreviveu até o fim da festa, mas a porta da sua casa permaneceu sempre aberta a seus amigos.

Registrar essas recordações e expressar meus sentimentos de amizade e admiração por Jean é um prazer. Tenho um grande afeto cultivado por essa amiga de longa data, em reconhecimento às vivências compartilhadas, ao carinho, à generosidade e à inspiração intelectual com os quais ela sempre me brindou.

Agora já se passaram quase 40 anos desde que ela chegou a Florianópolis, quando veio com seus dois filhos pequenos, Elena e Alan, disposta a encarar sua nova vida nesta pequena cidade ao sul do mundo. Essa jovem professora norte-americana, corajosa e muito bem-preparada, já trazia um lastro significativo e reconhecido de estudos na área da antropologia, com experiências importantes de pesquisas

entre comunidades indígenas, que a fizeram merecedora do convite de professores do que era então o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina.

Nessa época, não existia ainda a divisão por áreas das ciências sociais na UFSC; a antropologia, a ciência política e a sociologia conviviam no mesmo departamento na graduação e compartilhavam a mesma pós-graduação. O mestrado em ciências sociais propiciava naqueles anos duas habilitações: em sociologia e em antropologia. Foi nesse curso que Jean ficou responsável por ministrar a disciplina “Antropologia simbólica” para nossa turma de mestrado.

Fui sua aluna nessa que foi a primeira turma para a qual ela lecionou junto a esse programa de pós-graduação, nos idos de 1982. Recém-chegada à cidade e à universidade, ainda arranhando o português, Jean ministrava suas aulas basicamente em espanhol. Ela nos explicava que tinha aprendido essa língua durante suas pesquisas de campo, sobretudo na Colômbia, mas também em outros países da América Latina onde tinha permanecido por um tempo. Ela já nessa época conquistava nossa admiração com relatos das suas experiências e com os ensinamentos que trazia para o espaço da sala de aula. Imagino que tenha sido um grande desafio vencer o obstáculo da língua e compreender os códigos locais, mas essa mesma dificuldade nos aproximou da professora. Percebíamos o seu valor pessoal e o empenho que fazia para traduzir com qualidade e tornar atrativos esses conteúdos que certamente eram complexos.

Traduzir a complexidade com simplicidade e sem alardes. Esse foi outro atributo que verifiquei ao longo dos anos em Jean. Basta acompanhar suas palestras que até hoje gosto de ouvir pela simplicidade com que expõe assuntos por vezes muito complexos, reconhecendo no seu público interlocutores inteligentes e fazendo deles ouvintes gratos e atentos. Atributo esse que consiste em uma virtude para quem, como ela, se engaja em uma ciência que tem como dever tornar-se pública e acessível para todos.

Mas, voltando a seu esforço junto a essa turma, posso afirmar que ele foi bem-sucedido. Quatro dessas alunas, eu entre elas, solicitamos posteriormente sua orientação para desenvolver nossas pesquisas, visando à elaboração da dissertação. Ela nos estimulava a segui-la nas suas reflexões, o que para nós também era um belo desafio. Não era nada fácil ingressar nesses textos complexos, muitos deles em inglês. Cabe lembrar que nessa época nós dependíamos exclusivamente dos livros disponíveis na biblioteca da universidade e das cópias que

conseguíamos dos textos mais atualizados, trazidos pelos professores ou por algum conhecido que tinha estado em um centro de produção acadêmica mais importante do país ou do exterior. A literatura atualizada que a jovem professora Jean nos oportunizava era um refresco. Foram estimulantes as leituras e as discussões que ela nos propiciou, mas também foi desafiador ter que depois produzir trabalhos para essa exigente professora. Até hoje me lembro de mergulhar em alguns dos textos que ela indicou, que foram referências intelectuais importantes, de autores como Arnold Van Gennep, Clifford Geertz, Edmund Leach, James Frazer, Lévi-Strauss, Marcel Mauss, Mary Douglas, Mircea Eliade, Sherry B. Ortner, Sigmund Freud, Victor Turner, entre outros.

Tenho claro que esse processo formativo marcou minha trajetória intelectual e contribuiu com uma postura aberta para enxergar a diversidade de perspectivas e a possibilidade de tecer laços entre elas. Afinal, nossa formação era nas três áreas, e, apesar de eu ter escolhido a antropologia no mestrado, a sociologia e a ciência política também estavam na base desse currículo da pós-graduação em ciências sociais. Jean teve esse cuidado de alimentar, a partir dos textos específicos da sua área, o diálogo abrangente com as outras ciências sociais. De fato, durante a minha pesquisa para a dissertação, ela me orientou para que houvesse um diálogo entre as literaturas dessas três áreas, de forma a levar adiante minha investigação, cujo tema exigia essa conversação.

Estávamos na década de 1980, e nessa época se acentuavam as críticas ao positivismo e ganhavam legitimidade visões críticas teórico-metodológicas e políticas sobre as perspectivas que impunham determinismos, economicismos e dogmatismos. Nas reflexões que surgiam em torno dos movimentos sociais emergentes, em que eu precisava me aprofundar para os estudos da minha dissertação, sobretudo no contexto urbano, despontava uma visão ressignificada da política. Nas aulas de sociologia, discutiam-se o “retorno do ator” (TOURAINE, 1984) e os movimentos sociais (TOURAINE, 1977). Enquanto isso, nas suas aulas de antropologia, a professora Jean destacava a emergência do “ponto de vista do ator e dos significados” (GEERTZ, 1973), quando nas asas da antropologia simbólica norte-americana o autor argumentava que todas as interpretações culturais eram interpretações de interpretações. Ambas as perspectivas, com as suas especificidades, traziam também implicações em termos da abertura para metodologias nas quais a presença ativa dos sujeitos investigados despontava como uma novidade, e os investigadores questionavam a própria posição no processo de pesquisa. Abria-se passagem, dessa

forma, para uma perspectiva mais pluralística, interpretativa e aberta, que a minha orientadora sustentava e que me apoiava a seguir na minha dissertação.

Em 15 de julho de 1987, defendi a dissertação intitulada *Coletividade no bairro: uma análise sobre o fenômeno da participação* (GOMES, 1987), tendo como orientadora e presidenta da banca a Prof.^a Dra. Esther Jean Langdon, e como membros da banca o antropólogo Prof. Dr. Dennis Wayne Werner e a socióloga Prof.^a Dra. Ilse Scherer-Warren. Destaco mais uma vez que Jean exerceu grande influência na minha formação, e posteriormente essa relação de compartilhamento intelectual dos seus saberes sempre se manteve. Ela foi uma excelente consultora, a quem solicitei ajuda em momentos cruciais. Isso ocorreu, inclusive, em estudos posteriores, durante o doutorado, realizado na área da sociologia em outra instituição, defendido no ano de 2002.

Sua influência foi inspiradora em parte dessa pesquisa para a tese de doutorado, dada a minha opção por trabalhar com narrativas. A tese abordava as transformações no mundo do trabalho que ocorriam na esteira do processo de privatização das estatais do setor elétrico brasileiro durante a década de 1990. Eu precisava desenhar o cenário de transformações vivenciado por ex-empregados dessas empresas que tinham passado por um processo massivo de demissões. O propósito era registrar seus testemunhos sobre a perda do emprego, a transição nas suas trajetórias laborais e suas projeções de reinserção em atividades de trabalho remuneradas.

O recurso das narrativas me permitia ganhar acesso à heterogeneidade dos percursos individuais, muitos dos quais se perdiam em bases de dados estatísticos, quando esses percursos desapareciam no universo das relações de trabalho informal ou de outras ocupações não passíveis de registro nessas bases de dados. Tal escolha pareceu ser bastante oportuna por levar em consideração o argumento de que, cada vez mais, os destinos dos indivíduos se tornavam heterogêneos, diferentemente das posições sociais que anteriormente lhes conferiam maior homogeneidade. Muitos dos entrevistados se dispersavam em situações de trabalho diversas, mas, baseada nas versões desses protagonistas da história de perda e de restabelecimento dos seus vínculos de trabalho, eu podia recriar um drama que antes de ser individual era coletivo. Eram histórias em que se atribuíam distintos sentidos ao próprio trabalho, mas muitas entre elas também convergiam. As indicações e os conselhos dessa amiga e consultora de longa data mais uma vez foram profícuos, o recurso da narrativa foi uma

chave que abriu uma porta, e a pesquisa fluiu. Foi um suporte generoso, na hora certa, com os recursos certos.

Se a cada dia eu tentasse iniciar este texto, provavelmente lembraria muitas outras facetas de Jean e da amizade que cultivo por ela. Aprendi que não há um contar correto sobre os eventos e sobre cada história, como luz que incide em um cristal e reflete uma perspectiva diferente. Olhar sob outros ângulos do prisma traria novas histórias; por enquanto segue esta que é breve mas afetuosa. Gratidão por essa amizade.

(Texto escrito durante o verão da pandemia, em 25 de janeiro de 2021.)

Referências

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1973.

GOMES, M. S. E. de A. *Coletivismo no bairro: uma análise sobre o fenômeno da participação*. 1987. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1987.

TOURAINE, A. Movimentos sociais. In: MARTINS, J. de S.; FORACCHI, M. M. *Sociologia e sociedade*. Rio de Janeiro: LTC, 1977.

TOURAINE, A. *O retorno do ator: ensaio sobre sociologia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1984. (Coleção Economia e Política).

Jean Langdon, uma antropóloga norte-americana em terras catarinenses

Ilka Boaventura Leite

As organizadoras da homenagem me convidaram para enviar o meu depoimento sobre a nossa colega Jean Langdon. Vasculhei os recantos da memória, e muitas coisas apareceram. Lá pelos idos de 1983, vivendo entre São Paulo e Florianópolis desde o ano anterior, decidi retomar o contato com o Silvio Coelho dos Santos, amizade iniciada através de nosso orientador em comum na Universidade de São Paulo (USP), João Baptista Borges Pereira. Ao comunicar ao João minha mudança para a Ilha – para acompanhar meu marido, que reassumia aulas na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) –, ele me estimulou a frequentar a universidade e a procurar o Silvio, que naquele momento exercia o cargo de pró-reitor de pós-graduação.

Já no primeiro encontro, Silvio me contou sobre algumas(uns) professoras(es) norte-americanas(os) que havia convidado com o propósito de fortalecer o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais: Paul Aspelim, Jean Langdon e, em seguida, Robert Crépeau. Aspelim chegou bem antes de todas(os) e realizou pesquisas com Silvio Coelho. Em 1978, juntos apresentaram o primeiro relatório de impactos de barragens em terras indígenas em Santa Catarina, inaugurando uma linha de pesquisa de ponta sobre as consequências de grandes obras, que por longo tempo foi bastante ativa no programa (ASPELIM; SANTOS, 1978; ASPELIM, 1986), somadas as contribuições posteriores e não menos relevantes de Crépeau.

Jean Langdon chegou em 1983, como professora visitante, para fortalecer a área de etnologia indígena e posteriormente os estudos de saúde indígena, xamanismo e performance. Seu trabalho começou a ganhar destaque entre o corpo docente e o discente através de palestras e aulas abertas aos públicos internos e externos à UFSC.

Em 1983, para vencer a “solidão da escrita” da tese, decidi assistir, a convite do Silvío, a uma aula inaugural do curso ministrado pela Jean, sobre “Antropologia simbólica”. Eu a conheci nesse dia. Nessa excelente aula inaugural, ela falou um pouco de sua trajetória, suas pesquisas de campo e suas bagagens teóricas. Com um portunhol bem acentuado, mas a maioria das palavras pronunciadas em espanhol, fruto de suas vivências na Colômbia entre as(os) índias(os) Siona, ela discorreu com conhecimento e firmeza sobre a antropologia simbólica, com ênfase em Clifford Geertz, sobre os conceitos de cultura, simbolismo e linguagem. Naquele momento, causou uma ótima impressão na plateia de alunas(os) e professoras(es). Lembro que saí daquela aula muito animada, iluminada pelas ideias esboçadas por ela, sobretudo porque conhecia pouco Geertz – apenas um texto lido no curso com o mesmo nome, ministrado pelo professor Ruy Coelho, paradigma uspiano no campo dos estudos sobre imaginário e simbolismo. Daquela ocasião em diante, Geertz passou a fazer parte do meu arsenal de leituras e referências, especialmente para pensar sobre a textualização da cultura e seus aspectos literários e de representação social.

Posso dizer que o encontro com a Jean marcou minha trajetória acadêmica e tenho certeza de que também a de muitas outras pessoas. Meu testemunho pode trazer elementos inusitados para iniciantes e estudantes em geral. Em tempos de pandemia e isolamento social, em que dispomos de tantas opções na *internet*, é preciso saber escolher onde e o que ouvir, pois certos encontros se mostram decisivos nos rumos de nossas vidas. Pouco a pouco, e a convite do programa, passei a assistir a defesas de teses, palestras, e fui percebendo que a presença da Jean se tornava mais e mais imprescindível para o curso. Suas atitudes pragmáticas, de investimento na carreira e em sua própria permanência no Brasil, foram ampliando o consenso sobre a importância da sua incorporação efetiva ao quadro de docentes da universidade.

Nós nos aproximamos não somente pelos interesses antropológicos, mas, no meu caso, como outra estrangeira na Ilha, como alguém se sentindo uma ave fora do seu ninho, alguém em busca de afinidades eletivas, afetivas e intelectuais para compartilhar certo mal-estar de se sentir, por vezes, pouco acolhida na sociedade local em transição. Foi um tempo de mudanças importantes na cidade e no mundo, uma velocidade que pouco a pouco foi se implantando, sem que percebêssemos com clareza onde tudo isso iria parar. Imaginem, naquela época, Florianópolis era uma capital com largos espaços de ruralidade à beira-mar, com pouquíssimos equipamentos públicos

de socialização e de cultura urbana, de hábitos provincianos. E nesse ambiente éramos e falávamos com certa cumplicidade de sermos duas estrangeiras vivendo na Ilha. A Jean, ainda mais do que eu, que me encontrava casada e com uma vida sedimentada em uma família catarinense, estava recém-divorciada e com duas crianças, enfrentava ainda certos estigmas que hoje já não operam com tanta nitidez. Nossas identificações passavam por essa condição de mulheres deslocadas, tentando se adaptar em outra sociedade, bem mais provinciana do que aquelas em que tínhamos vivido até então.

Para vencer o isolamento social próprio de nossa condição, a Jean aglutinou várias pessoas através de reuniões festivas realizadas em sua casa, com diversas(os) colegas, estudantes, todas(os) com um certo perfil, algo que soaria hoje como gente alternativa ou engajada. Eram festas muito animadas em que ela, ao mesmo tempo, tornava-se o elo de uma antropologia crescente na UFSC.

Seu ar descontraído passava um tom jovial que deixava todas(os) bem à vontade. Seu jeito divertido era um aspecto-chave naquele momento: ela usava cabelos longos com cachos de permanente, bem cheios e descontraídos, saias coloridas e sandálias *birkenstock*, em um visual muito moderno, descolado, associado à cultura *hippie* norte-americana. As festas realizadas à moda “americana”, como eram chamadas, aconteciam com os comes e bebes que cada uma(um) levava, dando um ar comunitário, descontraído e muito à vontade. Lá conheci várias pessoas que depois se tornaram colegas de profissão: Maria Amélia Dickie, Regina Lisboa, Cleidi Albuquerque, Julia Guivant, Ari Sell, Carmen Rial e tantas outras. Ela conseguia aglutinar pessoas, em geral, interessadas em estabelecer elos profissionais e de amizade. A casa dela ficava no bairro do Pantanal, em um lugar íngreme e com uma descida para alcançar a entrada e o interior da residência. Era uma casinha pequena mas muito acolhedora. E com sua filha e seu filho, Elena e Alan, criava um ambiente afetoso, familiar e descontraído em que todas(os) se identificavam e se sentiam bem acolhidas(os).

Em julho de 1986, quando concluí o doutorado e, recém-doutora, me candidatei a uma bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), criada para agregar novas(os) doutoras(es) e fortalecer os programas de pós-graduação recém-criados, a Jean foi não somente uma voz a meu favor no colegiado do curso, mas junto com o Silvio apreciou favoravelmente o meu plano de trabalho, que versava sobre territórios negros em Santa Catarina. Assim que iniciei as atividades no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, minis-

trei o curso relacionado e inspirado em minha área de especialidade na USP, “Temas e problemas da população negra no Brasil” (1986). No ano seguinte, Jean me propôs ministrar uma das disciplinas que estavam sob seu encargo, cujo nome era “Papéis sexuais na antropologia” (1987), em seguida “Antropologia das minorias” (1988). Assumi esse desafio com grande honra, entendendo que era também uma oportunidade de ampliar o espectro dos meus conhecimentos na antropologia.

Embora meu interesse anterior em estudos de gênero, leituras e participação em grupos de pesquisa sobre literatura de mulheres e literatura feminista, quando ainda vivia em Belo Horizonte, não tinha um grande acúmulo nessa área, e foi através da Jean e com o seu apoio que pude assumir essa disciplina. Ela não somente me ajudou a fazer o plano do curso, mas também me sugeriu e emprestou livros e textos relevantes que foram fundamentais nessa primeira fase de minha docência. Esse tipo de coleguismo e parceria foi ficando cada vez mais raro na academia, a cada ano mais competitiva. O curso incluiu os debates relevantes sobre família, casamento, parentesco, relações de poder e gênero, chegando a abordar aspectos sobre violência contra a mulher. Era um programa introdutório e panorâmico que abrangia os principais debates e autoras(es) renomadas(os). Dois anos depois, Miriam Grossi voltou de seu doutorado e recebeu também uma bolsa de recém-doutora, vindo, portanto, a assumir essa área de estudos, o que foi para mim muito bom, pois pude me dedicar a partir dali, exclusivamente, a estudos e pesquisas sobre questões e temas dos estudos afro-brasileiros e das diásporas africanas.

Muitos e outros aprendizados fizeram parte do nosso convívio no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, no Laboratório de Antropologia, criado pelo Silvio Coelho dos Santos. Em seguida, participamos da criação do Departamento de Antropologia e do curso de pós-graduação. Muitas batalhas nos uniram: a da sua contratação como professora estrangeira e, alguns anos depois, o concurso para minha efetivação, de que ela foi banca, fazendo parte diretamente do ritual de minha entrada nos quadros permanentes da UFSC.

Quanto ao Laboratório de Antropologia, também testemunhei, já como coordenadora, sua decisão de criar o NESSI, o Núcleo de Estudos sobre Saúde e Saberes Indígenas, com o antropólogo espanhol Oscar Calavia Sáez, demarcando assim um caminho distinto do NEPI, o Núcleo de Povos Indígenas, criado pioneiramente pelo Silvio para reunir as pesquisas sobre povos indígenas produzidas na UFSC. Desde o início

dos anos 2000, a diversificação dos núcleos de pesquisa prenunciava uma tendência à fragmentação do Laboratório de Antropologia e o seu paulatino enfraquecimento, sobretudo a partir da perspectiva de criação de Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia (INCTs) pelos governos do Partido dos Trabalhadores (PT). Essa capacidade pragmática de lidar com as oportunidades e as mudanças institucionais sempre foi uma característica da trajetória acadêmica de Jean Langdon. Seu longo e coerente currículo de publicações nas áreas de saúde indígena, xamanismo e performance, além de um número representativo de monografias, dissertações e teses, denota um investimento em sua atuação acadêmica e um forte profissionalismo.

Os trabalhos de Jean Langdon sobre etnologia indígena, xamanismo, saúde e performance – e, sobretudo, em antropologia simbólica, como campo teórico de fundo – têm seus frutos evidentes na ampliação teórica da produção acadêmica da antropologia na UFSC, pelo grande número de alunas(os) que formou, por uma produção qualificada e de vanguarda, pelo empenho na consolidação desse campo de estudos na UFSC. Entre as inúmeras iniciativas e publicações que organizou, destaco aqui o dossiê em homenagem a Silvio Coelho dos Santos, que organizamos juntas na revista *Ilha* (2008). Nesse dossiê, encontra-se uma aprofundada análise sobre a obra do saudoso colega Silvio, feita por suas(seus) principais colaboradoras(es), colegas e alunas(os).

Não somente em Santa Catarina, mas no Brasil, podemos identificar seus laços profundos com a ciência, com colegas, estudantes, comunidades indígenas e instituições, pouco a pouco se tornando uma brasileira no sentido mais profundo do termo, como um exemplo a ser seguido: alguém que conduziu seu trabalho e sua vida na direção de sedimentar avanços pioneiros na pesquisa, da docência com excelência acadêmica e, principalmente, de teor fortemente humanístico.

Nossa história na UFSC é, portanto, uma história de colaboração, parceria e afinidades nas lutas departamentais pelo estabelecimento de novos campos e áreas de estudos na antropologia e pela institucionalização das pesquisas em nossa carreira acadêmica. É importante registrar que Jean Langdon esteve presente de forma ativa nas mais diversas etapas de consolidação da pós-graduação. Lembro também que o seu próprio ingresso no corpo docente foi uma árdua batalha que tivemos que travar para a sua contratação pela UFSC, se não me engano já nos anos 1990, em um período de completo fechamento de vagas nas instituições federais.

Por fim, não sem importância, nossos laços de conhecimento e convivência passaram e ainda passam por momentos de trabalho, mas também de lazer e sociabilidade, nesta Ilha onde os largos espaços entre bairros e praias produzem certo isolamento e até solidão. Sambaqui foi um dos nossos pontos de encontro, no bar da dona Silvia (*in memoriam*), comendo um peixinho com pirão tão bem-feito e saboroso, com as caipirinhas caprichadas feitas pelo senhor José (*in memoriam*), esposo de dona Silvia. Também as(os) amigas(os) nova-iorquinas(os), Diana Brown e Mario Bick, têm sido os nossos novos elos, através de encontros agradáveis em Jurerê, tomando deliciosas cachaças mineiras e vinho chileno. Já passadas mais de três décadas de trocas e convívio, estamos hoje ambas aposentadas, redimensionando nossos projetos e atividades no presente para um futuro sempre esperançoso, cheio de sonhos e desejos. Provavelmente novos interesses e pretextos nos levarão a novas e futuras etapas da vida. Sem perder a ternura, jamais!

Florianópolis, 27 de janeiro de 2021

Referências

- ASPELIM, P. L. “Para que colocar barragens em áreas indígenas?”. In: SANTOS, S. C. dos (org.). *O índio perante o direito*. Florianópolis: EdUFSC, 1986. p. 99-110.
- ASPELIM, P. L.; SANTOS, S. C. dos. *A implantação das barragens na bacia do Rio Uruguai e suas implicações sociais*. Florianópolis: Eletrosul; LTSC, 1978.
- ILHA – REVISTA DE ANTROPOLOGIA. Florianópolis: PPGAS/UFSC, v. 10, n. 1, 16 ago. 2008. 376 p.

Da conversão à antropologia e de outros afetos: Jean Langdon

Flávio Braune Wiik

Introito

Em fins de fevereiro de 2020, retornei à nossa casa de Florianópolis para dar início ao estágio pós-doutoral junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC). Cumprindo uma série de ritos inerentes ao deslocamento entre os mesmos espaços compartilhados, porém apartados pela ação do tempo, resolvi, logo ao chegar, arrumar documentos e artigos acadêmicos que estavam há muito em um antigo arquivo de aço. Triar e destinar para a reciclagem as evidências de um conjunto material que o constituiu e do qual você se distanciou por múltiplas razões, sem perceber até deparar-se novamente com ele – somado à galopante digitalização de nossas bibliotecas –, justifica e potencializa a necessidade de transformar a relação estabelecida com esse material – por exemplo, descartá-lo. Entretanto, por ainda nos figurar, tal como unhas e cabelos crescidos antes de serem desligados de nós, lidar com esse material demanda cuidado e atenção, posto que também está entranhado em nossa memória por ele atizada. Seu descarte deve cumprir etapas cautelosas, envolve movimentos e procedimentos que remetem à sua suspensão, separação e reagregação alhures. Sem cumprir esses estratagemas, o que está por ser apartado não terá destino ou conclusão adequada, fazendo da sua reciclagem um ato arriscado, pois pode-se acidentalmente desfazer-se de algo de que não deveria ter-se desfeito, ou do qual se arrependerá de tê-lo feito no futuro. Enfim, a ação incide no risco de não obter êxito em instaurar o novo *status* pretendido, tanto para o objeto quanto para o autor da própria ação, posto que estão em relação.

Movido por esse espírito e através de ação cautelosa e ritualizada, de repente me deparei com o plano de ensino de uma disciplina, “Antropologia simbólica”, do mestrado que cursei como aluno espe-

cial, ministrada pela Jean no primeiro semestre de 1991. Ele estava escondido dentro de uma pasta suspensa em uma das gavetas de um arquivo de aço todo enferrujado, que mantenho só para que, em caso de incêndio, sobre algo para contar história. Ao vê-lo, fui invadido por uma profusão de sentimentos, visualizei eventos, senti pessoas, revivi passagens experimentadas ao longo daquele semestre, o encantamento que vivenciei, as contingências enfrentadas a partir dali... Em realidade, fiquei atônito. Passados quase 30 anos, tocando aquele documento amarelado pelo tempo, paralisei: uma ab-reação!



Hoje, ao partilhar essa experiência, neste exato momento em que digito o presente texto, olho novamente para o plano de ensino, sob o olhar recalibrado não somente pela simples constatação da passagem e da ação do tempo sobre nós – intrinsecamente articuladas ao fenômeno da memória –, mas principalmente sob o mirar da profunda transformação provocada em mim por aquele encontro que tive com a antropologia simbólica ministrada pela Jean. Imediatamente, e continuando no presente do indicativo, vem à minha mente uma sensação que pode ser exemplificada por uma livre associação com uma ocorrência etnográfica trazida por Lévi-Strauss e a mim apresentada pela primeira vez naquela disciplina. Aquela mesma disciplina cursada há três décadas, materializada pelo plano de ensino amarelado, e seu impacto sobre a minha trajetória de vida parecem em algum grau se justapor ao ocorrido com o pretenso feiticeiro Zuni ao encontrar a pluma mágica nos escombros de uma parede desesperadamente esburacada pelo sujeito; ali estava a prova material de sua nova persona: feiticeiro *est*. Dessa maneira somos constituídos, tal qual na conversão religiosa, na feitura de santo e de tantos outros procedimentos inerentes às transformações cíclicas que se dão no mundo social. Todas elas mediadas pelo fenômeno da cultura, mais especificamente operadas pelo rito, replicador do mito, e pela manipulação de símbolos como centro operacional de todo o processo.

Me deparei com um objeto provido de alto poder simbólico, evocativo e comunicador da relação entre o indivíduo e o coletivo, da legitimação das alternâncias de *status*, das identidades, da experiência da transitoriedade, dos tipos e conteúdos inerentes à significação do mundo, dados a partir de conjuntos e tipos de linguagens compartilhadas e legitimadoras do fenômeno do poder *per se*. Evocativo da memória, da ação do tempo sobre nós, da história das nossas relações e dos nossos afetos. Enfim, trata-se de um marco físico cuja existência comunica e, portanto, cumpre o seu papel de transcender a sua materialidade. Trata-se de um objeto-coisa divisor entre um estado e outro, de um antes e um depois. No caso específico a ser narrado, o da *iniciação-feitura*, um tanto fortuita, de um antropólogo por uma mestre antropóloga-xamã.

Rapidamente guardei o plano de ensino-pluma mágica bem acomodado dentro de um saco plástico transparente antes de retorná-lo à pasta suspensa no arquivo de aço. Para garantir a sua perpetuação e tê-lo como prova, para além da oralidade que se esvai e da grafia em papel neste clima que tudo consome, até mesmo os ossos, segundo os arqueólogos, fiz uso das tecnologias disponíveis produzindo uma cópia

impressa e outra digital. Separei a cópia impressa para entregar à Jean em mãos e podermos apreciar juntos um marco de uma trajetória de vida compartilhada à qual dera início, sem sabermos à época, naquele começo de ano de 1991.

Não falei nada com a “dona Jean” sobre o achado, pois queria lhe fazer uma surpresa. Às vésperas do nosso encontro marcado, a ser regado por algumas cervejas em um *happy hour* numa quinta-feira de março, fomos pegos pelas restrições impostas pela pandemia de covid-19. Desde então nos isolamos. A celebração inerente ao encontro mediado pelo achado continua suspensa, aguardando que ares condizentes com o festejar voltem a pairar sobre o breu das múltiplas distopias que se abatem sobre nós. A cópia do objeto da minha *feitura*, que atíça a memória, repousa, empoeirada pelo tempo abduzido pela pandemia, sobre uma pilha de papéis que fica do lado esquerdo da minha mesa de trabalho.

Sinto que o conteúdo deste ensaio-homenagem expressa um retrato emoldurado pelos seguintes filetes: i) um conjunto parcial da memória represada desde o achado; ii) o que pensava contar durante o encontro pendente; iii) o que aqui escolhi e me permiti grafar; e, finalmente, iv) o espaço limitado temporalmente pelas diretrizes da coletânea.

Como o que apresento não é fruto de um diálogo com a Jean, fato que adensaria fragmentos da memória, provendo-os de completude e contornos inerentes ao ato de (re)lembrar conjuntamente, o meu relato é, portanto, marcado por várias lacunas e parcialidades. Ele traz a Jean como centro, mas os afetamentos são meus. Claro que esse “meus” inclui um tanto de “nossos”, pois, embora o conteúdo partilhado apresente singularidades pessoais segundo posições ocupadas contrastiva e complementarmente (e que estas determinem as experiências e significações sobre o vivido), esse “nossos” inclui, além da Jean, várias outras pessoas que, assim como eu, foram *iniciadas* e *afetadas* pela sua convivência. Portanto, parte de nós é perpassada por uma experiência compartilhada, constituidora de intersubjetividades *afinizadas* (ou seja: tornadas “afins”, se me permitirem o emprego de um neologismo inspirado em categoria presente na teoria de parentesco) pela mesma pluma-mágica; só que aqui não se trata mais daquelas plumas pertencentes aos iniciados como eu, mas sim àquela pertencente à iniciadora. Para materializarmos a influência da Jean sobre este eu coletivizado, temos, portanto, que nos mover do caso do feiticeiro Zuni para o do Quesalid, haja vista que experimentamos a sua presença

essencial em nossa formação intelectual de forma consensual, azeitada pela eficácia encarnada: um fenômeno sociocultural *par excellence*!

Finalmente, gostaria de indicar que a breve narrativa de alguns eventos a seguir tem como foco a mediação exercida pela Jean em minha formação profissional, a qual, por se tratar de antropológica, emana das profundas entranhas do sujeito. Fazer antropologia, em especial *à la Jean*, é um ato de conversão encarnada. Consequentemente, descrever alguns desses eventos não significa a adoção de uma linguagem acadêmica ou sisuda. Demanda, sim, uma narrativa alicerçada no sentido, na acolhida e nas peculiaridades reveladoras de como a Jean entrou e se fez presente ao abrir caminhos para o meu pensar, agir e viver o campo antropológico nessas últimas três décadas. Trata-se da escolha narrativa que segue o caminho do meio – acompanhando a trilha filosófica dos Javaé, que se autodenominam como “o povo do meio” –, onde não se deseja narrar uma sucessão de eventos tal como se constrói um memorial acadêmico, para isso bastaria observar a longa parceria espelhada em nossos respectivos currículos Lattes. Tampouco propõe-se a ater-se à descrição de situações pitorescas, engraçadas e até bizarras que partilhamos. Apesar de nada ser mais antropológico do que a “fofoca”, essa dimensão de nossa convivência, que poderia aqui gerá-la ou aguçá-la, permanecerá restrita a nós, nós mesmos, para ser lembrada *in vino veritas*. Intenta-se dar lastro para curiosidade e especulações, posto que, não grafadas ou gravadas em pedra, seguirão tais como os famosos objetos de natureza etérea que singularizam a aventura antropológica!

Caminhos cruzados: um encontro um tanto fortuito

Caminhos que se interpõem no fluxo da vida sem delineamento exordial, porém muito antes, aqueles soprados pelo afeto, me levaram a Florianópolis no primeiro semestre de 1991; mais precisamente, na primeira semana de janeiro daquele ano. Atraquei em vários portos, em especial no do PPGAS/UFSC, naquela então provinciana e pacata Floripa, especialmente para quem vinha do Rio de Janeiro e foi morar no Canto da Lagoa ainda parcialmente pavimentado. Lá e pelas redondezas conheci e me aproximei de vários de seus professores-vizinhos-tornados-amigos e, mais tarde, tornados colegas. A Jean não estava entre esses que conheci, mas por indicação deles fui estimulado a procurá-la para

falar sobre os meus interesses de pesquisa e pleitear uma vaga como aluno especial da disciplina que ela ministraria no mestrado naquele semestre. Foi então somente no início do semestre letivo que consegui marcar um encontro formal com a Jean, em sua sala de permanência no Departamento de Ciências Sociais, para me apresentar.

Meio sem graça, entrei na sala que ela dividia com outros dois ou três colegas. Já havia sido avisado de que as aulas da Jean eram concorridas e muito puxadas em termos de quantidade de leituras e trabalhos. Também comentavam que, por ser norte-americana, não ficava ali “agradando as pessoas pela frente e metendo o pau por trás”, como reza a etiqueta de convivência brasileira. De cara, a Jean me deu um “*hard time*”, pois a sua primeira pergunta, feita em tom provocativo e desconstrutivo, era um questionamento *na lata* sobre por que cursar a disciplina, se ela de fato tinha algo a ver com os meus interesses acadêmicos. Tive dificuldade em responder, confesso. Ao final do breve encontro, ela solicitou a escrita de um pequeno texto em que expressasse meu interesse pela disciplina para então poder avaliar o meu pleito. Hoje vejo que o primeiro encontro com a Jean foi um encontro radical, encantador e desafiante com a alteridade. Lê-la naquele momento, assim como a antropologia, era objeto de estranhamento.

Quebrei a cabeça por uma semana para produzir aquele microtexto convincente o suficiente para que a professora me aceitasse na disciplina. A antropologia era mais do que uma abstração, uma viagem; era, antes, um objeto de resistência. Graduado em ciências sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e treinado como pesquisador social no Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase) e na Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids (ABIA) – ambos dirigidos pelo Herbert de Souza, o Betinho –, desde o primeiro semestre da graduação tive uma formação quase exclusivamente voltada à sociologia e à ciência política. No Ibase, fiquei anos trabalhando com análises estatísticas, elaborando instrumentos de pesquisas quantitativas socioeconômicas, envolvido na assessoria a movimentos sociais e sindicatos. Já na ABIA, atuei pesquisando, formulando indicadores e elaborando material informativo de prevenção às ISTs/HIV/aids dirigido às populações mais vulneráveis. Nosso grupo de discentes sentia um certo constrangimento por “gostar e engolir a antropologia”; afinal, entrávamos em nossos 20 anos de idade e estávamos mergulhados no processo de redemocratização do Brasil pós-anistia política, Constituinte de 1988; professores de sociologia e políticos retornando do exílio, efervescência do movimento

estudantil pelas Diretas Já, fundação do Partido dos Trabalhadores (PT), e, enquanto isso, adivinhem: o Roberto DaMatta – formador da maior parte dos nossos, então jovens, professores de antropologia na UFF – em sua campanha pela volta da monarquia no Brasil. Tudo isso, seja por rejeição estética, seja por preconceito ideológico, gerou um vácuo em nossa formação em antropologia.

Me sentei, escrevi e entreguei o texto-apresentação para a Jean, já me preparando para a provável negativa. Porém, acho que ela se interessou pelas pesquisas que eu havia feito sobre HIV/aids e o projeto que tinha de abordar mais profundamente os impactos da pandemia entre as religiões afro-brasileiras, fazendo deste, penso eu e para minha sorte, elemento decisivo para que aceitasse o meu pleito.

Sem ter muito claro à época, a procura pela Jean já refletia um descontentamento cumulativo para com as pesquisas quantitativas de aporte sociológico com as quais me ocupara. Mergulhar no universo do HIV/aids visando à produção de material informativo e preventivo voltado para jovens em situação de rua mostrou um distanciamento imenso entre os instrumentos teórico-metodológicos de que dispunha para me aproximar da vida cotidiana dessa população, junto à qual necessitava construir pontes para estabelecer comunicação entre linguagens, noções particulares de espaço e de tempo e vulnerabilidades. Sem isso, o conteúdo e a produção dos “dados” de que necessitava para elaborar a pesquisa e os seus resultados não refletiriam e/ou atingiriam esses jovens; acabaria produzindo um conteúdo voltado quase exclusivamente para os meus pares acadêmicos. Em outras palavras, e sem saber do que se tratava à época, estava discorrendo sobre as bases epistemológicas da etnografia, assim como ansiava por produzir um tipo de dado que espelhasse o encontro etnográfico *per se*.

A antropologia simbólica ministrada pela Jean viria a se acoplar a esse portal rudimentarmente aberto. Hoje vejo que se tratou de um evento singular e múltiplo, perpassando: i) o meu encontro com a antropologia, que havia passado quase em branco durante a graduação; ii) a apresentação à dimensão simbólica *vis-à-vis* ao fenômeno da cultura em seu papel formador da vida em sociedade e de mediação exercida sobre os atos de compreender e de agir significativamente entre os indivíduos; iii) o encontro com a etnografia enquanto método, porém articulado e indissociável do campo sensorial, e a abertura do pesquisador para o outro; e iv) *last but not least*, o conhecimento, o carisma e o protagonismo performático da Jean à frente do evento e a sua impecável condução daqueles seminários tiveram caráter mister,

dotados de eficácia simbólica, ou seja, em linguagem popular hoje *démodé* pelo avanço tecnológico, fez “cair a ficha”.

Entretanto, esta síntese sobre a relevância e a dimensão totalizante daquela disciplina, a cargo da Jean, para a minha trajetória de vida consiste em uma construção *a posteriori*. Enquanto vive-se e experientia-se algo novo, mesmo apreciando o que se experimenta, o transcorrer cotidiano do evento no qual se está envolvido é salpicado por elementos difusos e fragmentários. A sua junção e a consciência acerca de sua consistência, qualificação e tipificação estão subjugadas ao complexo espaço-temporal que lhes imprime forma e forra a memória, ao menos para nós orientados pelo gatilho cronológico.

É na casa das dezenas, ou melhor, das centenas, para os que trilham os caminhos acadêmicos, o número de professores, disciplinas cursadas, eventos atendidos, pessoas presentes em cada um destes. Mas são poucos os quais se recordam. Normalmente lembra-se das experiências extremas, sejam elas proveitosas e prazerosas, sejam elas, quando não as recalamos, traumáticas. Aquele encontro, no sentido lato do termo, que tive com a Jean à época foi marcado pela fortuidade. Facilmente, as trocas (simbólicas) vivenciadas ao longo daquele semestre, embora intensas, acabariam sendo tragadas pelo distanciamento espaço-temporal. Início em 1991, concomitantemente à disciplina, um plano extremo oposto: o de retornar à Noruega para cursar o mestrado em antropologia social na Universidade de Oslo. Em setembro daquele mesmo ano, após o término do semestre letivo do PPGAS/UFSC e de ter sido aprovado com conceito “A” pela professora, estava instalado no outro extremo do mundo.

O que eu não sabia quando deixei o Brasil naquele ano era que havia sido “feito”, convertido à antropologia, pela Jean. Dali em diante, somam-se décadas quando em vários períodos exerceu coorientação acadêmica, mostrou-se uma formadora impecável e crítica incansável dos meus trabalhos, interlocutora sensível nas minhas escolhas de objetos de pesquisa durante o mestrado e o doutorado. Tudo isso somado a um acolhimento difícil de ser expressado em palavras e do qual estou muito distante de alcançar quanto aos meus (ex)alunos-orientandos feitos amigos e hoje já colegas. A essa dedicação e aprendizagem, acrescentam-se parcerias e cooperações em publicações e pesquisas. Logicamente, ao longo do tempo, criei maior autonomia em campos e perspectivas acadêmicos, posto que é intrínseco à maturidade. Como ocorre em todas as duráveis relações, ao longo do ciclo de vida,

observadas em uma mesma instituição ou campo do conhecimento, a ruptura e o decorrente reagregamento (porém ocupando novos *status* e relações) não somente são esperados como desejados; afinal, crescemos! Como os afins nos domicílios formados por famílias extensas Jê (porém aqui neste exemplo não levando em conta as prescrições e distinções atreladas às construções de gênero, descendência ou residência pós-marital), a Jean e eu continuamos engajados na nossa economia de trocas simbólicas e de consubstancialização corpórea; carinhosamente cuidando da manutenção de nossa *personhood* através de um processo infundável, ancorado no pensamento ameríndio, segundo o qual a “humanidade” não é dada *a priori*, nem se trata de um projeto findo, antes sim de algo inacabado, a ser (des)construído perenemente. Essa história comum está parcialmente documentada em nossos respectivos currículos Lattes, compartilhada pela nossa também comum comunidade de substância, assim como, e logicamente comum, o emaranhado que dá forma e transpassa nossas vidas desenhadas por fios, padrões, telas e tessituras afins.

Me resta pouco espaço para atingir o limite máximo de páginas permitido para este tipo de contribuição que trago à obra. Destarte, elencarei somente algumas poucas passagens que vivi naquele semestre na disciplina ministrada pela Jean. Trata-se de episódios que *estranhei* (no sentido antropológico do termo), e imagino que devam ter contribuído para a minha *feitura* em antropologia. Eles consistem em fragmentos trazidos pela memória: memória mesmo, como popularmente a empregamos e pedimos aos nossos interlocutores para fazerem uso em nossas pesquisas de campo, portanto plenas de subjetividade e de lapsos. Aqui, principalmente por não ter podido reavivar esses eventos com a Jean, como planejava antes do confinamento provocado pela pandemia de covid-19. Talvez esta seja a parte mais “etnográfica” da minha narrativa, em que eu me coloco como nativo e, em seguida, por ter me transformado em antropólogo, *coisifico* a nossa própria formação à luz dos instrumentos conceituais e de linguagem providos pela antropologia, colocando-nos, ela e nós, feitos antropólogos, no campo da “cultura”, ou seja: no campo do sagrado. Devem, portanto, ser (e sermos) tratados como unidades e objetos da análise antropológica.

O *setting*, o símbolo no rito e no mito e a antropologia como expressão do sagrado: da *feitura* de antropólogos

Entrar e permanecer naquela calorenta e diminuta sala de aula do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH) da UFSC em pleno março, com o causticante sol vespertino atravessando janelas adentro, amainado por cortinas rasgadas e desbotadas, além de barulhentos ventiladores, não era para qualquer um, somente para dedicados ou desavisados neófitos. E com aquele sol maravilhoso de março, com a Ilha já vazia pós-temporada, paraíso para quem vinha do Rio e para quem praia com água limpa era sinônimo de trânsito e lonjura, ou as da Zona Sul, sinônimo de aglomeração, arrastão... Não era mole permanecer ali naquele espaço enclausurado, não, só com muita resignação!

As aulas começaram em 6 de março, quarta-feira, e seguiram até o dia 19 de junho. Não se tratava somente de “perder” uma tarde da semana com a aula, não. Além de trabalhar dando aulas de inglês em duas escolas e aulas particulares para poder me manter (aliás, fui professor de inglês da Ilka (Boaventura Leite) e do Alberto (Groisman), acreditam?), tinha que dar conta de um montão de leituras, o que “tomava” incontáveis horas de muita dedicação ao longo de toda a semana. O plano de curso distribuído pela Jean tinha quatro páginas e ainda vinha naquele “tamanho ofício”, maior do que o padrão atual, o “A4”. Cabia muita coisa ali... Em média, tínhamos que ler de três a quatro textos por semana, vários deles em inglês.

A nossa turma de alunos era reduzida, algo em torno de 12 ou 15 pessoas, não lembro bem. Aliás, não queria citar nomes dos colegas à época, pois posso me esquecer de alguns hoje ainda bem próximos e com quem mantive amizade e cooperação em pesquisas, mas vou me arriscar. Por alto, me lembro do Leko (Ledson Kurtz de Almeida), da Conceição (Maria Conceição de Oliveira), do José Ronaldo (Fassheber), da Ângela (Souza), da Margarete (Fagundes Nunes). Tinha um *hippie* que morava na Armação e uma moça que estudava pandorga, dos quais não lembro os nomes. O passar do tempo – como tudo que diz respeito à Jean foi se misturando com a minha vida, e o tempo cronológico foi esmaecendo, hoje transformado em tempo mítico, ou mesmo em memórias sincrônicas ao longo desses 30 anos – fez com que pessoas como o Alberto, a Eliana (Diehl), a Cristina (Florentino) e o Cid (Ricardo Cid Fernandes) fossem incógnitas para a minha memória, se faziam

parte dessa turma ou foram se amalgamando, se consubstancializando, como entre os Jê, ao longo do caminho.

As aulas tinham formato de seminário. Como éramos poucos, acho que nos responsabilizávamos por, ao menos, um seminário ao longo do semestre. Acho que eu apresentei dois. E não era só apresentar os textos, não. Tínhamos que formular questões sobre o tema, comparar e contrastar cada tema com os diferentes campos conceituais e escolas do pensamento, *vis-à-vis* a definições e asserções sobre papel do símbolo em teoria social. Além do seminário, tivemos que escrever três ensaios ao longo do semestre. Claro, à época o mestrado era tal qual um doutorado atual, e as exigências eram maiores, inclusive o prazo médio de quatro anos para a sua conclusão.

Diferentemente do que observo através dos meus alunos da pós-graduação, que poucos leem a bibliografia obrigatória e ficam “fazendo cara de paisagem” durante as aulas e os seminários (como se diz sarcasticamente na atualidade, o professor se tornou a barreira entre o aluno e o diploma!), para os nossos seminários semanais líamos praticamente tudo. Estarmos ali nos obrigava a ler não por mera formalidade, mas por nos sentirmos corresponsáveis pelo andamento da disciplina e por considerarmos uma oportunidade única. Queríamos, sobretudo, conhecer e entender o objeto apresentado. Ademais, as leituras tinham grande apelo e despertavam aquela sensação de estranhamento; aquela “mágica” operada pela antropologia e sua proposta única de alteridade deslocada e enviesada de (des)ordem das coisas e do mundo. Claro, naquele cenário e contexto, o protagonismo e a performance da Jean eram fundamentais para a sinergia alcançada, assim como a eficácia “simbólica” observada no processo de conversão à antropologia.

Não penso ser a avaliação que faço, acerca da seriedade com que encarávamos a disciplina, idiossincrática ou isolada; lembro-me ainda de fazermos discussões conjuntas da bibliografia em encontros físicos, além das performadas em sala de aula. As trocas eram intensas, e olha que não havia *internet*. Tampouco meu pensamento refletiria um saudosismo que desvaloriza o tempo presente. Havia, para além das cobranças, uma relação de cuidado e afeto com o que estávamos fazendo, e assim, como afirmado acima, o reconhecimento da capacidade intelectual da Jean, seu desejo de nos (in)formar e de (com)partilhar o seu conhecimento conosco. Não se tratava de doutrinação, mas de paixão da professora pelo que fazia e ainda faz.

Como quanto menor é a turma, maior é a vergonha de falar bobagem diante dos outros, bobagens que se diluem nas turmas maiores, a Jean criticava a gente “na lata”, não tinha “mi-mi-mi”, não. Claro, nunca teve uma postura arrogante ou se colocou na situação do tipo “eu sei e você não sabe”, porém sempre falava: “Não estou segura, mas acho que não é isso, não”... Por outro lado, quando dávamos uma dentro, não saía elogio da boca da professora. Havia somente um singelo aceno indicando acerto, um sorriso tímido, meio que de lado. A Jean tinha uma postura dura para nossos padrões brasileiros, com os quais eu estava acostumado a viver em universidade pública, relativamente aos professores. Mas essa dureza era amainada através de vários de seus comportamentos de quebra de hierarquia e proximidade para conosco; postura pouco usual para mim, mas que impactava positivamente e provia de aura o início de nossa relação para com a mestra. Tampouco a rigidez indicava qualquer traço de perversidade, como observamos de quando em vez na relação de professores com seus alunos em sala de aula. Muito pelo contrário, a Jean sempre foi extremamente democrática, como boa estado-unidense de esquerda. Hierarquia e igualdade não se opunham de forma simétrica e/ou antagônica, mas uma era encapsulada pela outra em movimento circular e complementar.

A forma circular com que as carteiras eram dispostas na sala de aula durante os seminários, pouco praticada à época, causava estranheza. Se por um lado a proximidade gerava receio de “dar umas fora” olhando de perto e de frente o coletivo, e principalmente a Jean, por outro deflagrava uma aproximação recém-experimentada por muitos de nós. No círculo, era compartilhada uma bela e diminuta cuia de chimarrão que a Jean trazia de quando em vez nas tardes frias de outono e inverno. Ainda fumávamos em sala e filávamos um cigarro aqui e outro acolá. A Jean, em especial, que era uma fumante, mas que por evitar fumar quase nunca tinha cigarros com ela, era campeã em filar. E aí de quem não tivesse ou de quem negasse um pedido seu; a entidade, afinal, pedia tabaco para se fazer presente! Eu era um que sempre tinha a preocupação de trazer uns cigarros extras comigo, *just in case*.

Lembro também que, durante uma greve ou paralisação, tivemos alguns encontros em sua casa, no Pantanal. Foi a primeira vez que eu entrei na casa de um professor. Nunca ouvira falar sobre esse tipo de aproximação durante a minha graduação. O mais próximo disso havia sido entregar trabalhos na porta ou na portaria das casas de alguns professores. Essa abertura nos aconchegava e nos empoderava, quero dizer, aumentava a admiração que tínhamos pela Jean. Os dons

circulavam, e a nossa ligação se consubstancializava em um *crescendum*. Havia uma atmosfera de relativa *communitas* vivenciada ao longo daquele semestre a partir das interações deflagradas pela participação na disciplina. Para mim, e imagino que para muitos de nós, a possibilidade de tamanha aproximação e de convivência com um professor se deu pela primeira vez.

Sobre tudo isso que narro acima, soma-se a característica da Jean de falar bastante sobre ela, sobre o seu campo na Colômbia, entre os Siona, sobre seu ex-marido, Tom, também etnólogo em campo com ela, sobre seu seminário com Mary Douglas e seu conhecimento mais próximo do Victor Turner. Até mesmo sobre passagens pitorescas, como a sua ida ao Festival de Woodstock, sua vida de jovem nos EUA, trabalhando como telefonista, entre outras. Interagíamos com seus filhos, que estavam entre a adolescência e o início da vida adulta.

Na apresentação do plano de curso distribuído no primeiro dia de aula, lê-se no primeiro parágrafo: “A disciplina visa explorar a antropologia simbólica [...]. O enfoque central é o papel do símbolo em [sic] rito, mito, religião e ‘magia’”.

Infelizmente não há espaço, nem é a minha intenção, fazer uma análise ou interpretação da disciplina e de tudo o que vivemos com a Jean e a partir dela ao longo daquele semestre, à luz da antropologia simbólica. Ademais, a antropologia da antropologia passou a ser um campo fértil com os estudos de crítica cultural, decolonidade, entre outros. Somente gostaria de provocar, ou melhor, suscitar que o que aconteceu comigo, e quiçá também com alguns dos meus colegas daquela turma, foi um processo bem-sucedido de conversão – ou, se preferirem, de abração; ou, mais ainda, de eficácia simbólica – experienciado diante de um evento cujo objetivo original-e-final era iniciar neófitos na antropologia simbólica, o que se deu através de instrumentos e meios “mágicos” comuns ao campo de conhecimento antropológico, esses mediados por uma sacerdotisa.

Se assim procedermos, a sala de aula pode ser tomada como um *setting* – tal qual um terreiro, ou uma praça central jê, uma casa de reza guarani, ou um templo sagrado – onde estão dispostos e participam do jogo vários símbolos sujeitos à manipulação. Observam-se ações ritualizadas, textos clássicos *quasi*-míticos presentes na bibliografia, narrados e discutidos, técnicas e procedimentos de leitura performatizados a partir de determinada estética tida como apropriada para o evento, transmissão de formas de leitura consideradas adequadas, execução da análise e da interpretação dos textos, suspensão

das regras diárias e mundanas respeitadas, papéis sociais e hierarquias invertidos e trocados temporariamente, mestre de cerimônia e neófitos vivem intensamente e de forma dramatizada novas experiências, ora em silêncio, ora verbalizadas, as avaliações de grande relevância no processo de *feitura* “*at stage*”... Enfim, vivia-se naqueles seminários a síntese da vida social mediada pela parafernália cultural. As passagens, transições ou transformações dos indivíduos eram dramatizadas, como em um ritual de iniciação, cujo resultado foi a formação de (alguns) novos antropólogos.

Afinal, de que matéria se constituem a antropologia e a sua replicação por nós, seus iniciados e protagonistas? De algo que surge de uma experiência profundamente pessoal de passar a (tentar, ao menos) ver o mundo a partir de uma perspectiva inversa. Mesmo que o *native point of view* esteja *démodé* e seja um projeto – visto hoje como – no mínimo *naïf* e acrítico do *ethos* ocidental sobre o “resto”, à la *The West and the Rest*, e que a etnografia não seja um método *per se*, assim como a própria antropologia não seja provida de universalidade, como se pregava e acreditava, mas sim uma criação espaço-temporalmente circunstanciada para responder ao fenômeno da alteridade (esta sim, creio, universal) culturalmente significativa e mediada por símbolos de mesma natureza. Sacar a/de antropologia e o poder de transmiti-la exige essa mudança de perspectiva introjetada, uma mudança que não se dá na mente, de forma etérea, distante, formal, como, perdoem-me, na sociologia ainda muito formal e positiva, mas sim a partir das nossas entranhas! A antropologia engendra e é gerada na replicação cultural por sujeitos sociais através de ação informada, ou também replicada de forma inconsciente, ser por ela atropelada, como se deu no meu caso, ao conhecer a antropologia veiculada pela professora. Fui afetado pela Jean para ser tocado pela antropologia. Claro que não se pode falar em autonomia ontológica radical entre esses afetamentos e agências, posto que se autonutrem para formar a fábrica social; porém, o protagonismo, a criação, a linguagem e a comunicação são compostos de códigos e procedimentos compartilhados entre humanos (mesmo que extensivos a não humanóides). O que quero dizer é que não existe uma entidade autônoma, provida de vida própria, sem gente a ela atrelada, chamada antropologia.

Ademais, a experiência antropológica consiste em uma viagem à la Weber, sem volta, e cujos limites da desconstrução, da proximidade e da novidade em torno do estranhamento, inerente a esse campo de conhecimento, renovam-se constantemente. Tombam-se

constantemente diante dela. É uma entidade viva, sagrada, muitas vezes reificada, da qual não nos damos conta enquanto ela se desenha conosco. A bem da verdade, o lugar da antropologia move-se periodicamente, fazendo com que essa experiência inicial que nos *fez* antropólogos nos surpreenda de tempos em tempos, mantendo a essência original, quiçá um dom. Há, logicamente, um poder do qual se desfruta ao ser iniciado, legitimado entre os pares, no *métier*, assim como institucionalizado: entra-se na escola, torna-se antropólogo, ensina-se antropologia, legisla-se e desenham-se políticas públicas alicerçadas nesse campo de conhecimento. A Jean foi e é uma mestra desse campo. Aquele *setting* que compunha os seminários de antropologia simbólica era um lócus iniciático, por ela protagonizado, detentora e transmissora desse conhecimento e de seus instrumentos transformados e adaptados em-e-atraves-de sua persona e de sua pena mágica!

A antropologia como produto e produtora de cultura – e por isso transitamos sobre e nos seus emaranhados e teias ao mesmo tempo que a tecemos – nos coloca em múltiplas posições em relação a si mesma. A gente a vê e a experimenta de longe e de perto, de fora e de dentro, com e sem aspas (parafraseando a Manuela Carneiro da Cunha, que forjou e popularizou essa expressão entre os pares). Realiza-se em movimento pendular constante entre consciência objetificada e experiência pura, entre racionalismo científico e metafísico e empirismo. Esse movimento é próprio da e operado pela “cultura”, aqui tida como um conceito (um aglomerado abstrato) inventado no Ocidente moderno, o qual responde por uma forma específica de significação e ordenamento do mundo, propulsora da ação informada, assim como das diferentes formas de expressão dos regimes de alteridade/identidade. Ou seja, essa dimensão (re)liga e dá sentido ao que estava ou era desconexo nos diferentes contextos e campos. Paradoxalmente, um processo comum aos humanos (e quiçá extensivo a demais criaturas) e singular (ao menos até a presença hegemônica do *ethos* ocidental) ao mesmo tempo. Nesses termos, a antropologia, culturalmente construída, ocupa a qualidade e o campo do sagrado, provida de poder e de eficácia simbólica, assim como provocadora de mudança profunda e totalizante, mental e afetiva sobre as perspectivas do viver, do sentir e do interpretar o mundo: uma esquisitice do Ocidente moderno, tal qual a feitiçaria entre os Azande é para “nós”, como bem articulou Evans-Pritchard acerca do processo reverso de estranhamento, como reza a cartilha antropológica moderna para significarmos a alteridade.

Assim se dá a *feitura* de um antropólogo em termos socioculturais, articulada por um certo tipo de conhecimento, instituições, poderes estabelecidos, conjunto moral, normativo e estético, que regulam e instituem um *socius* único: o antropólogo enquanto uma construção “nativa” do *corpus* antropológico; nem xamã, nem feiticeiro, nem psicanalista, mas antropólogo.

A vida é um sopro (da mestra)

Num piscar de olhos, que não deve ser confundido com uma piscadela, 30 anos se passaram sem que eu me desse conta até encontrar o plano de ensino amarelado guardado no armário de aço.

Espero, Jean, que possa te entregar em mãos essa pena mágica, ou ao menos um fragmento dos seus muitos e poderosos instrumentos “mágicos”, e que essa entrega seja *comme il faut*, ou seja: com bastante comemoração, proximidade física e sem hora para terminar. Espero que nosso encontro se dê antes que você leia este singelo relato, quando as suspensões das interações já tenham cessado e algumas das muitas distopias que enfrentamos hoje tenham sido substituídas por realidades utópicas realizáveis.

Por fim, para além da linguagem abstrata e objetificada que aprendi na academia e da qual fiz uso aqui para relatar a minha experiência de vida junto a você e agradecer-lhe por isso, utilizei instrumentos de linguagem, truques e mágicas poderosas que você me transmitiu, comunicou e partilhou a partir daquela disciplina, em 1991. No cômputo geral, esse conhecimento tornara-se um mero istmo diante do aglomerado multissensorial que nos liga e não conseguimos explicar, mas antes, e simplesmente, vivê-lo intensamente: um *dominant symbol*, em termos turnerianos. Obrigado, Jean, pela mediação e pela manipulação desses poderosos símbolos que nos fazem viver e nos gostarmos!

Itinerários acadêmicos, lúdicos e terapêuticos: memórias e diálogos com Jean Langdon em Portugal e Brasil entre águas e vinhos

Maria Manuel Quintela

Memórias de um encontro

Escrever um texto numa coletânea de homenagem a Jean Langdon não é fácil, tantas são as dimensões que se cruzam entre a antropóloga, a professora e a amiga. Porém, essas dimensões são indissociáveis. Organizei este texto a partir de memórias que cruzam trajetórias acadêmicas, pessoais e afetivas, destacando alguns episódios que caracterizam a Jean e a importância que teve na minha vida.

Ao pensar no desafio feito pelas organizadoras desta coletânea, de imediato surgiram em catapulta palavras (vida, bebidas/líquidos, comida), momentos (encontros acadêmicos e lúdicos), lugares (em Portugal e no Brasil), textos (da sua autoria e de outros autores), temas (antropologia, etnografia, ensino, saúde) e conceitos (itinerário terapêutico, narrativa, processo terapêutico, autoatenção, saberes locais/biomedicina) que se entrecruzaram nos últimos 20 anos.

O primeiro encontro aconteceu por razões de natureza acadêmica e deu-se quando da minha primeira viagem ao Brasil, especificamente a Florianópolis, onde fui explorar a possibilidade de realizar o doutoramento na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), no recém-criado Programa de Pós-Graduação em Antropologia. A área em que pretendia fazer o doutoramento, no seguimento da minha experiência anterior, era o campo da antropologia da saúde. E aí a Jean Langdon era a pessoa de referência na UFSC. O nosso primeiro encontro ocorreu em Santo Antônio de Lisboa, onde o colega e amigo João Leal nos apresentou num final de tarde em que ocorria a Festa do Divino. Junto ao mar, nos encontramos, tomamos uma bebida, talvez caipirinha,

e comemos uns pastéis e/ou uns camarões. A primeira imagem que tive foi de uma mulher reservada, de “poucas palavras”, mas com um olhar atento de quem está a observar quem é esse “outro”. Recordo que me impressionou pela sua curiosidade, sendo ela uma sénior, pelo interesse demonstrado por minha dupla formação (enfermagem e antropologia), pelo facto de querer conhecer o que eu fazia, enquanto profissional (docente num curso de enfermagem), e quais eram os meus interesses académicos, enquanto antropóloga e potencial doutoranda. De imediato se criou uma empatia e se abriu um espaço de diálogo sobre a relação entre a antropologia e a saúde, e em particular sobre o ensino da antropologia em cursos de saúde, que tendo tido o seu início nesse primeiro encontro se desenvolveu e permanece até hoje.

No ano seguinte, foi organizado um “Colóquio de Antropologia da Saúde” no Centro de Estudos de Antropologia Social (CEAS), organizado por Cristiana Bastos, por Luís Silva Pereira e por mim, e para o qual convidámos a Jean Langdon. Nessa sua deslocação a Lisboa, intensificamos a interlocução sobre experiências relativas ao ensino da antropologia nos cursos de saúde, e tive a oportunidade de expressar minhas dúvidas e meus dilemas sobre a prática. Jean respondia às minhas questões, sempre atenta, colocando novas questões que constituíram um desafio de pensar a “*praxis*” e de formular questões teóricas. Senti na época um incentivo na forma como tentava me mostrar o potencial e o valor da experiência adquirida na prática. Essa é uma das facetas que a caracterizam, a da professora e da interlocutora que não dá “receitas”, mas que coloca os alunos e/ou interlocutores a pensar e a potencializar o conhecimento adquirido na experiência da prática. Aliás, atitude que é transposta para a realização do seu trabalho etnográfico de conhecimento do “outro”, particularmente no campo da saúde, sobre a diversidade de saberes e o “sistema cultural” (de acordo com Clifford Geertz).

Nesse ano de 2001, tive também a ocasião de voltar a Florianópolis e, por convite seu e de Oscar Calavia Sáez, então coordenador do Departamento de Antropologia da UFSC, fazer uma conferência, conjuntamente com o Departamento de Enfermagem da mesma universidade, sobre a importância da antropologia para a enfermagem. Entretanto, tinha decidido já me candidatar ao programa de doutoramento do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, para ser orientada pela Cristiana Bastos e fazer trabalho de campo em Santa Catarina, tendo escolhido como coorientadora no Brasil a Jean Langdon.

Foi em 2001 que fiz a minha primeira incursão exploratória ao terreno (Caldas da Imperatriz – Santa Catarina). A generosidade da Jean, outra das suas características, traduziu-se na oferta de sua casa na Trindade para eu permanecer nesse período. Nessa casa, onde vivia sua filha, Elena, fiquei durante a minha estadia. Ali, em 11 de setembro, assisti em directo pela TV ao ataque às Torres Gémeas, em Nova Iorque. Tive também nesse período a chance de conhecer a sua casa em Sambaqui, um paraíso, e usufruir de boas refeições por ela preparadas, revelando os seus dotes de ótima cozinheira, acompanhadas de bons vinhos. Nesses momentos gastronómicos, bem regados por preciosos líquidos, continuamos o diálogo encetado no ano anterior, então com mais um tema a debater – o trabalho de campo, que eu estava a iniciar, e a etnografia que pretendia realizar sobre práticas terapêuticas associadas a um outro líquido: a água, e já não o vinho. Introduziu-me a alguns textos para que eu conhecesse e pudesse contextualizar a realidade do campo da saúde no Brasil e particularmente em Santa Catarina.

Foi então no período de 2002-2003, com a minha estadia em Santa Catarina e o trabalho de campo em Caldas da Imperatriz, que se intensificou meu conhecimento da Jean enquanto professora, orientadora e amiga. Foi ela, também, que me encontrou uma casa para alugar em Sambaqui durante esse período. A proximidade geográfica e o novo papel de coorientadora da tese de doutorado foram criando laços afetivos e construindo um diálogo académico que permanece até hoje. As reuniões de orientação eram feitas em sua casa e sempre em torno da cozinha, o que tornava esses momentos prazenteiros sob o ponto de vista sensorial – gustativo e olfativo – e sob o ponto de vista intelectual, um desafio permanente de pensar as questões trazidas por mim do terreno, a forma como poderia pensá-las teoricamente.

Do Brasil para Portugal

A Jean Langdon veio um semestre como professora visitante para o Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE). Foi um inverno muito chuvoso em Lisboa, e a Jean telefonava-me algumas vezes aos fins de semana para “refilar”, acentuando seu sotaque, que se manifesta em situações de desagrado: “Manel, está outra vez a chover!”. E eu respondia brincando: “Jean, não consigo aceder junto de São Pedro para parar de chover”. Tivemos então oportunidade de viajar um pouco pelo país,

quando em algumas dessas viagens conheceu a minha família, a casa e a “adega”.

Recordo a sua estranheza ao observar “muitas mulheres velhas de muletas” e perguntar-me por que isso acontecia. A partir daí estabelecia-se um diálogo sobre as mulheres e a relação com a saúde, em comparação com o contexto brasileiro. Dos vários episódios soltos que relembro, um deles é o seu aguçado espírito etnográfico sobre o “café” em Portugal – ou, neste caso, em Lisboa –, expressado tanto pelas nomeações dadas ao “café” como pela importância de “ir ao café”. A sua surpresa advinha de compreender o significado dos tipos de café (bebida) pedidos nesses estabelecimentos, de que são exemplos: “carioca”, “bica”, “café cheio”, “café curto”, “italiano”, “abatanado”. Atenta também aos sons da rua, que se podiam ouvir quando a janela da minha sala estava aberta, reconhecia o barulho de chávenas de café e de colheres, vindo da padaria. E tomava uma expressão aparentemente grave, dizendo: “É preciso fazer uma etnografia do café”. Outra estranheza que verbalizava era sobre a água (bebida) e suas nomeações, estando eu a pesquisar tal tema, entre o que significava pedir numa pastelaria ou num restaurante uma água “natural”, “lisa”, “mineral” ou “das pedras”.

A propósito de águas, acompanhou-me em uma visita exploratória a Caldas de Monchique – onde eu tinha considerado realizar o estudo de caso em Portugal, no âmbito do estudo comparativo da pesquisa do doutorado. Essa estância termal estava em reforma, e os estabelecimentos hoteleiros iriam fechar brevemente, temporariamente. Na véspera de um desses fechamentos, decidimos ir jantar no seu restaurante, situado num espaço ao ar livre. Como bebida para acompanhar a refeição, o “garçon” sugeriu um vinho “velho” de uma colheita especial, “as últimas garrafas e a bom preço”, e em unísono aceitamos de imediato tão tentadora proposta. As expectativas não foram goradas. Apreciamos bem o precioso líquido, em sabor e quantidade. No dia seguinte, levantei-me cedo para ir fazer as minhas incursões exploratórias ao “terreno das águas”. Quando cheguei, na hora do almoço, resmunguei: “Estive a provar e beber a água mineral daqui e fiquei enjoada”; ao que a Jean, com uma ironia que a caracteriza, respondeu: “Já vi ficar maldisposta por causa do vinho. Agora, da água... Nunca ouvi!”.

Esses são alguns episódios que relembro e que aqui relato como ilustração da dimensão lúdica que esteve sempre associada aos momentos e lugares de encontros e debates nos diversos itinerários percorridos. Mas, se até aqui relatei sobremaneira essa faceta, não significa que não coexistissem conversas sobre assuntos mais sérios nesses muitos

encontros, ocorridos em diversos lugares entre Brasil e Portugal. Digamos que eles eram também o pretexto para o “diálogo” sobre antropologia e saúde: “narrativas”, “disciplinas”, “interdisciplinaridade”, “interfaces”, “*praxis*”, “sistemas médicos”, “sistemas culturais”, “práticas terapêuticas”, “experiência”, “mediações”, noções centrais que encontramos nos textos da Jean Langdon, sobretudo aqueles que são relativos ao campo da saúde.

Diálogos e itinerários académicos

No seguimento de algumas dessas conversas, surgiu a ideia de planejarmos uma actividade conjunta no “IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia – Classificar o Mundo”, realizado em Lisboa. Foi assim que organizámos nesse âmbito, em 2009, um grupo de trabalho (GT), que intitulámos “Terapias: dos contextos etnográficos à construção de categorias analíticas”. Na preparação desse GT, os nossos diálogos académicos intensificaram-se via Skype.

Se a preocupação da existência de diálogo, por parte da Jean Langdon, se faz no campo das relações professor-aluno e orientador-orientando, também essa noção (diálogo) está presente em todos os seus textos relativos à saúde. E aqui noto, sobretudo, aqueles que dizem respeito à forma de se comunicar entre disciplinas e sistemas médicos, identificando narrativas próprias de cada um dos atores no campo da saúde, sejam profissionais, doentes ou académicos. Nesses textos, a comparação é feita entre as várias disciplinas (ciências da saúde e ciências sociais), os sistemas médicos (biomedicina e outros que não a biomedicina) e a necessidade do trabalho do antropólogo, do etnógrafo, como “mediador” nesses processos.

Será nesses conceitos que vou me centrar agora neste texto, para constatar quais são aqueles que na *praxis* do ensino da antropologia em cursos de enfermagem se tornaram fulcrais no desenvolvimento e na organização da ementa das unidades curriculares nesses cursos. Tentarei ainda reflectir sobre as estratégias de ensino e aprendizagem utilizadas na seleção dos textos e explicar as razões de escolha para operacionalizar a *praxis* a partir do diálogo com os estudantes e com os textos naquilo que aprendi com a Jean Langdon.

Há dois textos em que fui reconhecendo ao longo da experiência de ensino com estudantes de enfermagem um cariz predominantemente pedagógico, tanto para os estudantes de graduação como para os de pós-

graduação. São eles: “Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde” (LANGDON; WIIK, 2010) e “Cultura e os processos de saúde e doença” (LANGDON, 2003). São, na minha perspectiva e experiência docente, dois textos pedagógicos muito eficazes com estudantes de cursos de saúde que não são antropólogos, tanto em nível de graduação como de pós-graduação (mestrado).

O primeiro, pelo seu cariz introdutório e de sensibilização a um olhar sobre as dimensões da cultura para pensar o campo da saúde sem a essencializar e ainda pela ilustração dessas dimensões através de situações da vida quotidiana, como são os casos da alimentação e da higiene – e que os estudantes compreendem, porque encontram um sentido prático e instrumental.

O segundo, pelos conceitos analíticos enunciados e desenvolvidos de uma forma sistematizada, que constituem um ponto de partida para a compreensão da vivência dos processos de saúde e doença, identificando em que consiste esse processo, suas etapas comuns a todos os grupos e sociedades e a forma diversa como na prática tais processos se organizam e se manifestam. Destacam-se aqui noções que podem ser compreendidas pelos estudantes a partir de uma lógica biomédica, aquela em que esses estudantes são socializados na escola e na vida quotidiana. Reconhecer o mal-estar, fazer um diagnóstico e procurar uma cura e/ou um tratamento permite entender os conceitos de prática e de itinerário terapêutico, assim como as lógicas das opções desses itinerários na linha dos “sistemas médicos” como “sistemas culturais” (GEERTZ, 1978).

Nesse sentido, é possível os estudantes reconhecerem a importância da antropologia nos cursos de saúde, pois, como afirma Jean Langdon (2003, p. 103), “Antropologia, antes de mais nada, é um método de conhecer o outro, e não um acúmulo de dados etnográficos exóticos”. A questão está então em saber quem é o “outro”. É esse exercício reflexivo que tem sido feito com os estudantes de enfermagem. Quem é o “outro”? O doente de quem cuidam? Os colegas de profissão? Os outros profissionais de saúde? As famílias? As comunidades?

Vou ressaltar, sinteticamente, no todo desses conceitos aqueles que os estudantes de pós-graduação mais valorizam, que lhes fazem mais sentido no contexto da sua prática de enfermagem, e por que escolhem certos textos, entre os vários sugeridos na bibliografia da ementa, para realizar os seus trabalhos de avaliação da unidade curricular. São eles a “narrativa” e a “doença como experiência”. A partir desses conceitos

analíticos, desenvolvidos nos textos acima referidos, é estabelecida a ponte para a compreensão e a discussão com outros autores no campo da antropologia da saúde/antropologia médica, como são exemplos Arthur Kleinman e Byron Good.

Mas, se até aqui me referi aos conceitos trabalhados com os estudantes, vou agora mencionar um outro conceito de um outro antropólogo num outro texto, que foi para mim objecto de discussão com Jean Langdon e que me levou a reflectir sobre outros conceitos: o de *autoatenção*, proposto por Menéndez em 2003 no artigo “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”. Quando esse texto foi publicado, a Jean me desafiou a pensar os dados que eu tinha, da etnografia que estava a desenvolver. Na época, eu não consegui entender esse conceito, por dificuldade de o distinguir do conceito de “autocuidado”, tão utilizado pela enfermagem e cujo valor heurístico eu nesse período tanto questionava. Interpretei-o nesse momento apenas como um seu sinónimo, como uma questão de tradução linguística entre português de Portugal e português do Brasil. A Jean tentava explicar-me que eram distintos. Refiro aqui esse episódio para reforçar que nas nossas conversas surgiam com frequência as questões linguísticas, num exercício permanente de tradução simultânea entre três línguas que reconhecíamos – o português de Portugal, o português do Brasil e o inglês. Mas esse exercício constituiu um desafio para pensar e refletir sobre a importância do rigor conceptual e epistemológico, particularmente quando estamos em contextos de ensino no campo da saúde, no diálogo entre a antropologia e a enfermagem, para não cairmos facilmente na naturalização de categorias analíticas.

Embora não vá explorar a discussão sobre esse tópico, apenas quero notar que só compreendi a distinção entre os dois conceitos acima referidos mais recentemente, após a leitura do artigo da Jean Langdon (2014), “Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas”, bem como a relação que poderia ser estabelecida com os “itinerários terapêuticos”.

Epílogo

No final deste relato de memórias, no qual tentei através da descrição de vinhetas assinalar episódios que ocorreram nos itinerários de diversa natureza, desde os académicos aos lúdicos e aos terapêuticos,

entre Portugal e Brasil, sobressai que o que permitiu conhecer a Jean e com ela estabelecer uma relação profissional, académica e afetiva foi um tema de interesse em comum – a saúde. A partir disso, foi possível iniciar um diálogo que se desdobrou e se cruzou em diversas dimensões da vida, tendo como pano de fundo a experiência da *praxis* para pensar a antropologia, e que se refletiu também nos encontros lúdicos.

Esses encontros e diálogos com a Jean tiveram, como anteriormente referi, repercussões na prática da minha atividade docente, particularmente sobre a seleção de conteúdos das ementas curriculares para não antropólogos no campo da saúde. Aprendi a fazê-lo de uma forma pragmática, partindo da *praxis* dos estudantes (enfermeiros) para refletir e transmitir conceitos e teorias.

E, nesse sentido, termino com mais uma vinheta. A primeira vez que a Jean entrou no meu quintal, de imediato olhou para uma das árvores aí existentes na época e, referindo-se às suas flores, exclamou: “Manel, cuidado! Só xamã poderoso pode utilizar estas plantas!”. Eu fiquei espantada, não sabia a que se referia, e respondi: “Mas para mim é apenas uma árvore que acho bonita e que gosto muito do cheiro de suas flores”. Explicou-me que se tratava de uma planta que no Brasil chamavam de “tromba de anjo”, cujas flores, tomadas sob a forma de infusão, eram alucinogénias. Aí brinquei: “Ah, agora compreendo por que gosto tanto de vir cheirar este odor perfumado”. Jantamos tranquilamente no quintal, e a propósito desse episódio pude ouvir as suas narrativas sobre a sua experiência de trabalho de campo entre os Siona e o xamanismo.

A actual pandemia fez com que uma visita dela a Lisboa, programada para 2020, não tenha ocorrido. Assim, a última vez que nos encontrámos foi em Sambaqui, em 2018, por ocasião do “18º Congresso da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES)”, realizado em Florianópolis. Há muitos anos que não ia a Florianópolis, e há alguns que não via a Jean. A Jean convidou-me para almoçar num dos meus restaurantes preferidos, situado em frente à minha antiga casa – o Pitangueiras. Diante do mar, no trapiche, comemos uma saborosa refeição de frutos do mar. O diálogo fluiu como se ontem nos tivéssemos encontrado. Como sempre o triângulo dos temas da conversa foi: a antropologia, a pesquisa e o ensino. E mais uma vez as conversas em clima lúdico, que têm como cimento desse triângulo viver e conhecer como se vive.

Referências

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

LANGDON, E. J. Cultura e os processos de saúde e doença. In: JEOLÁS, L.; OLIVEIRA, M. de (org.). *Anais do seminário "Cultura, saúde e doença"*. Londrina: Ministério da Saúde, 2003. p. 91-107.

LANGDON, E. J. Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 4, p. 1019-1029, 2014.

LANGDON, E. J.; WIIK, F. B. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, [S. l.], v. 18, n. 3, p. 459-466, 2010.

MENÉNDEZ, Eduardo. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 185-208, 2003.

Texto de homenagem à professora Jean Langdon

Philippe Hanna

Ainda me recordo de minha primeira aula de “Introdução à antropologia”, em 2002. A turma estava chocada com o professor que nos deu um trote, dizendo que teríamos que ler textos em várias línguas, incluindo o alemão! Na verdade, não era nada disso, e nossa turma teve o privilégio de ser dividida entre duas excelentes professoras, Sônia Maluf e Jean Langdon. Por ordem alfabética, fiquei na turma de Jean.

Esse semestre foi realmente “chapante”, grande parte da turma debatia fervorosamente sobre os sistemas simbólicos que constroem nossa visão de mundo, o relativismo cultural e o xamanismo. Ao final do período, apesar de muito esforço de minha parte, minha nota era relativamente baixa. Jean deu uma chance a todos os alunos que tinham nota baixa, para que pudéssemos escrever um ensaio a fim de aumentá-la. Em uma comparação com o conceito de cultura de Geertz (1989), usei um texto de Aldous Huxley publicado numa edição de 1963 da revista *Playboy*, chamado “Culture and the individual” (HUXLEY, 1963). Nesse artigo, o místico defende o uso de psicoativos como uma forma de colocar abaixo nossos construtos culturais e permitir que os indivíduos selecionem os aspectos culturais inconscientemente herdados que lhe pareçam adequados, descartando preconceitos e convencionalismos arcaicos. A professora Jean, cabeça aberta como é, revisou minha inusitada peça acadêmica e me concedeu o aumento de nota depois de algum debate sobre o conteúdo. Ainda me lembro de como a possibilidade de discutir tal assunto tabu aumentou meu interesse pela pesquisa antropológica.

Dali a um ano, ouvi falar nos corredores sobre a oferta de uma bolsa de pesquisa com a professora Jean Langdon, para ser assistente em uma pesquisa em saúde com a etnia Kaingang. Não pensei duas vezes e me dirigi ao escritório de Jean, que me perguntou diretamente: “Você sabe operar uma câmera?”, “Você lê inglês?” – duas coisas que eu sabia relativamente bem, e por isso consegui o meu primeiro emprego, como

bolsista no projeto de pesquisa *O subsistema de atenção à saúde do índio em Santa Catarina (Distrito Sanitário Especial Indígena Interior Sul): o papel do agente indígena de saúde e a articulação entre as práticas de medicina tradicional e a biomedicina*.

Em um almoço com os Kaingang durante a pesquisa de campo, na qual eu era encarregado de filmar as entrevistas e os grupos focais, Jean me viu conversando com um colaborador Kaingang (Ferro) sobre a possibilidade de iniciar uma rádio comunitária na Terra Indígena Xapecó. Apesar de a temática em nada ser relacionada com o tema da pesquisa ou mesmo da linha de pesquisa dela, Jean me apoiou e orientou o meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), basicamente uma pesquisa-ação sobre a implementação da Rádio Kahnru na T. I. Xapecó.

Durante as reuniões de orientação do TCC, Jean me fez uma pergunta inusitada, da qual meus amigos riem ainda hoje: “Philippe, você está fumando maconha para escrever a sua tese?”, para a qual a resposta era infelizmente positiva. Como crítica, Jean disse que minha escrita estava muito “telegráfica” e que eu deveria parar de fumar para estudar e escrever – sábia recomendação que levei para toda a vida! Professores que possuem essa abertura, essa sinceridade e esse contato direto com os alunos são raros, mas são os que conseguem realmente influenciar toda a trajetória acadêmica de um estudante interessado.

Após a conclusão do bacharelado, eu tinha interesse em pesquisar o crescimento do fenômeno do neoxamanismo no Brasil. Após duas tentativas, consegui uma vaga no mestrado em antropologia pela UFSC, novamente sob orientação de Jean devido à afinidade temática. Entretanto, dessa vez, o enfoque de Jean em saúde indígena alteraria minha percepção sobre a relevância de pesquisar neoxamanismo. Após algumas discussões com Jean no primeiro semestre, decidi que, ao invés de focar minha dissertação em uma temática relevante para a classe média-alta dos grandes centros urbanos, em sua maior parte preocupada com sua evolução pessoal e espiritual na era de Aquário, preferi dedicar meus esforços a melhorar e tornar culturalmente adequado o atendimento à saúde indígena. Meu enfoque era a comida, ou a “antropologia da alimentação”, para a qual devorei diversos textos indicados por Jean. A pesquisa de campo foi intensa, e após diversas reuniões de orientação concluí uma dissertação de mestrado um tanto quanto interdisciplinar – em diálogo com as ciências da saúde, através da professora Eliana Diehl, e com a nutrição, pelo professor Maurício Soares Leite.

Mesmo muito grato à Jean por todo o aprendizado durante o bacharelado e o mestrado, achei que não mais colaboraria com ela ao longo de minha carreira profissional; mero engano! Após alguns anos, ingressei em um programa de doutorado em geografia cultural, na Universidade de Groningen, no norte da Holanda. Devido ao meu tema de pesquisa (o impacto social causado por grandes projetos em povos indígenas), busquei uma coorientadora que conhecesse a realidade indígena brasileira melhor do que meu orientador australiano. Novamente me vi trabalhando com Jean, agora com o enfoque em performance em vez de saúde (HANNA; LANGDON; VANCLAY, 2016; HANNA *et al.*, 2016).

Baseados na abordagem de Victor Turner (2018), procuramos entender os protestos indígenas contra grandes projetos como um drama social e consequentemente como performance. A abordagem performática e de narrativa de Jean foi muito útil para os estudos em avaliação de impacto social, tema que eu estava pesquisando. Uma combinação quase improvável, mas que hoje se tornou crucial para as novas pesquisas nessa temática (*e.g.* BOUTILIER, 2020).

Tive o privilégio de hospedar Jean algumas vezes em suas visitas acadêmicas para reuniões de orientação e a defesa da tese. Hoje considero Jean muito mais que uma professora ou orientadora. Conforme a cosmologia de muitos povos indígenas, a convivência e o compartilhamento de bebidas e de alimentos constroem o parentesco e a afinidade. Após diversos almoços, drinques e tabaco, Jean, para mim, é como família, ou pelo menos uma grande aliada de vida além da academia.

Apesar de sua abordagem simbólica, e a princípio “neutra-descritiva”, Jean ensina a seus alunos e parceiros de pesquisa a importância de compreendermos a realidade do outro antes de tentarmos “fazer o bem” para ajudá-los – mas nunca esquecendo o objetivo de melhorar as condições de vida dos mais vulneráveis na sociedade. As pesquisas fomentadas por Jean nunca foram, portanto, meramente descritivas, muito pelo contrário. Seguindo uma tradição boasiana, seja através de uma crítica das ciências da saúde, seja através de uma descrição de sistemas de atenção à saúde indígena, as várias frentes de pesquisa de Jean contribuem enormemente para uma antropologia da prática. Seus textos influenciam profissionais das mais diversas áreas do saber a realizarem uma reflexão sobre como veem o mundo e como operam nele – o que leva a um aprimoramento da qualidade

de vida daqueles afetados pelas políticas públicas fomentadas por tais profissionais.

De uma perspectiva prática e acadêmica, acredito que essa combinação é crucial para balizar tanto antropologias focadas exclusivamente nos aspectos simbólicos (ou os “folcloristas”) quanto intervenções por parte de atores privados ou estatais que venham a influenciar na vida de outros grupos culturalmente diferentes. Por uma atenção diferenciada, em seus mais diversos níveis!

Referências

BOUTILIER, R. G. Narratives and networks model of the social licence. *Resources Policy*, [S. l.], v. 69, p. 1-11, 2020.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HANNA, P.; LANGDON, E. J.; VANCLAY, F. Indigenous rights, performativity and protest. *Land Use Policy*, [S. l.], v. 50, p. 490-506, 2016.

HANNA, P.; VANCLAY, F.; LANGDON, E. J.; ARTS, J. Conceptualizing social protest and the significance of protest actions to large projects. *The Extractive Industries and Society*, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 217-239, 2016.

HUXLEY, A. Culture and the individual. *Playboy*, [S. l.], v. 10, n. 11, p. 84-88, nov. 1963.

TURNER, V. *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press, 2018.

“Observei a vida através dessa lente...”: os caminhos da antropóloga Jean Langdon

Ana Lucia de M. Pontes
Ricardo Ventura Santos
Vanessa Hacon
Vilma Reis

Meu bisavô fugiu de casa com 14 anos para viver com os Sioux, e, por causa disso, cresci num lugar cheio de referências indígenas: fotografias, pinturas, objetos. Observei a vida através dessa lente, e isso mudou tudo em mim. Entendi que a vida não é o que parece, ou seja, não necessariamente é como as pessoas dizem ser. Me lembro da minha fascinação quando comecei a estudar os Astecas e seus rituais, em 1955, quando tinha apenas 11 anos, e falei para minha mãe: “Quero pesquisar, estudar, viver e aprender com os indígenas. Quero viajar para o rio Amazonas”. Nos anos 70, já como antropóloga e no meio de uma pesquisa de campo na Colômbia, estava numa canoa descendo o Putumayo [afluente do Amazonas], apenas eu e um indígena, quando no fim da tarde o sol começou a mergulhar naquele rio, e recordei aquele meu fascínio infantil. Pensei: “Consegui! Estou aqui, estou finalmente aqui”.

Preâmbulo

O episódio mencionado na epígrafe é parte da longa e matizada trajetória da antropóloga norte-americana Esther Jean Matteson Langdon, pesquisadora que vive no Brasil desde 1983 e é uma das principais referências no campo da antropologia da saúde por seu pioneirismo e seus inúmeros trabalhos, particularmente sobre os povos indígenas, além da formação de pesquisadores na pós-graduação. Destaca-se também pelo seu interesse no ensino e na cooperação com profissionais de saúde. Ao longo do denso depoimento, fica nítido que os caminhos percorridos por Jean – como é conhecida por amigos e colegas – têm se pautado por uma enorme e obstinada curiosidade pela

antropologia da saúde indígena, no que ela tem de mais abrangente e específico.

Quando chegou ao Brasil, a antropóloga se exigiu, como resposta à mudança que vivia, uma atitude de interrogação permanente, uma abertura e, em consequência, uma recusa de permanecer em uma zona de conforto intelectual predelineada. Sua contínua curiosidade não somente a colocou em interação com pesquisas e pesquisadores de outras áreas do conhecimento, como também em uma posição de constante alerta e contestação quanto a narrativas oficiais que têm contribuído para percepções enviesadas do mundo indígena, em particular no campo da saúde.

A autora se destaca pela forma como encarou o conhecimento dos povos indígenas, buscando compreendê-lo nos termos deles e rompendo, desde sempre, com lógicas binárias e etnocêntricas. Dotada de uma sensibilidade e de uma tolerância particulares, Jean construiu, como poucos, redes de pesquisa com reflexos na sua produção acadêmica e com impacto no campo da antropologia da saúde, mas também no tocante às políticas públicas. Pontuou e segue pontuando a sua trajetória com o exercício da tradução ao mergulhar no universo indígena e, a partir daí, interligar diferentes epistemologias. Do ponto de vista político, direcionou os seus esforços para subsidiar a construção de uma política de saúde indígena, entendendo que esse era o seu compromisso com os povos indígenas. Importante ressaltar que fez parte do coletivo que criou o Grupo de Trabalho em Saúde Indígena na Associação Brasileira de Saúde Coletiva (Abrasco), em 2000, do qual participa até hoje.

O texto que se segue, narrado em primeira pessoa, se baseia em entrevista concedida por Jean em 5 de junho de 2018. A entrevista aconteceu na cidade do Rio de Janeiro, no âmbito de um projeto de pesquisa conduzido na Escola Nacional de Saúde Pública, da Fundação Oswaldo Cruz (ENSP/Fiocruz), coordenado por Ricardo Ventura Santos. Essa entrevista fez parte de um componente do referido projeto, coordenado por Ana Lucia de M. Pontes e Ricardo Ventura Santos, que investiga a trajetória de atores envolvidos na formulação e na implementação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS). A entrevista, que teve duração de 2 horas e 40 minutos, foi gravada em áudio e transcrita na íntegra.¹ A partir desse material,

¹ Trata-se de projeto financiado pelo Wellcome Trust/UK (nº 203486/Z/16/Z), aprovado pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CAAE 61230416.6.0000.5240). Além

Vilma Reis, Vanessa Hacon, Ana Lucia M. Pontes e Ricardo Ventura Santos realizaram uma extensa edição, elegendo trechos considerados mais significativos para fins de publicação na forma do presente capítulo, aglutinando as falas a partir dos temas abordados, suprimindo as perguntas e adaptando o conteúdo oral para um formato textual. Incluíram ainda informações adicionais e referências bibliográficas. Em fevereiro de 2021, esse material editado foi apresentado a Jean, que, por sua vez, procedeu a uma leitura e uma revisão, quando fez ajustes e acréscimos de informações. Desse modo, o texto que se segue, dividido em blocos com recortes cronológicos e/ou temáticos, tem por base a entrevista de 2018, mas se trata de um conteúdo que foi amplamente reconfigurado.

Passemos então a “ouvir” as palavras de Jean.

Início da carreira, nos anos 1970

A minha primeira experiência de pesquisa em saúde se deu na Colômbia durante os anos 1970. Também realizei pesquisas nos EUA, no México e na Costa Rica, mas foi na Colômbia que comecei a trabalhar com o que era chamado, naquela época, de antropologia médica. Fui atrás da práxis dos indígenas, gravei em torno das doenças, observando o que diziam sobre elas, o que pensavam sobre as suas causas e quais tratamentos elegiam no itinerário terapêutico. Morei quase três anos na região de Putumayo, no coração da selva colombiana.

Quando entrei no doutorado, na Universidade de Tulane [Louisiana, EUA], minha ideia inicial era trabalhar com populações indígenas da América Central. Na época, a etnociência estava na moda na antropologia, e em Tulane tive vários professores trabalhando nessa linha. Estudei etnociência com o professor Stephen Tyler e, a partir das suas disciplinas e de outras, fiquei fascinada com a ênfase na linguagem e com a relação entre etnoclassificações, pensamento e percepção. Entretanto, queria ir além das classificações ou dos nomes das coisas. Me incomodava a perspectiva da etnociência, no sentido de que os pesquisadores buscavam identificar como as pessoas classificam e percebem o seu mundo sem, contudo, olhar como agem frente a esse mundo.

de gravada, a entrevista foi registrada em vídeo por Paulo Lara, do Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde (ICICT/Fiocruz). Adiante, o material será depositado para acesso ao público na Casa de Oswaldo Cruz. Agradecemos a Bruno Nogueira Guimarães, que participou da entrevista realizada em junho de 2018, e a Hélio Silva e Carla Alves, da secretaria do projeto.

Meu problema não era com a metodologia da etnociência, que ainda acho muito útil, mas com o enfoque limitado de como se classifica o mundo, sem levar em conta a prática, ou seja, sem observar como as pessoas agem. O que eu queria, de fato, era ver essa relação entre classificação e ação. Na época, dizia-se que as doenças entre os indígenas tinham causas sobrenaturais e mágicas, e eu queria investigar a relação entre classificação de doenças e suas causas, e como estas determinavam – se é que determinavam – a busca por um tratamento. Naquele período, as poucas pessoas que trabalhavam com o que alguns chamavam de “medicina primitiva” afirmavam que, se a causa era mágica, o tratamento escolhido também seria mágico, numa lógica binária.

Porém, antes de definir o meu projeto de doutorado e o local específico para realizar a pesquisa de campo, me convidaram para cooperar com o Centro Internacional de Pesquisa Médica [ICMR, na sigla em inglês], que tinha um projeto em Cáli, na Colômbia. Esse convite mudou a minha região geográfica de atuação e redirecionou o tema do meu projeto para a saúde. Além disso, no último ano de disciplinas do doutorado, conheci a pesquisadora venezuelana Haydée Seijas, que estava de volta da Colômbia e escrevendo o seu doutorado sobre etnomedicina entre os indígenas Sibundoy, conhecidos pelo estudo de um aluno de Richard Evans Schultes,² chamado Melvin L. Bristol, sobre o uso da ayahuasca. Após defender a sua tese, Haydée elaborou um projeto com o médico Robert MacLennan, também do ICMR, objetivando comparar diagnósticos indígenas e médicos. Porém, ela acabou desistindo do projeto e me indicou para fazer a parte da antropologia nessa pesquisa interdisciplinar.

Então, viajei para a Colômbia para realizar a pesquisa entre os Sibundoy durante três meses,³ enquanto buscava um local para a realização de minha pesquisa de campo. Minha expectativa era trabalhar com um povo indígena nas terras altas dos Andes, mas quando me aproximei dos xamãs Sibundoy meus interesses tomaram outro rumo. Embora eu não estivesse trabalhando diretamente com esses curacas ou *taitas* [como hoje denominam os xamãs], acabei conversando muito com eles. Suas práticas me fascinaram, e aprendi que adquiriam seus

² Botânico norte-americano considerado um dos precursores da etnobotânica.

³ LANGDON, E. J.; MACLENNAN, R. Western biomedical and sibundoy diagnosis: an interdisciplinary comparison. *Social Science & Medicine*, [S. l.], v. 13, n. 3, p. 211-220, 1979.

conhecimentos sobre o consumo da ayahuasca junto dos xamãs das terras baixas. Foi nesse momento que pensei: “Vou para a selva”.

Foi o antropólogo Scott Robinson, que tinha trabalhado com os Cofán nas terras baixas do Equador, que me sugeriu trabalhar com os Siona que viviam nas terras baixas do atual Departamento de Putumayo. Na época, a pesquisa com esse povo era escassa, e, por conta da descoberta recente de petróleo nas suas terras, estavam vivendo muitas transformações. Daí fui conhecer os indígenas que viviam na comunidade de Buenavista, localizada no rio Putumayo, na divisa entre a Colômbia e o Equador, e fiquei encantada com eles.

Na antropologia, aprendemos a partir das pessoas. Com os Siona, comecei com aquela metodologia da etnociência, perguntando os nomes das doenças para descobrir as classificações, mas os indígenas não tinham paciência para esse tema. Isso porque, fui constatando, o nome da doença não era a questão central no processo da doença, no sentido de que não havia grandes elaborações em termos de classificação. Simultaneamente, ficou muito claro que eu precisava aprender o idioma nativo. Então, além de ir viver entre eles, utilizei duas metodologias principais. A primeira foi gravar narrativas dos anciões, inicialmente com a intenção de aprender o idioma, o que resultou no registro de diversas narrativas xamânicas, muitas delas sobre doenças e cosmologia. Algo que não foi a princípio intencional se tornou, do meu ponto de vista, muito interessante.

A segunda linha que segui – com certo ineditismo metodológico – foi visitar sistematicamente todas as casas da aldeia rio acima e abaixo, perguntando sobre a saúde da família. Não era propriamente uma entrevista, mas eu mantinha uma sistematização das doenças e acabei acompanhando, em particular, casos de doenças crônicas nas famílias Siona, que não eram curadas após o tratamento nativo. Num certo sentido, passei a acompanhar a sua práxis ao registrar o cotidiano das doenças e suas respectivas causas, registrando as narrativas sobre cosmologia e xamanismo. Foi muito interessante, pois as duas dimensões se complementavam bastante. Foi com base nesses dados e nessa abordagem que enfatizava a observação da práxis que, em parceria com alguns colegas, publicamos vários trabalhos a partir das investigações conduzidas nesse período.⁴

⁴ Ver, entre outros:

LANGDON, E. J. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. *Etnográfica*, [S. l.], v. V, n. 2, p. 241-260, 2001.

Xamanismo

Os xamãs não tratam todas, mas somente certas doenças. O xamanismo é um campo muito mais amplo, que abrange questões do significado da existência, se quisermos usar Clifford Geertz. O xamã trata do bem-estar coletivo. Ou seja, a sua atuação não se reduz a um tratamento individual. Esse é, inclusive, o argumento que desenvolvo na minha tese de doutorado.⁵ Nos dias de hoje, poderíamos traduzir isso através da noção de *buen-vivir*. Doença é um assunto dos ritos – bem como a caça, a pesca, o clima –, e abordá-la inclui contatar outros níveis do universo. Uma das minhas preocupações iniciais na pesquisa com os Siona foi justamente investigar a lógica do itinerário terapêutico, sem fazer uma distinção entre sobrenatural e natural. Por meio da atenção à práxis, ao longo da minha carreira, tenho buscado compreender as relações entre perceber a doença, entendê-la e escolher o que fazer.

O meu envolvimento com o tema do xamanismo, iniciado no doutorado, resultou na publicação, em 1992, do livro editado por mim e por Gerhard Baer, *Portals of power*.⁶ A gênese desse livro teve início dez anos antes, quando fui convidada pela antropóloga Joanna Overing para um seminário sobre xamanismo durante o “Congresso Internacional de Americanistas”. Lá conheci Baer, e, em 1983, durante um congresso no Canadá, no qual organizamos um simpósio sobre xamanismo, decidimos organizar esse livro. Além de textos preparados por participantes do Congresso de Americanistas, convidamos outros pesquisadores, entre eles o argentino Pablo Wright e a francesa Dominique Buchillet. Conheci Dominique e seu trabalho quando cheguei ao Brasil, em 1983, e Pablo, quando participamos de uma mesa em um congresso na Colômbia, em 1985. Através dessas interações, fomos estruturando a publicação.

LANGDON, E. J. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos siona. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 1, n. 1-2, p. 35-56, 1999.

LANGDON, E. J. Shamanism, narratives and the structuring of illness. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 187-215, 1997.

LANGDON, E. J. Narrativa y shamanismo entre los Siona. *Mopa Mopa: Revista del Instituto de Artes Populares*, [S. l.], v. 9-10, p. 14-27, 1996.

LANGDON, E. J. A morte e corpo dos xamãs nas narrativas siona. *Revista Antropológica da USP*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 107-149, 1995.

⁵ LANGDON, E. J. *The siona medical system: beliefs and behavior*. 1974. Tese (Doutorado em Antropologia) – Tulane University, Nova Orleans, 1974.

⁶ LANGDON, E. J.; BAER, G. (org.). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

A chegada e os primeiros anos no Brasil

Depois de quatro anos na Colômbia, voltei aos Estados Unidos e comecei a lecionar disciplinas sobre antropologia médica, particularmente interessada em ensinar antropologia para profissionais de saúde. Mas eu queria muito sair dos Estados Unidos. Em 1982, ganhei estabilidade (*tenure*) na pequena universidade onde trabalhava e direito a um ano sabático. Foi nessa época que recebi uma carta de Dennis Werner, antropólogo norte-americano que lecionava no Brasil, perguntando se eu tinha interesse em ser professora-visitante no país. Como eu queria voltar para a América Latina, aceitei e, em 1983, vim para a Universidade Federal de Santa Catarina [UFSC]. Inicialmente planejava permanecer por um período de dois anos, mas acabei ficando e aqui estou até hoje. Já se vão quase quatro décadas.

No Brasil, eu era mais conhecida pelo meu trabalho sobre xamanismo. Esclareci desde o início que gostaria de ensinar antropologia médica porque era o que eu fazia na universidade norte-americana onde trabalhava. Num primeiro momento, me responderam que, no Brasil, naquela época, a antropologia tinha pouca interlocução com o campo da saúde. Mas segui com a ideia e comecei lecionando sobre esse tema. Discuti medicina indígena, e, embora não conhecesse muito bem a produção brasileira sobre o tema, o contexto era muito interessante. Também foi nesse período que aprendi a falar o português.

Nessa fase, eu não tinha muitos colegas para conversar sobre essas questões, porém isso mudou depois da minha primeira participação em uma reunião da Associação Brasileira de Antropologia [ABA], que aconteceu em 1984, em Brasília. Ali encontrei um grupo de trabalho voltado para o tema da antropologia da saúde – que, na época, eles chamavam de antropologia médica –, com várias pessoas debatendo, entre outros pontos, o ensino da antropologia nas escolas de medicina. Conheci o Martín Ibáñez-Novión, argentino que vivia no Brasil desde 1971 e que estava muito atualizado com a literatura internacional.⁷ A partir daí passei a ter crescente contato com a bibliografia brasileira sobre esse campo, além de conhecer pessoal e academicamente pesquisadores como Carlos Coimbra Jr., Ari Ott, Marcos de Souza Queiroz, Maria Andréa Loyola, Luiz Fernando Dias Duarte, entre outros.

⁷ FLEISCHER, S.; SAUTCHUK, C. E. *Anatomias populares: a antropologia médica de Martín Alberto Ibáñez-Novión*. Brasília: Editora da UnB, 2012.

No início de 1985, fui convidada para trabalhar no grupo do Silvio Coelho dos Santos, professor da UFSC, sobre a questão das barragens em terras indígenas, o que me levou a fazer pesquisa entre os Xokleng [SC]. Era uma situação bastante complicada. A barragem havia sido iniciada, mas, por causa dos inúmeros problemas, levaria ainda muitos anos para ser terminada. Minha pesquisa era voltada para os impactos sociais da construção do empreendimento, mas meu olhar logo se voltou para questões ligadas à saúde. Passei a observar os serviços de saúde aos quais os Xokleng tinham acesso. Na época, contavam com um técnico de enfermagem indígena, que mantinha o postinho de saúde, recém-construído mas absolutamente vazio. Havia também uma outra indígena da área de enfermagem atuando em uma outra aldeia. Em princípio, havia também as equipes volantes da Funai [Fundação Nacional do Índio], que prestavam atendimento nas aldeias, mas basicamente o que eu via e ouvia eram notícias pedindo que não mandassem os indígenas para a Casa do Índio, localizada em Curitiba. Evidentemente, a demanda era enorme. Os Guarani, que viviam numa área de periferia da terra indígena, queixavam-se de que não eram tratados pelos enfermeiros por serem considerados “cidadãos de segunda categoria”.

Eu fiz o que havia sido planejado na investigação sobre barragens, mas fiquei observando como os Xokleng lidavam com o tema da saúde, comprando seus próprios remédios, procurando médicos particulares e praticando bastante a automedicação [alopática]. Os Xokleng foram o primeiro grupo indígena com registro de casos de aids no Brasil, e a notícia foi um verdadeiro escândalo. Identifiquei também o uso de medicamentos pelos políticos, que os estocavam e usavam como moeda de troca para votos em eleições. Como resultado, escrevi um texto sobre a falta de serviços de saúde, em parceria com Blanca Rojas, que foi publicado no dossiê que Silvio Coelho dos Santos organizou sobre a situação na Terra Indígena Ibirama, dos Xokleng.⁸

Naquela época, como a questão da saúde indígena não era um assunto com muita visibilidade política, os serviços de saúde eram associados basicamente ao campo da biomedicina. A preocupação dos indígenas estava voltada para a questão da barragem, dos direitos,

⁸ LANGDON, E. J.; ROJAS, B. G. Saúde: um fator ignorado numa situação de mudança rápida – a situação da Área Indígena Ibirama (SC). In: SANTOS, S. C. dos (org.). A barragem de Ibirama e as populações atingidas na área indígena: documento-denúncia. *Boletim de Ciências Sociais*, Florianópolis, v. 51, p. 65-89, 1991.

da destruição da floresta e outros problemas que estavam sofrendo. Percebi algo semelhante quando fui participar de uma consultoria com o médico Roberto Geraldo Baruzzi,⁹ anos depois, na organização não governamental [ONG] Saúde Sem Limites, em um projeto então em andamento na região do Alto Rio Negro, no estado do Amazonas. Como não havia envolvimento das comunidades indígenas, elas percebiam os serviços de saúde como responsabilidade dos brancos e não viam conflito entre esses serviços e suas práticas.

Nesse período também se ampliavam as discussões sobre a chamada “Reforma Sanitária”, que levaria à criação do Sistema Único de Saúde (SUS) e, anos depois, teria impactos importantes no campo da saúde dos povos indígenas.

Dois eventos particularmente significativos na saúde indígena nos anos 1980

Quando fui a Brasília para participar da “1ª Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio”, em 1986,¹⁰ pouco ou nada sabia acerca do movimento da Reforma Sanitária, mas para mim era claro que o clima político se associava ao fato de o Brasil estar saindo de uma ditadura.

Fiquei num quarto de hotel com Regina Müller e Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, além de duas outras antropólogas. O que me lembro muito bem da conferência é que tinha um grupo grande de indígenas participando. Havia também pessoas ligadas à Funai, a ONGs que trabalhavam com saúde indígena, e alguns poucos antropólogos. O formato foi de conferências e grupos de trabalho para formulação e apresentação de propostas. Fui convidada a apresentar um trabalho no qual abordei questões ligadas a itinerários terapêuticos.¹¹ Na minha fala,

⁹ Médico responsável pela criação do Projeto Xingu, da Escola Paulista de Medicina, Universidade Federal de São Paulo (EPM/Unifesp). Ver BARUZZI, R. G.; JUNQUEIRA, C. (org.). *Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história*. São Paulo: Terra Virgem, 2005.

¹⁰ Essa conferência de saúde indígena foi um evento temático da “8ª Conferência Nacional de Saúde” e contou com a participação do médico sanitarista e político Sergio Arouca na sua mesa de abertura. Arouca teve um papel importante na relatoria, na tramitação e na aprovação da legislação federal (Lei nº 9.836/1999, conhecida como Lei Arouca) relativa à criação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, promulgada em 1999.

¹¹ As contribuições de Jean Langdon para essa conferência foram publicadas em LANGDON, E. J. Saúde indígena: a lógica do processo de tratamento. *Saúde em*

tentei romper com alguns estereótipos sobre como os indígenas pensam a doença e o que fazem quando estão doentes. Lembro-me de outros participantes, como o João Paulo Botelho Vieira Filho, além de médicos apresentando trabalhos realizados junto aos indígenas. Tinha ainda jovens indígenas, como o eloquente Ailton Krenak. Também estava lá Raoni, falando inicialmente no seu idioma, e ao fim em português, sobre a situação do seu povo e a necessidade de serviços.

Outro ponto que recorro é como as noções de saúde e direito à saúde eram colocadas de forma articulada à garantia do território. Inclusive isso se refletiu nas declarações finais produzidas durante a conferência, como aquelas apresentadas pelo Conselho Indigenista Missionário [Cimi] e pela União das Nações Indígenas [UNI]. Nesse sentido, a 1ª Conferência não foi somente sobre atenção à saúde, no sentido mais estrito do termo. Lamentavelmente, acho que, no processo de implementação do subsistema de saúde indígena, acabou prevalecendo uma perspectiva baseada na biomedicina. Assim, a questão da intersetorialidade na atenção à saúde indígena, que pautou aqueles debates nos anos 1980, nunca chegou a ser uma realidade.

Em 1989, participei do “Encontro de Medicinas Tradicionais e Política de Saúde na Amazônia”, que aconteceu no Museu [Emílio] Goeldi, em Belém, no Pará. Fiz uma apresentação sobre a percepção e a utilização da medicina ocidental entre os índios Sibundoy e Siona no sul da Colômbia.¹² O evento teve como eixo a relação entre medicina tradicional e biomedicina. Ali conheci muitas pessoas, entre elas a antropóloga Maria Andrea Loyola, que escreveu sobre as benzedeiras populares, e Cláudio Paciornik, filho do conhecido médico Moysés Paciornik, que estudou partos indígenas¹³ e tornou-se um defensor do “parto de cócoras”. Dominique Gallois, que também estava lá, fez uma discussão sobre antropologia da saúde, mas o que estava em pauta era a questão da política de saúde indígena e a falta de informações necessá-

Debate: Revista do Centro Brasileiro de Estudos de Saúde, n. esp. “A saúde do índio”, p. 12-15, jan. 1988. Disponível em: https://www.academia.edu/20233740/Sa%C3%BAdade_ind%C3%ADgena_a_l%C3%B3gica_do_processo_de_tratamento. Acesso em: 3 mar. 2021.

¹² LANGDON, E. J. Percepção e utilização da medicina ocidental entre os índios Sibundoy e Siona no sul da Colômbia. In: BUCHILLET, D. (org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, 1991. p. 207-227.

¹³ PACIORNIK, M. *Aprenda a viver com os índios: parto de cócoras, desempenho sexual, ginástica índia, comer e descomer*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987.

rias para a sua construção. Foi um momento importante para refletir sobre a minha inserção e perspectivas futuras. Eu estava trabalhando academicamente com xamanismo, mas a partir desses debates formulei minha argumentação sobre os indígenas de Santa Catarina, comumente taxados de “aculturados”. Argumentei que os indígenas que se vestiam como “brancos” e viviam na periferia também eram indígenas e mereciam uma atenção diferenciada à saúde. Ali entendemos que era preciso direcionar nossas pesquisas para subsidiar a implantação de serviços de saúde para os povos indígenas.

Nesse encontro, no qual também estava Luiza Garneiro, acordamos que formaríamos uma rede para que cada um investigasse as condições de saúde na sua região e depois trocássemos informações. Era um grupo bastante diversificado. Meu interesse era muito mais na pesquisa antropológica, enquanto outras pessoas estavam pensando nas questões médicas e nos dados epidemiológicos.

Esse encontro teve a presença ainda de Xochitl Herrera e Miguel Lobo-Guerrero, pesquisadores colombianos da Fundação Etnollano que tinham um projeto muito interessante e participavam dos cursos de antropologia médica da Escola Paulista de Medicina. O livro resultante desse encontro¹⁴ retrata muito bem a variedade de interesses dos locais e das pessoas presentes, bem como essa estruturação em curso de uma rede de pesquisa e cooperação amazônica.

Sobre algumas das minhas interlocuções com a saúde indígena nos anos 1990

Em 1991, em decorrência de um decreto assinado pelo então presidente Collor, a Coordenação de Saúde do Índio [COSAI], da Fundação Nacional de Saúde [FNS], ficou responsável pela saúde indígena. Era um grupo pequeno coordenado pela médica Maria Gorete Gonçalves Selau e pelo sociólogo István Varga. Como definiu-se, na época, que os serviços de saúde indígena seriam fornecidos através da colaboração entre governo, universidades e ONGs, fui convidada para uma reunião em Brasília para discutir os serviços de saúde nas terras indígenas kaingang, junto do médico e da enfermeira da coordenação regional da Funai, em Chapecó. Iniciamos com uma reunião com os

¹⁴ BUCHILLET, D. (org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, 1991.

membros da COSAI, e depois nós três nos encontramos para fazer o planejamento. Porém, o médico e a enfermeira não demonstraram qualquer interesse em trabalhar comigo. Ficaram conversando entre si, calculando orçamentos. Minha presença foi ignorada, e fiquei sentada, observando. Apesar da minha disposição em contribuir, ficou óbvio que não havia abertura para colaboração.

Quando finalmente implementaram os Distritos Sanitários Especiais Indígenas [DSEIs], o Projeto Rondon foi contratado, e fui chamada para uma reunião com o grupo responsável pela contratação de serviços no Distrito Interior Sul. Contudo, novamente, as pessoas encarregadas da saúde indígena em Santa Catarina tiveram pouco interesse numa colaboração ou não compreenderam as possibilidades de contribuição da antropologia. A partir dessas experiências, entendi que seria necessário criar alianças com os profissionais de saúde interessados que tinham uma compreensão da necessidade de uma abordagem interdisciplinar para prestar serviços de saúde adequados para os povos indígenas. Mesmo assim, no sul, tem sido difícil. Já desenvolvemos projetos de pesquisa para o DSEI Interior Sul, já tentamos estabelecer uma comunicação, com pouca resposta ou interesse por parte dos profissionais de saúde. Isso tem sido muito frustrante, mas aprendi. Infelizmente, os administradores do subsistema de saúde indígena, em Brasília, não orientam os seus profissionais sobre o sentido da “atenção diferenciada” ou os preparam para trabalhar com povos indígenas.

Em 1993, fui nomeada para integrar a Comissão Intersetorial de Saúde Indígena [CISI]. Naquela época, os convites para participar das reuniões e as passagens aéreas para viajar chegavam na última hora, normalmente na véspera. A frequência de encontros não era muito regular, e eu mesma não consegui ir a vários por causa da brevidade dos convites.

Nesse mesmo ano [1993], saí para fazer um pós-doutorado nos EUA, e Ana Maria Costa assumiu no meu lugar. Quatro anos depois, retornei à CISI e retomei a minha participação. Esse retorno foi frustrante diante da impressão de que a CISI não tinha impacto. Não havia sequer participação indígena no Conselho Nacional de Saúde [CNS]. Até que a médica Zilda Arns [da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a CNBB], que tinha muitas articulações políticas, assumiu a coordenação da CISI, em 1999. Um dos desdobramentos dessa mudança foi que um indígena ingressou no CNS, com repercussões importantes.

Minha grande questão na época foi a falta de comunicação entre a CISI e as comunidades indígenas em Santa Catarina no que tange aos debates, às atividades e às propostas da comissão. Tampouco havia comunicação entre a CISI e os conselhos distritais. Quando finalmente um indígena assumiu a CISI, aí sim vimos mais desdobramentos a partir das discussões que travávamos em Brasília.

Em 1997, fui convidada para participar da “1ª Oficina de Estratégias de Prevenção das DST¹⁵/Aids entre Povos Indígenas do Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul”, organizada pelo Ministério da Saúde. Participaram também muitos indígenas e pessoas da Funasa [Fundação Nacional de Saúde] e da Funai, médicos e alguns poucos antropólogos e psicólogos. Foi uma reunião enorme, durante a qual se discutiu a atuação do Ministério na estruturação de projetos de educação sobre a aids. O médico e antropólogo Marcos Pellegrini ofereceu uma palestra sobre a biologia da aids e as formas de contágio. Eu falei sobre o perigo de uma epidemia e tracei um panorama histórico do impacto das epidemias sobre os povos indígenas. Já Kimiye Tommasino apresentou uma importante palestra sobre a perda de território dos Kaingang.¹⁶ A plateia ficou em silêncio, ouvindo, mas pouco engajada com o assunto.

A situação mudou quando um indígena começou a narrar o episódio de uma prima, adulta e bonita, que, após retornar à terra indígena com sua mãe, então ficou doente, com sintomas desconhecidos. Na ocasião, foi levada para o hospital, e, quando foram visitá-la, já morrendo, observaram que estava com a barba crescendo! Logo, ela faleceu de aids. Após esse depoimento, narrado em estilo performático, a plateia começou a reagir, finalmente preocupada e expressando a necessidade de saber mais sobre a nova doença.

Foi nessa época que realizamos um trabalho em Santa Catarina com o pessoal da Funasa e uma ONG chamada Arco-Íris, financiada

¹⁵ A sigla DST se refere a doenças sexualmente transmissíveis. O nome do evento citado é “Oficina Macrorregional de Estratégia, Prevenção e Controle das DST/AIDS para as Populações Indígenas das Regiões Sul e Sudeste, e do Mato Grosso do Sul”.

¹⁶ TOMMASINO, K. A experiência histórica dos índios do sul do Brasil: expropriação e violência na situação de contato. In: OFICINA MACRORREGIONAL DE ESTRATÉGIA, PREVENÇÃO E CONTROLE DAS DST/AIDS PARA AS POPULAÇÕES INDÍGENAS DAS REGIÕES SUL E SUDESTE, E DO MATO GROSSO DO SUL, 1., 1997, Londrina. *Anais [...]*. Londrina: Ministério da Saúde; Coordenação Nacional de DST/AIDS/Programa Municipal para DST/AIDS/ALIA, 1997. p. 41-52.

pelo Programa Nacional de DST/Aids.¹⁷ Nesse contexto, realizamos uma série de oficinas com os indígenas sobre o tema da aids, com o objetivo de criar “multiplicadores” de informação. Na minha opinião, muito mais do que “educar” sobre a aids, o potencial daquele projeto foi o de politizar os grupos indígenas acerca da questão dos direitos à saúde. Era um programa participativo que, como comentado na época, por ter recebido recursos financeiros internacionais, tinha mais verba que o próprio Ministério da Saúde.

Na minha leitura, após esse período, a agenda de saúde global começou a ter maior impacto no Brasil. Acredito que isso aconteceu por conta dos empréstimos internacionais que demandavam a abordagem de determinados temas que, por sua vez, levaram muitos antropólogos para a antropologia da saúde. Nesse sentido, os anos 1990 são para mim a década de consolidação da antropologia da saúde no Brasil.

Por sua vez, os indígenas começaram a dar mais atenção para a questão da saúde quando foram estabelecidos os DSEIs, em 1999.¹⁸ Na época, várias organizações indígenas, em diferentes regiões do país, se envolveram no gerenciamento da prestação de serviços nos territórios. A administração desses serviços nunca foi uma plataforma política para essas organizações, mas, na minha opinião, a saúde indígena se tornou importante para elas porque havia muito recurso financeiro envolvido. Infelizmente, esses convênios estabelecidos entre a Funasa e ONGs indígenas tiveram algumas consequências bastante adversas.¹⁹

Na região Sul do Brasil, não se viu o mesmo entusiasmo observado na região Norte, mas um grupo de indígenas foi igualmente acionado

¹⁷ MONTEIRO, A. L.; VILLELA, W. V. A criação do Programa Nacional de DST e aids como marco para a inclusão da ideia de direitos cidadãos na agenda governamental brasileira. *Psicologia Política*, São Paulo, v. 9, n. 17, p. 25-45, 2009.

¹⁸ Através da já referida Lei nº 9.836/1999, conhecida como Lei Arouca, que instituiu no âmbito do SUS o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. BRASIL. Ministério da Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999*. Acrescenta dispositivos à Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, que “dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências”, instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Brasília: Presidência da República, 1999. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19836.htm. Acesso em: 7 ago. 2022.

¹⁹ Sobre essa questão, ver, entre outros estudos, GARNELO, L.; SAMPAIO, S. Organizações indígenas e distritalização sanitária: os riscos de “fazer ver” e “fazer crer” nas políticas de saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 4, p. 1217-1223, 2005.

pela Funasa para montar uma ONG para assumir os serviços de saúde. A ideia é que essa fosse uma organização-modelo para o Brasil. Isso aconteceu depois que acusaram a FOIRN [Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro] de corrupção. Escrevi um artigo com Eliana Diehl sobre essa situação no Sul, depois das denúncias das organizações indígenas no Norte.²⁰

Sobre essa experiência, o presidente da ONG então criada – denominada Associação Indígena Kanhru [AIKA] – relata que os indígenas não tinham autonomia e ficavam sob o controle e a pressão da Funasa, que queria determinar como os recursos seriam gastos e como as ações seriam feitas. Foi triste. Acho que a questão da saúde indígena acabou muito concentrada e baseada em uma noção de saúde da biomedicina, ignorando-se a intersectorialidade que fez parte da sua gênese quando a CISI teve início.

No final dos anos 1990, acompanhei a implantação do Conselho Distrital de Saúde Indígena [CONDISI] Interior Sul como representante da UFSC. Foi frustrante ver os indígenas confundindo os seus distintos papéis dentro do conselho por serem tanto empregados da Funai ou da Funasa quanto representantes das comunidades. Além disso, o Projeto Rondon controlava as reuniões, e não havia participação dos indígenas na avaliação, aprovação e execução das ações. O assunto lhes era apresentado, muitas vezes os indígenas não entendiam, e a seguir tinham que votar.²¹

Ocorre que indígenas como os Kaingang ou Xokleng operam por meio de outros tipos de alianças. Eles não têm essa noção da representação numa perspectiva que chamamos de democracia representativa, na qual supostamente elegem pessoas para representá-los. Tive um aluno indígena na licenciatura que queria entender melhor essa questão dos conselhos e acabou concluindo ao final do seu trabalho que existe um conflito geracional entre os jovens, que querem um processo mais “democrático”, *versus* lideranças mais antigas, que possuem uma

²⁰ DIEHL, E. E.; LANGDON, E. J. Transformações na atenção à saúde indígena: tensões e negociações em um contexto indígena brasileiro. *Universitas Humanística*, [S. l.], n. 80, p. 213-236, 2015.

²¹ LANGDON, E. J.; DIEHL, E. E. Participação e autonomia nos espaços interculturais de saúde indígena: reflexões a partir do sul do Brasil. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 19-36, 2007.
DIEHL, E. E.; LANGDON, E. J. Indigenous participation in primary care services in Brazil: autonomy or bureaucratization?. *Regions and Cohesion*, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 56-78, 2018.

maneira mais “tradicional” de operar, baseada na nomeação a partir de um cacique e de seus parentes.

Nesse sentido, concordo com István Varga quando diz que a Funasa centralizou demais a organização dos DSEIs. Isso não ocorreu em todos os locais do país, mas no Sul sim. Os DSEIs foram organizados e implantados, mas uma pergunta permaneceu “no ar”: o que os indígenas esperavam do próprio serviço de atenção à saúde? Nossas pesquisas com os agentes indígenas de saúde mostraram que os indígenas queriam mais gasolina, motorista, medicamentos e ultrassons [entre outras reivindicações], que são demandas difíceis de serem supridas pelos profissionais de saúde.²²

Gostaria de mencionar um ponto adicional, relativo aos anos 1990, que se relaciona à constituição de nosso grupo de pesquisa na UFSC e também a um tema de longo interesse para mim, que é o xamanismo. Quando cheguei ao Brasil, nos anos 1980, e iniciei as atividades de um grupo de pesquisa, os primeiros alunos que se aproximaram de mim queriam trabalhar com xamanismo, mas não necessariamente na articulação com a saúde indígena. Entre eles estavam Elsje Lagrou, Alberto Groisman [que depois estudou o Santo Daime] e o médico Ari Sell, que trabalhava com neurologia na interface com a antropologia. Foi a partir desse contexto que desenvolvemos as discussões que deram origem ao livro *Xamanismo no Brasil*, publicado em 1996.²³ Depois, quando comecei a trabalhar de forma cada vez mais intensa com pessoas da área da saúde em Santa Catarina, a equipe se reconfigurou, tornando-se o Núcleo de Estudos sobre Saúde e Saberes Indígenas [NESSI], oficialmente criado em 1994, com Eliana E. Diehl, Lúcio Botelho e outros. Assim, o NESSI constituiu-se por pesquisadores tanto da área da saúde quanto da antropologia.

²² LANGDON, E. J. et al. A participação dos agentes indígenas de saúde nos serviços de atenção à saúde: a experiência em Santa Catarina, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 12, p. 2637-2646, 2006.

DIEHL, E. E.; LANGDON, E. J.; DIAS-SCOPEL, R. P. Contribuição dos agentes indígenas de saúde na atenção diferenciada à saúde dos povos indígenas brasileiros. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 5, p. 819-831, 2012.

LANGDON, E. J.; DIEHL, E. E.; DIAS-SCOPEL, R. P. O papel e a formação dos agentes indígenas de saúde na atenção diferenciada à saúde aos povos indígenas brasileiros. In: TEIXEIRA, C.; GARNELO, L. (org.). *Saúde indígena em perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2014. p. 213-239.

²³ LANGDON, E. J. (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: EdUFSC, 1996.

Impressões sobre a saúde indígena nos anos 2000

Acompanhei o componente de saúde indígena do Projeto VIGISUS II, que, na minha opinião, reflete muito a maneira como a Funasa funcionava. O projeto começou pequeno, através do Centro de Monitoramento em Pesquisa e Intervenção Sobre o Uso de Alcool/Alcoolismo e Saúde Mental para a População Indígena, sediado em Londrina e coordenado por Marlene de Oliveira (prefeitura) e Carlos Coloma (VIGISUS, Brasília), visando ao desenvolvimento de estratégias e projetos para lidar com alcoolismo e suicídio entre os indígenas. Tivemos reuniões constantes, durante um período de quase dois anos, com uma série de pesquisadores, como a Luciane Ouriques Ferreira, que estava fazendo um trabalho entre os Guarani, e a Elaine Moreira, que trabalhou com os Ye'kwana.²⁴

Nesse grupo, discutíamos as especificidades dos grupos com esses problemas de saúde e tentávamos pensar que tipo de pesquisa seria necessário para desenvolver as estratégias necessárias ao seu combate e à sua prevenção. Mas, depois de mais ou menos dois anos de projeto, a Funasa definiu que precisava de um programa muito mais amplo, com incidência em cada aldeia.

Logo depois que o financiamento desse projeto terminou, Luciane Ferreira assumiu a coordenação do projeto de medicina tradicional como parte do VIGISUS II e conseguiu articular ainda um outro projeto similar a esse, mas com mais recursos financeiros e colaboração dos indígenas, que, ao fim e ao cabo, fizeram suas próprias pesquisas.²⁵ Esse projeto ressaltava as contradições nas políticas sobre

²⁴ Ver, entre outros trabalhos, os seguintes:

LANGDON, E. J. *Considerações antropológicas sobre programas de prevenção do abuso de álcool e outras substâncias*. Londrina: Centro de Monitoramento em Pesquisa e Intervenção em Saúde Indígena, 2003. p. 1-19.

LANGDON, E. J. O que beber, como beber e quando beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações. In: SEMINÁRIO SOBRE ALCOOLISMO E VULNERABILIDADE ÀS DST/AIDS ENTRE OS POVOS INDÍGENAS DA MACRORREGIÃO SUL, SUDESTE E MATO GROSSO DO SUL, 2001, Brasília. *Anais [...]*. Brasília: Ministério da Saúde, 2001. p. 83-97.

LANGDON, E. J.; GARNELLO, L. (org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

²⁵ FERREIRA, L. O.; OSÓRIO, P. S. (org.). *Medicina tradicional indígena em contextos: anais da 1ª reunião de monitoramento*. Projeto VIGISUS II/Funasa. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2007.

medicina tradicional e suas práticas. Uma das pesquisas desenvolvidas envolvia uma comunidade cuja demanda era fazer alguns remédios (“garrafadas”) para vender. Contudo, essa iniciativa foi contestada por uma profissional de farmácia que alegou a necessidade de provas científicas acerca da eficácia desses remédios, em consonância com a Política Nacional de Medicamentos. Eu achava aquele projeto muito interessante, mas senti reprovação por parte do sistema oficial para com essas medicinas complementares ou alternativas.

Sobre essa relação entre medicina tradicional e sistema biomédico, minha linha de atuação tem sido a de questionar a medicalização da medicina tradicional pela biomedicina. Nessa vertente crítica, trabalho com as ideias de Eduardo Menéndez²⁶ como base do meu enfoque metodológico para pesquisa e interpretação. Minha perspectiva é a de que os indígenas devem ter o direito de fazer como pensam, pois, desse modo, manterão o que funciona para eles. Entendo que a questão do itinerário terapêutico envolve várias escolhas, e não apenas uma escolha entre biomedicina e medicina tradicional.

Já a iniciativa Brasil Plural²⁷ surgiu em 2009, na época do lançamento de uma nova política do governo para a ciência, que deu origem a uma chamada específica para o Amazonas. Nós já tínhamos consolidado um estreito contato com a Luiza Garnelo e sabíamos que a Universidade Federal do Amazonas [UFAM] havia criado um novo departamento de antropologia, que contava com alguns egressos da UFSC. Então, Deise Montardo, Sônia Maluf, Oscar Calavia Sáez e outros montaram o primeiro projeto denominado “Amazônia Plural” e me pediram para coordená-lo. Adiante, o CNPq [Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico] decidiu ampliar o projeto para outros estados por meio de novos editais e nos incluiu como um Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia [INCT], através da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina [FAPESC]. E assim foi criado o INCT Brasil Plural.

Gosto do Brasil Plural em razão dos seus objetivos, da nossa dedicação, do uso e da aplicação da antropologia, da metodologia que desenvolvemos para políticas públicas e da questão da diversidade, não só em termos de serviços de governo, mas também na relação com as comunidades.

²⁶ Ver ENTREVISTA: Eduardo Luis Menéndez Spina. *Trabalho, Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 335-345, 2012.

²⁷ Disponível em: <https://brasilplural.paginas.ufsc.br/>. Acesso em: 3 mar. 2021.

Algumas reflexões finais

Essas várias experiências, ao longo de tantos anos, me levaram a refletir sobre as interfaces entre a antropologia e as políticas de saúde indígena.

Antes de mais nada, desde que comecei a trabalhar com saúde indígena, me pergunto qual é o papel do antropólogo e como estabelecer um diálogo intercultural e fazer a diferença politicamente, para além dos nossos interesses acadêmicos. Foi daí que surgiram o meu engajamento e a minha contribuição para a estruturação de uma rede de pesquisadores em saúde indígena no Brasil, que começou com médicos e antropólogos e foi se acumulando e se consolidando ao longo dos anos. Nesse sentido, sigo buscando instigar mais pessoas a pensar sobre o nosso papel enquanto pesquisadores e atores políticos. Contudo, no que tange às pesquisas em saúde indígena na antropologia, frequentemente bastante críticas, é importante ter em mente que devemos apontar limitações e fraquezas do sistema de saúde indígena, mas não a ponto de derrubá-lo, pois, infelizmente, entendo que a sua tendência é acabar.

Já sobre a articulação entre a produção acadêmica e a política de saúde indígena, penso que, por vezes, nos falta mais diálogo. Existem muitas pesquisas sendo feitas na antropologia por pessoas que não se identificam necessariamente como pesquisadores em saúde, mas que estão trabalhando com plantas, território, ecologia, cosmologia e cosmopolítica. Tudo isso, de fato, é saúde indígena. Há uma divisão grande entre esses acadêmicos e aqueles que se identificam formalmente com a saúde indígena e a entendem como um campo igualmente relevante para pensar a ação. Sei que antropólogos, ocasionalmente, assumem posturas presunçosas. Sei também que a antropologia tem muitos escritos que, por serem muito densos, afastam o profissional de saúde. Ainda temos um problema maior, que é o fato de uma concepção ampliada de saúde indígena não corresponder diretamente ao campo da saúde na nossa cultura.

A tensão entre profissionais de saúde e pesquisadores em geral – que para mim já é uma característica do campo de interações – tem muito a ver também com o receio dos profissionais de saúde de ter o seu trabalho avaliado sabendo que o seu desempenho, por vezes, é falho. Já fui ingênua ao achar que todos os profissionais de saúde envolvidos com a saúde indígena queriam pensar efetivamente a problemática de como servir uma população diferenciada. Não acho que a visão dos médicos

e dos antropólogos sobre esse atendimento diferenciado seja a mesma, mas acredito em diálogo e em aprendizagem. E onde existem pessoas com boa vontade é possível haver colaboração. Nesse sentido, entendo que a saúde indígena pode e deve assumir as preocupações com o bem-estar coletivo, conjugando, ademais, questões relacionadas à ecologia e ao território.

Esther Jean Matteson Langdon
(Rio de Janeiro, junho de 2018,
e Florianópolis, fevereiro de 2021).

Mãe é Juanita

Alan Stone Langdon

Entre 2014 e 2017, tive a sorte de fazer algumas viagens para a Colômbia com minha mãe, e nessas incursões aconteceu uma coisa inédita, que alargou minha perspectiva de quem ela é. Até então, ela era “apenas” minha mãe, e eu tinha uma ideia bem periférica de sua carreira como antropóloga. O divisor de águas foi que, pela primeira vez, ela não ameaçou quebrar minha câmera, nem mostrou o dedo médio, como costuma fazer quando a filmo. O motivo da trégua: ela me recrutou para produzir um documentário sobre uma oficina que ela conduziria no Putumayo, região onde fez pesquisa de campo nos anos 1970. Um portal se abriu, por meio do qual minha mãe me levou à Colômbia profunda e até cooperou com a câmera. Ela também participou da montagem, para que o curta-metragem tivesse coerência acadêmica e etnográfica, até porque não sou antropólogo, mas documentarista e artista. Mas vejo algumas semelhanças na forma como lidamos com nossas profissões: preferimos ir ao encontro do mundo, esquivando-nos do academicismo e da teoria para lidar diretamente com o “observado” de forma prática e horizontal, sem hierarquizar essa relação.

Foi um período desafiador e bonito para mim, quando aprendi muito sobre quem ela é fora do círculo familiar e vivenciei situações que guardo no meu coração. Uma delas foi durante a participação em um encontro de culturas andinas em Pasto, no alto dos Andes colombianos. Ela lançou um livro, e muitos dos indígenas Siona com quem tem se relacionado desde a década de 1970 vieram participar. Foi bonito conhecer essas pessoas queridas por minha mãe e ver a reciprocidade delas. Numa noite do encontro, participamos de um ritual de ayahuasca oferecido pelo evento, guiado por xamãs Siona. O frio era penetrante naquela noite andina, e a casa onde aconteceu o ritual estava praticamente sem móveis, com apenas cadeiras de plástico para todos nos sentarmos e viajarmos. Minha mãe e eu passamos a madrugada adentro intercalando doses da *medicina*, idas ao jardim para vomitar e longos abraços para nos aquecer, compartilhando um cobertor de lã emprestado. Fazia anos que eu não ficava tão próximo fisicamente da

minha mãe, e serei eternamente grato por aquela noite, décadas após o desmame. Essa experiência maternal-psicotrópica se repetiu em 2017, quando voltamos para a inauguração de uma grande maloca siona na beira do rio Putumayo, com 200 convidados dormindo em redes por três noites seguidas. Lembro um homem que, na escuridão da madrugada e sob o efeito do chá, choramingava pela *mamacita* dele enquanto xamãs o rodeavam, tocando gaita de boca para acalmá-lo.

Agora, em 2021, finalizo um outro documentário que tenta dar conta dessas experiências com minha mãe entre o povo Siona: se intitula *Juanita*, nome pelo qual eles carinhosamente a chamam desde os anos 1970, quando ela foi a primeira professora da comunidade Buena Vista, à beira do rio Putumayo. Com esse documentário, espero compartilhar um pouco do portal que atravessei, já que agora novamente ele se fechou. Mesmo nas visitas de almoço dominical e às vistas inocentes do netinho de dois anos, Juanita voltou a me mostrar o dedo médio quando ligo a câmera, ameaçando quebrá-la se eu não parar de filmar. Afinal, Juanita é mãe.

Assista a *Juanita*: <https://www.youtube.com/@juanitadocumentario>

Memória fotográfica

Jean aos 20 anos.



Pesquisa de campo na Costa Rica, 1964.



Pesquisa de campo na Costa Rica, 1964.



Costa Rica, 1966.



Pesquisa de campo na Colômbia, 1971.



Casa de Jean, Colômbia, 1971.



Ricardo e Jean na selva colombiana, 1971.



Jean, Isolina e Pacho Piaguaje, Colômbia, 1971.



Na casa de Pacheco Piaguaje, Puerto Asís, Colômbia, 2013.



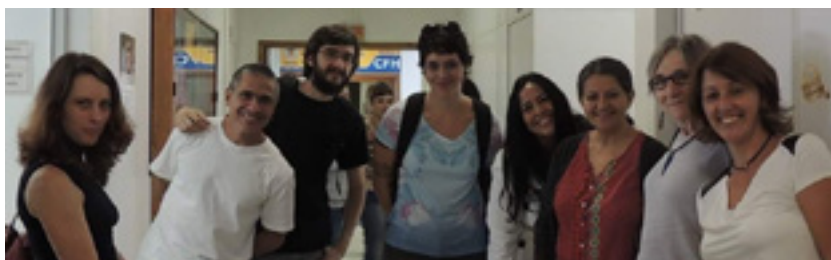
Felinto Piaguaje e Jean, Buenavista, Colômbia, 2018.



Convite para a festa de 20 anos na Ilha de Florianópolis, 2003.



Colóquio “Uma antropologia da práxis – homenagem a Jean Langdon”, UFSC, Florianópolis, abril de 2015.



Evento “Diálogos com Stephen e Christine Hugh-Jones: reflexões antropológicas sobre conhecimentos indígenas”, UFSC, Florianópolis, março de 2016.



Lançamento do livro *Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina*, de Esther Jean Langdon e Marina Cardoso (Coleção Brasil Plural), UFSC, Florianópolis, setembro de 2016.



Reunião geral das(os) pesquisadoras(es) do INCT Brasil Plural, UFSC, Florianópolis, abril de 2017.



Simpósio “Pesquisa antropológica e políticas de saúde: perspectivas na Colômbia e no Brasil”, do “XVII Congresso de Antropologia en Colombia”, junho de 2019, Cáli, Colômbia.



Comunidade Siona, rio Cuyabeno, Equador, setembro de 2022.



Jean e Scott S. Robinson, comunidade Kofan de Sinangue, rio Aguarico, Equador, setembro de 2022.



Jean recebe o Prêmio ANPOCS de Excelência Acadêmica Gilberto Velho em Antropologia, durante o “46º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS)”, outubro de 2022.



Sobre as autoras e os autores

Alan Stone Langdon

Bacharel em belas artes – cinema, vídeo e animação pela Rhode Island School of Design (Providence, Rhode Island, EUA, 2000), é artista visual e documentarista. Mesclando os gêneros de documentário pessoal e experimental, suas obras frequentemente são buscas que nascem de sentimentos para desenvolver um diálogo entre o subjetivo e a experiência coletiva. Além de curtas-metragens como *Em busca da saleira perdida* (2000), *Betóva – o ano da cachorra* (2010) e *O retrato de Doriana extracremosa com sal* (2007), é codiretor de dois documentários em longa-metragem: o premiado *Sistema de animação* (2009) e *Nada precisou ser feito* (2018), ambos com o músico Toucinho Batera.

Alicia Castells

Graduada em arquitetura e urbanismo pela Universidad Nacional de La Plata (UNLP – Argentina), mestra em antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), possui doutorado interdisciplinar em ciências humanas pela UFSC e pós-doutorado na Facultad de Filosofía y Letras da Universidad de Buenos Aires (UBA). Professora titular da UFSC. Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e da Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da UFSC. Coordenadora do NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural (www.naui.ufsc.br). Associada da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Pesquisadora do Instituto Brasil Plural (INCT-IBP). Editora dos *Cadernos Naui* (<https://naui.ufsc.br/cadernos-naui/>).

Alicia M. Barabas

Alicia M. Barabas é antropóloga formada pela Universidad de Buenos Aires, com mestrado e doutorado em sociologia pela Facultad de Ciencias Políticas y Sociales da Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 1973, é pesquisadora titular do Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), e professora pesquisadora emérita desde 2014. É membro do Sistema Nacional de Investigadores (SNI) do Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT/México) desde 1986 e Nivel III desde 2007. Professora em diferentes países da América Latina e da Europa. Entre os últimos livros publicados, estão: *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (INAH, 2003); *Dones, Dueños y Santos: ensayo sobre religiones en Oaxaca* (Porrúa; INAH, 2006, 2017); *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina* (INAH, 2016); e, com Miguel Bartolomé, *Viviendo la interculturalidad: relaciones políticas, territoriales y simbólicas en Oaxaca* (INAH, 2016).

Ana Lucia de M. Pontes

Médica sanitaria, com mestrado e doutorado em saúde pública pela Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, da Fundação Oswaldo Cruz (ENSP/Fiocruz), onde atualmente é pesquisadora do grupo “Saúde, epidemiologia e

antropologia dos povos indígenas”. Atua em pesquisas, ensino e cooperação técnica na área de saúde indígena, com ênfase em políticas de saúde indígena, qualificação profissional, agentes indígenas de saúde e atenção diferenciada. Coordena o Grupo Temático de Saúde Indígena, da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (GTSI/Abrasco).

Anne-Marie Losonczy

Antropóloga, diretora de estudos religiosos na École Pratique des Hautes Études (EPHE/Sorbonne – França) e professora da Université Libre de Bruxelles (ULB – Bélgica). Membro do laboratório Mondes Américains, vinculado ao Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e à École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), e do Laboratoire d’Anthropologie des Mondes Contemporains (LAMC), da ULB. *Philosophiae Doctor* (Ph.D.) em antropologia pela ULB (1992). Lecionou cursos nas seguintes instituições: Universitat de Barcelona (Espanha), Université Paris-Nanterre (França) e Eötvös Lorand University (Hungria). Dirigiu o Instituto de Etnologia da Université de Neuchâtel (Suíça). Foi professora visitante na Universidad Nacional de Colombia, na University of Pécs (Hungria, pelo Programa Marie Curie, vinculado à União Europeia) e recentemente na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC – Brasil) e na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ – Brasil). Seu trabalho etnográfico se concentra na Colômbia, em especial nos seguintes temas: grupos afrodescendentes e comunidades locais multiétnicas do Caribe colombiano (continental e insular); xamanismo e sociedade dos índios Emberá do Chocó; e rituais populares emergentes das zonas urbanas de Cuba. Desde 1990, pesquisa sobre a reconstrução da linguagem ritual da identidade nacional húngara no pós-comunismo, realizando trabalho de campo e consultas a arquivos em Budapeste (Hungria), Transilvânia (Romênia) e, mais recentemente, Transcarpátia (Ucrânia).

Ari Ghiggi Jr.

Graduado em ciências sociais, mestre e doutor em antropologia social – todas as formações pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Realizou estágio pós-doutoral na mesma instituição nos períodos de 2017-2018 e 2019-2021. É pesquisador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP) desde 2009. Possui experiência de ensino e pesquisa nas áreas de antropologia da saúde e saúde indígena, tendo realizado trabalhos etnográficos na temática da atenção à saúde entre os Kaingang de Santa Catarina desde 2003.

Camilo Mongua

Doutor em história dos Andes pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso – Equador) e professor do bacharelado em ciências sociais da Universidade da Amazônia (UNAMA – Colômbia). Tem interesses de pesquisa

em história e etno-história do “piedemonte” amazônico da Colômbia e do Equador, assim como na formação do Estado em contextos fronteiriços nos séculos XIX e XX.

Carlos Alberto Uribe

Licenciatura em antropologia pela Universidad de los Andes (1974). Mestrado em antropologia pela University of Pittsburgh (1977). Possui certificado de pós-graduação em estudos latino-americanos pela University of Pittsburgh (1977). Realizou estudos para *Master of Philosophy* (M.Phil) em antropologia pela London School of Economics (1984-1985). Doutorado em antropologia pela University of Pittsburgh (1989).

Carmen Lucia da Silva

Graduada em serviço social pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Especialista em antropologia social pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutora em antropologia social pela Universidade de Brasília (UnB). Recebeu prêmio de melhor dissertação de mestrado, no ano de 1988, do concurso FORD/ANPOCS. Professora associada do Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Mato Grosso (ICHS/UFMT), no qual orienta monografias e bolsistas de Iniciação Científica do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (PIBIC/CNPq). Pesquisadora colaboradora do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP). Tutora do Grupo de Educação Tutorial Indígena da UFMT e do Ministério da Educação e Cultura (MEC).

Daniel Scopel

Antropólogo, pesquisador do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP). Tem experiência de pesquisa etnográfica entre os povos Mura e Munduruku no Amazonas. Coordenou pesquisas na área da antropologia da saúde relacionadas às práticas de autoatenção, ao pluralismo médico e ao saneamento ambiental.

Diana Brown

Possui graduação em literatura inglesa pela Smith College (1960) e doutorado em antropologia pela Columbia University (1974). É professora associada da Bard College e funcionária da Columbia University. Tem experiência na área de antropologia, com ênfase em antropologia da saúde e do corpo. Atua principalmente nos seguintes temas: religiões afro-brasileiras, umbanda, antropologia da medicina, antropologia urbana, antropologia de gênero e sexualidade e antropologia do corpo.

Eliana Elisabeth Diehl

Graduada em farmácia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), mestra em ciências farmacêuticas pela UFRGS (1992) e doutora em saúde pública (2001) pela Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, da Fundação Oswaldo Cruz (ENSP/Fiocruz), com estágio sênior (bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela Universitat Rovira i Virgili (URV), na Espanha (2013). Professora titular aposentada da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), atualmente é voluntária na mesma universidade. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Assistência Farmacêutica-Associação de Instituições de Ensino Superior na UFSC. É membra do comitê gestor do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP) e pesquisadora da rede “Saúde: práticas locais, experiências e políticas públicas” do mesmo instituto (brasilplural.paginas.ufsc.br). Desenvolve pesquisas sob uma perspectiva interdisciplinar, com a saúde coletiva/saúde pública, a antropologia da saúde e as ciências farmacêuticas, nos seguintes temas: saúde indígena, política de atenção à saúde indígena, qualidade dos serviços farmacêuticos e assistência farmacêutica.

Elsje Lagrou

Professora titular de antropologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ). Publicou os livros *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (Topbooks, 2007) e *Arte indígena no Brasil* (ComArte, 2009, 2015). Organizou com Carlo Severi a obra *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena* (7Letras, 2014) e editou o catálogo *No caminho da miçanga: um mundo que se faz de contas* (Museu do Índio, 2017), da exposição da qual foi curadora.

Evelyn Schuler Zea

Professora no Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFSC) e no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução (PGET/UFSC). Atualmente, faz parte da equipe de coordenação da licenciatura intercultural indígena do sul da Mata Atlântica (UFSC), do *advisory board* do International Research Center “Interweaving Performance Cultures”, da Universidade Livre de Berlim, do Grupo de Estudos em Oralidade e Performance (GESTO) e do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP).

Fernando José Ciello

Doutor em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com período-sanduiche na Universidade da Califórnia, San Diego.

Desenvolve pesquisas em antropologia da saúde, com foco em saúde mental, práticas terapêuticas, diagnóstico e etnografia em instituições. Professor adjunto na Universidade Federal de Roraima (UFRR) – no curso de licenciatura intercultural indígena do Instituto Insikiran de Ensino Superior e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGANTS/UFRR).

Flávio Braune Wiik

Doutor em antropologia pela University of Chicago. Professor associado de antropologia junto ao Departamento e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL), no Paraná. Dedicar-se a estudos e pesquisas voltados aos indígenas Xokleng e Kaingang há mais de duas décadas.

Ilka Boaventura Leite

Historiadora, poeta e antropóloga. Concluiu sua formação em história e antropologia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e na Universidade de São Paulo (USP). Fez carreira docente no Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), onde se aposentou em 2020 como professora titular. Atualmente, é professora do doutorado interdisciplinar em ciências humanas da UFSC. Fundou o Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER/UFSC), que integra o diretório de grupos de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) desde 1998 e cujo tema central são os estudos afrodiaspóricos, tendo recebido por esse trabalho o Prêmio Antonieta de Barros, a Medalha Cruz e Sousa e o Prêmio Camélia da Liberdade. Foi pesquisadora I do CNPq entre 1998 e 2017. Realizou pesquisas de campo em Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Moçambique, Angola e Buenos Aires. Fez estágios pós-doutorais nos Estados Unidos (1997), em Portugal (2007) e em Buenos Aires (2015).

Isabel Santana de Rose

Tem graduação em ciências sociais (2002) pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), mestrado (2005) e doutorado (2010) em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). cursou pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFSC) – vinculado ao Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP) – de 2010 a 2012, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN/UFMG) de 2014 a 2016, e pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG (PPGCOM/UFMG) em 2017. Foi orientanda de Esther Jean Langdon durante o doutorado e supervisionada por ela ao longo do pós-doutorado realizado na UFSC. Em coautoria, publicaram uma série de artigos em livros e periódicos nacionais e internacionais, principalmente ligados ao

tema do xamanismo e das redes xamânicas contemporâneas. Atualmente, é professora visitante no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Tem experiência principalmente nas áreas de antropologia da saúde, antropologia da religião, ritual e simbolismo, xamanismo, fazeres e saberes tradicionais.

John Dawsey

Professor de antropologia na Universidade de São Paulo (USP) desde 1991. Tornou-se professor titular da mesma universidade em 2007 e obteve o título de livre-docência em 1999. *Philosophiae Doctor* (Ph.D.) em antropologia (1989) e mestre em teologia (1977) pela Emory University. Bacharel em história (1973) pela Florida Southern College. Professor visitante na New York University (NYU) em 2019. Coordenador do Núcleo de Antropologia, Performance e Drama (NAPEDRA) desde 2001. Nas interfaces entre teatro e antropologia, procura explorar configurações do campo da antropologia suscitadas pelos estudos de Walter Benjamin e pensadores de teatro e performance (Artaud, Brecht, Schechner e outros). Um conjunto de conceitos resulta dessas pesquisas: descrição tensa (*tension-thick description*), f(r)icção, sismologia da performance, extraordinário ou espantoso cotidiano, margens das margens, circuito mimético benjaminiano, subterrâneos dos símbolos, entranhas dos sonhos, histórias de esquecimento, inconsciente sonoro, índice de corporalidade, *corpoiesis*, montagens carregadas de tensões, deslocamento do lugar sentido ou vivido das coisas. Desenvolve pesquisas em antropologia da performance, antropologia da experiência e antropologia benjaminiana.

Juan Alvaro Echeverri

Doutor em antropologia. Professor da Universidad Nacional de Colombia (sede Amazônia). Especialista em populações indígenas amazônicas, com experiência de trabalho e pesquisa em antropologia social, etno-história, conhecimentos tradicionais, documentação e revitalização linguística, educação indígena, territorialidade indígena e etnobotânica. Vencedor dos Premios Nacionales Alejandro Ángel Escobar (Colômbia) em Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (2020), junto com o acadêmico indígena Oscar Román-Jitdutjaño.

Juana Valentina Nieto Moreno

Doutora em antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestra em estudos amazônicos pela Universidad Nacional de Colombia. Realiza estágio pós-doutoral no Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP) e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC (PPGAS/UFSC). Integrante do Núcleo de Estudos sobre Saúde e Saberes Indígenas, da UFSC (NESSI/UFSC), e do Grupo de Investigación Historia, Ambiente y Política (HIAMPOL), da Universidad Nacional de

Colômbia. Pesquisa temas relacionados com etnologia indígena, Amazônia, gênero e interculturalidade, mobilidade, migração e narrativas de mulheres indígenas.

Laura Pérez Gil

Doutora em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente, é professora no Departamento de Antropologia (DEAN) e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia (PPGAA) da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e coordenadora do Museu de Arqueologia e Etnologia da mesma universidade. A maior parte da sua produção é baseada em trabalho de campo entre povos indígenas Pano, principalmente os Yaminawa (Amazônia peruana), abordando temas sobre xamanismo e organização social, e nos últimos anos vem trabalhando sobre ações colaborativas em museus.

Luciana Hartmann

Luciana Hartmann é professora do Departamento de Artes Cênicas da Universidade de Brasília (UnB). Formada em interpretação teatral pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), fez mestrado e doutorado em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), sob orientação de Jean Langdon. Na Université Paris Nanterre (2014-2015) e na Universidade de Lisboa (2019-2020), realizou pesquisas de pós-doutorado sobre performances de crianças imigrantes. É bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e mãe de duas meninas.

Luciane Ouriques Ferreira

Doutora em antropologia social, pós-doutora em saúde pública e em antropologia. Pesquisadora associada ao Grupo de Pesquisa Saúde Coletiva Epistemologias do Sul e Interculturalidades, da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Consultora do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD).

Luisa Elvira Belaunde

Doutora em antropologia pela University of London e especialista em povos amazônicos. Atualmente, é professora titular do Departamento de Antropologia da Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima). Foi também professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro –, da Pontifícia Universidade Católica do Peru e da Universidade de Durham (Inglaterra). Sua pesquisa aborda as relações de gênero ameríndias, interligando-as às dinâmicas cosmo-sociais de produção da diferença, à corporalidade, ao ensino/aprendizagem, às artes gráficas, às transformações atuais da migração urbana e à luta pelo território.

É autora de *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (2019, 3. ed. ampl. e rev.), *Sexualidades amazónicas: géneros, deseos y alteridades* (2018), *Kené: arte, ciencia y tradición en diseño* (2009) y *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana* (2001).

Marcos Antonio Pellegrini

Graduação em medicina pela Universidade Federal de São Paulo (1986), mestrado (1998) e doutorado (2008) em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Tem experiência profissional na área de planejamento e organização de serviços de saúde entre povos indígenas. É professor do Instituto de Antropologia, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Saúde e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, todos pertencentes à Universidade Federal de Roraima. Tem interesses de pesquisa nas áreas de antropologia da saúde, etnologia, saúde indígena, memória e performance.

Maria Manuel Quintela

Antropóloga, doutora em antropologia social e cultural pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL). Professora coordenadora no Departamento de Enfermagem de Saúde Comunitária da Escola Superior de Enfermagem de Lisboa desde 1988. É investigadora no Centro em Rede de Investigação em Antropologia (polo Instituto Universitário de Lisboa-UL), onde coordena desde 2014 a linha temática de antropologia da saúde. Tem desenvolvido a sua atividade de pesquisa na área da antropologia da saúde, sobre termalismo, água, práticas terapêuticas, dor, cuidado em saúde e história social da enfermagem e saúde pública em Portugal/Brasil.

Maria Soledad Etcheverry Orchard

Doutora em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). Professora titular do Departamento de Sociologia e Ciência Política (SCP) e do Programa de Pós-Graduação de Sociologia e Ciência Política (PPGSP) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Mario Bick

Tem doutorado pela Columbia University (1974). É professor emérito de antropologia do Bard College, em Annandale-on-Hudson, Nova Iorque, onde lecionou desde 1970. Conduziu pesquisas antropológicas na Libéria e no Brasil, principalmente em questões de etnia e classe.

Miguel Alberto Bartolomé

Possui graduação em ciências antropológicas pela Universidad de Buenos Aires, mestrado e doutorado em sociologia pela Universidad Nacional Autónoma de México. Professor pesquisador emérito do Instituto Nacional de

Antropología e Historia (INAH – México) e membro emérito do Sistema Nacional de Pesquisadores, do Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (SEP-CONACYT). Membro da Academia Mexicana de Ciencias. Tem realizado pesquisas entre Mapuche, Wichí e Guaraní (Argentina), entre Avá-Guaraní, Mbya, Guaná e Ayoreo (Paraguai), entre Chinanteco, Maia, Chatino, Nahuatl, Chocho, Ixcateco, Mixteco, Zoque e Chontal (México), bem como com os Kuna do Panamá. Foi professor visitante no México, na Argentina, no Brasil, no Paraguai, na Holanda e na Espanha. Foi responsável pelo CONACYT e membro do Conselho Coordenador Acadêmico do Projeto Nacional de Etnografia dos Povos Indígenas do México (1999-2009), desenvolvido pelo INAH. Atualmente é professor pesquisador responsável por projetos sobre etnicidade e pluralismo cultural do Centro Oaxaca do INAH.

Nádia Heusi

Doutora em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina, com a tese *Imagens de abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade*. Graduada em nutrição, tem trabalhado com temáticas que articulam antropologia e saúde. Pesquisadora associada ao Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP).

Paulo Raposo

Doutor em antropologia e professor no Departamento de Antropologia do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE). Foi professor visitante da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), no Brasil, em 2009 e 2017-2018, e da Universidade Federal Fluminense (UFF-Niterói) em 2014. É vice-presidente do Centro em Rede de Investigação em Antropologia. Realizou várias investigações em Portugal, Espanha e Brasil, trabalhando sobre temáticas como corpo, ritual, patrimônio, turismo e, sobretudo, na área de performances culturais, práticas artísticas e ativismo político. Trabalha e colabora com diversas estruturas teatrais e eventos culturais. É autor de vários livros e artigos, destacando-se, em coautoria, os editados no Brasil, sobre a relação entre antropologia, arte e política: *A terra do não-lugar: diálogos entre antropologia e performance* (RAPOSO et al., 2013) e *Cidades rebeldes: invisibilidades, silenciamentos, resistências e potências* (RAPOSO; HEAD, RENCK, 2019).

Philippe Hanna

Bacharel em ciências sociais e mestre em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em geografia cultural pela University of Groningen (Holanda). Com foco em antropologia simbólica, relações interétnicas e movimentos sociais, Philippe Hanna atualmente é pesquisador e consultor sobre avaliação de impacto social e adequação de projetos a grupos culturalmente diferenciados.

Raquel Paiva Dias-Scopel

Antropóloga, pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz, com experiência em pesquisa etnográfica entre povos indígenas nas regiões Norte, Sul e Centro-Oeste do Brasil. Coordenou pesquisas, na área da antropologia da saúde, relacionadas às políticas públicas de saúde indígena. Coordena pesquisa em andamento sobre sustentabilidade, conselhos de saúde indígena e participação social no Mato Grosso do Sul.

Renato Athias

Possui graduação em filosofia pela Faculdade Dom Bosco de Filosofia, Ciências e Letras (1975), mestrado em etnologia pela Université Paris-Nanterre (1982), doutorado em etnologia pela mesma universidade (1995). Realizou estudos na University of Southampton (Reino Unido), na área de mídia e televisão, com bolsas de estudos do Conselho Britânico. É coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e professor associado II do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. É professor do Máster Universitario en Antropología de Iberoamérica, da Universidad de Salamanca, na Espanha. Tem experiência na área de antropologia, com ênfase em etnologia indígena, atuando nas seguintes temáticas: saúde indígena, antropologia visual, com pesquisas entre os índios de Pernambuco e no Alto Rio Negro, Amazonas. É membro do Laboratório de Antropologia Visual do Núcleo de Imagem e Som & Ciências Humanas, da UFPE. É vice-coordenador da Comissão de Museus e Patrimônio Cultural (COMACH), da União Internacional das Ciências Antropológicas e Etnológicas (IUAES).

Ricardo Ventura Santos

Ricardo Ventura Santos é *Philosophiae Doctor* (Ph.D.) em antropologia pela Indiana University (EUA). É pesquisador da Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, da Fundação Oswaldo Cruz, e professor do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Rita Neves

Possui mestrado em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE) e doutorado em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC). Atualmente, é professora associada da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), no Departamento de Antropologia (DAN), e docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFRN). Tem experiência na área de antropologia, com ênfase em etnologia indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: etnicidade, identidade, antropologia da saúde e performance.

Robert R. Crépeau

Professor de antropologia da Université de Montréal, no Canadá. Realizou pesquisas no Quebec (Canadá) e na América do Sul, em colaboração com os Achuar, da Amazônia peruana, e os Kaingang, do Brasil. Está interessado na expressão político-religiosa das reivindicações indígenas territoriais, identitárias e legais.

Sandra Carolina Portela G.

Antropóloga pela Universidad del Cauca, mestre e doutora em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora pesquisadora do programa de antropologia e da área de cultura e sociedade da Universidad Externado de Colombia e pesquisadora associada do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP). Possui experiência em antropologia da saúde, etnologia indígena e estudos de políticas públicas, e mais recentemente em meio ambiente, mulheres e maternidades.

Scott Head

Nasceu estadunidense e cresceu carioca. Atualmente, é professor adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), coordenador do Grupo de Estudos em Oralidade e Performance (GESTO) e da sub-rede de pesquisa “Arte, performance e sociabilidades”, do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP), desenvolvendo pesquisas nos campos da performance, da imagem e da etnografia e de suas articulações poético-políticas.

Sônia Weidner Maluf

É professora titular aposentada da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFSC), atuante junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), e pesquisadora 1C do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). É formada em jornalismo (1984) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), mestre em antropologia social (1989) pela UFSC, possui diploma de estudos avançados (1991) e doutorado (1996) em antropologia social e etnologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS – França). Fez pós-doutorado na Nottingham Trent University e na London School of Economics (2004-2005) e na EHESS (2011-2012). Atua nas áreas de antropologia urbana e antropologia do contemporâneo, nos seguintes temas: pessoa, indivíduo e sujeitos contemporâneos, antropologia da saúde e saúde mental, antropologia política, Estado e políticas públicas, gênero e teorias feministas, religiosidades brasileiras. Coordena o Núcleo de Antropologia do Contemporâneo (<http://transes.paginas.ufsc.br/>) e é coordenadora executiva do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP/CNPq) (brasilplural.paginas.ufsc.br).

Vanessa Hacon

Pesquisadora do Projeto Wellcome, coordenado por Ricardo Ventura Santos, no âmbito da Fundação Oswaldo Cruz, e pós-doutoranda no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Doutora em ciências sociais pelo Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Vanessa se dedica à pesquisa nos campos de ecologia política, antropologia política e saúde indígena.

Vânia Zikán Cardoso

Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutora e mestra em antropologia pela University of Texas (Austin, EUA). É uma das coordenadoras do Grupo de Estudos em Oralidade e Performance (GESTO) na UFSC. Seus interesses de pesquisa são as religiosidades e formas expressivas na diáspora africana, trabalhando sobre temáticas como narrativa, corporalidade e linguagem.

Vilma Reis

Nasceu em Belém, estudou em Portugal, trabalhou no Rio de Janeiro. Começou como repórter da Rádio Universidade de Coimbra, o que a levou para a Rádio Central Brasileira de Notícias (CBN), pioneira brasileira no modelo *all news*. Saiu de uma redação na Amazônia e foi estudar divulgação científica na Fundação Oswaldo Cruz, para entender melhor a relação entre ciência, comunicação e sociedade. Enquanto jornalista científica, procura ser um elemento moderador entre o conhecimento e o público, para a consolidação da cidadania e da democracia.

Viviane Vedana

Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutora em antropologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Na UFSC, atua como pesquisadora no Coletivo de Estudos em Ambientes, Percepções e Práticas (CANOA) e no Grupo de Estudos em Oralidade e Performance (GESTO). Participa como *affiliate scholar* do SEACoast Center, na University of Califórnia, Santa Cruz (UCSC). Seus interesses de pesquisa são os sistemas técnicos de produção e comercialização e as perturbações do capitalismo nas práticas e paisagens. Também pesquisa sobre sonoridades e antropologia visual.

Este livro foi editorado com as fontes
Minion Pro e Humnst777 Bt. Publicado
on-line em: editora.ufsc.br/estante-aberta

A Coleção Brasil Plural tem como objetivo dar visibilidade às pesquisas realizadas pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP/CNPq). Busca retratar as diferentes realidades brasileiras em toda a sua complexidade e contribuir para a elaboração de políticas sociais que levem em consideração as perspectivas das populações e comunidades estudadas. Além disso, visa formar pesquisadores e profissionais que atuem com essas populações.



Instituto Nacional de Pesquisa
BRASIL PLURAL

MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÕES



CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico


CAPES


fapesp
Fundação de Amparo à
Pesquisa e Inovação do
Estado de São Paulo


UFSC