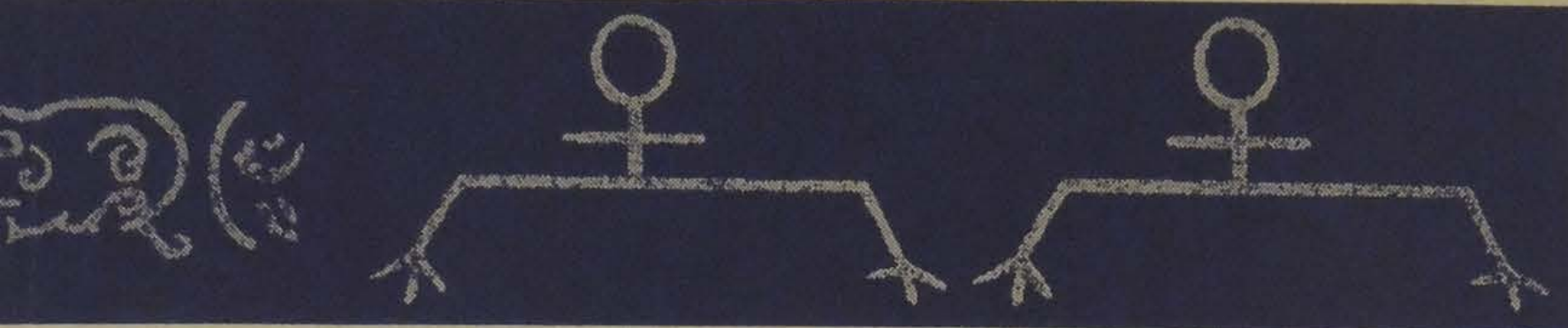




Revista
de
Antropologia

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Flávio Fava de Moraes

Vice-Reitora: Prof^a. Dr^a. Myriam Krasilchik

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira

Vice-Diretor: Prof. Dr. Francis Henrik Aubert

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Chefe: Prof^a. Dr^a. Paula Montero

Vice-Chefe: Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Publicação do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Fundada por Egon Schaden em 1953.

Publicação semestral

Revista de Antropologia

Publicação do Departamento de Antropologia
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

Volume 38 nº 2

SÃO PAULO
1995

ISSN 0034-7701

Revista de Antropologia

Fundada por Egon Schaden, em 1953

Editora Responsável: Paula Montero

Comissão Editorial

João Baptista Borges Pereira, Aracy Lopes da Silva, Lilia Schwarcz

Conselho Editorial

David Maybury-Lewis (Harvard University, USA); Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro); Joanna Overing (The London School of Economics and Political Science, Inglaterra); Julio César Melatti (Universidade de Brasília); Klaas Woortmann (Universidade de Brasília); Lourdes Gonçalves Furtado (Museu Paranaense Emílio Goeldi); Marisa G. S. Peirano (Universidade de Brasília); Mariza Corrêa (Unicamp); Moacir Palmeira (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro); Roberto Cardoso de Oliveira (Unicamp); Roberto Kant de Lima (Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro); Ruben George Oliven (Universidade Federal do Rio Grande do Sul); Simone Dreyfus Gamelon (Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, França); Terence Turner (University of Chicago, EUA); Thales de Azevedo (Universidade Federal da Bahia); Tiago de Oliveira Pinto (International Institute for Traditional Music, Alemanha).

Secretária

Soraya Gebara

Equipe Técnica

Digitação: Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz

Editoração eletrônica: Tereza Loparić

Revisão: Regina de Fátima Gonçalves Pereira

Capa: Ettore Bottini

Impressão e acabamento: Bartira Gráfica e Editora S.A.

Normalização Técnica: Eunides A. do Vale (SBD/FFLCH)

Tiragem: 1000 exemplares

Endereço para correspondência/Address for correspondence:

Revista de Antropologia – Departamento de Antropologia – FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo / SP – Brasil

Publicação semestral / Semestral publication

Solicita-se permuta / Exchange desired

Esta revista é indexada pelo *Índice de Ciências Sociais* – IUPERJ/RJ, pela *Ulrich's International Periodicals Directory* e pela *Hispanic American Periodicals Index*.

Sumário

Artigos

ELLEN F. WOORTMANN – Japoneses no Brasil/brasileiros no Japão: tradição e modernidade	7
PETER GOW – Cinema da floresta Filme, alucinação e sonho na Amazônia peruana	37
JAN SZEMIŃSKI – Del sexo del Creador y del intérprete traicionero	55
E. JEAN LANGDON – A morte e o corpo dos xamãs nas narrativas siona	107
JOSÉ BENGÓA – Los indígenas y el Estado Nacional en América Latina	151
LUCIANA BITTENCOURT – Tecendo textos culturais: tecelagem, narrativas orais e gênero no Vale do Jequitinhonha	187
ALDRIN MOURA DE FIGUEIREDO – Um Natal de negros: esboço etnográfico sobre um ritual religioso num quilombo amazônico	207

Resenhas

John Manuel Monteiro. <i>Negros da terra – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo</i> . (Fernanda Peixoto)	241
Eric Alden Smith & Bruce Winterhalder. <i>Evolutionary Ecology and Human Behavior</i> . (Patrícia Izar)	245

Contents

ELLEN F. WOORTMANN – Japanese in Brazil/Brazilians in Japan: tradition and modernity	7
PETER GOW – Forest cinema Film, hallucination and dreaming in peruvian Amazonia	37
JAN SZEMIŃSKI – The sex of the Creator and the treachery of the interpreter	55
E. JEAN LANGDON – Death and body of Shaman in Siona narrative	107
JOSÉ BENGÓA – Indigenous people and the Nation-State in Latin America	151
LUCIANA BITTENCOURT – Weaving the texts of culture: weaving, oral narratives and gender in Jequitinhonha	187
ALDRIN MOURA DE FIGUEIREDO – Black Christmas: an ethnographic sketch of a religious in an amazon <i>quilombo</i>	207

Artigos

Japoneses no Brasil/Brasileiros no Japão: Tradição e Modernidade

Ellen F. Woortmann
Universidade de Brasília

RESUMO: O objetivo do artigo é discutir o papel desempenhado pelos valores hierarquia e família na organização da migração dos japoneses para o Brasil, de outras partes do Brasil para o Distrito Federal e posteriormente de “nisseis” e “sanseis” do Brasil para o Japão. A maior parte dos dados refere-se ao Distrito Federal e revela conflitos entre valores tradicionais e modernos assim como ambigüidades da identidade nipo-brasileira. A migração para o Japão também é vista como um rito de passagem da construção social da pessoa.

PALAVRAS-CHAVE: japoneses, migração, identidade, tradição/modernidade.

Neste trabalho proponho-me a analisar dimensões da migração japonesa desde a ótica do parentesco, isto é, o significado do parentesco como valor num contexto histórico de relações hierárquicas. Aproximo-me, assim, da abordagem desenvolvida por Yanagisako (1985) em seu estudo sobre japoneses nos EUA.

Especificamente, proponho-me a mostrar que a vinda de japoneses para o Brasil e para o Distrito Federal, assim como a questão dos *dekassegui* e do *miai-tour*, tão divulgada pela mídia, é parte de um ideário no qual se identificam padrões de regularidades, em que os valores tradicionais e a modernidade expressa na alta tecnologia não são mutuamente excludentes. Pretendo mostrar também que as raízes dessas regularidades estão alicerçadas no Japão tradicional e são estruturadas por significados nem sempre conscientes, como a hierarquia e o “valor-família”, estruturantes, em larga medida, dos comportamentos atuais.

Com isso quero propor que, embora fatores econômicos, relativos ao plano macrosociológico, possam determinar a migração, eles não a organizam, tal como foi também observado por Taussig (1983) quanto à relação entre o campesinato e os determinantes do capitalismo. Essa organização da migração freqüentemente se dá no âmbito de uma linguagem de parentesco que re/constrói e ultrapassa os limites das relações de parentesco em sentido mais estrito.

No Japão, a crise decorrente da modernização econômica da Era Meiji (1868-1912) gera os principais *push factors*, elencados pelos especialistas, responsáveis primeiramente pelos significativos movimentos migratórios internos no Japão e depois pelas altas taxas de emigração para a América, Mandchúria etc. Dentre esses fatores destacam-se: a) um rápido crescimento populacional com o declínio da mortalidade, devido a melhorias nas condições de saúde, bem como a proibição do aborto, gerando um significativo excedente demográfico, incompatível com as suas dimensões territoriais e tecnologia produtiva. Como aponta Riallin (1962), a população japonesa aumentou de 35 milhões em 1872 para 42 milhões em 1900, atingindo 50 milhões em 1910; b) a implantação da indústria pesada, associada a medidas de modernização seletiva, com a substituição da produção artesanal pelas importações, gerando desemprego, falências e a desorganização

daquele setor. Além disso, c) a queda dos preços do arroz para os pequenos produtores, assim como os pesados impostos em moeda (anteriormente os impostos eram em produtos) sobre as propriedades agrícolas dos camponeses, contribuiu para que cerca de 367000 camponeses perdessem seu patrimônio, num acelerado processo de concentração fundiária (Carneiro Leão, 1990).

Em decorrência dessas reformas do governo Meiji, intensificou-se o êxodo das aldeias rurais para as cidades, aumentando o desemprego e o subemprego masculinos, o que inclusive elevou a taxa de suicídios.

A anexação de Okinawa ao Japão em 1879 e sua “niponização” (Alves Pereira, 1992:120), além do impacto da guerra de 1905 contra a Rússia, intensificaram a crise interna, estimulando a emigração também daqueles homens que não queriam se submeter à circunscrição obrigatória ao serviço militar (Yanagisako, 1985:28).

A partir do novo Código Civil japonês, implantado nos anos 90 do século passado, decorreram várias medidas “ocidentalizantes”. Os sistemas feudal e de castas, por exemplo, são formalmente abolidos e o sistema *bushi* de sucessão e herança unigenitura/primogenitura, até então restrito à categoria dos samurai, é estendido a toda a população. É o que Befu (1971:50) denomina de “samuraização”, em que, dentro das regras da família japonesa, se impõem o treinamento moral do trabalho, a escolha da noiva pelo chefe do *Iê* (casa) e a definição do sucessor/herdeiro único, o *katoku*, aquele que dirigirá o *Iê*, ou sucessor, o *atotori*, aquele que vem depois do pai (Beillevaire, sd:32).

Tal como na Irlanda, onde, a partir da grande fome de 1850, a primogenitura foi imposta pelo ingleses, gerando emigração em massa, no Japão ela intensificou ainda mais o processo já em andamento pelas reformas econômicas anteriormente mencionadas.

Conforme Maeyama (1983:70), no Japão tradicional rural havia um ditado que sintetizava o papel de cada um dos filhos do *Iê* por ordem de nascimento:

Urimono (*commodity for sale*), atotori (*sucessor*), yōjinbō (*bodyguard*)...
Daughters are conceived of here as commodities or exchange goods through marriage on the basis of the agnatic kinship ideology; eldest son as sucessor; second son as bodyguard of the eldest son or of the household itself and the others remain undefined, which seems to suggest "unexpected excess".

A imposição do sistema de sucessor/herdeiro único trouxe, via de regra, sérios problemas para a família tradicional camponesa, fundada na "casa" (*Iê*), que vê limitadas as suas possibilidades de construção do futuro daqueles filhos que não o primogênito, numa situação análoga à analisada por Bourdieu (1980) para a *maison* no campesinato francês. Segundo o sistema tradicional nipônico, e pelo Código Civil (legalmente abolido durante o período McArthur), é dever do filho mais velho sustentar os pais na velhice, continuar seu empreendimento mantendo a propriedade ancestral, e da esposa deste, cuidar dos sogros. Numa perspectiva viricêntrica análoga ao *mundus romano* descrito por Fustel de Coulanges, a propriedade ancestral relaciona o *Iê* ao culto aos ancestrais, não podendo, portanto, ser fracionada ou vendida (Maeyama, 1983:71).

Na medida em que o sucessor encarna o englobamento (no sentido dado ao termo por Dumont, 1972) da casa, era seu dever, também, prover os recursos para a continuidade do *Iê* e a instalação de seus irmãos, visto que suas irmãs pouco ou nada recebiam sob a égide do casamento virilocal (Yanagisako, 1985:36).

No quadro daquela crise, então, os jovens passaram a sair, rumo a outras aldeias, à cidade ou então à América. Saem em especial de áreas rurais, periféricas, estimulados pelas várias missões que divulgaram o Ocidente. É em países com fronteiras ainda abertas, em processo de urbanização, que esses imigrantes buscam construir um futuro, seja instalando-se definitivamente, seja acumulando recursos suficientes para um retorno exitoso ao Japão. Parte do contingente desses últimos foi composta de primogênitos, que, para assegurar a reprodução

do *Iê* em situação ameaçada, como mostra Yanagisako (1985), migraram temporariamente. Destarte, a emigração, geralmente percebida como um fenômeno que diz respeito tão-somente a expulsos estruturais, encobre o contingente daqueles que migram para manter a estrutura tradicional quando da sua volta.

É uma situação análoga à encontrada no Nordeste do Brasil, em que camponeses migram para trabalhar no “Sul”, a fim de assegurar sua condição camponesa com os recursos lá auferidos, seja pelo acesso à terra, seja pela continuidade do patrimônio herdado.

Outra parte desses emigrantes é de filhos que, não sendo sucessores, desejam conseguir recursos para, retornando, adquirir propriedade e se instalar, de preferência, nas proximidades da casa de origem do marido ou da esposa.

Os dados relativos à emigração para os Estados Unidos, por exemplo, expressam essa dupla perspectiva de ida e volta. De 1908 até 1924, quando a Quota Immigration Law vedou a imigração nipônica, entraram naquele país 160000 isseis, tendo retornado cerca de 70000. Portanto, perto da metade do contingente emigrado retornou ao Japão com recursos para “fazer o Japão” depois de ter conseguido “fazer a América” temporariamente. Merece destaque a menção de Yanagisako (1985) sobre o retorno antecipado das crianças. Ela mostra que não raramente os casais de primogênitos constituídos nos Estados Unidos ou no Japão enviavam seus filhos às famílias de origem para que por elas fossem educados dentro de preceitos tradicionais, enquanto os pais ainda permaneciam no exterior angariando recursos. São projetos de família, do *Iê*, em que seus membros, mais do que agentes sociais individualizados, concretizam, como atores sociais, os projetos subordinados ao grupo como um todo.

Calcula-se em milhões de dólares o montante de recursos remetidos por esses emigrantes ao Japão no decorrer só desse período (Sowell, 1981:182, 208). Os atuais nipo-brasileiros que emigraram para o Ja-

pão enviam por mês cerca de 1 milhão de dólares ao Brasil, segundo estimativas japonesas. Atualizam, assim, ainda que num movimento inverso, um modelo posto em prática no começo do século por seus avós. É a atualização da tradição.

No Brasil, a imigração de asiáticos foi iniciada na segunda metade do século XIX, com a vinda de algumas dezenas de chineses solteiros. Foram experiências malogradas, tais como as do senador Vergueiro, em São Paulo, e de Teófilo Ottoni, em Minas Gerais, onde foram destinados, respectivamente, ao trabalho nos cafezais e à construção de estradas. Parte do insucesso daqueles empreendimentos foi devida à oposição levantada pelos adeptos do “branqueamento” do povo brasileiro, que defendiam a entrada de europeus livres como substitutos da força de trabalho escrava.

Junto com outros países da América Latina, tais como o Peru, o Brasil tornou-se uma alternativa quando a política de desestímulo à imigração japonesa se intensificou nos Estados Unidos.

Em 1908, naquilo que poderia ser percebido como um ato fundante na memória de seus descendentes, entram no Brasil os primeiros imigrantes japoneses, desembarcados do *Kasatu Maru* no porto de Santos, para se tornarem *colonos* ou meeiros nos cafezais de São Paulo. Inicia-se o que Saito (1961:31-2) denominou de período de imigração experimental, que se estendeu até 1924. Entre 1925 e 1935, subsidiados pelo governo japonês, cerca de 2/3 de todo o contingente entra no Brasil, instalando-se nas áreas rurais de São Paulo e norte do Paraná.

Maeyama (1979:590) observou que cerca de 94,3% dos chegados nos anos 20 e 30 destinaram-se inicialmente à atividade agrícola e, dentre eles, cerca de 90,0% como *colonos* nas fazendas de café, com apenas 8% instalados em área urbana. Aqueles com alguns recursos seguiam como lavradores pioneiros (Cardoso, 1972:363), abrindo novas áreas de cultivo como proprietários da terra nas áreas suburbanas das cidades, dedicando-se à olericultura ou ao pequeno comércio ur-

bano. É o período em que é criado grande número de associações, possivelmente com uma organização fundada em princípios análogos aos da família tradicional. Conforme mostra Yoshie (1993), os estatutos dessas associações seguiram/seguem os procedimentos tradicionais dos *muras* (aldeias), organizados e compostos de grupos familiares. Criam-se, destarte, colônias japonesas, as quais, dada a prevalência de laços de afinidade sobre os de consangüinidade, são informadas e organizadas por uma ideologia de parentesco.

É interessante que essa mesma ideologia do parentesco informou a migração no sentido mais amplo no Japão, definindo e organizando as famílias específicas destinadas à América. Como vimos, ao mais velho cabia ir e voltar, ou ir e, enviando recursos, indicar seu substituto (Yanagisako, 1985). A ideologia do parentesco também construiu famílias migrantes a partir de casamentos arranjados.

A prática do casamento arranjado é ainda hoje bastante freqüente no Japão. Conforme Christopher (1987), cerca de 40% dos casamentos existentes foram arranjados – inclusive o do casal herdeiro do Império, ocorrido em 9/6/93 –, seja através de um *nakoudo*, o *matchmaker* tradicional, ou de algum outro intermediário, numa versão modernizada da tradição. O papel de *nakoudo* é freqüentemente desempenhado por um superior hierárquico da empresa em que os jovens trabalham. Na posição estrutural de padrinho e representando a empresa/família (Beillevaire, 1984), ele estimula os casamentos de acordo com os interesses destas últimas.¹

A diferença é que hoje, no Japão, os pretendentes trocam entre si currículos com fotografias. Vale ressaltar ainda que, quanto à condição da mulher, tanto no Japão quanto no Brasil, o *miai* sofreu uma mudança importante, fruto das transformações que se seguiram à II Guerra Mundial, com a eliminação do Código Civil da Era Meiji. A partir desse período, ela passou a ter o direito a recusar o noivo que lhe foi destinado pelo chefe do *Iê*.

Christopher (1987:63) cita a professora Sadako Ogata, uma acadêmica de renome, que afirma que o casamento arranjado:

não é um mau sistema. Ele ajuda as pessoas jovens a fazer uma escolha racional – e amor poderá decorrer depois.²

É interessante observar que a afirmação daquela professora coincide inteiramente com o ponto de vista dos colonos teuto-brasileiros mais velhos do Rio Grande do Sul:

[...] a gente nunca pode esquecer a família. Pensa uma vez como é perigoso casar com uma pessoa que a gente não sabe quem é. Naquele tempo não se escolhia só com o coração, como hoje: não pensam e vão casando logo, mas, também, ainda nem esquentaram as cobertas direito e já querem se separar... Não, era a cabeça e o coração... isso de amor, paixão, isso quase sempre dá errado.

O homem traz o sexo, a mulher a amizade. Depois é que vem o amor.

Na defesa da modalidade tradicional de casamento nipônico estão também aqueles que consideram o casamento romântico, pautado em valores individuais, como “uma obsessão do Ocidente” que explica a diferença significativa nos índices de dissolução: 1,26 por 1000 habitantes no Japão, contra 2,89 divórcios por 1000 para o Reino Unido e 4,8 para os Estados Unidos (Takaiama, H. e Itoi, K. 1993).

A prática tradicional do *miai* foi um dos motivos que alimentaram os conflitos promovidos pelos xenófobos, defensores da política do “branqueamento”, contra os isseis. Alegavam razões de ordem moral, num discurso individualista que enfatizava a livre vontade como base da escolha matrimonial, como se aos cafeicultores não interessassem famílias com muitos braços, e como se o Brasil de então fosse “individualista”.

Se atualmente o casamento arranjado é uma prática ainda frequente no Japão, no século passado ele foi prática recorrente entre os imigrantes. Não obstante aqueles discursos “individualistas”, a condição de casados era imposta aos japoneses pelo governo brasileiro, especi-

almente entre 1908 e 1923, como requisito para conseguir terras e subsídios. Repetia-se o que ocorrera com os imigrantes alemães um século antes (Woortmann, 1988), que denominavam essa modalidade de casamento *Vernunfttheirat*, isto é, casamento racional.

Como veremos, ainda nos anos 50 os planejadores de Brasília impuseram a mesma condição.

Houve casos em que imigrantes lançaram mão de estratégias como as denominadas *kōsei kazoku*, quer dizer famílias construídas, ou *tsure kazoku*, família com “companheiros”, que Maeyama (1979:591) prefere denominar *feigned family*. Ele mostra que alguns se casaram para fins de emigração, freqüentemente adotando parentes, ou por vezes até mesmo não-parentes (em tudo semelhantes aos *addidos*, como foram chamados pelos imigrantes alemães), para “construir uma família”, que se podia dissolver logo que atingido seu destino.

Se foi necessário “construir” uma família, foi também necessário (re) construir algo análogo ao *Iê*, que preenchesse ao menos algumas das funções do mesmo. Nesse sentido Maeyama (1979:591-592) mostra que:

they cultivated very strong feelings of “co-migranhood”, which took a form of fictive kinship, thus filling the gap caused by their being uprooted. These informal fictive kinship ties were gradually fostered and shaped by shared experiences during the “middle passage” of two to three months on the same ship, of common regionality and dialect, and of first alien experiences on the same plantations.

É do período da abertura de novas áreas agrícolas no sul paulista, nos anos 30, que obtivemos o seguinte depoimento de um issei de cerca de 75 anos:

Foi um tempo muito duro; era só trabalhar de manhã até de noite e ninguém para ajudar... dos cinco [filhos que nasceram] só ficou o mais novo e a menina. Eles nasciam, minha mulher não tinha leite, ela dava o que arrumava, eles ficavam cheio de feridas, murchavam, murchavam... Médico, remédio, não tinha, era no meio do mato, longe, não tinha nada e nós sem dinheiro. Só no último, quando foi no tempo de

ganhar, ela ficou na casa de um compadre [da associação] na vila e ficou, tratou dela até estar mais forte, aí é que veio para casa. Eu hoje poderia ter quatro homens e só tenho um, morreram pode-se dizer na luta contra o mato, as doenças, os bichos, sei lá.

A prática do compadrio foi incorporada pelos imigrantes japoneses, ainda que em larga medida laicizada, como forma de estabelecer laços intragrupo, intracolônia ou intercolônias, em que o parentesco simbólico até certo ponto preenchia as funções do *Iê*, ou mesmo da parentela. Referendava, portanto, laços constituídos de diferentes formas, organizando-os através da linguagem do parentesco. Como mostra Maeyama (1983:60), esses “co-migrantes” tiveram de substituir os laços de descendência pelos de afinidade, assim como o culto dos antepassados pelo culto ao Imperador, o Grande Pai.

O compadrio foi um mecanismo também acionado como meio de estreitamento de laços com outros grupos com os quais se relacionavam.

Após a II Guerra Mundial, com o Japão destruído, faminto e humilhado pela ocupação americana, nova leva de emigrantes, porém bem menor, mobilizou-se para o Brasil. Compostos mormente de homens solteiros, estes grupos foram direcionados para as colônias japonesas já existentes, onde os homens se casaram com jovens nisseis.

Segundo Takako (1988), os japoneses e seus descendentes correspondem a cerca de 1% do total da população brasileira. A grande maioria (89,2%) está hoje localizada em cidades e 70,8% se concentram no Estado de São Paulo. A pesquisa realizada pelo Centro de Estudos Nipo-Brasileiros (1990) estima que japoneses e nipo-brasileiros correspondem a 0,868% da população total do país.

No Distrito Federal, a história dos japoneses e de seus descendentes inicia-se em 1956, quatro anos antes da inauguração de Brasília, com a vinda de algumas famílias, como parte mesma da concepção e do planejamento da nova capital. Como disse Israel Pinheiro, administrador do megaprojeto: “Olhe moço, se a terra fosse boa, eu não teria tido o trabalho de ir buscar esses japoneses” (Kubitschek, s/d:126).

A percepção dos solos da região como pobres e a necessidade de tecnologia avançada para cultivá-los provocaram a atração de famílias de agricultores de origem japonesa. Por sua “vocação agrícola”, e por serem vistos como um grupo para o qual a terra é efetivamente objeto de trabalho – e mesmo o resultado do trabalho – e não objeto de especulação, aquelas famílias foram chamadas para construir o denominado “cinturão verde”, destinado a assegurar o abastecimento de produtos hortifrutigranjeiros   futura capital. A reconhecida capacidade de trabalho agrícola era centrada nos valores da hierarquia familiar.

Em 1957 chegaram de São Paulo doze famílias, seguidas de outras vindas do Japão, constituindo a primeira colônia agrícola de Brasília. Conforme Takako (1988), cinquenta famílias foram assentadas no Núcleo Rural de Vargem Bonita, criado formalmente em 1961. No ano seguinte a imigração recebeu novo impulso com a vinda de mais nove famílias procedentes de Okinawa, num total de 62 pessoas. Desde então estima-se que migraram, entre naturais do Japão, nisseis e sanseis, cerca de 1200 famílias para o Distrito Federal.

Os isseis e seus descendentes representam hoje um montante pequeno diante dos quase 1,5 milhão de habitantes do Distrito Federal. Concentrados inicialmente na Colônia de Vargem Bonita (que parece constituir uma espécie de território simbólico da imigração japonesa para o DF), as cerca de cinquenta famílias ocuparam uma área de aproximadamente 370 hectares e se tornaram responsáveis por aproximadamente 40% da produção hortifrutigranjeira do Distrito Federal e por boa parte da produção de animais de médio e pequeno portes. Portanto, se numericamente são poucos, contribuem, não obstante, de maneira significativa para a sua economia, tornando-o um pólo exportador desses produtos.

Grande parte deste desenvolvimento foi estimulada pela Cooperativa de Cotia, de São Paulo. A assistência técnica por ela fornecida foi fundamental para a instalação dos primeiros japoneses e para seu  xi-

to posterior, assim como para a consolidação de uma identidade própria da colônia.

A constituição da colônia nipo-brasiliense também obedeceu à exigência do casamento, imposta pelos planejadores da nova capital. Caracterizou-se, portanto, pela vinda de famílias já constituídas. Tal imposição por parte do governo levou os imigrantes a lançarem mão de artifícios: os solteiros vindos do Japão eram antes casados com jovens nisseis de outras colônias. Era uma forma de “queimar etapas”, e também de assegurar a endogamia étnica. Curiosamente, as exigências dos planejadores de uma cidade concebida como instauradora do novo, do moderno, encontraram-se com a tradição cultural japonesa.

Como disse uma nipo-brasiliense:

Meu pai era do Japão, veio para São Paulo e lá disseram que em Brasília davam terras, mas só aos casados. Aí o irmão disse que ele devia casar e que eles iam tentar juntos. Ele foi apresentado a minha mãe, casou, e em 1959 vieram para cá.

Tal como entre outros imigrantes (Woortmann, 1988), os primeiros grupos servem de referência e estímulo para a atração de seus familiares e amigos. Esta prática contribuiu para que houvesse uma certa concentração de pessoas relacionadas entre si nas localidades de destino, facilitando aos recém-chegados o acesso ao trabalho e à terra. É a estrutura de parentesco que serve de referência para esse deslocamento, constituindo-se em dupla solução: ao destinar alguns de seus filhos à migração, a “casa” viabiliza a reprodução social dos que ficam, assim como a hierarquia familiar; com a migração, o valor-família tradicional se estende a novos espaços, onde reorganiza a sua reprodução futura.

A transferência para outro país leva consigo a cultura original e os valores da época. Se os alemães do extremo sul do Brasil retiveram tradições da Alemanha pré-industrial, os japoneses retiveram padrões do período Taisho, como afirma um intelectual japonês:

Se alguém quiser ver o Japão da Era Taisho (1912-1926), vá ao Brasil; se alguém quiser ver o Japão da Era Meiji (1868-1912), vá aos Estados Unidos. [Cf. Sowell, op. cit.:183]

Após sua instalação, o homem casado enviava os recursos necessários à vinda de sua esposa e filhos, embora também tivessem vindo famílias inteiras de uma só vez. No entanto, ao longo do tempo também vieram homens solteiros, e muitas famílias somente se constituíram após a vinda de noivas através do sistema de *miai-kai*, isto é, do casamento combinado entre os pais dos futuros cônjuges e intermediado por um *nakoudo*. Nesse caso, falava-se de um “casamento por fotografia” ou “por procuração”. Dadas as distâncias e circunstâncias, não havia sequer a possibilidade de realização do *o-miai*, isto é, o encontro formal dos futuros cônjuges antes do casamento.

Essa modalidade de casamento através de contrato estimulou a vinda de inúmeras noivas do Japão para a América, até meados da década de 50, e algumas vezes também envolvia outros interesses do *Iê*, como aquele apontado por uma nissei universitária acerca das condições que envolveram o *miai* de seus pais:

Minha mãe chegou [ao Brasil] em 1949, como uma mercadoria, uma encomenda... com uma pequena mala e uma etiqueta presa na blusa com seu nome de casada. As duas famílias haviam feito um acerto: para pagar suas dívidas, meu avô tinha de mandar uma de suas filhas para o Brasil para casar com o filho da outra [família com quem tinha a dívida]. A escolhida foi ela.

Para alguns, o Distrito Federal representou uma nova tentativa, face a outras, não bem-sucedidas. Várias famílias que haviam migrado para outros lugares, sem perspectiva de sucesso, instalaram-se no Distrito Federal. É o que afirma uma “pioneira”, idosa:

Pensando bem, Brasília juntou nossa família de novo. O irmão mais novo do meu marido estava nesse tempo numa situação difícil em Anápolis [Estado de Goiás]... Depois, nós viemos para cá, com as crianças

e minha sogra. Ele veio nos visitar e viu que aqui tinha futuro. Vendeu tudo lá e se mudou para a Vargem também.

Até a década de 80 os japoneses e seus descendentes mantiveram-se numa relativa “invisibilidade demográfica e geográfica”, dada sua pequena presença numérica, a prevalência de casamentos endogâmicos e sua localização em colônias rurais. De outro lado, porém, sua contribuição para a melhoria da qualidade do consumo alimentar da população favoreceu a constituição de uma imagem positiva, especialmente por parte do governo e das classes média e alta (Woortmann, 1991)³. No interior das muitas famílias que permanecem nas colônias rurais, houve, no decorrer destes quase quarenta anos, uma significativa redefinição na divisão de trabalho e na condição econômica. Inicialmente todos (homens e mulheres, velhos e crianças) participavam diretamente do trabalho agrícola. Hoje cabem aos homens a supervisão do trabalho de empregados (em larga medida nordestinos) e o transporte dos produtos para os centros atacadistas; a mulheres e homens velhos cabe o trabalho nas pequenas frutarias e restaurantes espalhados pelas áreas urbanas. É o que enfatiza uma hoje floricultora:

Quando chegamos..., aqui não tinha nada. Era só barro vermelho. Foi muito trabalho. Era em casa, as crianças pequenas, e o trabalho lá fora. Amanhecia e a gente estava trabalhando. As mãos, as costas, tudo doía no final do dia... folga, férias, nem pensar.... Hoje eu não pego uma enxada, fico mais é aqui no balcão ou arrumando as encomendas. Ele fica no Ceasa direto.

Uma outra confessa:

No começo foi muito difícil mesmo... Era só trabalhar, trabalhar; ele [o marido] não queria que eu saísse porque deixaria o trabalho parado; ... mas depois de trabalhar tanto eu não tinha o direito; não reconhece que a gente é mais do que uma máquina de trabalhar... Até hoje eu só estive uma vez em São Paulo visitando os [parentes] dele.

A partir desses depoimentos, percebem-se indicadores de conflito, pois, sob a antiga invisibilidade dos nipo-brasilienses enquanto grupo, oculta-se uma outra dimensão da cultura japonesa, retida no Brasil, relativa ao gênero: *a invisibilidade do trabalho e atuação femininas*. Se a passagem do Japão para o Brasil e as transformações ocorridas nesse período produziram mudanças, o homem continuou o superior da família, dominante e hierarquicamente superior na esfera pública.

Esse quadro passa a sofrer transformações, ainda que lentas, com a transferência das famílias para a cidade. Iniciada a partir dos anos 80, essa transferência visava o acesso dos filhos à universidade e sua reorientação ocupacional no sentido de carreiras técnicas ligadas ao universo rural. Em certa medida, esses profissionais passaram a ocupar posições em órgãos governamentais e sua presença começava a ganhar visibilidade na paisagem social urbana. Contudo, a presença de nipônicos nas profissões liberais no Distrito Federal é ainda reduzida e se compõe predominantemente de recém-formados migrados do interior de São Paulo.

Recentemente, houve um incremento no número de universitários nipo-brasilienses em busca das carreiras já referidas e, numa incipiente atualização de interesses, das carreiras de ciências exatas e da informática. Não procuram, de um modo geral, as ciências humanas, nem tampouco as artes.

Apesar dessa reorientação, a imagem que as classes média e alta fazem dos nipo-brasilienses permanece retida em sua origem rural, como produtores agrícolas. Contudo, paralelamente à retenção dessa imagem presa ao passado, percebe-se que a antiga “invisibilidade” está sendo substituída por um gradativo processo de “visibilização social”.

Por exemplo, na campanha eleitoral de 1990, houve pela primeira vez a presença de candidatos de origem nipônica, tendo sido eleito um deputado distrital, com forte apoio da colônia nipo-brasiliense, mas também de outras associações agropecuárias. Manipulando sua iden-

tidade, ele promoveu junto ao eleitorado de origem não-nipônica o seu prenome “brasileiro”, ao passo que na colônia nipo-brasiliense valorizou seu sobrenome e sua origem japonesa. Na campanha de 1994 houve vários candidatos nipo-brasileiros, de diferentes partidos políticos, vários deles representando associações de bairro e entidades de classe diversas. É a visibilização no plano político.

Mas pode haver algo mais envolvido no projeto político. Como diz Diniz (1993:3), com base em pesquisa realizada no DF:

Na lógica propriamente simbólica da diferença... a existência real da identidade supõe a possibilidade concreta, do ponto de vista político e jurídico, de se afirmar oficialmente a diferença. Acreditamos que, no caso do Distrito Federal, por exemplo, a eleição de um deputado distrital de origem japonesa teve como pano de fundo essa intenção de se alcançar a cidadania plena...

Nos últimos anos surgiram em Brasília vários templos de orientação originalmente nipônica. Paradoxalmente, a maior parte dos adeptos que para eles afluem é constituída de pessoas de origem não-japonesa, enquanto que os japoneses e nipo-brasilienses são em sua maioria cristãos. Apenas uma minoria é budista. A “cristianização”, contudo, não removeu certos componentes centrais da cultura japonesa tradicional.

Em seu trabalho na Colônia de Vargem Bonita, Queiroz Norte (1994) aponta para o fato de, apesar de os nipo-brasilienses afirmarem que são cristãos, em suas casas haver *butsudans*, isto é, altares aos *kami*, espíritos dos ancestrais, nos quais é evidente o sincretismo religioso. No *butsudan*, uma série de rituais é desenvolvida em torno do ascendente morto transformado em protetor, iluminador divinizado. Nesse sentido, o autor (1994:143) afirma que entre os agricultores de Vargem Bonita:

[...] o parente falecido, transformado em *kami*, consegue, de forma ambígua, estar presente tanto socialmente quanto divinamente. No inte-

rior da família, ou melhor, junto aos descendentes organizados ao redor de seu primogênito, ele será lembrado diariamente, por intermédio de preces, cuidados com sua memória, oferecimento de alimentos e especialmente do *giri* que lhe é devido...

O que se observa é que entre os nipo-brasilienses foram construídas relações familiares distintas daquelas dos primeiros imigrantes para o Brasil, identificadas por Maeyama (1983:61):

Ancestor worship and kinship have been chiefly responsible for determining the pattern of Japanese emigration, that is, a small part of household (ie) members, but not a household itself as a unit, went away and the rest stayed home, so that the migrants had few kin ties in the cities and in the foreign lands. The early Brazil-born Japanese have grown up with very few kin outside their nuclear family. Accordingly, social networks based on kinship were limited, while those based on localized ethnic community have been emphasized. Thus, their group identification has been based essentially in ethnicity which was symbolically dramatized in the form of emperor worship.

Apesar de se identificar atualmente uma certa tendência “nuclearizante” na concepção de família – fenômeno esse também identificado entre os nisseis e sanseis norte-americanos por Yanagisako (1985) –, os laços de parentesco no Brasil, bem como os contatos constantes com os parentes no Japão, levaram a que o culto aos ancestrais fosse mantido, ainda que articulado com crenças cristãs.

Sob esse sincretismo identificam-se (Queiroz Norte, 1994) casos significativos desde a ótica do parentesco, como de uma família nissei que, tendo constantemente problemas de saúde, recorreu a uma sessão mediúnica em que lhe foi dito que os causadores eram espíritos insatisfeitos. Interpretada a mensagem, ela foi datada e relacionada à visita aos parentes no Japão e aos *kami* da família que devem ter voltado com eles e no Brasil não lhes estavam dando descanso. Após receberem as rezas devidas, os *kami* conseguiram retornar, deixando de provocar malefícios aos parentes de Brasília.

Nesse exemplo, manteve-se a leitura tradicional do culto aos ancestrais, da continuidade entre os parentes vivos e mortos, muito forte na ideologia japonesa, adaptada ao contexto brasileiro com a mediação do espiritismo.

Nos anos 80 surgiram em Brasília também lojas de artigos de decoração em estilo oriental e de reparação de aparelhos eletrônicos, cuja propriedade é atribuída a “japoneses”, ainda que nem sempre de fato o sejam. Em Brasília, a categoria “japonês” inclui pessoas de várias etnias orientais, “todos os de olhos puxados”.

Nessa década a presença japonesa recebeu novo impulso cultural e econômico com a implantação, em Paracatu, a 200 quilômetros de Brasília, de um grande projeto agropecuário da Cooperativa de Cotia com o apoio da Japan International Cooperation Agency (Jica). Com isso foram ampliados os contatos intra-étnicos, abrindo novas alternativas de casamento. Mas, à medida que a hostilidade inicial dos habitantes da cidade contra os recém-chegados, como discriminação nas escolas e clubes, foi se amainando com o decorrer dos anos, aumentou também o número de casamentos interétnicos, mesmo se envolvendo conflitos internos às famílias.

Na raiz do incremento desses casamentos interétnicos frequentemente identificam-se conflitos que envolvem uma conjugação do “valor-família” com a etnicidade: as filhas, nisseis e sanseis, questionam o papel de suas mães e sua posição na hierarquia doméstica. Como afirmou uma estudante nipo-brasiliense, urbanizada, solteira:

Meu pai não pode saber, mas eu não quero casar com descendente de japonês. Não quero ser como minha mãe e minha tia, que são revoltadas, mas ficam quietas, eu sinto. Isso de sempre obedecer, obedecer, eu não. Acho que com brasileiro mesmo vai ser melhor.

A figura do pai-autoridade também é evidente, tanto quanto a oposição a ele e ao modelo por ele defendido.

Outro caso é o de uma cabeleireira japonesa de 40 anos, que está

iniciando seu processo de naturalização. É a terceira de um grupo de nove irmãos, dos quais seis nascidos no Brasil.

O *miai* de seus pais, filhos de camponeses pobres dos arredores de Tóquio, ocorreu enquanto o pai se encontrava na guerra da Mandchúria, e o casamento teve lugar logo após sua desmobilização. Ainda no Japão nasceram-lhes três filhas, fato que, acrescido à pouca terra e à fome do pós-guerra, estimulou a emigração. Juntamente com outra família da mesma origem e lugar, foram instalados em 1957 na área rural de Sobradinho (DF).

Sua irmã mais velha fugiu com um negro na noite anterior a seu imposto *miai*, para desonra do pai, que somente a perdoou oito anos mais tarde, “derretido porque a neta [filha da fujona] lhe falou em japonês”. Hoje essa mesma neta e seu irmão trabalham no Japão, sendo ela intérprete entre a administração de uma empresa e os *dekassegui* que lá trabalham.

A cabeleireira também se recusou a casar com japonês, apesar de a família tê-la incentivado a aceitar algum dos pretendentes.

Desde criança eu nunca quis casar com japonês. Eu digo, eles são muito machistas. Eu, perder minha liberdade, ter de ficar quieta sempre? Não!... aliás, nenhuma de minhas seis irmãs casou com japonês... não sei, hoje eu acho que todo homem é machista, não é só japonês não.

Ela já era cabeleireira em Brasília, quando, depois de romper com um outro pretendente arranjado pela família, e após um namoro escondido de seis meses, aos 31 anos resolveu assumir a relação com o seu hoje marido.

Se hoje as mulheres urbanizadas, estimuladas por valores do Ocidente, preferem o casamento interétnico, paradoxalmente, a imagem de subordinação da mulher japonesa é projetada sobre suas descendentes pela sociedade brasileira, sem que o seu recente questionamento seja enfatizado. Há como que um “congelamento” da imagem feminina, tornando as “japonesas” mais “desejáveis” como esposas para os homens brasileiros que pretendam uma modalidade de casamento à antiga.

Paradoxal também é o fato de que essa imagem tradicional da mulher nipo-brasileira, especialmente a rural, a torna atrativa aos primogênitos de agricultores no Japão que, por terem apenas o 2º grau de escolaridade, e por dever tomar conta de seus pais idosos, não encontram esposas em seu país. Conforme a revista *Veja*, de 13/2/93, o *miai-tour*, isto é, o tour ao Brasil em busca de uma esposa “à antiga”, está atraindo jovens que, através de *nakoudos* ou empresas específicas para esse fim, estabelecem os laços de casamento que irão garantir a continuidade da família e o empreendimento do marido no Japão. Das pretendentes espera-se que saibam os rudimentos da língua e que desempenhem os papéis tradicionais a que se recusam as japonesas.

Para algumas nisseis ou sanseis e para suas famílias, a transferência da recém-casada para a família do marido no Japão é percebida como ascensão social e econômica. Assim, se o contexto brasileiro e ocidental, de modo geral, introduz mudanças na auto-representação da mulher, permanecem, de outro lado, concepções tradicionais – ou pelo menos a subordinação a elas pelas mulheres com menores possibilidades de realização individual no Brasil.

Aliás, a dificuldade de conseguir esposa constitui um problema geral dos japoneses (cf. Greenberg e Takaiama, 1991:47), que possuem um excedente de 2,5 milhões de homens solteiros. As jovens de lá buscam o mundo urbano e, em troca de ascensão funcional, postergam ou mesmo renegam seus projetos de casamento, assumindo a sua condição de celibatárias – para consternação de seus pais e avós. A elevada média de idade para o primeiro casamento constitui outro indicador desse fenômeno no Japão de hoje: 25,9 anos para as mulheres e 28,4 para os homens.

Representativa da visão dessa “nova mulher japonesa” é a observação da decana da antropologia nipônica, a celibatária Nakane Chie, de que só conseguiu alcançar esse status profissional mediante o sacrifício de sua vida pessoal.

A falta de pretendentes para os agricultores é tão grave que provoca anualmente um movimento de celibatários a Tóquio. Montados em seus tratores, conclamam publicamente as jovens para que se disponham a casar com eles! (Greenberg & Takaïama, 1991)

As mulheres japonesas, assim como as nipo-brasileiras, em larga medida não mais aceitam os papéis tradicionais, como mostram as autoras acima citadas:

As mulheres (nipônicas) tendem a expressar claramente idéias acerca do que elas querem do casamento, enquanto que os homens apenas querem alguém que possa controlar a família para eles e lhes ser quieta e obediente. [idem:47]

Há, portanto, sérios conflitos no interior da família japonesa e da nipo-brasileira, não obstante a permanência, em boa medida, da tradição.

Por outro lado, nem todos os nipo-brasilienses conseguem realizar seus projetos de ascensão social, o que se relaciona a outra dimensão dessa tradição hierárquica.

Iniciou-se nas últimas décadas no Distrito Federal, como aliás em todo o Brasil e em outras áreas da América Latina, uma nova fase de migração, de volta ao Japão, envolvendo jovens mormente entre 18 e 28 anos de idade com um conhecimento precário da língua e eventualmente ainda algum vínculo familiar naquele país. Eles como que fecham um círculo iniciado por seus antepassados no começo do século.

Essa evasão de jovens é percebida de forma ambígua. De um lado, são vistos como tendo iniciativa e vontade de progredir. De outro, são apontados como “aqueles que não têm interesse em enfrentar a difícil situação brasileira”, ou que “voltam ao Japão porque agora lá é melhor”.

Há que distinguir os que “vão para ficar” daqueles que “vão para voltar”, que percebem o Japão como um meio para alcançar um padrão de vida melhor no Brasil. Possivelmente, na base da escolha de uma destas alternativas encontra-se o grau de aculturação (ou de reaculturação ao Japão) dos *dekassegui*, representada na forma como constroem sua “razão prática”.

Mas, não é qualquer um que migra, como não o era quando da emigração inicial para o Brasil ou daquela de São Paulo para o Distrito Federal. O processo migratório, assim como a redefinição das alternativas ocupacionais, é orientado pelo princípio hierárquico da primogenitura e da autoridade do pai, mesmo naquelas famílias em que a língua e certos hábitos do cotidiano se perderam. Perderam-se hábitos, mas não o *habitus*; o “valor-família” continua orientando o grupo.

Observações realizadas em Paracatu revelaram que quem lá se instalava era o “filho número 2”. Isto é, o primogênito herdava as terras (ou o negócio) da família em São Paulo; os demais, deserdados, são dirigidos para outros lugares. Com base nesse princípio, a Cooperativa de Cotia – que por sinal construía para si mesma a imagem de uma “família”, de modo semelhante à empresa japonesa (Beillevaire, 1984) – trouxe para Paracatu aqueles que não herdariam no lugar de origem.

Em boa medida é o que também acontece quanto à migração para o Japão: o *dekassegui* é o filho número “2” (isto é, o número 3, 4 etc.). Em larga medida também cabe ainda ao primogênito um status hierarquicamente superior, realizar o casamento endogâmico, assegurar a continuidade do empreendimento familiar, cuidar dos pais idosos e permanecer no local. Para os demais filhos abre-se a possibilidade de assegurar seu futuro em outras áreas ou a opção por novos tipos de carreira profissional. Mas, há também primogênitos que vão para voltar e melhorar o patrimônio que irão herdar. A mesma migração e a categoria *dekassegui* envolvem orientações valorativas e projetos distintos.

Nossas observações coincidem com as de Diniz (1993). Referindo-se a um pai de origem japonesa, afirma a autora:

Para ele, bem como para grande parte dos colonos entrevistados, a migração é vista como um sacrifício tanto para quem fica como para quem vai. Ao permanecer pelo menos um filho no local de origem para garantir as posses da família, se perpetua uma clássica tradição observada por antropólogos em situações migratórias: com bastante frequência, quem permanece é o filho mais velho.

As filhas possuem alternativas mais limitadas. Podem estudar em outra cidade, desde que sob o cuidado de parentes. Esse tipo de limitação diferenciada entre filhos e filhas gera freqüentes conflitos. A observação de uma sansei, estudante da Universidade de Brasília, aponta para esse fato:

Eu voltar para casa? De jeito nenhum... Eu insisti muito... Meu pai só me deixou estudar aqui depois que minha vó veio morar aqui com meu tio... e eu tinha de ficar com eles... Com meus irmãos foi diferente, escolheram; eu é que não podia.

A tradição e os valores familiares constroem e condicionam diferentemente os gêneros no que diz respeito à migração. Mulher não migra; até certo ponto ela “é migrada”, isto é, mediante a anuência do pai, ela pode se deslocar de uma área, ou mesmo de um país para outro, sempre, porém, sob a égide da família. Gera-se, assim, um conflito familiar entre a tradição e a nova realidade que supõe mais direitos, entre eles a profissionalização feminina.

A mesma tradição também constrói diferencialmente e não sem conflitos os filhos homens, distinguindo o primogênito dos demais. Foi ela que orientou a emigração para o Brasil, assim como a transferência para o Distrito Federal daqueles nisseis ou sanseis não-herdeiros vindos de São Paulo. E orienta hoje, em boa parte, a volta ao Japão, seja em caráter definitivo ou temporário.

Não seria impossível encontrar, em gerações distintas, famílias em que no começo do século o primogênito migrou temporariamente para os Estados Unidos, a fim de conseguir recursos para manter o *Iê*, enquanto outros irmãos seus lá se radicaram. Posteriormente, o segundo filho desse mesmo primogênito emigrou para o Brasil porque o *Iê* não possuía condições para assegurar seu futuro no Japão. Seu neto brasileiro retorna ao Japão como um *dekassegui*, ao passo que seu neto japonês, em *miai-tour*, busca uma noiva no Brasil, que irá cuidar daquele avô em sua velhice.

O mesmo caráter multifacetário poderá ser encontrado se observadas as mulheres. A mãe, que foi casada através do *miai* por sua família, escolhe cuidadosamente a noiva de seu filho primogênito, assim como organiza o envio de outra a seu filho que migrou para o Brasil. É ela igualmente quem estimula o neto primogênito a viajar ao Brasil em busca daquela que assegurará a continuidade do *Iê*, através de seu trabalho e gerando seus sucessores. Sua neta japonesa – não sem conflito – recusa-se a casar, alegando projetos profissionais, enquanto sua neta brasileira casou-se, porém com alguém de outra “raça”.

A imagem que os que “vão para voltar” têm do Japão constitui como que uma imagem espelhada da que os imigrantes japoneses do início do século tinham do Brasil: um lugar a partir do qual se pode construir um futuro; onde se pode criar as condições de uma ascensão social quando de seu retorno.

Os resultados da pesquisa sobre a imagem que os brasilienses têm do Japão e dos japoneses mostraram-se positivos, mais positivos inclusive que a dos paulistanos. É interessante observar que 70% dos entrevistados em geral concordam que no século XXI o Japão superará os Estados Unidos, expressando grandes expectativas quanto a um maior intercâmbio com o Japão. Como medidas concretas foram sugeridos, em ordem decrescente, o incremento da cooperação técnica, a ajuda econômica, o intercâmbio cultural, a expansão do comércio e o intercâmbio de pessoas (Andrade e Mita, 1992).

Sob essa ótica, os *dekassegui*, ao emigrarem para o Japão, de um lado atendem à sua “voz da tradição” e de outro lado correspondem às expectativas, quando de seu retorno, que deles têm os brasilienses.

O fenômeno da emigração pode também ser percebido como um rito de passagem masculino. Coube ao jovem do passado enfrentar o Ocidente. Cabe ao de hoje enfrentar o Japão de seus antepassados e “vencer”, seja instalando-se lá, seja retornando com recursos garantidos para “vencer” no Brasil. As dificuldades enfrentadas no Japão constroem simbolicamente sua auto-imagem de homem. A migração tem-

porária para o Japão toma as características de um rito de passagem também para a construção da pessoa. Segundo um nipo-brasiliense entrevistado por Diniz (1993:5):

Eu diria o seguinte: que em termos de formação de personalidade, eu diria que é válido... ir para lá, não propriamente para ganhar dinheiro, mas para tentar desenvolver a pessoa, a personalidade...

Por isso, afirma Diniz (193:5) que uma das razões que levam a família a incentivar os filhos a migrar para o Japão é que tal migração é percebida como um aprendizado de valores:

Muitos dos entrevistados, ao falarem do Brasil em contraposição ao Japão, tendem a analisar este último como o que há de melhor em matéria de desenvolvimento, organização e honestidade, ao contrário do Brasil, onde reina a desordem. Assim, um período sozinho no Japão... será como uma lição de vida e sobrevivência inesquecível... [O migrante] ao retornar ao Brasil se torna outra pessoa, estabelecendo os dois momentos diferenciais da vida do migrante: o antes e o depois da mudança.

O Japão é percebido hoje como uma “nova América”, uma nova terra da promessa. Por outro lado, se os “japoneses” (categoria que engloba tanto os nascidos no Japão como seus descendentes) projetavam uma imagem de sucesso, de capacidade de trabalho e de ascensão social, nem todos conseguiram atingir esse sucesso. Dada a recessão brasileira, novas alternativas são buscadas, e o caminho é o do Japão.

Como que numa replicação do passado, a tradição, ainda que enfraquecida, através do parentesco novamente organiza a migração, em sentido inverso, mas segundo o mesmo princípio hierárquico. É a mesma tradição que conduz as mulheres em seu retorno ao Japão: seja de algumas poucas que irão trabalhar, sob a égide de familiares, seja as já mencionadas noivas de agricultores que, aceitando um processo de ressocialização (re-aculturação), constituirão famílias tradicionais no Japão.

Portanto, o retorno definitivo ao Japão fecha um circuito iniciado em 1908, como que num projeto deferido no tempo. Há, contudo, uma

diferença fundamental nesse circuito: não é o retorno marcado pelo sucesso daqueles que vieram; é um movimento marcado pela continuidade da luta por melhores condições. Mas esse movimento não é isento de conflitos, principalmente para aqueles que não retiveram integralmente os padrões éticos e estéticos da cultura japonesa. Se no Brasil os nipo-brasileiros defrontam com uma identidade ambígua, não menos ambígua é a situação dos que retornam, ainda que temporariamente, ao Japão. Disse um nipo-brasiliense, ex-agricultor e agora funcionário público:

Brasileiro ou japonês? Bom, eu sou descendente, eu sou brasileiro. Eu não saberia definir realmente. Acho que não existe uma definição, ou japonês ou brasileiro. Acho que deveria haver a integração de todos eles. Eu não saberia definir. Eu acho que não me encaixaria em nenhuma das duas categorias. Eu poderia ser brasileiro, poderia ser japonês, tá? Então, acho que não... No Japão, eu serei brasileiro; eu acho que no Brasil sou visto como japonês. Quer dizer, sou o *meio-termo*. Eu não sei; eu não me definiria... é difícil definir. [Diniz, 1993:1. Grifos da autora]

Se no Brasil são pensados como “japoneses”, no Japão não passarão de *gaijin*. De forma análoga aos *Gastarbeiter* na Europa, destinam-se aos serviços considerados inferiores ou indignos pelos japoneses, no contexto de um “valor-hierarquia” semelhante a um modelo de castas que ainda retém a categoria *eta*, cujos membros realizam as tarefas “indignas”. Vale notar que a condição desses *dekassegui* no Japão parece bastante distinta daquela dos *oriundi* na Itália; embora aceitos como força de trabalho, não alcançam a cidadania plena (se é que o conceito ocidental, individualista, de cidadania é aplicável ao Japão).

Em meio a essas ambigüidades e submetidos a longas jornadas de trabalho, numa conjunção que pode explicar a alta taxa de suicídios entre os *gaijin* nipo-brasileiros, aqueles que voltam ao Brasil realizam o que era antes esperado de um jovem que vai ao Novo Mundo e volta vencedor, para construir sua família. O mesmo comportamento esperado pelos antepassados no Japão em 1908 e 1957.

Concluindo, observa-se que a migração do Japão para o Brasil, de São Paulo e Japão para o Distrito Federal, e do Brasil novamente para o Japão, se determinada por fatores macroeconômicos antigos ou modernos, também expressa e é organizada pela tradição. Ao mesmo tempo, as contradições internas à família expressam conflitos entre princípios tradicionais e valores “modernos”, igualitaristas, seja no Japão, seja no Ocidente.

Notas

- 1 Na Cooperativa de Cotia havia, em 1988, um projeto, solicitado pelos associados, de promover a prática do *miai-kai* para evitar o casamento anisogâmico, mormente de seus filhos com filhas de caboclos, seus peões.
- 2 A eventuais interessados (as): conforme o jornal *Folha de S. Paulo*, de 14/6/92, o *nakoudo* Einossuke Sato, em seus 26 anos de atuação, reuniu exitosamente 76 casais! (Seu endereço: Rua Martim Carrasco, 112, Bairro Pinheiros, São Paulo. Fone: 011/211-5397.)
- 3 O trabalho aqui referido foi parte do projeto “A imagem do Japão e dos japoneses na América Latina”, coordenado pelos professores Gustavo Andrade e Chiyoko Mita, do Instituto Ibero-americano da Universidade de Sophia (Tóquio), e financiado pela Fundação Toyota. Foram comparados sete países; no Brasil, coordenei a pesquisa no Distrito Federal, e o professor João Baptista Borges Pereira (USP) aquela em São Paulo.

Bibliografia

ANDRADE, G. e MITA, C.

1992 *Informe acerca de la imagen en América Latina sobre el Japón y los japoneses*, Instituto Iberoamericano, Tóquio.

ALVES PEREIRA, R.

1992 "Internacionalização e minorias no Japão", *Estudos Afro-asiáticos*, nº 22.

BEILLEVAIRE, P.

1984 "L'entreprise est famille", *Le Figaro*, Économie et Finances, 7/10/1984. Paris.

s/data *Ethos et Oikos: figures familiales de la vie collective japonaise.*

BOURDIEU, P.

1980 *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris.

CARDOSO, R. C. L.

1972 "O agricultor e o profissional liberal entre os japoneses no Brasil", in SCHADEN, E., *Homem, cultura e sociedade no Brasil*, Editora Vozes, Petrópolis.

CARNEIRO LEÃO, V.

1990 *A crise da imigração japonesa no Brasil: contornos diplomáticos*, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, Brasília.

CENTRO DE ESTUDOS NIPO-BRASILEIROS

1990 Pesquisa da população de descendentes japoneses residentes no Brasil, São Paulo (mimeo).

CHISTOPHER, R.

1987 *The Japanese mind*, Charles Tuttle Co., Tóquio.

DINIZ, D.

1993 "Por que minha bonequinha Singu volta ao Japão?", *Japão: Informativo Econômico*, Vol. 5, Nº 14.

DUMONT, L.

1972 *Homo Hierarquicus*, Paladin, Londres.

GREENBERG, S. E TAKAIAMA, H.

1991 "Land of the lonely hearts", *Newsweek*, 2/11/91, New York.

KUBITSCHKE, J.

s/d *Por que construí Brasília*, Edições Bloch, Rio de Janeiro.

MAEYAMA, T.

1979 "Ethnicity, secret societies, and associations: the Japanese in Brazil", *Comparative studies in society and history*, Cambridge Univ. Press, vol. 21, nº 4.

MAEYAMA, T.

1983 "Religion, kinship, and the middle classes of Japanese in urban Brazil", *Latin American Studies*, The University of Tsukuba, vol. 5.

MAEYAMA, T. e SMITH, R. J.

1983 "Ômoto: a Japanese 'new religion' in Brazil", *Latin American Studies*, The University of Tsukuba, vol. 5.

QUEIROZ NORTE, S.

1994 *A vida que a morte cria: uma interpretação antropológica da percepção japonesa do fenômeno morte*, dissertação, depto. de Antropologia, Universidade de Brasília.

RIALLIN, J. L.

1962 *Economie et population au Japon*, Génin, Paris.

SOWELL, T.

1988 *Etnias da América*, Editora Forense-Universitária, Rio de Janeiro.

TAKAKO, N.

1988 *Bilingüismo e mudança de códigos*, dissertação, depto. de Lingüística, Universidade de Brasília.

TAKAIAMA, H. e ITOI, K.

1993 "The reluctant princess", *Newsweek*, vol. CXXI, New York.

TAUSSIG, M.

1983 *The devil and commodity fetishism in South America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

WOORTMANN, E. F.

1988 *Colonos e sitiante*, tese, depto. de Antropologia, Universidade de Brasília.

1991 *A imagem do Japão e dos japoneses no Distrito Federal*, Instituto Iberoamericano, Tóquio.

YANAGISAKO, S. J.

1985 *Transforming the past: tradition and kinship among Japanese americans*, Stanford Univ. Press, Stanford.

ABSTRACT: The aim of this article is to discuss the role played by hierarchy and family values in organizing the migration of Japanese to Brazil, from other parts of Brazil to the Federal District, and lately of "nissei" and "sansei" from Brazil to Japan. The main body of data refers to the Federal District and reveals conflicts between traditional and modern values as well as the ambiguities of a Japanese-Brazilian identity. Migration back to Japan is also seen as a kind of rite of passage for the social construction (Bildung) of the person.

KEY WORDS: Japanese, immigration, identity, tradition/modernity.

Aceito para publicação em fevereiro de 1995.

Cinema da Floresta

Filme, Alucinação e Sonho

na Amazônia Peruana

Peter Gow

Depto. de Antropologia Social – Univ. de Manchester

RESUMO: Este artigo tem como objetivo fazer uma etnografia fenomenológica do cinema a partir do mundo vivido do Alto Ucayali. Explora também a analogia que a população local faz entre o cinema e o alucinógeno *ayahuasca*, que eles denominam o “cinema da floresta” e que torna visíveis os seres poderosos, normalmente invisíveis. Analisa-se ainda o modo como cinema e alucinação diferem dos sonhos.

PALAVRAS-CHAVE: cinema e antropologia, fenomenologia do cinema, cinema e alucinógeno, Alto Ucayali, Peru.

Tradução de Heloisa Buarque de Almeida.
Revisão técnica de Sylvia Caiuby Novaes.

Na região do Alto Ucayali, no leste do Peru, as pessoas referem-se jocosamente ao alucinógeno *ayahuasca* como *el cine de monte*, o cinema da floresta. Este ensaio segue a direção indicada por esta metáfora para fazer uma análise etnográfica do cinema como uma experiência significativa no Alto Ucayali.

Ocorreu-me discutir esta questão quando estava muito longe do Alto Ucayali, nos cinemas de Londres. Assistir ao filme de Werner Herzog, *Fitzcarraldo*, e ao filme de Les Blank sobre ele, *Burden of Dreams*, ambos feitos na região durante meu trabalho de campo, constituiu-se numa experiência inquietante e confusa. Ali na tela, ao lado de atores famosos e equipes de filmagem, havia uma paisagem que conheci bem, indivíduos que conheci pessoalmente, ou de ouvir falar, e formas de comportamento e linguagem com as quais eu havia me familiarizado durante minha estada nessa região do Peru. Tal familiaridade conferiu à atividade aparentemente comum de “ir ao cinema” um aspecto estranho e misterioso. Por que estávamos todos sentados nessa grande sala escura, calmamente atentos a uma luz colorida e trêmula e ao som que saía da parede? O hábito de ir ao cinema havia se tornado estranho a mim, especialmente à maneira da qual eu mais gostava antes de viajar ao Alto Ucayali: o cinema de arte feito por e para as classes médias cultas do Ocidente. Não podia imaginar como explicar este fenômeno às pessoas que contatei no Alto Ucayali, e isso me perturbou profundamente.

Esta experiência de perder o cinema foi, sem dúvida, um intenso choque cultural. Com o tempo, o prazer foi restaurado, mesmo quando eu sentia, ocasionalmente, certa falta de sentido dentro da sala de cinema. Esta alienação passageira de um prazer central de minha vida transformou-se também em uma questão etnográfica: como as pessoas da região do Alto Ucayali vivenciam o cinema e o que pensam sobre ele. Se, num momento de choque cultural, o cinema pôde perder o seu sentido para mim e se apresentar como uma convenção cultural arbi-

trária e misteriosa, então, o sentido que o cinema adquiria para as pessoas com quem eu tinha feito trabalho de campo estava longe de ser óbvio.

Tal questão surge a partir de um problema teórico central. A perda de sentido do cinema para mim, como todos os choques culturais, não podia ser resolvida analiticamente, pelo simples fato de reencontrar aquele sentido e responder à questão a partir daí. Como qualquer questão etnográfica, esta só pode ser respondida através de uma nova linguagem criada a partir dos dois modos de experiência. Assim, minha preocupação teórica neste ensaio é discutir o cinema no mundo vivido do Alto Ucayali sem efetuar uma análise interna ao programa de reflexão próprio do cinema.

Esta postura permite que eu escape de um impasse central. Quando discutimos filmes, parecemos inevitavelmente discutir perspectiva, representação, resposta, reação, espectador e ponto de vista do espectador. Mesmo as análises mais políticas de filmes utilizam a linguagem da ideologia derivada do jovem Marx. Ele expôs o conceito de ideologia a partir do uso da *câmera obscura* como metáfora – uma metáfora essencialmente associada à perspectiva e à representação (ver discussão em Mitchell, 1986). Ao se prosseguir com uma análise forjada nesta linguagem, o objeto analisado torna-se inevitavelmente cada vez mais “perspectivo” e “representativo”¹, até que descobramos que perspectiva e representação deixaram de ser invenções da Europa Renascentista e são propriedades naturais de todas as culturas.

A única maneira de evitar esta conclusão ridícula é utilizar uma linguagem analítica que não prenuncia inevitavelmente este caminho. Portanto, aqui eu evito o uso de termos como perspectiva, representação, ponto de vista, reação, resposta e, em vez disso, concentro-me na elucidação do mundo vivido pelas pessoas do Alto Ucayali, em termos de experiência incorporada, e na maneira pela qual estas formas de experiência são interligadas através de modelos simbólicos genera-

tivos que fornecem elementos de inteligibilidade básica deste mundo. Aqui, minha análise segue o programa de trabalho de antropologia simbólica proposto por Munn em seu estudo sobre a transformação do valor em Gawa, Papua Nova Guiné (1986). Resumindo, trata-se de uma etnografia fenomenológica do cinema.

A área do Alto Ucayali é extensa, mas na época do meu trabalho de campo, no início dos anos 80, sua população era de, no máximo, 10 000 indivíduos espalhados ao longo dos rios Tambo, Bajo Urubamba e Alto Ucayali. A maioria da população era formada por nativos da Amazônia, com línguas aruak e pano, além de uma grande parte de indivíduos do norte da região amazônica. A elite local identifica-se principalmente com origens não-amazônicas e, freqüentemente, não-peruanas (ver Gow, 1991, para maiores detalhes sobre a região).

A economia local é constituída de uma interação complexa entre dois sistemas. Por um lado, há a economia mercantil extrativista de madeiras nobres, cuja fonte de capital são os empréstimos oriundos da cidade de Pucallpa efetuados pela classe dominante local, baseada em Atalaya, para os trabalhadores nativos. Por outro lado, há uma economia de subsistência na qual os nativos produzem em interação com o ambiente do rio e da floresta. A economia de subsistência é crucial tanto para fornecer mão-de-obra barata para extração de madeira como para criar as relações sociais básicas dos nativos.

Esta economia política é antiga na região e está associada a modelos simbólicos generativos importantes que organizam aspectos da vida local aparentemente dissonantes. Eles podem ser resumidos da seguinte forma. A vida social, incluindo o processo histórico, é organizada pelo movimento entre dois pólos: *el monte*, a floresta, e *afuera*, o lado de fora. *Afuera* é fora da floresta em geral e, mais especificamente, fora da Amazônia. As transações econômicas referentes à madeira são trocas de *cosas de acá no más*, “coisas daqui” (como as madeiras nobres tropicais) por *cosas finas*, ou seja, produtos industriais. Generalizan-

do, a vida social é uma combinação correta entre a floresta e o exterior. Para alcançar esta combinação ideal, há um processo delicado, constantemente ameaçado de desmoronar, separando-se nas duas formas puras de cada pólo. Voltarei às ameaças potenciais mais tarde.

Em geral, o modelo simbólico generativo tende a estar relacionado ao exterior e ao interior do corpo humano. A classe mais importante das “coisas daqui” é a *comida legítima*, “comida de verdade”, comida da floresta e do rio, enquanto a classe mais importante de *cosa fina* é *ropa legítima*, “roupa de verdade”, importada e industrial. Juntas, “comida de verdade” e “roupa de verdade” produzem o interior e o exterior de *gente como nosotros*, o povo local do Alto Ucayali.

No Alto Ucayali, o cinema é uma das *cosas finas*, ainda que dificilmente seja consumido pelas pessoas da região. Sua única saída comercial na área, no início dos anos 80, era uma pequena sessão semanal organizada pelas freiras da missão da capital distrital Atalaya. Este cinema exibia o padrão do cinema rural peruano: filmes de kung-fu, filmes indianos, faroestes do tipo *spaghetti western* e filmes B norte-americanos. Atalaya é o único povoado da região com um sistema de eletricidade público e regular (das 18 às 21 horas), e não há recepção televisiva. Portanto, excetuando-se a exibição ocasional de filmes feita pelos missionários nas comunidades menores, este pequeno cinema era o único acesso local ao consumo desse meio de comunicação. Os cinemas comerciais regulares mais próximos, onde os aparelhos de televisão funcionavam, localizavam-se a centenas de milhas ao norte, na cidade de Pucallpa. A exibição mais próxima de *Fitzcarraldo*, de Herzog – feito no Bajo Urubamba na época de meu trabalho de campo, ele mesmo sendo um drama social local relevante –, só aconteceu na capital do país, Lima. É bem provável que ninguém do Alto Ucayali tenha assistido ao filme.

Embora provavelmente algumas pessoas da região nunca tenham assistido a um filme, a maioria delas já teve um certo nível de experi-

ência com o meio. A maior parte dos habitantes com quem conversei tinha ido ao cinema em Atalaya pelo menos uma vez e muitos já haviam morado ou visitado Pucallpa. Na verdade, as pessoas pareciam tão familiarizadas com filmes que eu não questionei o problema até me dar conta de como era pequeno o contato que realmente tinham com este meio na sua vida cotidiana.

Um exemplo da questão do cinema no Alto Ucayali foi a experiência de assistir a *Piranha II* em Atalaya, em 1982. No filme, piranhas amazônicas com mutações genéticas deveriam ser soltas no sistema de água do Vietnã do Norte para destruir a produção de arroz; por acidente, elas entram num rio dos Estados Unidos e ameaçam a vida de pessoas que se divertiam num parque aquático. Para mim, *Piranha II* é uma crítica marcante da total insanidade do complexo militar-industrial e da cumplicidade do narcisismo da classe média norte-americana no projeto mais amplo de se transformar os recursos do Terceiro Mundo em armas contra os povos do Terceiro Mundo. Outras pessoas consideram o filme tolo, ou desprezível.

No entanto, os comentários que ouvi do público em Atalaya sugeriam que ele o examinava para obter informações sobre os “brancos estrangeiros”, *gringos*, e seu país. Alguns comentaram o grande tamanho e a ferocidade das piranhas dos *gringos* em comparação com as variedades benignas locais, já que os nativos do Alto Ucayali não compartilham do medo europeu e americano deste peixe. A ignorância dos heróis *gringos* sobre as correntes fluviais, e sua inépcia em dirigir as canoas e balsas, provocou muito interesse e hilaridade. Porém, o mais interessante de tudo, para mim, era o modo como um jovem explicava a relação entre *Piranha II* e seu predecessor, *Piranha*, que só ele havia visto. Ele contou que, apesar de os heróis no primeiro filme pensarem que haviam matado todos os *pañasos*, “piranhas grandes”, eles não conseguiram matar *su madre de pañaso*, “a grande mãe piranha”. Ele disse:

Ella, su madre, se há metido por allí, y de allí se han vuelto a venir estes pañosos. (Ela, a mãe, se escondeu e, de onde estava, saíram de novo as grande piranhas.)

O conceito de mãe da espécie é central para que as pessoas do Alto Ucayali compreendam mais amplamente os processos ecológicos, como discutirei mais adiante. Acredito que a “grande mãe piranha” seja uma piranha imensa e monstruosa, inatacável por predadores, que coordena a produtividade da espécie. Não me lembro de nenhuma “grande mãe piranha” no filme (apesar de ter perdido os 5 minutos iniciais) e duvido de que os cineastas americanos tenham explorado este uso tão específico da Amazônia. No entanto, o relato do jovem sobre os dois filmes confere um tom intrinsecamente local e um cálculo tipicamente amazônico às duas narrativas: os problemas causados pela reconhecida ignorância dos *gringos* em relação ao comportamento e às motivações das espécies animais selvagens.

Meu relato da análise local de *Piranha II* deve permanecer apenas anedótico, pois não discuti a questão diretamente com os nativos. Provavelmente ouvi estes comentários apenas porque quem os fez pensava que eu não entendia bem o castelhano. As pessoas da região relutavam muito em expressar suas opiniões sobre certos assuntos – como filmes – diretamente para mim, pois presumiam que, como eu era *gringo*, devia saber mais do que eles. Portanto, em vez de arriscarem sofrer uma humilhação por dizer algo errado, as pessoas do Alto Ucayali tratavam-me como se eu fosse o informante e faziam-me perguntas. O ato de responder às perguntas tornou-se um forma muito difícil de recolher dados etnográficos, considerando que eu não gravei – e esqueci totalmente – as perguntas que me foram feitas e as respostas que dei. Deve ser por este motivo que os antropólogos procuram evitar o papel de informante e preferem que seja ocupado por quem está sendo observado.

Por sorte, na questão do *ayahwasca*, *el cine de monte*, “o cinema

da floresta”, as posições inverteram-se. Como um *gringo*, consideravam que eu não conhecia nada sobre esta planta amazônica e seu potencial de alucinação. Assim, volto-me agora para o “cinema da floresta” e seus significados.

Se assistir a filmes é um evento relativamente incomum para o povo do Alto Ucayali, as sessões de cura xamânica com o uso do alucinógeno *ayahuasca* (*Banisteriopsis sp.*) é uma característica difundida da vida local. Virtualmente todas as pessoas que conheci na região, excetuando crianças pequenas e a maioria dos missionários, tomaram *ayahuasca* durante o ritual de cura, e muitos tomavam a droga com regularidade. *Ayahuasca* é ingerido tanto no contexto de uma doença severa, como por sua propriedade geral de fornecer saúde. Considera-se bom tomar *ayahuasca*, e muitos imigrantes, que vieram de fora da Amazônia para o Alto Ucayali, descrevem seu primeiro contato com o *ayahuasca* como uma experiência transformadora crucial.

Para ser bebido, parte do vinho de *ayahuasca* é fervido com folhas de *chacrona*; o produto é nauseantemente amargo. *Ayahuasca* é um poderoso alucinógeno que gera uma variedade de efeitos nas horas seguintes à ingestão, sendo que os mais dramáticos são uma náusea violenta, distorção auricular e várias formas de alucinação visual intensa. Gera também uma euforia muito grande e uma sensação de bem-estar por vários dias.

A origem mais óbvia da metáfora “cinema da floresta” para o *ayahuasca* são as alucinações visuais e, de fato, comenta-se muito a semelhança entre as experiências visuais do cinema e do *ayahuasca*. A droga sempre é tomada no escuro, e as complexas alucinações visuais são o aspecto mais importante da sensação de quem a ingere. As alucinações *hacem ver*, “fazem ver”: tanto as origens da doença, como objetos de feitiçaria brilhando no corpo de um doente, países distantes, parentes mortos ou distantes etc. Os nativos dizem: “*Con ayahuasca, se ve de todo*”. Seria até melhor dizer que com *ayahuasca* tudo se torna visí-

vel: um dos efeitos mais fortes é que os seres poderosos, normalmente invisíveis, tornam-se visíveis.

No nível da experiência geral, o cinema e a alucinação do *ayahuasca* são similares. Ambos diferem claramente do sonho, já que o sujeito permanece totalmente consciente. Para os nativos do Alto Ucayali, a qualidade da consciência separa essencialmente o ato de assistir a um filme e a alucinação do *ayahuasca* do sonho – europeus e americanos parecem ter uma disposição diversa e associam o *ayahuasca* ao sonho. Tanto ao se assistir a um filme, como na alucinação do *ayahuasca*, as imagens vistas são percebidas como exteriores ao sujeito no sentido de terem uma origem autônoma. Como num filme, as imagens provocadas pelo *ayahuasca* não são devaneios nem fantasias, pois não podem ser criadas espontaneamente nem desaparecem pela vontade do sujeito. Como num filme, elas vêm quando querem e intensificam-se ou diminuem de força de acordo com sua própria atividade, sem interferência do sujeito. Há uma exceção, considerando-se que o xamã treinado, ou *ayahuasquero*, dirige o fluxo das imagens através do uso de *ícaros*, “canções da droga”. Entretanto, até mesmo os xamãs podem apenas reagir à corrente de imagens e afetar o processo de transformação, mas não produzir alucinações. As imagens são geradas e transformadas de acordo com a vontade do *ayahuascamama*, o espírito-mãe do *ayahuasca*, ou outros seres poderosos que aparecem.

Em termos do contraste interior/exterior, *cine de monte* é oposto ao *cine legítimo*, “cinema de verdade”. Neste nível, a metáfora refere-se à capacidade da floresta, e da região local, de imitar espontaneamente os produtos de fora. O termo mais usado aparece na forma derivada do quechua, *sacha*. Assim, um nativo com pele clara é um *sacha gringo*, “estrangeiro branco da floresta”, a anta é *sachavaca*, “vaca da floresta”, uma árvore aromática da região é *sacha ajo*, alho da floresta, e denomina-se uma banda de *cumbia* de Pucallpa, por brincadeira, como os *sacha Beatles*, “Beatles da floresta”. Em cada caso,

ênfatiza-se a imitação espontânea de um produto estrangeiro e normalmente refere-se a uma forma um tanto monstruosa de cópia. Em cada caso, o item estrangeiro é a “coisa de verdade” e o da floresta, a imitação. Neste sentido, *ayahuasca* é uma cópia espontânea e monstruosa do cinema verdadeiro.

A capacidade da floresta de gerar imitações monstruosas de produtos estrangeiros faz parte de sua capacidade geral de produzir formas, espontânea e inexaustivamente. A própria floresta, e tudo o que ela contém, é a manifestação externa da fertilidade de seres poderosos que irradiam de si próprios as espécies animais e vegetais. A *sachamama*, a anaconda gigante da floresta, produz figuras; animais e plantas “vêm do seu corpo”. Como dizem a respeito de *sachamama*, “onde ela está, estão os animas”.

Como aspecto crítico da radiação de vida natural, a manifestação externa da floresta, sua aparência, constitui uma espécie de alucinação induzida. A floresta apenas parece ser uma extensão de árvores e outras plantas. Na realidade, é uma cidade repleta de pessoas. Essas pessoas são os seres poderosos que produzem formas visuais através de suas canções. A aparência visual manifesta é um produto de seu conhecimento. Seu conhecimento, no entanto, constitui-se de uma visualização verdadeira. Este conhecimento dos seres poderosos só pode ser alcançado pelos humanos através da ingestão de *ayahuasca*. Através do *ayahuasca*, a floresta como interior é interiorizada no corpo, que desta maneira transcende sua capacidade sensorial cotidiana para permitir ao sujeito acesso visual direto à verdadeira natureza da aparência visível, como as cidades e os corpos dos seres poderosos.

Este processo pode esclarecer-se com referência ao modo pelo qual a própria experiência costuma ser descrita. Certo tempo depois de ingerida a infusão, o *ayahuasca* começa a agir sob a forma de anacondas que emergem da escuridão e enrolam-se em volta do estômago de quem a bebeu, depois forçam a entrada pela boca e descem até o es-

tômago para causar náusea e vômito intensos. Trata-se das alucinações iniciais de medo, que são descartadas por serem mentiras. Nesta fase, a *ayahuascamama*, o ser poderoso, revela-se inicialmente àqueles que ingeriram sua forma cotidiana, o vinho *ayahuasca*. O interior do corpo começa a vir à superfície e a circundar o sujeito. Nas fases subseqüentes de intensa alucinação, quando a *ayahuascamama* revela-se sob sua verdadeira forma de uma bela mulher que canta e mostra a realidade oculta à pessoa que tomou a droga, há uma sensação de euforia corporal, normalmente mencionada pelos nativos como “vôo”.

Assim, o *ayahuasca* é uma planta da floresta que permite o acesso à verdadeira identidade visual da floresta, como o cinema, um produto estrangeiro, permite acesso visual a países distantes, ao “lado de fora”.

Mas há uma diferença central entre o cinema e o *ayahuasca*. O cinema não é, de forma nenhuma, o “*ayahuasca* do mundo de fora”. A metáfora central de *Fitzcarraldo*, de Herzog, pode se assemelhar a esta noção, pois a ação dos personagens, Fitzcarraldo e os jivaros, demonstra sua fé nos sonhos como a única realidade verdadeira e é, assim, metáfora do próprio argumento de Herzog de que o cinema é um meio para os sonhos. Este conceito é totalmente estranho ao povo do Alto Ucayali, porque o “lado de fora” não pode imitar espontaneamente a floresta. A produção e a irradiação complexa de material constituem o processo central do “lado de fora”, assim como o da floresta. Mas a criação do “lado de fora” realiza-se através das pessoas. Diferentemente da floresta, que é o produto espontâneo do conhecimento de seres poderosos, as coisas finas que vêm de fora exigem contribuição humana, tanto o conhecimento dos *gringos*, estrangeiros brancos, como todos os produtos locais. A maioria das pessoas do Alto Ucayali tem apenas uma noção simplista do que acontece com todas as matérias-primas que mandam para fora, borracha, algodão, *barbasco*, couro ani-

mal, madeira tropical e folhas de coca, mas pelos menos sabem que os produtos importados, “coisas finas”, são feitos de matérias-primas da região. A necessidade e a demanda do exterior por matérias locais são a *raison d'être* da economia local. Esta necessidade está inscrita no evento fundador da história da região, quando os chefes da borracha chegaram para escravizar os ancestrais deste povo. O exterior veio para o Alto Ucayali, e não o contrário.

A floresta não exige força humana, apenas prudência. Ela não demanda sacrifícios e cura todas as aflições que causa simplesmente através da identificação de quem sofre com a floresta, por meio do *ayahuasca*. O estado de alucinação do *ayahuasca* e suas imagens conectam quem tomou a droga ao domínio transcendental da vitalidade da floresta. O *ayahuasca* reformula o interior do corpo como o interior da floresta, que é autônomo e tem um potencial de cura espontâneo (ver Gow, 1994).

Em oposição a este movimento do *ayahuasca*, que se dirige ao interior, o cinema faz um movimento na direção do exterior. Os cinemas são espacialmente localizados em meios urbanos, que são os pontos de contato entre o mundo regional, do Alto Ucayali, e o mundo externo. Isto é minimamente verdadeiro em relação a Atalaya, onde o cinema opera fora da sede da missão, na praça central da cidade. Mas é também verdadeiro no contexto mais amplo, fora do espaço regional; as viagens em direção ao “lado de fora” são marcadas pela intensificação dos pontos urbanos, como quando se vai de Pucallpa a Lima, ou mais além. Quanto mais se caminha para fora, mais cinemas existem. Neste sentido, os cinemas e ir ao cinema são parte de uma intensificação geral do *movimiento*, “movimento” associado ao exterior, um mundo no qual o dinheiro e as transações monetárias dominam a vida.

O estado físico de se assistir a filmes num cinema codifica este movimento para o exterior, pois é preciso ir a uma área urbana e também pagar para entrar. As imagens do cinema são igualmente exteriores.

O próprio filme chega ao Alto Ucayali vindo de fora, de lugares distantes e exóticos como Estados Unidos, Índia e Hong Kong. As pessoas, os lugares e os eventos do filme são dessas regiões distantes. Eles são intrigantes e divertidos, mas decididamente exteriores; apenas informam como é o mundo externo.

Claro que o tipo de informação que tais filmes fornecem não coincide com a intenção do cineasta. Por este motivo, é possível que as pessoas do Alto Ucayali assistam e divirtam-se com *Piranha II*, além de considerá-lo mais uma evidência da ignorância dos *gringos* em relação às espécies animais silvestres. Pelos mesmos motivos, é possível que eles assistam ao filme e divirtam-se sem compartilhar daquela que seria uma precondição, em termos de vivência, para as platéias euro-americanas: o conhecimento de que a piranha é um peixe perigoso e voraz, de uma região despovoada do perigoso e voraz Terceiro Mundo.

Até aqui, analisei tanto o cinema quanto o *ayahuasca* como formas de vivência dentro da vida cotidiana do Alto Ucayali. Mas, para concluir, quero voltar-me rapidamente a mais um aspecto dos modelos simbólicos generativos da existência social a que me referi antes. Comentei que a vida social é compreendida como uma combinação precária de diferenças constantemente ameaçada de desmoronar, separando-se nas formas puras de polaridade opostas em que se baseia (ver Overing, 1981, e Gow, 1991 e 1993, para uma discussão deste tema nas culturas nativas da Amazônia). Tanto o cinema como o *ayahuasca* contêm as precondições que evidenciam a possibilidade deste colapso em mundos puros, que destruiria a vida social.

O *ayahuasca* permite acesso à potência de seres poderosos, pelo menos quanto à saúde. O consumo regular de *ayahuasca* torna o usuário um xamã com poderes transformadores progressivamente maiores. O consumo constante pode transformá-lo completamente num ser poderoso. Um corpo totalmente sustentado pelo *ayahuasca*, no qual o in-

terior do corpo é o interior da floresta, gera um sujeito em completa e constante alucinação, ou seja, um ser poderoso como *ayahuascamama*. Esta transformação é um dos perigos constantes do xamanismo do *ayahuasca*, pois significa o colapso dos poderes da floresta em uma forma pura, excluindo a vida social corrente e destruindo-a.

Há a possibilidade lógica de que o cinema também possa entrar em colapso, tornando-se apenas sua forma pura de exterioridade. No entanto, ninguém no Alto Ucayali diria este tipo de coisa para mim, já que, presumivelmente, esta é a coisa monstruosa de minha própria vida, aqui no mundo de fora.

No entanto, há uma sugestão dessa possibilidade pelas ramificações de um evento real no Bajo Urubamba em 1981: a filmagem de *Fitzcarraldo*, de Werner Herzog, no rio Camisea, os nativos de Campa e Machiguenga como atores. Seria necessário um livro para explicar o que realmente aconteceu, com sua sutileza e densa complexidade (o livro que estou escrevendo atualmente), mas um aspecto pode ser formulado. Muitas pessoas da região ficaram com um medo profundo de Herzog e de sua equipe, e foram perturbadas por suas atividades (ver Blank e Bogan, 1984). Entretanto, este medo nunca se expressou em relação ao filme que ele dirigia: ninguém sugeriu que o filme poderia representar mal a realidade local, não mencionar a perspectiva deles, ou qualquer problema semelhante. De fato, a maioria das pessoas nem acreditava que ele estivesse realizando um filme. Ao contrário, pensavam que ele tinha vindo para matar pessoas da região e roubar suas peles faciais para usá-las em cirurgias plásticas na Alemanha. Comentava-se que esta pele seria usada para repor aquela envelhecida dos *gringos*, trazendo-lhes a juventude perdida.

O conteúdo deste boato tem precondições históricas precisas relacionadas ao medo generalizado dos *gringos*, às mudanças na economia local, ao conhecimento cosmológico local e ao movimento de rumores no Alto Ucayali sobre o filme anterior de Herzog, realizado na

Amazônia. Mas este conteúdo específico, o roubo assassino de pele facial, corresponde a um imaginário mais generalizado sobre a natureza do mundo externo. O mundo do lado de fora é de pura exterioridade, e seus habitantes só são capazes de se reproduzirem ao acrescentar a si próprios os produtos retirados do Alto Ucayali. Normalmente, este processo é mediado pelo sistema hierárquico de trocas da economia mercantil extrativista. No entanto, se esta rede de trocas rompe-se e o mundo externo torna-se apenas sua pura exterioridade, os *gringos* podem aparecer diretamente na região do Alto Ucayali para retirar os órgãos *corporais* dos nativos. A vida social, com seus mecanismos complexos de manutenção da composição segura que une o local e o distante, o interior e o exterior, tornar-se-ia predação pura do interior pelo exterior.

Devo enfatizar aqui uma questão que pode ser mal compreendida. A imagem grotesca e melodramática do “ladroão de pele facial” não pode ser identificada com “o que o povo do Alto Ucayali pensa sobre o cinema”, nem mesmo com “o que eles pensam sobre Herzog”. Afirmar isso seria voltar à linguagem da perspectiva e da representação, ou mesmo à linguagem usada por Herzog. A imagem do “ladroão de pele facial” não é uma perspectiva sobre o cinema, nem uma representação sobre Herzog, mas uma imagem que circula sob a forma de boato. Isto é, no momento de crise do mundo social imediato do Alto Ucayali, com a presença de Herzog, este mundo social foi sustentado pela transmissão, através da conversa, de uma imagem horripilante do que poderia dar errado.

Concluindo, gostaria de reiterar rapidamente o que me propus neste ensaio. Aqui, busquei explorar o significado do cinema para as pessoas da região do Alto Ucayali *sem* dar prioridade analítica à linguagem da perspectiva e da representação, através da qual a maioria dos europeus e americanos discutiria sua experiência deste meio. Ao contrário, busquei uma linguagem descritiva para a vivência das pessoas

do Alto Ucayali com o cinema que se encaixa no sistema mais amplo de experiência significativa, do qual é apenas uma pequena parte. Desta forma, enfatizei certas formas-chave de encadeamento metafórico que associa domínios distantes: como a alucinação do *ayahuasca* assemelha-se ao cinema, como difere do sonho e a atenção a disposições experimentais específicas que se associam a noções de semelhança e diferença.

Meu propósito aqui era essencialmente etnográfico; este ensaio deve ser validado ou criticado por este padrão. Minha questão mais geral é um “lugar-comum” na antropologia: povos diferentes observam aspectos diversos de seu ambiente e atribuem valores diferentes às suas experiências. Mas há uma questão mais profunda, que me faz retornar à crítica das abordagens do cinema sob o aspecto da perspectiva e da representação. Não surpreende que o povo do Alto Ucayali interprete *Piranha II* de forma diversa de um público europeu ou americano. Muito mais surpreendente é o fato de que Herzog possa fazer um filme na região compartilhando tão pouco com os nativos quanto ao significado do cinema e, de fato, assumindo uma metáfora básica entre cinema, visões e sonhos totalmente distante do povo da região. Mas, em conjunto, estes dois fatos apontam para uma possibilidade fascinante: a indústria global de produção, distribuição e exibição do cinema pode funcionar com sucesso *sem* significados compartilhados enquanto os agentes do sistema assumirem que os significados são comuns. Esta possibilidade deveria estimular a imaginação antropológica.

Agradecimentos

A pesquisa na região do Alto Ucayali foi financiada pelo Social Science Research Council da Grã-Bretanha e pela Nuffield Foundation. Pelos seus comentários nas versões mais recentes deste ensaio, gostaria de agradecer a Cecilia McCallum, Margaret Willson, Laura Mulvey,

Marilyn Strathern, Andrew Holding e especialmente a Sylvia Caiuby Novaes. Espero que minha dívida intelectual para com o trabalho de Patricia Deshayé e Barbara Keiffenheim, *Nawan Juni*, seja suficientemente óbvia.

Notas

- 1 N. T.: No original, "perspectival and representational".

Bibliografia

BLANK, Les e BOGAN, James

- 1984 *Burden of dreams: screenplays, journals, reviews, photographs*, Berkley, California, North Atlantic Books.

GOW, Peter

- 1991 *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press.
- 1993 "Gringos and wild indians: images of history in Western Amazonian cultures", *L'Homme* 126-128:327-347.
- 1994 "River people: shamanism and history in Western Amazonia" in THOMAS, Nicholas e HUMPHREY, Caroline (eds.): *Shamanism, history and state*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

MITCHELL, W. J. T.

- 1986 *Iconology – image, text, ideology*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

MUNN, Nancy D.

- 1986 *The fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*, Cambridge, Cambridge University Press.

ABSTRACT: This essay is a phenomenological ethnography of cinema as meaningful lived experience in the Alto Ucayali. It also explores the analogy between films and hallucinogen ayahuasca called “cinema of the forest” that renders the normally-invisible powerful beings in visible form. If film and ayahuasca are similar, both experiences differ from dreaming.

KEY WORDS: cinema and anthropology, phenomenology of cinema, cinema and hallucinogen, Alto Ucayali, Peru.

Aceito para publicação em março de 1995.

Del Sexo del Creador y del Intérprete Traicionero

Jan Szemiński

*Depto. de Estudios Españoles y Latinoamericanos
Universidad Hebrea de Jerusalén*

RESUMO: Analisis de la relación entre lo dicho por los informantes indios sobre la religión cuzqueña anterior a la conquista española, y las fuentes escritas en castellano en el siglo XVI, basada en un ejemplo de un quechuista y predicador famoso, indica la imposibilidad de reconstruir la religión cuzqueña sin uso de fuentes directas en quechua y propone una nueva imagen del Dios creador andino, *Wira Quchan*.

PALAVRAS-CHAVE: Dios, *Wira Quchan*, religión andina, Christoual de Molina el cuzqueño, crítica interna de fuentes históricas, traducción intercultural.

0. Introducción: la fuente y el problema

La Relacion de las favulas i ritos de los Ingas hecha por Christoual de Molina cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios de el Hospital de los Naturales de la ciudad de el Cuzco dirigida al reuerendissimo Señor Obispo don Sebastian de el Artaum del consejo de su Majestad, escrita por 1575 en el Cuzco, contiene catorce oraciones en quechua¹.

La “Relacion” es conocida y utilizada por los investigadores desde hace muchos años. Sus descripciones son siempre tratadas como muy confiables, precisamente por haber sido el autor cura párroco en el Cuzco, y también a causa de que su “Relacion” contiene datos cuya confirmación se encuentra en otras fuentes fidedignas. Es particularmente útil para la reconstrucción de ritos y mitología cuzqueña de la época de la conquista.

La gran respectabilidad de la obra de Christoual de Molina radica en el hecho que a nadie se le ocurrió verificar en qué medida el cura había entendido las informaciones anotadas. Su “Relacion” no proviene de sus informantes. Es producto de las reflexiones, pensamientos y preguntas hechas por el autor, el cual entendió o no entendió las respuestas de sus informantes en el Cuzco.

El proceso por el cual Christoual de Molina llegó a escribir su obra puede presentarse de manera simplificada como una secuencia de reacciones entre el cura, otros españoles en el Cuzco y el Perú, y también sus informantes indígenas. Cada uno de los participantes en el proceso (Molina, otros españoles, informantes indígenas) poseía su propia imagen del mundo y dominaba sus propios códigos semánticos y canales de comunicación. Estos canales de comunicación, códigos semánticos e imágenes del mundo pueden clasificarse en dos grupos básicos: el andino y el español. Tan sólo parte de las informaciones fue común a todos los que participaron en el proceso por el cual fue producida la

“Relacion” de Christoual de Molina. Solamente una parte de las informaciones comunes fue entendida por todos según el mismo código semántico, o por lo menos según un código lo suficientemente similar al código en el cual había sido formulada la información. Esquemáticamente el proceso se puede presentar de la siguiente manera:

Acto	Actividades de Christoual de Molina	Actividades de su informante andino
1.	Pregunta formulada en uno de los códigos semánticos que conoce, por ejemplo el código semántico Molina 1 [CSM1]	
2.		El informante escucha la pregunta y la decodifica en uno de los códigos semánticos que domina, por ejemplo código semántico Andino 1 [CSA1]
3.		El informante responde en uno de los códigos que domina. Asumamos que se trata de CSA1 que le sirvió para decodificar la pregunta
4.	El cura escucha y decodifica la respuesta en uno de los códigos, probablemente el mismo que había utilizado para preguntar [CSM1]	
5.	Modifica [o no] su imagen de lo que investiga [= “Favulas i ritos de los Ingas”]	
6.	Formula una pregunta nueva	

El proceso se repite con aprovechamiento de los mismos códigos semánticos, o con uso de otros.

Lo mismo se repitió toda vez que Christoual de Molina se dirigió a alguien para recoger información sobre lo investigado. La secuencia indica que toda la información apuntada por Christoual de Molina pasó por muchas selecciones y refleja ante todos el pensamiento de Christoual de Molina sobre la cultura andina. Es una fuente para estudiar de que manera un intelectual español de la segunda mitad del siglo XVI reflexionó sobre las costumbres de otras gentes, en este caso particular, las andinas. Sin embargo ninguna información suya puede utilizarse para la reconstrucción de la cultura andina sin una verificación adicional. Esta tiene que demostrar de qué modo la información entregada a Christoual de Molina por su informante andino fue transformada por el mismo Molina durante la transmisión. Para lograr tal verificación es necesario encontrar datos que provengan directamente de los informantes indígenas de Christoual de Molina sin haber sido transformados por él.

La obra de Christoual de Molina, si se logre tal verificación, servirá de base y de ejemplo de crítica de fuentes tan necesaria en caso de investigaciones de la civilización andina. El mismo texto de la "Relacion" contiene datos que permiten la verificación: catorce textos quechuas acompañados cada uno por una descripción más o menos detallada del contexto ritual en el cual fue recitado y por una "declaración" que viene a ser una traducción del quechua probablemente hecha por el mismo Molina.

Es lícito asumir que los textos quechuas no fueron compuestos por Christoual de Molina, ya que es muy difícil encontrar una causa por la cual un cura católico se ocuparía en componer oraciones gentiles en quechua. De él dependía si fueron apuntados tal cual los había recitado su informante quechuaparlante. Christoual de Molina seleccionó los textos. La descripción del contexto ritual como producto de su pluma

e inteligencia no puede servir de base para verificar el contenido de los textos ni tampoco el grado de exactitud de sus informaciones, porque toda la descripción es un resultado de su pensamiento y de su trabajo: es la calidad de este trabajo que pretendo verificar.

Christoual de Molina, sin ser el autor de los textos quechuas, es su intérprete al traducirlos al castellano. Aún cuando no fuese el intérprete, la versión de las declaraciones que se encuentra en su obra certifica que la tuvo por buena y fiel, de otro modo no la apuntaría. Es entonces así que las traducciones castellanas de los textos quechuas contenidos en la "Relacion" pueden servir para verificar la correspondencia entre lo dicho por los informantes andinos y lo escrito por Christoual de Molina. Sus traducciones indicarán cómo entendió las oraciones que había oído, y servirán para la reconstrucción del proceso en el cual datos solicitados por el investigador habían sido proporcionados por la sociedad andina y transformados por el escritor en una fuente escrita. La reconstrucción del proceso requiere ante todo un análisis del contenido de los originales quechuas y una reconstrucción de la teología cuzqueña andina que expresan. El hecho que fueron dictados al escrito por un informante andino permite eliminar parcialmente toda influencia posible de algún intermediario.

Las oraciones apuntadas por Christoual de Molina no han sido aprovechadas por los investigadores. Todos utilizaron las "declaraciones" también cuando han pretendido estudiar y traducir los originales (por ejemplo, Rowe, 1953, y ultimamente Urbano, 1989). Además falta hasta ahora una edición correcta del manuscrito original. Esta situación me obligó a paleografiar de nuevo los originales quechuas y las "declaraciones". Pude hacerlo gracias a la generosidad del Dr. Franklin Pease Garcia, el cual me permitió tener acceso a una copia xerográfica del manuscrito original de la "Relacion", conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Hice lo mismo con cada uno de los textos: lo paleografié junto con la declaración de Molina, reconstruí su forma fonética y rítmica quechua, transcribiéndolo dividido en versos y con ortografía fonemática. Luego lo traduje de nuevo al castellano, añadiendo notas a cada verso en casos cuando consideré necesario explicar las causas de tal interpretación. Después analicé el contenido de cada texto quechua, tomando en cuenta el contenido de los demás textos quechuas de la “Relacion”. Solamente al cabo de todo esto intenté reconstruir la teología e imagen del mundo que presenta el conjunto de textos quechuas. Así pude compararla con la imagen contenida en las declaraciones de Molina.

Esta última etapa del trabajo presupone una necesidad de otras dos:

1. comparar los datos de las oraciones con los demás datos de la “Relacion”, y
2. comparar los datos de la “Relacion” con otras fuentes fidedignas.

Todos los textos analizados se encuentran en la descripción de las ceremonias del mes de agosto, durante los ritos llamados “Çitua”. Algunos de ellos aparecen también fuera de las ceremonias de agosto. Entre ellos se encuentra un texto de importancia especial, titulado por el autor de la “Relacion”: *Oración a todas las huacas*.² Utilizaré este texto para ejemplificar la relación entre el texto original quechua, la traducción castellana propuesta por Christoual de Molina, y los modelos de entender el texto sugeridos por su cultura.

1. El texto de la fuente

Se encuentra en la página 16v y 17r.:

16v/ ³ Oração a todas las huacas
/ [A la margen: OJO] O pacha chulla Vna cochan Ocu chulla uira
cochan
/ huaca uilca cachun nispa camac atu napa huay
/ pi huana tayna allasto allon to uira cochaya

/ hurin pacha anan pacha cachon nispá nico cupa
 / chapi puca omacta churachay niguai hu ni⁴ guay
 / quispi casi camusac uira cochaya micuynioc min
 / cac yoc carayoc llamayoc y mayna yochaycayma
 / yoc amacacharihuaycuchuy may mana aycaymana
 17r/ chiquimanta catuiman manta nacasca huatusca a
 / musca manta

/ Declaração

/ O Padres huacas y uilcas antepasados aguelos
 / y padres nuestros atunapa hualpi huanatayna
 / apo allasto allento acerca del haçedor a V[uest]⁵ ros hijos
 / y a V[uest]ros pequeñitos y a V[uest]ra flor a V[uest]ros hijos deldes⁶
 / ser para que sean dichosos conel haçedor Como Vo
 / ssotros los soys

2. El texto quechua reconstruido⁷ y retraducido

¡A pacha chulla
 Una Quchán,
 Uku chulla
 Wira Quchán,
 “waka wilka kachun”
 nispá kamaq,
 atun apa
 waypi wana
 tayna apu
 allastu alluntu
 Wira Quchayá,
 “hurin pacha
 anan pacha kachun”
 nispá niq
 uku pachapi
 puqa umakta churáq!
 “¿Hay?” niway,
 “hu” niway.
 Qispi qazi kamusaq,

1. ¡O el impar completo
2. Almacigo que dura,
3. El impar profundo
4. Almacigo donador de vida,
5. tú, que diciendo: “haya waka y wilka”
6. creas,
7. la que concibe continuamente,
8. creador continuo,
9. señor que pare primero
10. la de vagina abierta, el de pene erecto,
11. Almacigo donador de vida,
12. [14]⁸ tú quien diciendo dices:
13. [12] “Haya mundo de abajo,
14. [13] haya mundo de arriba”,
15. tú, que en el mundo de adentro
16. pones el semen en el lugar correspondiente!
17. Díme: “¿qué?”,
18. díme: “sí”.
19. Aquí estaré sano y salvo,

Wira Quchayá,	20. ¡Almácigo donador de vida!
mìkuyníyuq	21. con comida,
mìnkaqníyuq	22. con trabajadores alquilados,
zarayuq llamayuq	23. con maíz y con bestias,
ìmaynáyuq	24. con cualquier genero de cosas,
hayka imayuq.	25. con todo lo que hay.
Ama kàchariwaykúchu	26. No sueltes de tu mano contra nosotros
ìmay mána	27. toda clase
àykay mána	28. cualquier tipo
chìkimáнта	29. de envidia,
katu ìmanmáнта	30. de cualquier cosa contagiosa
nakasqa watusqa	31. de cosas malditas, hechizos
àmusqamáнта.	32. y de enmudecimiento.

3. Justificación de la reconstrucción propuesta

A causa de que mi interpretación difiere bastante de otras propuestas en siglo XX, he considerado necesario justificar mis interpretaciones. En los comentarios a versos numerados considero diferentes posibilidades de interpretación e indico criterios que he utilizado al escoger la que me ha parecido la más probable. Interpretando los significados de las raíces utilizo todos los diccionarios accesibles de cualquier idioma utilizado en los Andes Centrales, ya que el vocabulario cultural andino existió en diferentes idiomas andinos y una palabra cultural andina del siglo XVI pudo conservarse en cualquier vocabulario o en ninguno. Comparación de los significados que tiene una raíz o palabra en dialectos e idiomas diferentes permite reconstruir el campo semántico de cada raíz o palabra y, en mayoría de casos, entender el significado con el cual aparece en el texto. El metodo fue inventado y utilizado por Emile Benveniste para reconstruir significados e ideas que habían tenido los antepasados de los indoeuropeos hace unos cinco o seis mil años⁹. En comparación con cinco mil años, el tiempo de quinientos años tuvo que causar cambios casi insignificantes.

Por supuesto el lector que no esté interesado en detalles de la reconstrucción puede prescindir de esta parte. Yo por proponer una traducción completamente diferente de las aceptadas hasta ahora, que todas siguen a la "Declaração" de Molina, tengo que presentar todos mis argumentos.

v.1- texto quechua contiene O en vez de A.

v.1-4 - contienen una oposición entre

<u>pacha</u>	chulla	<u>Una</u>	Quchan
<u>uku</u>	chulla	<u>Wira</u>	Quchan.

La palabra **chulla** significa: "Vna cosa sin compañera entre cosas pareadas, Candelero, vinagera cossa desigual que no viene con otra o no corresponden tamaño, o en proporción; no más de vno", Gonçalves Holguín, 1952:119; "Lo que esta sin su compañero que auia de tener", Bertonio, 1984:2:96. Los ejemplos anotados por ambos jesuitas aclaran más:

"cchulla çapato: Sin compañero; cchulla nayra. Ojo sin compañero; Cchulla nayrani. Falto de vn ojo; Cchulla ccumu Vn tercio de la carga sin el otro", Bertonio, 1984:2:96; "chulla ñaui el de vn ojo no más, el tuerto; chulla pucucni No hallar al que busca, errarle; chhulla rinri el de vna oreja; chhulla maqui el manco de vna mano; chhulla çapato el vn çapato de dos; chhulla ymagen Dos ymagenes no parejas en proporción", Gonçalves Holguín, 1952:119.

Chulla es entonces algo impar, o algo que no corresponde con su compañero.

Los dos *Quchan* son impares cada uno, sin embargo los dos juntos forman una pareja, o quizás una unidad.

Pacha y *ocu* también forman una oposición que se hace más comprensible al analizar los significados de *Una* y *Wira*.

Una significa: “Tardar o detenerse en yr hazia alla, o en hazer algo, o yr tarde”, Gonçalez Holguín, 1952:354-5. Bertonio, 1984:2:377, tiene *unaa*: “tardarse mucho en hacer algo”, un causativo de *una* – durar.

Una Quchan es un almacigo que dura en oposición *Wira Quchan*, almacigo que da vida. En la tradición andina la duración es asociada siempre con el cielo nocturno, donde se encuentran los *kamaq*, prototipos celestes de cualquier ser de este mundo.

La oposición entre *Una* y *Wira* es reflejada en la oposición entre *pacha* y *ocu*. El único significado apropiado que he encontrado para *ocu* es el de *uku* en *uku pacha*: “el infierno o lugar hondo”, Gonçalez Holguín, 1952:350, visible también en la expresión “Ticci muyup chaupi vcun. El centro y dentro de la tierra”, Gonçalez Holguín, 1952:349.

Pacha en oposición a *uku* tiene que describir lo de afuera y de arriba, o lo total y completo en oposición a lo interno y profundo. Sin embargo en la expresión “vccuycuna, o runaycuna. Mis miembros”, Gonçalez Holguín, 1952:350, *uku* significa todo lo de adentro hasta el cuero humano, y también parte.

Gonçalez Holguín, 1951:268-70, observó los siguientes significados de **pacha**: “Tiempo suelo lugar. Mundo. Cielo. Tierra. Lo entero, intacto sano, no quebrado ni dañado. Tantos justos, numero cabal sin faltar ni vno. Mismo. Solo.” Bertonio, 1984:2:242-244, tiene: “Tiempo. Cielo. Tierra. Infierno. Todo, todos. Suyo. Sin mudança o assi como se estaua la cosa. En lugar”.

En la oposición entre *pacha* y *uku* se describe lo total y completo que dura frente a lo parcial, interno, viviente, pero menos duradero. *Quchan* es entonces uno pero impar, porque sus partes son desiguales.

v.5 – sobre los significados de *waka* véase Szemiński, 1987:79-95.
Willka significa: Sol y los significados derivados del sol; Nieto; Linaje.

Willka = sol aparece en aymara¹⁰ (Bertonio, 1612:2:386; Lucca, 1983:462; Büttner, 1984:251), y en el quechua de Pacaraos (Adelaar, 1982:103).

Los significados derivados de *willka* = sol son frecuentes en varios dialectos quechuas:

willkha chuqa = inflamación de ojos (Lira, 1982:333)

willka nina = fuego sagrado (Lara, 1978:270; Lira, 1982:333)

willka paru = maíz oscuro para chicha fuerte (Lara, 1978:277; Lucca, 1983:462; Bertonio, 1612:2:386; González Holguín, 1952:352; Perroud, Chouvenc, 1970:2:194)

willka “es también una cosa medicinal o cosa que se daba a beber como purga para dormir y en durmiendo dize que acudia el ladrón que abia levado la hazienda del que tomo la purga y cobraba su hazienda: era embuste de hechizeros”, “tomar esta purga que se hazia de muchas cosas” (Bertonio, 1612:2:286]; una medicina, enema o jeringa (Lara, 1978:276; Bertonio, 1612:2:386; Lira, 1982:333; Ricardo, 1951:87; Aguilar Páez, 1970:190; González Holguín, 1952:352; Santo Tomás, 1951:369; Guardia Mayorga, 1970:138; Perroud, Chouvenc, 1970:2:194)

Si tomemos en cuenta que el sol vió lo pasado, es obvio porque *willka* fue el nombre del rito que permitía ver lo que había pasado, y de todas las medicinas ligadas de algún modo al sol. Quizás para preguntar por el futuro, fue necesario dirigirse a las *wakas*. Por esto *Waskhar* y *Ataw Wallpa*, ambos preguntaron a *Pacha Kamaq*.

Willka = nieto se encuentra en la mayoría de los dialectos quechuas, con excepción de los ecuatorianos.

Willka = linaje es raro¹¹.

La conexión entre los significados de linaje, adoratorio y antepasado adorado es la misma que entre los significados de *waka* también ante-

pasado, adoratorio, o entre los de *llaqta* pueblo y dios protector de un pueblo, o los de *wanka* piedra y adoratorio.

Los tres grupos de significados de *willka*: sol, nieto, linaje, ¿son un caso de homonimia, o sus significados derivan de algún significado común? El lugar del nieto *willka* dentro de un linaje andino es especial. El linaje, idealmente compuesto de cinco generaciones, tiene sus fundadores en la primera y los descendientes, fundadores de linajes nuevos, en la quinta. Santo Tomás en su gramática (1951G:155) dice: “El visaguelo, quando alcança a uer su visnieto le llama [guauquij] que quiere dezir, hermano, pero esto es por burla et yronice”.

Wawqíy = hermano mío, le dice el bisabuelo a su bisnieto. La información indica lo raro que fue para un bisabuelo ver a su bisnieto en la vida, o sea, abarcar con su propia vida el conocimiento personal de las cuatro generaciones que indudablemente pertenecen al mismo linaje. Así el indudablemente primero y el indudablemente último miembro del linaje se identifican por ser miembros del mismo linaje.

En una secuencia de cinco generaciones, en la cual la primera y la quinta pertenecen ya de hecho a dos linajes distintos, el *willka* ocupa un lugar especial. En su vida puede conocer a su abuelo y a su nieto. Pertenecer al *ayllu*¹² de su abuelo y al *ayllu* de su nieto, a pesar de que tanto su nieto como su abuelo pertenecen ya a dos *ayllus* distintos. El *willka* es entonces el centro del *ayllu*, porque ve los más alejados límites del *ayllu*, y también los determina. Verónica Cerceda, 1986:149-73, analizando las talegas de Isluga demostró la existencia de una relación especial entre los bordes y el centro de la talega. Así, *willka* sol, por encontrarse en el centro, puede darle su nombre al nieto, y el nieto al linaje entero.

La creación de *waka* y *wilka* es entonces la creación de todos los antepasados organizados en *ayllus*, y generaciones. Cada *ayllu* y cada generación tiene su centro.

v.7 – la interpretación de *apa* – cargador, el que carga, y no como la carga – parece confirmada por “Apappayak llupquipayak ttitupayak Dios. Dios que es proveedor de todo lo necesario” [González Holguín, 1952:31]. La misma expresión *Apa Qucha* aparece también en otros textos antiguos por ejemplo en Guaman Poma, 1936:321[323]:

aya uaya ayaua	1. ¡Aya waya ayawa!	¡Aya waya ayawa!
haucay patapi-	2. ¡Hawkay patapi	¡Tú, que en la plaza de regocijo
cuci patapi	3. Kusi patapi	en la plaza de alegría
capac yncauan	4. qapaq Inqawan	con el rey Inca
camaycusayqui	5. kamaykusqayki!	estuviste cara a cara!
maymi-	6. ¿Maymi	¿Donde está
capac apo	7. qapaq apu,	el señor rey,
uaman chawa.	8. Waman Chawa,	Waman Chawa,
poma chawa	9. Puma Chawa,	Puma Chawa,
yaroy uilca.	10. Yaruy Wilka?	Yaruy Wilka?
camcho canqui	11. ¿Qamchu kanki	¿Eres tú sólo
<i>uira cocha</i>	12. <i>wira qucha</i>	<i>el que al barbaro</i>
<i>apa cochata</i>	13. <i>apa quchata</i>	<i>al antepasado,</i>
caxa marcapi.	14. Kasa Markapi	en Caxa Marca
capac apo	15. qapaq apu	al señor rey
rrey enperadorta	16. riy impiradurta	al rey emperador
muchaycoclla.	17. muchaykuqlla	adoró
payuan	18. paywan	y con él
uillanacoclla.	19. willanakuqlla,	conversó,
uaman poma ayalalla.	20. Waman Puma Ayalalla,	Guaman Poma de Ayala,
apo chauap uilcallan	21. Apu Chawap wilkallan,	el nieto del señor Chawa,
uayac pomap mitallan-	22. Wayaq Pumap mitallan?	el descendiente de Wayaq Puma?

En la versión de Guaman Poma *wira qucha* y *apa qucha* describen a los españoles entonces tradujo: barbaros o antepasados, sin embargo tal traducción no explica el significado de *Apa Quchan*.

Juan Perez Bocanegra (1631:65) tiene: Espiritu Sancto *HAPA* – scan runa ruracurca = concebido de Espiritu Santo se hizo hombre.

He encontrado los siguientes significados de *apa* o *hapa*, como aparece en otra oración:

Raíz	Significado de la raíz	Significado de la raíz +q	Significado de Apa Quchan
1 aapa	frijol Cerrón Palomino, 1976:34; Adelaar, 1977:429	el que produce frijol	Almácigo que produce frijol
2 apa	apa: carga, Büttner, 1984:13; Torres Rubio, 1966:140; Bertonio, 1984:2:23; envío, remesa, carga de mercaderías u otras cosas, Lucca, 1983:31; el brazo, o ámbito entre los brazos, en que puede tenerse o llevarse algo. Dícese de los hermanos inmediatos por orden de nacimiento sea ascendiendo o descendiendo, Lira, 1982:32; la requa, las mulas o carneros que uno puede cargar, Gonçalez Holguín, 1952:29; hermano o heramana nacidos arreo, Gonçalez Holguín, 1952:30; apa: llevar, Büttner, 1984:13; Miranda, 1970:113; Bertonio, 1984:2:21; Lucca, 1984:33; Bravo, 1975:10; llevar, conducir, transportar una cosa de un lugar a otro, dirigir, tener puesta una cosa, aventajar, Lira, 1982:32; llevar apapaya: dar o proveer todo lo necesario; apapayaq Dios: Dios que es proveedor de todos de lo necesario; apapayasqa: los dones y	el que carga, lleva en las manos o brazos, el que es hermano, el que provee de todo lo necesario	Almácigo que proviene todo lo necesario, que carga, lleva en manos, que es hermano o hermana

	mercedes, González Holguín, 1952:30; léxico quechua general; apaakun, apaakuy aluvión, Parker, Chávez, 1976:35; apaisina trasportar, Oblitas Poblete, 1968:142, apaqayaña: hacer bajar, verbo que se usa para indicar que un curandero o especialista en comunicarse con los espíritus malignos trata de ahuyentar a un espíritu malo que ha entrado en el cuerpo de una persona humana y la ha puesto enferma, Berg, 1985:26		
3 apa	apa: anciano respetable, Perroud, Chouvenc, 1970:2;10; apacha: hija mayor, Büttner, 1984:13; la hija mayor entre muchas, también se dice de los animales, Miranda, 1970:113; apachi: abuela, papa madre, hermana mayor, Büttner, 1984:13; vieja y dizese de todas las hembras también, apachi abuela, Bertonio, 1984:2:23; vieja, se emplea tanto para personas de sexo femenino, como para animales hembras, abuela, Lucca, 1984:31; apaña: nuera, Büttner, 1984:13; apasa: nuera, Oblitas Poblete, 1968:142		Almácigo que ¿?
4 apa	apacheta, Berg, 1985:26		Almácigo que ¿?
5 apa	apal apaltatha: baylar muchos pisando el suelo, y temblar los ramos y otras cosas; y también la tierra por terremotos, Bertonio, 1984:2:23	¿el que tiembla o hace temblar?	Almácigo que ¿hace temblar?

6 apa	apalala: llorar dando de gritos, Cerrón Palomino, 1976:29		Almácigo que ¿?
7 apa	apaqui: la ramada como corredor, Gonçalez Holguín, 1952:31		Almácigo que ¿?
8 apa	apayaña: andar, Büttner, 1984:14		Almácigo que ¿?
9 apha	apha: hijo o hija adulterina, prole de cónyuge infiel, Lira, 1982:32; apharu: silvestre (esp. e tubérculo), Büttner, 1984:15; papas silvestres amargas, Bertonio, 1984:2:23; patata blanca silvestre que remanece espontáneamente, bastardo, Lira, 1982:32	el que es bastardo	Almácigo que ¿es bastardo?
10 apa	appa: colchon, Santo Tomás, 1951:235; apa: fraçada muy gruessa, Gonçalez Holguín, 1952:29	el que cubre	Almácigo que ¿cubre?
11 hapha	haapa: lugar silencioso, paraje desolado, Cerrón Palomino, 1976:53; japhalla: desierto, despoblado, vacío qu eno contiene nada, Lucca, 1984:177	el desierto, el vacío	Almácigo que ¿es vacío?
12 hapa	hapa: niño que no tiene discreción, Bertonio, 1984:2:119; corto de entendimiento, tonto, indiscreto, Lucca, 1984:177	el tonto	Almácigo que ¿es tonto?
13 hapa	hapa: dar pasos, Cerrón Palomino, 1976:52; jap'aña: cerrar los surcos sembrados con los pies, Büttner, 1984:73	¿el que anda, da pasos?	Almácigo que ¿anda?
14 hapa	hapa: eructar, regoldar Lira, 1982:78; happa: regoldar, Gonçalez Holguín, 1952:149;	el que eructa	Almácigo que ¿eructa?

	hapa: abitarse el estomago, Santo Tomás, 1951:292		
15 hapa	hapaatha: empreñar, Bertonio, 1984:2:120	el/la que es fertil, la preñada, la que concibe	Almácigo que ¿es fertil, preñado?
16 hapa	hapatha: pagar toda la deuda, Bertonio, 1984:2:119; pagar, cumplir con la obligación	el que paga las deudas o cumple las obligaciones	Almácigo que ¿paga las deudas o cumple las obligaciones?
17 hapha	haphalla: vel Cchusa, nombres. Ausente, Vazio, Nada, Nihíl, Bertonio, 1984:2:119; japhalla: espíritu, Büttner, 1984:73; género de espíritus que pueden causar enfermedades en las alpacas y escasez de foraje. Se les presenta ofrendas para obtener su protección, Berg, 1985:78; fantasma, espectro con que se asusta a los niños, Lucca, 1984:177; aphalla: espíritu maligno, Lucca, 1984:37; japhalla: invisible, Büttner, 1984:73; aphallani: brujo que se comunica con los espíritus, Büttner1984:15; ap'allani, Berg, 1985:28; japhallani: persona que invoca a los espíritus, Büttner, 1984:73	el vacío, el invisible	Almácigo que ¿es vacío o invisible?

Los ejemplos bastan para indicar que *Apa Quchan* puede tener varios significados. Entre ellos merecen especial atención el significado de proveedor de lo necesario, porque ocurre en asociación con Dios en el vocabulario de González Holguín, y los significados asociados con feminidad y fertilidad, porque en una pareja uno de los nombres debería asociarse con lo femenino. Si *Wira Quchan* es el Almacigo donador de sustancia vital masculino entonces *Apa Quchan* o *Hapa Quchan* como aparece en otro lugar, debe ser el almacigo que concibe. Otro significado importante es el de tonto, porque las representaciones de la tierra como *upa*= zona pero fértil ocurren hasta hoy. A pesar de todas las posibilidades, la más probable, confirmada por el testimonio de Juan Pérez Bocanegra, es la de *hapa* – el, la que concibe. *Hapa Quchan* debe ser el almacigo que concibe.

Tal traducción de *Hapa Quchan* obliga a considerar la posibilidad que la raíz *Wira* en *Wira Qucha* designa a un actor, entonces *wira* – el que da o introduce sustancia vital como agua, sangre, leche, o grasa.

Atun considerando que el escribano a veces apuntaba las palabras sin *h*, puede leerse *atun* o *hatun*:

1. *hatu* *hatu-n*: “Lo mayor, o mejor, o superior más principal y más conocido” e.g. “*Hatun runa çuni runa*. Hombre alto de cuerpo”. Se usa especialmente con nombres de actor: “Con todos los nombres que vienen del participio actiuo quitada la [k] se pone y no con los que tiene [k] y significa lo mismo que *camayoc*. *Hatun çua*. Gran ladrón. *Hatun llulla*. Gran mentiroso, y no *hatun llullak* ni *hatun çuak*. *Hatun huateca*. El demonio, y no *hatun huatecak*. *Hatun çampa hatun qquella hatun pallco*, *hatun ñucña*, *hatun cinchi hatun kaccha*, y los que no tienen *hatun* tienen *hatunnin* su compuesto que se compone con todos con [k] y sin [k] *hatunnin llulla* y *llullak*”, González Holguín, 1952:154-5.
2. *haatu* *haatu*: “to stay the night”, Adelaar, 1977:499
3. *jatu* *jatu*: “roer por encima, roer como raspando la corteza o cáscara”, Lucca, 1983:181

4. jat'u jat'u, jathu: "Listas o franjas de color distinto en los costados de un poncho. Tejer un poncho con franjas de un color distinto en los costados externos", Lucca, 1983:182.
jathu "Lo listado delas mantas de alto abaxo, listar", Bertonio, 1984:2:124
5. hathu hathutha: "Ocuparse entender el algo", Bertonio, 1984:2:124
6. atu atususitha: "Prometer de dar. Ro", Bertonio, 1984:2:27
7. hatu hatun-nillan: "El priuado de alguno a quien no niega nada y todo lo puede con el". Ymapipas hu ñissumquiya. Hastun[sic] nillantacmi canqui: "Su priuado eres pues te concede quanto le pides".
Hatunnillan, o vsapu runa: "El dichoso que sale con todo y lo alcança", Gonçalez Holguín, 1952:154
8. hatu hatun runa: "Hombre basto, o labrador mitayoc o aldeano que no es de la ciudad". Hatun aylo: "Gente de todo el Reyno, o suyo runa. Vasallo", Gonçalez Holguín, 1952:155
9. atu atuq: "zorro" en todos los dialectos del quechua
10. atu atuxa: "nombre de un cerro sagrado cerca de Chucuito; fanfarrón, mentiroso", Büttner, 1984:19

Atun apa tiene que significar entonces la que concibe continuamente: ¿Tierra?

v.8 – el texto quechua tiene "*huaypi huana*" y la declaración "*hualpi huana*". Obviamente es la expresión *wallpay wana* que aparece en otras oraciones. Ambas formas *waypi* y *walpi* pueden ser originales. La transformación de -ay al final de la palabra en *i* en el *Quzqu simi* es certificada por la palabra *urpay/urpi* – paloma, apuntada en ambas formas por Gonçalez Holguín, 1952:357. La transformación de *ll* en *y* observó Bertonio, 1984:2:212: "Mallco/vel Mayco – cacique, o Señor de vasallos". No conozco ejemplos de la transformación del *Quzqu*, sin embargo toda la expresión *walpay wana* parece más bien aymara que quechua, como lo testifica el nombre de *Apu Wallpaya*, con un -a añadido al final, anotado por Don Joan de Santa Cruz Pacha cuti yamqui Salca Maygua [29v]. Según una traducción incompleta de Gonçalez Holguin, 1952:174, *wallpay wana* significa: "El diligente trauajador feruoroso y animoso y como vn fuego". El significado de *wallpa*- crear

y ejecutar lo previamente planeado, estudié en Szemiński, 1987:25-6. *Wana* significa probablemente el que fertiliza, o el que causa multiplicación, como lo muestran los ejemplos siguientes:

wana	la punta o reja del arado (Lucca, 1983:446-447); mucho, hartó (Hardman, 1983:235,252);
wanaka	palabra de cariño que se emplea para referirse a los niños de la familia (Lucca, 1983:446-7);
wallpay wana	diligente, trabajador fervoroso (González Holguin, 1952:174);
wanarpu	un afrodisíaco, cierta clase de mujeres (Lira, 1982:318);
wanas	especie de lampa indígena larga y angosta para sembrar papas (Chouvenc, Perroud, 1970:2:188);
wanaku	guanaco (panandino).

Wallpay Wana es uno que multiplica la creación.

v.9 – *apu* - señor, falta en la versión quechua. Los v.7-10 aparecen en dos versiones gráficas, una en la versión quechua, y la otra en la declaración. La oración se basa en versos de dos o tres acentos. La comparación entre ambas versiones revela que en el original quechua el copista omitió *apu*:

original:	átun	ápa,	huáypi	huána,	táyna		allástu	allúntu
declaración:	átun	ápa,	huálpí	huána,	táyna	apu,	allástu	allúntu.

Tayna significa: “Primogénito, macho o hembra que sea, en hombres o animales. Parir la primera vez. Coger caça la primera vez”, Bertonio, 1984:2:340.

Apu es un título masculino. *Tayna* puede traducirse primogénito, la que pare por primera vez, o el que caza y mata por primera vez. La traducción correcta depende de la interpretación de toda la invocación. Primogénito como título de Dios no tiene sentido: ¿cuyo primogénito sería? Indudablemente puede llevar el título del que mata primero o de la que pare primera. La grafía del texto no explica si *tayna* es adjetivo de *apu*, o un atributo independiente del *Quchan*. En efecto hay dos traducciones posibles:

tayna apu = señor que primero caza/mata, o
tayna, apu = primeriza, señor.

v.10 – en la declaración aparece *allento* y no *allonto*. Ninguna de las palabras ocurre en los diccionarios conocidos. Su estructura es parecida:

alla- s -tu
allu- n -tu.

El sufijo *-tu* ocurre en varios idiomas andinos. Sirve para formar sustantivos:

Forma:	Significado:	Base:	Significado:
ch'illik'utu	saltamontes, grillo	ch'illiku	cigarra, insecto hemíptero verde amarillo, Lira, 1982: 65
ch'ñikutu	los animalitos imperceptibles	ch'ñiku	muy diminuto, harto pequeño [ch'ñi=diminuto, pequeñísimo, microscópico], Lira, 1982:65
haq'arwitu	langosta	haq'arwi	langosta, Lira 1982:75
k'akatu	grieta sangrienta que se presenta en los pies descalzos	k'aka	grieta formada bajo los dedos generalmente de los pies, rajadura profunda de la piel

			que viene a ser molestos, Lira, 1982:114
k'akitu	baoborqueo, correa que pasa por bajo de quijada para sostener sombrero	k'aki	quijada, mandibula, Lira, 1982:114
kawkatu	mouth harp	kawka	mouth harp, Parker, 1969:99
lapistu	mal vestido, cuyo vestido esta mal ajustado por ancho; hombre sin energia, inconstante;	lapi	abajo lapi rinri animal con oreja de punta hacia abajo Perroud, Chouvenc, 1970:2:92
laqistu	un arbusto	¿?	Perroud, Chouvenc, 1970:2:92
levanto	calumnia	leva	leva, Perroud, Chouvenc, 1970:2:93
lluqistu	zurdo	lluqi	izquierdo, Parker, 1969:99, Soto Ruiz, 1976:70
milpuqtu	gullet	milpu	to swallow, Adelaar, 1977:157
murmuntu	ovas del río, Gonçalez Holguín, 1952:245	murmu	dícese de las papas chicas o menudas, Lucca, 1983:314
murqutu	ovas del río, Gonçalez Holguín, 1952:245	murqu	ropa trayda rayda gastada, Gonçalez Holguín, 1952:245
pillpintu	mariposa	pillpi	mariposa, Lira, 1982:224
pilutu	to run about	pilu	to fold down, to hem, Adelaar, 1977:155
pukutu	ash-pan, little wall around a mummy in a grave	puku	basin, bowl, Adelaar, 1977:238
pututu	trompeta de concha	putuku	cabeza hueca, calavera, putuka instrumento parecido al bombo, Lira, 1982:230

q'alatu	desnudo	q'ala	desnudo Lira, 1982:124, Parker, 1969:99
q'arastu	envoltura del falso tallo del plátano, Lara, 1978:192; corteza del tronco del plátano, cáscara gruesa de algunas cosas, Lira, 1982:126	q'ara	desnudo, pelado Lara, 1978:192, Lira, 1982:125
qaratu	planta solanácea cuyo fruto es una haya globosa de color amarillo	qara	cuero, piel, cutis Lira, 1982:136; servir potajes y alimentos dar de comer, Lira, 1982:137
qillwaytu	gaviota	qiwlla	gaviota, Cusihuamán, 1976:114
qiqatu	natural chalk for drawing	qiqa	natural chalk for drawing, Parker, 1969:99
qisqintu	pajarillo menor que el picaflor; grillo	qisqis	un grillo, Perroud, Chouvenc, 1970:2:68 Lira, 1982:129
ruqutu	green pepper	ruqu	blunt, close clipped, Adelaar, 1977:238
sawintu	guayabo, guayaba	sawin	guayabo, guayaba, Perroud, Chouvenc, 1970:2:155
sut'utu	larva que cuando llega a pegarse a la piel penetra en la carne produciendo úlcera, Lira, 1982:277	sut'u	gota, porción esférica de líquido que se separa. Nudo. Enano, pequeño, Lira, 1982:276
suyuntu	gallinazo, buitres	suyu-	dividir, división, Perroud, Chouvenc, 1970:2:164, Lara, 1978:228, Lira, 1982:278
wiquntu	una planta parasitaria comun en entradas de la selva	wiqun	haba verde, Perroud, Chouvenc, 1970:2:193

La revista de los ejemplos revela que es un sufijo casi muerto, con muy pocos derivados, la mayoría de ellos en el quechua sureño, y buena parte muy poco clara. El sufijo ocurre tanto después de una vocal como después de una consonante y su significado parece ser: lo donado de tal y tal rasgo.

Los dos sufijos que preceden a *-tu*: *-s-* y *-n-* tienen que ocurrir después de una vocal. Los dos tienen en quechua sureño un uso definido como aspectual (Parker, 1969:47,99). El sufijo *-s* aparece en formaciones deverbales con el significado de resultado de una acción, mientras que el sufijo *-n* ocurre en formas del presente, futuro y potencial, con el significado de acción actual, actualizada o posible. Según Hardman, 1983: 88-9, en haqaru existe el sufijo *-as/-s* con el significado estático. Hay también varias posibilidades de deducir el sufijo del aymara, sin embargo la búsqueda de las formas con el sufijo *-tu* en aymara reveló un solo ejemplo de *-tu* después de una consonante (*pilpintu-* mariposa), y muy pocos ejemplos después de vocal. La existencia en quechua de formas como:

<i>-stu</i>	<i>-ntu</i>
<i>lapistu</i>	<i>levanto</i> ¹³
<i>laqistu</i>	<i>murmuntu</i>
<i>lluqistu</i>	<i>pillpintu</i>
<i>q'arastu</i>	<i>qisqintu</i>
	<i>sawintu</i>
	<i>suyuntu</i>
	<i>wiquntu</i>

no es una prueba que provienen de quechua, pero por lo menos tales ejemplos como *lluqistu*, *q'arastu*, *qisqintu* o *murmuntu* tienen una construcción y significado claros. Es lícito atribuir a las dos secuencias los significados siguientes:

-s-tu: lo que está provisto permanentemente con el rasgo de...
-n-tu: lo que actualmente está provisto del rasgo de...

El primer caso insistiría sobre la permanencia del rasgo, el segundo sobre su actualidad.

Busqueda de raíces *alla-* y *allu-* que puedan aparecer en el *Quzqu* trujo:

alla: “Escarbar patatas y otros tubérculos; sacar algo del seno de la tierra, extraer los frutos habidos bajo tierra”, Lira, 1982:28; “Cauar para sacar raíces, o cauar buscando, o escaruar”, González Holguín, 1952:19; con los significados posiblemente relacionados: *allak* = ¡Mi vida!, Por mi suerte!, Lira, 1982:28, y *allayma* = Dueño mío!, Lira, 1982:28. La raíz ocurre en todos los dialectos quechuas y también en aymara (Lucca, 1983:17) donde tiene la forma *alli-*.

allu: “pudenda virorum”, Bertonio, 1984:2:14, presente también en *alluxa* – abundancia, Lucca, 1983:19.

Todas las demás posibilidades resultaron demasiado locales y alejadas del *Quzqu*. Presencia de *tayna*, que no ocurre en ningún diccionario quechua, pero sí en el texto de la oración, comprueba que palabras aymaras especializadas podían ocurrir en textos cuzqueños. En quechua cualquier raíz puede usarse ya como verbo con sufijos verbales ya como sustantivo, cuando significa resultado de la acción. En caso de *alla* – escarbar, como sustantivo tiene que significar hueco en la tierra.

Las raíces con los sufijos forman dos palabras que significan aproximadamente:

alla-s-tu = lo que tiene un hueco permanente en la tierra, y

allu-n-tu = lo que tiene pene presente,

lo cual traducido a términos más claros significará:

allastu = la de vagina abierta,

alluntu = el de pene erecto.

En ambos casos no se trata de un pene o una vagina comunes y corrientes, que tienen sus nombres inequívocos y claros en quechua y en aymara:

	quechua:	aymara:	la oración:
pene:	ullu	allu	allu
vagina:	raka	chinqi	alla

El uso de términos especiales en texto quechua, que no coreponden con los regulares, refleja que se trata de organos procreativos especiales, diferentes de los humanos.

v.13 – *anan* en vez de *hanan*, más usual.

v.16 – *uma* significa: agua, tierno, blando, beber, Bertonio, 1984: 2:374-6; existe también en *Quzqu simi*, como lo prueba la expresión anotada por Gonçalves Holguín, 1952:354: “umallayan pacha. Esta el cielo cargado o amenaza tempestad y pone temor”, y el nombre de *Uma raymi killa* – mes del ciclo de aguas en el calendario festivo descrito por Don Felipe Guaman Poma de Ayala, 1615/1980:254[256]-5[257], cuando se solía pedir el agua.

En quechua existe la palabra *yuma* = semen, la cual ocurre también en la forma de *humay* (Perroud, Chouvenc, 1970:1:139).

La palabra escrita en el manuscrito *puca* puede corresponder a *puka* – rojo en todos los dialectos quechuas, por ejemplo Gonçalves Holguín, 1952:292. La palabra ocurre también en aymara con referencia a lana (Bertonio, 1984:2:275). Gonçalves Holguín, 1952:292, anotó: “puccay lloclla Auenida de aguas turbias coloradas”, donde escribe la raíz *pucca* y no *puca*. Torres Rubio, 1963:140, observó “puca quilla – luna llena”. En aymara existe: *phucca* – “henchir lleno”, Bertonio, 1984:2:270, *phuqa* en escritura de hoy, por ejemplo *phuqa* o *phuqha*:

“lleno, ocupado con otra cosa, repleto, completo, muy lleno, completar, volver completa una cosa, cumplir, hacer lo que uno debe, completar, integrar, enterar, henchir, llenar, ocupar, llenar un espacio vacío,

saldar, liquidar una cuenta, satisfacer, contentar, suplir, cumplir lo que falta”, Lucca, 1983:351-2.

En dialectos centrales ocurre *puqa* “llovizna” (Cerrón Palomino, 1976:107, Adelaar, 1977:467).

Hay entonces dos posibilidades para entender la expresión:

puka uma = agua roja, es decir sangre, o

puqa uma = agua hinchadora, es decir semen, o agua de llovizna, lluvia.

Cualquiera sea el significado, no se refiere a una lluvia, sangre o semen ordinarios, sino excepcionales y divinos. Considerando el contexto en el cual la divinidad lo depone en el lugar correspondiente, traduzco semen. Sin embargo, es un semen colocado en una vagina que es hueco en la tierra.

v.21-25 – la grafía del texto no aclara a quien se refieren los atributos, a *Wira Quchan* o al invocante. Sus significados sugieren que se trata de los deseos del hombre y no de los razgos de la divinidad.

v.22 – *mincac yoc* en el original. En los textos cuzqueños tales formas no ocurren, por lo cual lo corregí en *minkaqniyuq*. La omisión de la sílaba es consistente con otros errores del copista. Sin embargo los datos de Domingo de Santo Tomás (1951G:1133) sugieren que también la forma *minkaqyuq* fue posible. *Minka-* = significó: “Alquilar o servirse de cualquiera persona, pagandola por su trabajo, o por lo que le manda hazer”, Bertonio, 1984:2:222; “alquilar persona”, Gonçalves Holguín, 1952:240.

Las definiciones no reflejan el significado visible en el uso moderno de la palabra:

“alquilar, sistema de trabajo o cumplimiento de obligación por sustitución a base de acuerdo antelado, alquilar, tomar o dar en alquiler alguna cosa por determinando tiempo, con pago de suma convencional”, Lira, 1982:197; “jornalero el que trabaja a jornal, alquilar servicios de

una persona, conchabar, contratar”, Lucca, 1983:307; “ayuda prestada se paga en dinero o productos, jornalero”, Büttner, 1984:137.

Minkaqnuyuq fue una persona capaz de mobilizar mucha gente para trabajar, pero a la vez capaz de devolverles el servicio, en alguna forma, y no solamente pagarlo.

v.23 – original quechua contiene *carayoc*, lo que puede leerse “*çarayoc*” = *zarayuq*, el que tiene maíz, o “*carayoc*” = *qarayuq* el que tiene pastos para animales. Considerando la importancia ritual del maíz, prefiero leer *zarayuq*. *Llamayuq* significa el que tiene *llamas*, ya en el sentido de Glama glama, ya en el sentido de ganado andino.

v.26 – *kachari*- significa: “Soltar alargar dejar de la mano dexarlo [sic] assido dejar yr al que ba y no seguir al que huye”, Gonçalez Holguín, 1952:43.

v.29 – *chiki*, *ch’iki* significa:

“peligro, riesgo inminente, desgracia a punto, envidiar, apenarse del bien e impedirlo”, Lira, 1982:65; “el peligro, la desgracia, o desdicha desventura o suceso malo; Chhiquik chhhiquik runa. Embidios, omalicos, o perjudicial que impide bienes y haze daños”; “estoruar o impedir algún bien o hazer algún daño”, Gonçalez Holguín, 1952:112.

Otros ejemplos anotados por el mismo sugieren una oposición *kusi/ch’iki*:

“chhiqqi	muzcoy	Vission mala para mal o desgracia
chhiqqi	muzccuytam, o tapiactan o	
chhiqqiactam	ricuni	Ver vission mala en sueños
cussi	muzcuytam, o	
cussi	ricuytam ricuni	Ver vissiones buenas”, Gonçalez Holguín, 1952:112.

Sus otros ejemplos asocian *chiki* con envidia: “Chhiqquiyccuy hucha. Pecado de imbidia; chhiqqiccuni hauer o tener imbidia de otro”, González Holguín, 1952:113. Muy informativos son los significados observados por Bertonio, 1984:2:81,85: “Chhikhi haque: vno que persuade a otro lo que no combiene; chhikhi. Desastre, o mal suceso, Bertonio, 1984:2:85.

La palabra aparece también en dialectos centrales (Cerrón Palomino, 1976:40; Parker, Chávez, 1976:52).

v.30 – la grafía original sugiere dos posibilidades: según la primera el copista copiaba dos expresiones, ambas acabadas en *manta*, y al omitir una palabra escribió “catuiman [ta ...] manta”. Según la segunda posibilidad se debe leer “catu iman-manta”.

La raíz *katu-* ocurre con los significados siguientes: infisionarse, contagiarse, encontrar algo que estaba perdido, Lucca, 1983:67; inficionarse, Bertonio, 1984:2:38; inconcluso, malogrado, Cerrón Palomino, 1976:66. Büttner [1984:93, 155] contiene un derivado posible.

Katuymanta significa entonces “de contagio”, *katu-imanmanta* = de cualquier cosa contagiosa.

v.31 – *ñakasqa* significa: “hombre o cosa maldita”, Ricardo, 1951:63; “Cosa maldita, o echada maldiciones”, pero *ñacca-* “maldezir a otro”, González Holguín, 1952:255; “maldezir a alguno que no le acude, quexarse muy pesadamente del”, Bertonio, 1984:2:234.

Watusqan ka- quiere decir: “Estar como hechizado que no acabo de sanar”, González Holguín, 1952:189.

v.32 – *amu* significa: “mudo”, Bertonio, 1984:2:17; González Holguín, 1952:24; “amu wayra; viento que enmudece, viento peligroso, considerado como un espíritu maligno, que al afectar una persona la enmudece”, Berg, 1985:23.

4. Estructura interna de la oración

La oración se compone de dos invocaciones¹⁴ y de tres conjuros¹⁵:

Invocación

¡A pacha chulla Una Quchán, Uku
chulla Wira Quchán, “waka wilka
kachun” nispa kamaq atun apa waypi
wana tayna apu allastu alluntu Wira
Quchayá, “hurin pacha anan pacha
kachun” nispa niq, uku pachapi puqa
umakta churáq!

¡O el impar completo almácigo que
dura, el impar profundo almácigo
donador de vida, tú, que diciendo:
“haya waka y wilka” creas, la que
concibe continuamente, creador
continuo, señor que pare primero la
de vagina abierta, el de pene erecto,
almácigo donador de vida, tú quien
diciendo dices: “Haya mundo de abajo,
haya mundo de arriba”, tú, que en el
mundo de adentro pones el semen en
el lugar debido!

Wira Quchayá,
¡Almácigo donador de vida!

Conjuro

Hay niway, hu niway.
Díme: “¿qué?”, díme: “sí”.
Qispi qazi kamusaq,
Aquí estaré sano y salvo,

mìkuyníyuq mìnkaqníyuq zarayuq
llamayuq ìmaynáyuq hayka imayuq.
Ama kàchariwaykúchu ìmaymána
àykaymána chìkimánta katu
ìmanmánta nakasqa watusqa
àmusqamánta.

con comida, con trabajadores
alquilados, con maíz y con bestias con
cualquier genero de cosas, con todo lo
que hay. No sueltes de tu mano contra
nosotros toda clase cualquier tipo de
envidia, de cualquier cosa contagiosa
de cosas malditas, hechizos y de
enmudecimiento.

La segunda invocación, muy breve: *Wira Quchayá*, se encuentra
adentro del segundo conjuro.

La tabla muestra los significados y las subdivisiones internas de la
invocación, la más compleja entre todas las invocaciones anotadas por
Molina.

1 F		¡A	pacha chulla	Una Qucha ´-n,
2 M			uku chulla	WiraQucha ´-n,
3 F	"waka kachun ¹⁶ "	nispa kama	-q	Wira Qucha yá,
4 M	"wilka kachun"	nispa kama	-q	Wira Qucha yá,
5 F		atun apa		Wira Qucha yá,
6 M		waypi wana		Wira Qucha yá,
7 F		tayna		Wira Qucha yá,
8 M		apu		Wira Qucha yá,
9 F		allas-	tu	Wira Qucha yá,
10 M		allun-	tu	WiraQucha yá,
11 F	"hurin pacha kachun"	nispa ni	-q,	
12 M	"anan pacha kachun"	nispa ni	-q,	
13 ¿?	uku pacha	-pi puqa uma	-kta	chura ´-q!

La F marca aquellas parte de la invocación que considero femininas, la M marca las que me parecen masculinas. ¿? marca la última parte la cual es masculina y femenina a la vez. El primer fenómeno que destaca en la invocación, es que la forma una serie de nombres de la divinidad donde siempre el primero es asociado con lo *hurin*¹⁷ y lo femenino, y el segundo, por oposición con el anterior, siempre con lo *hanan* y lo masculino. La división se nota más en la tabla siguiente:

Femenino:

¡A pacha chulla Una Quchan,
“waka
atun apa
tayna
allastu
“hurin pacha

*¡O el impar completo almácigo que
dura,
tú, que diciendo: “haya waka
la que concibe continuamente,
que pare primero
la de vagina abierta,*

*tú quien diciendo dices:
“Haya mundo de abajo,*

Masculino:

Uku chulla Wira Quchan,
wilka kachun” nispa kamaq
waypi wana
apu
alluntu Wira Quchayá,
anan pacha kachun” nispa niq

*el impar profundo almácigo donador
de vida,
y wilka” creas,
creador continuo,
señor
el de pene erecto, almácigo donador
de vida,*

haya mundo de arriba”,

Sin embargo la división no concuerda con el último epíteto: *Uku pachapi puqa umakta churaq*, el que depone el agua hinchadora en el mundo de adentro. Por la posición ocupada en la enumeración debería ser un nombre femenino y asociado con lo *hurin*. Contrariamente a lo esperado es un nombre masculino, pero sí asociado con el mundo *hurin*. Estos rasgos separan el último nombre de los anteriores, ubicándolo en posición especial frente a los anteriores doce nombres.

La ubicación en columnas de los nombres 3f-4m: “waka wilka kachun” nispa kamaq, y 11f-12m: “hurin pacha anan pacha kachun” nispa niq,

es incierta, en especial de los nombres *kamaq* y *niq*, que, aunque ligados con lo que sigue, podrían ocupar el lugar en las columnas 1 y 2. Les he asignado lugares según el hecho que ambos describen condiciones previas para las acciones descritas en los epítetos que siguen, por tanto no son epítetos tan independientes y tan principales como los de las columnas 1 y 2.

En la tripartición¹⁸ marcada por las palabras: *Quchan*, *Quchayá* y *churaq*:

Qullana	Payan	Qayaw
¡A pacha chulla Una Quchán, Uku chulla Wira <i>Quchan</i> ,	“waka wilka kachun” nispa kamaq atun apa waypi wana tayna apu allastu alluntu Wira <i>Quchayá</i> ,	“hurin pacha anan pacha kachun” nispa niq, uku pachapi puqa umakta <i>churáq</i> !
¡O el impar com- pleto almácigo que dura, el impar profundo almácigo donador de vida,	tú, que diciendo: “haya waka y wilka” creas, la que concibe continuamente, creador continuo, señor que pare primero la de vagina abierta, el de pene erecto, almácigo donador de vida,	tú quien diciendo dices: “Haya mundo de abajo, haya mundo de arriba”, tú, que en el mundo de adentro pones el semen en el lugar debido!

Quchan es *qullana*, el mejor y principal, es impar pero a la vez par, por la subdivisión en dos que destaca en su nombre. Son sus atributos durar y dar vida. Sus características sexuales no son muy claras, y sus características espaciales tampoco: es de afuera y de adentro, tiene rasgos de una totalidad endogama y autosuficiente. *Wira Qucha* es *payan*, el segundo y asociado con la existencia de pares de nombres complementarios compuestos del componente masculino y femenino, que todos son rasgos del mismo *Wira Qucha*. En la parte *qayaw* la divinidad es anónima, emitiendo información, de igual manera como lo hace el *Wira Qucha*, *payan*, en la parte segunda; crea la división del tiempo espacio, la cual parece que no existió antes, y la fertiliza. Cielo

y tierra, y el mundo de adentro aparecen en la invocación como una creación a través de la emisión de información y al final de la lista de atributos.

La tripartición de esta invocación parece corresponder a tres descripciones: la primera describe la divinidad que no cambia y contiene en si todo el potencial de existencia. La segunda enumera diversos rasgos del donador de vida en su creciente complicación, pero son rasgos de la divinidad y no del mundo, aunque la creación de *waka* y *wilka*, antepasados de abajo y de arriba ya ocurre y precede en la lista de atributos a la creación del cielo y del mundo de abajo. Los rasgos enumerados aparecen después en el mundo. Solamente la tercera parte describe la creación del mundo por emisión de información y por un acto de colocar “agua hinchadora” en el mundo de adentro: ¿la fertilización de la *Mama Pacha* – Madre Tierra, que es parte del creador, ya que la vagina del creador es un hueco en la tierra?

Segunda columna establece división de los atributos de la divinidad en los que se refieren a *Qucha*, almácigo, y los que se refieren al *churaq* – el que pone cualquier cosa en el lugar que le corresponde. *Churaq* no es nombre de una divinidad sino un nomen auctoris. La columna contrapone a *Qucha*, almácigo en nada anónimo, a un *churaq* anónimo y asociado con la existencia ya de una pacha dividida en por lo menos tres partes: *hanaq pacha* – el cielo, *kay pacha* – este mundo, y *uku pacha* – el mundo de adentro.

Tercera columna establece otro tipo de tripartición, oponiendo *Una*, el que dura, a *Wira* el que da vida y a un anónimo, entonces invisible *churaq*. La comparación de esta columna con las dos anteriores sugiere una división en cuatro partes, cuatro *suyu*, correspondientes a las cuatro partes de la *pacha* – tiempo espacio:

Qaylla pacha Mundo de los Límites o Cabos	Hanaq pacha Mundo de arriba	Kay pacha Este Mundo	Uku pacha Mundo de adentro
¡A pacha chulla Una Quchán,	Uku chulla Wira Quchán,	“waka wilka kachun” nispa kamaq atun apa waypi wana tayna apu allastu alluntu Wira Quchayá,	“hurin pacha anan pacha kachun” nispa niq, uku pachapi puqa umakta churáq!
<i>¡O el impar completo Almácigo que dura,</i>	<i>el impar profundo Almácigo donador de vida,</i>	<i>tú, que diciendo: “haya waka y wilka” creas, la que concibe continuamente, creador continuo, señor que pare primero la de vagina abierta, el de pene erecto, Almácigo donador de vida,</i>	<i>tú quien diciendo dices: “Haya mundo de abajo, haya mundo de arriba”, tú, que en el mundo de adentro pones el semen en el lugar debido!</i>

A pesar de mi entusiasmo por las asociaciones tengo que admitir que las partes de la *pacha* no corresponden con los atributos de la divinidad. La contradicción entre la división y los significados de los atributos significa de mi punto de vista, que es una división aparente. Los contrastes se refieren a sus oposiciones dentro del par semántico que forman, y no a toda la invocación. Solamente primera y segunda columna establecen divisiones válidas para toda la invocación. Las demás reflejan divisiones dentro de las partes definidas por las columnas primera y segunda.

La conclusión permite analizar la estructura del *Quchan* como un ente impar pero de algún modo pareado consigo mismo, que dura y da vida, sin embargo todavía no se sabe como da vida, porque no emite ninguna información.

Wira Quchayá es más complicado: es un *kamaq*, creador por emisión de información. La emisión de información establece la existencia de los *waka* y *willka*. La secuencia de nombres que siguen y que ocurrieron en otras oraciones: *Atun apa*, *waypi wana*, indica el orden y

comprueba que *tayna* debe traducirse: la que pare primera, pero también como *tayna apu* – señor que mata primero. *Wira Qucha* crea las bases de los seres pero también da vida y muerte, es *apu* – señor, juez. *Allastu* y *alluntu* son sus atributos de especial importancia, porque lo describen como donado de organos de procreación especiales, tanto masculinos como femeninos. El rasgo tiene su confirmación en el acto de deponer semen o agua hinchadora en el mundo de adentro. Tal descripción de la divinidad no puede ser cristiana ni cristianizada: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo en el siglo XVI todos fueron varones sin la menor duda.

Churaq comparte con *Quchan* cierta ambigüedad: “*hurin pacha anan pacha kachun*” *nispa niq, uku pachapi puqa umakta churaq* describe un mundo por lo menos tripartito creado por emisión de información, lo que lo diferencia del *Quchan*. *Quchan* no emitió nada, a pesar de dar vida. *Churaq* habla pero no tiene nombre, y depone agua hinchadora en el mundo de abajo. No está claro si el la emite también, probablemente sí, aunque el acto debería corresponder más bien a un *wiraq*, el que riega, da vida, emite sangre o cualquier sustancia vital. En la lista de los atributos ocupa un lugar de un atributo femenino pero su actividad parece masculina. Depone el agua hinchadora en el lugar que le corresponde, y este lugar es *alla*, una vagina divina que es de hecho un hueco en la tierra. Parece que detras de aquellos atributos se esconde una imagen de cielo, tierra y lluvia.

A la invocación tan larga corresponde un conjuro muy breve, el cual pide solamente confirmación del contacto con el invocante.

La segunda invocación corresponde a dos conjuros, uno positivo y el otro negativo:

Positivo:

Qispi qazi kamusaq, mikuyniyuq
minkaqnuyq zarayuq llamayuq
imaynayuq hayka imayuq.

Negativo:

Ama kàchariwaykúchu ìmaymána
àykaymána chikimánta katu
ìmanmánta nakasqa watusqa
àmusqamánta.

*Aquí estaré sano y salvo, con comida,
con trabajadores alquilados, con maíz
y con bestias con cualquier genero de
cosas, con todo lo que hay.*

*No sueltes de tu mano contra nosotros
toda clase cualquier tipo de envidia,
de cualquier cosa contagiosa de
cosas malditas, hechizos y de
enmudecimiento.*

El invocante pide paz y seguridad acompañadas por acceso a comidas, obreros, maíz, llamas y cualquier otra cosa. La parte positiva tiene todos los rasgos de un conjuro: esté yo aquí de tal y tal forma. Solamente el hecho que la frase contiene dentro de sí un vocativo: *Wira Quchayá*, indica que de hecho dice: haz que yo esté aquí. La parte negativa pide a la divinidad que no suelte contra el invocante por lo menos cinco clases de mala suerte. No he logrado definirlas precisamente. Hay entre ellas: *chiki* – envidia, malas cosas que le ocurren a uno a cuasa de las malas acciones del otro. *Chiki* parece corresponder bastante bien con el daño¹⁹ causado por los maleros. *Katu* es contagio o quizás peste. *Nakasqa* o *ñakasqa* parece referirse a una maldición echada por alguien, y *watusqa* a una acción que causa una enfermedad prolongada. Finalmente *amusqa* es posiblemente uno que no puede hablar: ¿enfermedad mental o de garganta?

La oración al describir rasgos del mundo y rasgos de la vida humana las atribuye todas a la misma divinidad. De ella provienen lo bueno y lo malo de la vida: abundancia de cosas, salud y poder, pero también enfermedades, calamidades y hechizos. La divinidad tiene rasgos de persona: emite y percibe información. Tiene también rasgos especiales, parecidos a los rasgos de hombres y mujeres, pero descritos con términos que los distinguen de rasgos parecidos humanos. *Allu* es pene en aymara, *alluntu* es uno con pene erecto, pero no es una palabra quechua comprensible y común. El intérprete, padre Molina o su informante no la supieron traducir. La oración contiene entonces palabras de un lenguaje especial utilizado para describir a la divinidad: son términos profesionales de teólogos cuzqueños.

5. Traición de la traducción

He aquí una comparación entre la “Declaración” de Molina y mi traducción:

Invocación según Molina

O Padres huacas y uilcas antepasados
aguelos y padres nuestros atun apa
hualpi huana tayna apo allasto allento
acerca del hacedor

Invocación según yo

*¡O el impar completo Almacigo que dura,
el impar profundo Almacigo donador de
vida, tú, que diciendo: “haya waka y wilka”
creas, la que concibe continuamente,
creador continuo, señor que pare primero
la de vagina abierta, el de pene erecto,
Almacigo donador de vida, tú quien
diciendo dices: “Haya mundo de abajo,
haya mundo de arriba”, tú, que en el
mundo de adentro pones el semen en el
lugar debido!*

¡Almacigo donador de vida!

Conjuro según Molina

a Vuestros hijos y a Vuestros
pequeñitos y a Vuestra flor a
Vuestros hijos deldes ser para que
sean dichosos con el hacedor Como
Vosotros los soys

Conjuro según yo

*Díme: “¿qué?”, díme: “sí”.
Aquí estaré sano y salvo,*

*con comida, con trabajadores
alquilados, con maíz y con bestias
con cualquier genero de cosas, con
todo lo que hay. No sueltes de tu
mano contra nosotros toda clase
cualquier tipo de envidia, de
cualquier cosa contagiosa de cosas*

malditas, hechizos y de enmudecimiento.

La comparación revela inmediatamente que la declaración de Molina no solamente contiene una parte nomás de las informaciones contenidas en el original sino también añade informaciones que no se encuentran en el texto original.

En la invocación en vez de una divinidad descrita de manera organizada y muy compleja aparece un grupo de divinidades organizado de otro modo. Todos ellos son padres. El aspecto femenino del invocado no aparece. Aquellos padres se dividen en *huacas* (*wakas*) y *uilcas* (*willkas*) tratados como nombres genericos de dos categorías de padres. Los padres *huacas* y *uilcas* se subdividen en tres grupos: antepasados, abuelos y padres nuestros. Estos últimos tienen nombres propios y se encuentran cerca del Hacedor:

		Padres	
		Uacas	Uilcas
Lejos del Hacedor:	antepasados	Sin nombres	Sin nombres
	aguelos	Sin nombres	Sin nombres
Cerca del Hacedor:	padres nuestros	Atunapa Hualpi	Atunapa Hualpi
		Huanatayna Apo	Huanatayna Apo
		Allasto Allento	Allasto Allento
		Hacedor	

Como no es posible definir los nombres de la lista como nombres de *uacas* o de *uilcas*, los puse en mabos rubros. La invocación traducida por Molina establece una jerarquía de divinidades en vez de una sola divinidad androgina: Hacedor, nuestros padres que tienen nombres y se encuentran cerca del Hacedor, y otros, ya anónimos, que pertenecen a las clases de abuelos y antepasados.

Todos los padres tienen la misma función de ser intermediarios entre el Hacedor y sus propios hijos y descendientes, descritos con las palabras: hijos, pequenitos, flor y otra vez hijos. Los padres deben conseguirles para ellos la misma dicha de la cual gozan en presencia del Hacedor.

Todo esto no tiene mucho que ver con el contenido del original. En la “Declaración” aparecen palabras que existen también en el original. El cambio del significado de la oración ocurrió a causa de tres procesos:

- omisión de componentes de la oración ya por que fueron identificados como sinónimos, ya porque no fueron entendidos;
- adición de elementos ausentes en la oración;
- identificación de términos profesionales de teólogos andinos con nombres propios.

Los tres procesos condujeron a una destrucción completa de la estructura interna de la oración. Creación de seres nuevos y eliminación de una parte de información contenida han formado una imagen del mundo y de divinidad muy divergente del contenido original.

La existencia de la estructura interna de las oraciones, que organiza sus componentes, no ha sido observada ni por el padre Molina, ni por los investigadores del siglo XX. La estructura interna de las oraciones, una sintaxis que explicaba al sacerdote andino cuales son las relaciones entre las palabras y los nombres divinos en una oración y entre las oraciones, no fue idéntica con la sintaxis quechua del siglo XX. La estructura fue organizada con elementos mnemotécnicos: sintaxis, accentos, pero también con la regla de formar secuencias de palabras que forman pares semánticos complementarios. En fin: para observarla ni Molina, ni muchos otros, no dispusieron del aparato conceptual y tuvieron que fracasar como intérpretes. Así las declaraciones de Molina no pueden utilizarse para la reconstrucción de la religión andina y cuzqueña del siglo XVI sin una confirmación independiente basada en fuentes directas, es decir en idioma andino.

6. Conclusiones

El texto quechua estudiado testifica que en el Cuzco antes a la conquista existió una imagen de un Dios creador androgino y hermafrodita. Su descripción contenida en la oración tiene una estructura interna muy complicada, organizada en una serie de biparticiones, triparticiones y cuatriparticiones. Dios es descrito como una persona que emite información. El mismo acto de la creación consiste en emisión de información. Dios no solamente crea, sino también transforma lo creado de acuerdo a su voluntad. Puede donar a un ser humano de todo lo necesario, y puede también enviarle cosas malas.

La descripción de la divinidad contiene términos teológicos altamente especializados, como lo son nombres especiales del aparato genital divino. Sugiere existencia de reglas de construir descripciones de la divinidad y de conjurarla.

La descripción de la divinidad fue destruida durante el proceso de traducción. Los modelos subyacentes que organizan la descripción:

- parejas de nombres asociados el primero con lo femenino y el segundo con lo masculino;
- selección de nombres de forma determinada para marcar su conexión con una parte determinada del cosmos andino;
- clasificación de castigos divinos y de dones deseados;

Todo esto fue sustituido con otros modelos subyacentes, propios de la cultura del intérprete. El intérprete sabía que los andinos eran unos idolatras y gentiles. Entonces no observó una descripción de un Dios androgino, sino una descripción de un grupo de antepasados y a la vez intermediarios entre un Hacedor muy borroso y sus descendientes. Así recibió una imagen algo mas similar a la de Dios y los santos, intermediarios entre cristianos y Dios. Los nombres de los intermediarios en la traducción española habían sido atributos divinos en el original quechua. El interprete sabía de antes que los indios tenían muchos dioses

organizados en una jerarquía, entonces la “Declaración” se adecua al modelo utilizado por el intérprete para describir la religión andina.

Las traducciones hechas por españoles y probablemente también las preparadas por los andinos pueden enseñarnos como los intelectuales de aquel tiempo se imaginaban la religión andina, pero no nos dicen nada sobre ella misma.

Para aclarar mis conclusiones hice el experimento mental. Imaginémonos a un individuo que sabe tanto del castellano y de la religión católica como lo supieron los españoles del quechua y religión andina en el siglo XVI. Al encontrarse frente a los términos: Papa, santo padre, sumo pontífice, obispo de Roma, tal investigador puede deducir la existencia de cuatro cargos distintos en la Iglesia Romana, todos ellos cumpliendo el papel de jefes religiosos principales. La conclusión es obvia: en Roma existe un colegio de cuatro personajes encargado de gobernar y dirigir la Iglesia Universal.

No quiero acusar al padre Molina, buen cura, excelente quechuista, y muy buen científico de sus tiempos, de falsificación premeditada. Él, como muchos de sus sucesores, supo de ante mano lo que debía encontrar en su investigación: muchedumbre de dioses, porque los indios son idolatras, intervenciones directas del diablo, y fé falsa, ya que él sí confesaba la única verdadera. Sin embargo Molina supo también que una parte de las creencias de los indios pudo ser verdadera. De este modo no le inquietó como algo imposible el “Hacedor” = Wira Quchan. No se dió cuenta de la existencia de imágenes paralelas de Wira Quchan, condicionadas contextualmente, en las cuales el hacedor único pudo convertirse en pareja, o en jefe de un *ayllu* cósmico que aparecen en otras oraciones (Szemiński, 1994). Su experiencia como intérprete demuestra que traducciones hechas por los españoles sin posibilidad de verificación solo sirven para describir la percepción española de la religión andina, un tema en sí digno de estudio, que pertenece a los estudios del pensamiento europeo sobre los otros.

Notas

- 1 Quechua es un idioma o familia de idiomas divulgados desde sur de Colombia hasta Tucumán en Argentina. El dialecto del Cuzco, antigua capital de los Incas fue el más prestigioso en siglo XVI.
- 2 Waka – el que es uno pero compuesto de dos partes, la pareja de los antepasados quienes brotaron de la tierra, véase Szemiński, 1987:79-95; en el uso español la palabra recibió el significado de una divinidad andina, el lugar de su culto, una representación material de cualquier divinidad andina
- 3 / marca comienzo de un renglón en el manuscrito original
- 4 Encima de la linea
- 5 [] marcan añadido para explicar una abreviación
- 6 = dadles
- 7 Aquí utilizo el siguiente sistema de representar fonemas quechuas y aymaras

p	t	tr	ch	k	q	
p'	t'		ch'	k'	q'	
ph	th		chh	kh	qh	
	z	s	sh	h	j	h
w	l		ll	y		
	r					
m	n		ñ			
u		a		i		
uu		aa		ii		

- 8 La numeración de los versos se refiere al texto quechua. Los numeros en corchetes[] indican el verso quechua al cual se refiere la traducción que sigue siempre y cuando por razones sintacticas no he logrado colocarla en el renglón correspondiente

- 9 Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-europeennes*, Editions de minuit, Paris 1969, T. 1-2
- 10 Aymara e idiomas emparentados con el aymara se hablaban en s. XVI desde las serranías de Lima hasta el norte chileno y noroeste argentino. Hoy sobreviven tres idiomas de la familia aymara: el aymara hablado en la cuenca de Titicaca y en el altiplano boliviano; el haqaru hablado en la comunidad de Tupe, provincia de Yauyos, departamento de Lima en el Perú; y kauki, un idioma hablado por algunos viejos en una aldea cercana a Tupe.
- 11 “Linage, generacion o familia” [Santo Tomás 1951:232; Chouvenc, Perroud, 1970:2:193]; = waka, fundador de linaje, antepasado, lugar sagrado; =wanka peñasco [Lara, 1978:276; Bertonio, 1612:2:386; Cordero, 1955:44; Lira, 1982:333; Ricardo, 1951:87; Guardia Mayorga, 1970:138; Chouvenc, Perroud, 1970:2:194]; antepasados de los wantinos [Parker, 1969:217]
- 12 Ayllu = linaje, idealmente abarca a los descendientes de los fundadores hasta la quinta generación, cuando ya se permite matrimonios entre descendientes
- 13 No puede ser quechua. Pillpintu, lapistu y quizás otros más, probablemente tampoco lo son.
- 14 Es invocación cada parte de la oración donde el hablante se dirige a la divinidad
- 15 Es conjuro cada parte de la oración que expresa los deseos del hablante
- 16 En la tabla la itálica marca partes virtuales, cuya existencia está marcada en el texto por la sintaxis
- 17 Hurin – lo de abajo, y adentro, asociado con lo femenino, oscuridad, invisibilidad, izquierda, futuro y lo que se encuentra detrás de uno. Su pareja

complementaria son los significados de hanan – lo de arriba y afuera, asociado con lo masculino, luz visibilidad, derecha, pasado y lo que se encuentra delante uno. Sobre los significados de hanan y hurin consúltese Hocquenghem, 1984

- 18 La tripartición y sus funciones han sido analizadas por T.R. Zuidema, 1962. La tripartición consiste en clasificar gente, y posiblemente también divinidades, tierras, saberes en tres categorías, donde la primera es qullana – lo mejor, principal, mas importante y con derecho a gobierno, la segunda es payan – lo segundo en el rango y con derecho a la tierra, y la tercera es qayaw – lo tercero, sin derecho al gobierno o tierra, pero con saberes y poderes ocultos.
- 19 En castellano andino hoy daño es un hechizo hechado por un brujo malero contra alguien

Bibliografía

ADELAAR, Willem, F. H.

- 1977 *Tarma Quechua*, grammar, texts, dictionary; Lisse, The Peter de Ridder Press.
- 1982 *Léxico del quechua de Pacaraos*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Documento de Trabajo n° 45.

AGUILAR PAEZ , Rafael

- 1970 *Gramatica quechua y vocabularios*. Adaptación de la primera edición de la obra de Antonio Ricardo “ARTE, Y VOCABVLARIO EN LA LENGVA GENERAL DEL PERV LLAMADA QUICHUA, Y EN LA LENGVA ESPAÑOLA”. Lima, 1586. Por ...Ex-rector y Catedrático Emérito de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. Presidente del Instituto de Lenguas Aborígenes del Perú. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

BERG OSA, Hans van den

1985 *Diccionario religioso aymara*, CETA-IDEA, Iquitos

BERTONIO, Lvdovico

1612 *Vocabvlario dela lengva aymara*. Compvuesto por el P ... Italiano dela Compañía de Iesus enla Prouincia del Piru, delas Indias Occidentales, Natural de la Roca contrada dela Marca de Ancona. Impresso enla casa de la Compañía de Iesus de suli Pueblo en la Prouincia de Chucuito. Por Francisco del Canto. 1612.

1612/1984 *Vocabvlario dela lengva aymara*. Reimpresión facsimilar, CERES, IFEA, MUSEF, Cochabamba.

BRAVO, Domingo A.,

1975 *Diccionario quichua santiagueño-castellano*, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

BÜTTNER, Thomas *et alteri*

1984 *Diccionario Aymara -Castellano. Arunakan Liwru Aymara -Kastillanu*. Elaborado por: Thomas Büttner y Dionisio Condori Cruz en base a datos recopilados por un grupo de docentes que figuran en la lista incluída al final de esta obra. Equipo de revisión: N. Apaza Suca, K. Komarek, D. Llanque Chana, V. Ochoa Villanueva. Proyecto experimental de educación bilingüe – Puno (Convenio Perú/Rep. Fed. de Alemania). Edición preliminar, Puno – Per.

CERCEDA, Verónica

1986 The semiology of Andean textiles: the talegas of Isluga, en *Anthropological History of Andean Politics*, edited by John V. Murra, Nathan Wachtel, and Jacques Revel, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 149-74.

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo

1976 *Diccionario quechua Junin - Huanca*, Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

CUSIHUAMÁN G., Antonio

- 1976 *Diccionario quechua Cuzco-Collao*, Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

GONÇALEZ HOLGUIN, Diego

- 1609/1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua quichua o del Inca compuesto por el padre... de la Compañía de Jesus, natural de Caçeres*. Nueva edición, con un prólogo de Raúl Porras Barranechea, Edición del Instituto de Historia, Imprenta Santa Marta, Lima.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

- 1615/1936 *Nueva corónica y buen gobierno* (Codex péruvien illustré). Paris, Institut D'Ethnologie.
- 1615/1987 *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, Historia 16, Madrid.

GUARDIA MAYORGA, Cesar A.

- 1970 *Diccionario Kechwa-Castellano, Castellano-Kechwa*. Contiene además: Vocabulario del Chinchaysuyu y Toponimias. Cuarta Edición. Ediciones PEISA, Lima.

HARDMAN, Martha J.

- 1983 *Jaqaru. Compendio de estructura fonológica y morfológica*, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Indigenista Interamericano, Lima.

HOCQUENGHEM, Anne Marie

- 1984 *Hanan y hurin, Chantiers amerindia, supplément 1 au n° 9 d'amerindia*, A. E. A., Paris.

LARA, Jesús

- 1978 *Diccionario Castellano-Queshwa Queshwa-Castellano*, segunda edición corregida y aumentada, Editorial Los Amigos del Libro, La Paz, Cochabamba.

LIRA, Jorge A.

- 1982 Diccionario kkechuwa-español, 2ª edición, autorizada por el autor, Cuadernos Culturales Andinos n° 5, Bogotá, D.E. Colombia.

LUCCA D. , Manuel De

- 1983 Diccionario Aymara - Castellano, Castellano - Aymara, Impreso en Bolivia, Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara, Villamil de Rada (Tomás Rodríguez 1172), La Paz.

MIRANDA S., R. P. Pedro

- 1973 Diccionario Breve Castellano - Aymara, Aymara - Castellano, La Paz.

MOLINA, Christoual de

- 1575? *Relacion de las fabvlas i ritos de los Ingas hecha por... cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios de el Hospital de los Naturales de la ciudad de el Cuzco dirigida al reverendissimo Señor Obispo don Sebastian de el Artaum del consejo de su Magestad*, manuscrito n° 3169, Biblioteca Nacional, Madrid.

OBLITAS POBLETE, Enrique

- 1968 *La lengua secreta de los Incas*, La Paz.

OLSON, Roland

- 1963 *Vocabulario Chipaya*, Información de Campo N° 92, Instituto Lingüístico de Verano, Bolivia, Microfiche ICO 92, T- 243, SIL International Academic Bookstore, Dallas.

PACHA CUTI YAMQUI SALCA MAYGUA, Don Joan de Santa Cruz

- 1615? *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*, manuscrito N° 3169, Biblioteca Nacional, Madrid.

PARKER, Gary J.

- 1969 *Ayacucho Quechua grammar and dictionary*, Mouton, The Hague. Paris.

PARKER, Gary J.; CHÁVEZ, Amancio

- 1976 *Diccionario quechua Ancash - Huailas*, Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

PEREZ BOCANEGRA, Juan

- 1631 *Ritval formylario, e institucion de cyras, para administrar a los naturales de este Reyno los santos Sacramentos del Baptismo, Confirmacion, Eucaristia, y Viatico, Penitencia, Extremavncion, y Matrimonio, Con aduertencias muy necessarias. Por el Bachiller Jvan Perez Bocanegra, Presbitero, en la lengua Quechua general: examinador en ella, y en la Aymara, en este Obispado. Beneficiado propietario del pueblo de San Pedro de Antahuaylla la chica*. Impresso en Lima por Geronimo de Contreras, Iunto al Conuento de Santo Domingo, Año de 1631.

PERROUD, Juan María, CHOUVENC, Pedro Clemente

- 1970 *Diccionario castellano kechwa, kechwa castellano*. Dialecto de Ayacucho, Seminario San Alfonso: Padres Redentoristas (Santa Clara – km. 14 Carretera Central) Perú, sin año.

RICARDO, Antonio

- 1951 *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la lengua española. El más copioso y elegante que hasta agora se ha impresso. En los Reyes. Por ... Año de M.D.L.XXXVI*. Quinta edición publicada con un prólogo y notas de Guillermo Escobar Risco, edición del Instituto de Historia de la Facultad de Letras, Lima.

ROWE, John H.

- 1953 *Eleven inca prayers from the zithuwa ritual*, The Kroeber Anthropological Society Papers, Berkeley n° 8-9, The Walter B. Cline memorial volume, pp. 82-99.

SANTO TOMÁS, Fray Domingo de

- 1951 *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Peru por el maestro...*, Edición facsimilar publicada, con un prólogo, por Raúl Porras Barranechea, Edición del Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Publicaciones del cuarto centenario, Lima.

- 1951G *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Peru por el maestro...*, Edición facsimilar publicada, con un prólogo, por Raúl Porras Barranechea, Edición del Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Publicaciones del cuarto centenario, Lima.

SOTO RUÍZ, Clodoaldo

- 1976 *Diccionario quechua Ayacucho-Chanca*, Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

SZEMIŃSKI, Jan

- 1987 *Un kuraka, un dios y una historia* ("Relación de antigüedades de este reyno del Peru" por don Joan de Santa Cruz Pacha cuti yamqui Salca Maygua) 2 Antropología social e historia. Serie monográfica. Director Alejandro Isla, Sección Antropología Social (ICA), Facultad de Filosofía y Letras UBA/ MLAL, San Salvador de Jujuy.
- 1994 *Wira Quchanpa Kamasqanmantawan*. De Wira Quchan y de su creación. Teología andina y su lenguaje según los testimonios de los años 1550 - 1662. Ofrecido a Banco Central de Reserva del Perú.

TORRES RUBIO, Diego de

- 1963 *Arte de la lengva quichva Por el P....de la Compañía de Jesús*. Con las adiciones que hizo el P. Juan de Figueredo. Prólogo y biografías de los autores mencionados Por Luis A. Pardo, Cuzco, Julio, en *Revista del Museo e Instituto Arqueologico*, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco, Cuzco.
- 1966 *Arte de la lengua aymara*, preparada por Alejandro Franco Inojosa, Lima.

URBANO, Henrique

- 1989 *C. de Molina, C. de Albornoz, Fábulas y mitos de los incas*. Edición de ... y Pierre Duviols, Historia 16, Madrid.

ZUIDEMA, Tom R.

- 1962 *The ceque system of Cuzco; the social organization of the capital of the Inca*, Leiden.

ABSTRACT: This article indicates an analysis of the relationship between the Indian informants' report of the Cuzqueña religion before the spanish conquest, and the Castilian written sources in the XVI century. Taking as basis the example of a famous quechuista preacher, the comparison shows the impossibility of reconstructing the Cuzqueña religion without the use of any direct sources in Quechua. The author puts foward a new image of the Andean creator God, *Wira Quchan*.

KEY WORDS: God, *Wira Quchan*, Andean religion, Christoual de Molina el cuzqueño, internal critique of historical sources, intercultural translation.

Aceito para publicação em agosto de 1995.

A Morte e o Corpo dos Xamãs nas Narrativas Siona (Amazônia Colombiana)¹

E. Jean Langdon

Universidade Federal de Santa Catarina

RESUMO: O trabalho examina a relação entre representações do corpo e noções de morte entre os índios Siona, um grupo tucano localizado na Bacia Amazônica da Colômbia e do Equador. A corporalidade do poder xamânico permite não só a mediação do xamã entre os mundos visíveis e invisíveis do universo Siona, mas também a possibilidade de uma existência imortal, em oposição ao destino do homem comum. Seis narrativas nas quais se relata o destino dos corpos e das almas xamãs são apresentadas como exemplos das possibilidades de imortalidade. Finalmente, o trabalho analisa as noções de morte e de vida após a morte à luz de discussões sobre o tema por outros grupos tucanos, em particular a de Reichel-Dolmatoff sobre os Desana e a de Cipolletti sobre os Siona-Secoya. O enfoque no corpo e nas mortes dos xamãs em narrativas ilumina o princípio de energia cíclica, que é considerada característica da cosmologia tucana.

PALAVRAS-CHAVE: morte, xamanismo, corpo, narrativa, índios Tucano.

Não se trata de uma oposição entre o homem e o animal realizada longe do corpo e de categorias individualizantes, onde o natural e o social se auto-repelem por definição, mas de uma dialética onde os elementos naturais são domesticados pelo grupo e os elementos do grupo (as coisas sociais) são naturalizados no mundo dos animais. O corpo é a grande arena onde essas transformações são possíveis, como faz prova toda mitologia sul-americana, que deve, agora, ser relida como histórias com um centro: a idéia fundamental de corporalidade. [Seeger et alli, 1987:23]

Seeger et alli (1987) sugerem que o corpo serve como uma matriz simbólica, ocupando uma posição organizadora central entre os grupos indígenas sul-americanos. O corpo vincula a pessoa com a cosmologia e o social. Assim, segundo eles, a noção de corporalidade deveria ser elaborada não somente como uma categoria ligando o humano com a cosmologia, mas também como um conceito básico que permite a interpretação de certos papéis sociais que são desempenhados por figuras liminares, pessoas “fora” do grupo e capazes de modificá-lo e guiá-lo (1987:14-5).

Partindo desta proposta, exploro aqui a relação entre representações do corpo e noções de morte entre os Siona, um grupo indígena da Bacia Amazônica da Colômbia e do Equador pertencendo à família linguística tucano. Como demonstro mais adiante, não consegui, através de perguntas diretas feitas aos Siona, chegar a uma visão única deles sobre o destino dos mortos, como apresentado por outros antropólogos (Reichel-Dolmatoff, 1971, 1975, 1976, 1981, 1989; Cipolletti, 1984, 1986, 1987a, 1987b, 1988, 1992), que tratam do tema entre outros grupos tucanos. Minhas indagações não resultaram em respostas claras ou sempre concordantes. Isto pode ser interpretado como o resultado das mudanças profundas na vida dos Siona, como consequência de sua história particular e de seu contato intensivo com a sociedade envolvente (Langdon, 1985).

Porém, tomando-se o corpo como categoria, a relação morte/cosmologia entre eles se torna mais clara e revela a lógica subjacente das respostas. Além disso, aprofundando as noções do corpo do xamã, espero contribuir para uma teoria geral da escatologia dos grupos tucanos.

Este trabalho visa apresentar uma descrição da cosmologia siona e as entidades que habitam o universo, para localizar o homem e identificar as forças que operam sobre a vida e a morte. Num segundo momento, examino o papel do xamã e a relação corpo/xamã, demonstrando que o corpo do xamã é diferente. Finalmente, através da análise da literatura oral com enfoque no corpo do xamã, demonstro que esta diferença possibilita uma morte diferente da morte dos outros integrantes do grupo. Apresento seis narrativas sobre mortes de xamãs como expressão siona destas possibilidades.

Central na noção corpo/xamã é o conceito de *dau*. Temos explorado este conceito como símbolo-chave para a cosmologia xamânica dos Siona em outros trabalhos (1992). Aqui nosso enfoque é a relação entre *dau* e corporalidade. O xamã, categoria liminar e com corpo liminar por possuir *dau*, escapa metaforicamente da morte física e atinge a imortalidade, continuando seu papel de intervenção na vida dos seres humanos.

O universo siona

A cosmologia dos Siona tipifica o que é caracterizado como a “cosmologia xamânica” (Hayamon, 1982; Langdon, no prelo), comum entre os povos amazônicos. Os traços que distinguem as “cosmologias xamânicas” incluem a imagem de um universo de múltiplos níveis, onde existe uma realidade oculta atrás da visível; um princípio de transformação das entidades do universo; ciclos de produção e reprodução, vida e morte, crescimento e decomposição, que são unificados numa

energia global; o xamã como mediador; e um conceito de poder ligando os xamãs à energia global.

Para os Siona, o universo é composto de cinco discos planos ordenados hierarquicamente. Acima do primeiro, o mundo subterrâneo, existem quatro céus, os primeiros três chamado literalmente o “primeiro”, o “segundo” e o “terceiro” céus. O mais alto, e último, é menor, e é chamado de pequeno céu de metal. A forma em disco dos céus é representada pela frigideira de cerâmica usada para torrar mandioca. O disco subterrâneo está apoiado sobre três cilindros cerâmicos, como aqueles que sustentam a frigideira sobre o fogo nas casas dos Siona. Os humanos vivem no “primeiro céu”, que acaba no *karaha'isiru* – “o lugar onde se termina” –, onde os rios deste plano desembocam num grande lago. Ali também se encontra um enorme pilar de metal que liga os três primeiros níveis do universo.

Cada nível divide-se em domínios (*de'oto*), cada um habitado por várias entidades, que são organizados como os grupos humanos. Vivem em assentamentos compostos de parentes e aliados sob o comando de um mestre.

Categorias de entidades

As entidades que fazem parte do universo não pertencem a categorias mutuamente excludentes, como sobrenatural/natural ou humano/animal. Isto se deve à dupla natureza da realidade e à possibilidade de transformação de uma entidade em outra (Seeger et alli, 1987).

Corpos Celestes: Este grupo, constituído basicamente por estrelas ou outros fenômenos celestes tais como o trovão, não possui um único termo classificatório. Cada corpo celeste é denominado separadamente, mas o grupo como um todo se diferencia das outras categorias. As mais importantes entidades são Sol, Lua, os irmãos Plêiades e Trovão. Eles estiveram na Terra nos tempos míticos e subiram ao se-

gundo céu, onde, então, até hoje vivem. Sol e Lua são os xamãs primordiais. Eram parentes e grandes xamãs. Os irmãos Plêiades eram um grupo de irmãos com uma irmã. Eles estabeleceram as fases de aprendizagem xamânica pelas quais o aprendiz deve passar quando começa a tomar o psicodélico *yagé* para se tornar xamã. Os primeiros irmãos comportaram-se bem ao beber o *yagé* pela primeira vez. Mas o irmão mais jovem ficou embriagado e enlouqueceu, caindo de sua rede, vomitando, defecando e espalhando as fezes sobre a cabeça. Na segunda vez que bebeu, ele mostrou-se seguro e saiu em vôo xamânico. Mais tarde, os irmãos subiram aos céus deixando a irmã para trás, que se negou a beber o *yagé*. Ela transformou-se em vento nas árvores ou em uma formiga, dependendo da narrativa citada. O irmão menor é, portanto, o responsável pela experiência de embriaguez que o aprendiz deve passar antes de atingir o vôo xamânico.

Wati: No passado, traduzi este termo por “espírito”, mas, como mostrarei aqui, este conceito é mais complexo do que aparenta ser. Os primeiros missionários o traduziram incorretamente por “diabo”. *Wati* se refere, em seu uso mais geral, a uma entidade sobrenatural que não é visível em circunstâncias normais e que tem o potencial de causar infortúnios, como doenças, acidentes e morte. Os *wati* são associados com plantas, animais, árvores e outros fenômenos naturais na Terra, bem como com domínios nos outros reinos celestiais. Entretanto, não se deve confundi-los com os seres celestes tratados anteriormente, os quais, indubitavelmente, não são *wati*. Os *wati* são, em geral, neutros, mas potencialmente agressivos quando motivados. Apenas alguns poucos sempre provocam males; nesta categoria está incluído o *wati* dos mortos, um assunto ao qual retornarei posteriormente. O termo *wati* pode ser usado também para denominar uma “pessoa fervorosa” ou agressiva (Wheeler, 1987, v. 2:38), como é o caso de *ho'cha wati*, uma pessoa que gosta muito de beber *chicha*, a cerveja nativa; ou *were wati*, uma pessoa muito engraçada. Por fim, pode-se usar este termo para

classificar a variedade maior de uma classe animal ou vegetal, como o plátano *wati*, a borboleta *wati* ou a coruja *wati*. O tambor é chamado de *watigu*, que, literalmente, significa “transportador de *wati*”.

Os *wati* estão em quase todas as partes: na selva, nos rios, nos céus etc. Existe um reino específico dos *wati*: o *wati de'oto*. Trata-se de um reino no qual as pessoas entram quando se perdem na selva. A passagem está sempre marcada por um fechar temporário de olhos ou por atravessar um matagal, indicando a transição para o outro lado da realidade. Ao abrir os olhos, a pessoa encontra-se no reino dos *wati*. Eles oferecem comida ou mel ao humano, mas, se ele comer, lá permanecerá para sempre, e morrerá neste lado.

Quando se pergunta sobre a localização do *wati de'oto*, os Siona afirmam que este se encontra no fim do mundo. Quando as pessoas estão doentes, viajam para lá, rio abaixo. Se morrem, nunca mais retornam. Tenho vários relatos pessoais de informantes que viajaram para lá em seus sonhos, quando estavam doentes. Também gravei variações da narrativa registrada por Cipolletti (1987b) entre os Secoya, na qual uma mulher e seus filhos seguem um *wati* que se apresentou como o falecido marido. Eles acabam se perdendo no *wati de'oto*, mas não chegam a ver os mortos como descritos nas narrativas dos Secoya. Como explicarei mais adiante, este pode ser o lugar onde os seres humanos comuns se transformam em queixadas depois da morte.

Bāin: é traduzido como “povo”, mas não é limitado necessariamente a seres humanos. Os Siona identificam-se a si próprios e a outros grupos indígenas como *bāin*. Entretanto, existem outros “povos”, em outros reinos do universo, invisíveis para uma pessoa comum. Sol, bem como Lua e Trovão, tem seu “povo”, os *‘insigi bāin*, . Na Lua vivem os *wa kara bāin*, “o povo bonito do flamengo vermelho”. Um dos povos mais importantes é o *yagé bāin* ou *hwinha bāin*, os aliados espirituais dos xamãs, e o *bāin* da onça, que é visitado pelo xamã quando este toma *yagé*. Em todos estes casos, *bāin* é uma identificação

positiva que indica um tipo de “grupo étnico” e uma relação positiva como a que se estabelece com aliados ou pessoas que são admiradas.

Não obstante, existem certos *bãin* associados com *wati*. Cada vez que uma denominação particular de *bãin* vem acompanhada pelo termo *wati*, ela conota uma natureza de agressão em potencial e não de aliança. Desta forma, o *wati bãin* e o *wati bãin hoyo*, que são os *wati* dos xamãs mortos, provocam mal.

Wa’i: refere-se a animais selvagens, pássaros e peixes. Também pode referir-se a humanos, mas em um sentido pejorativo, em oposição a “povo”, que é aliado. Portanto, os brancos são chamados de *wa’i* (*cuya wa’i*) e também os Inganos,² por quem os Siona não sentem nenhum respeito, devido ao fato de não seguirem as regras de higiene em relação à menstruação e à gravidez.

A classificação acima dos seres não implica categorias mutuamente excludentes de entidades, e, a princípio, é a ambígua identidade de um ser que o torna poderoso ou perigoso. Para os Siona, a realidade tem dois “lados”: “este lado”, o visível, e o “outro lado”, o oculto. Este lado, *in kãko*, é o que normalmente vemos e é onde plantas, animais, pessoas e *wati* têm sua aparência convencional. No outro lado, o qual geralmente se conhece através da ingestão de *yagé* ou através dos sonhos, eles aparecem em formas diferentes. Os humanos, nos sonhos e visões, freqüentemente tomam a forma de pássaros. Os animais, em particular a onça, a jibóia e os porcos-do-monte, aparecem como humanos. Os peixes do rio aparecem como milho. O Sol é visto como uma estrela neste lado, mas é uma pessoa no outro; o mesmo se aplica à Lua e ao trovão. Os *wati*, cuja verdadeira natureza é revelada no lado oculto, podem tomar várias formas enganadoras neste lado, aparecendo como parentes, animais de caça, cobras etc.

A idéia da transformação é central na cosmovisão dos Siona. O outro lado é uma transformação deste, e é o mais importante considerando a causalidade de eventos, porque as atividades que acontecem no ocul-

to influenciam as deste lado. Os corpos celestes são responsáveis pelas mudanças de estação e clima. A chuva ocorre porque o “povo” do trovão está bebendo muita *chicha* e derramando-a. O dia brilha com Sol ou não dependendo de quão limpo está o espelho do Sol. Todos os dias, o Sol viaja com o seu “povo” em uma grande canoa através do rio do céu, seu espelho refletindo a arara-vermelha pousada em seu ombro e sua coroa xamânica de penas de arara-vermelha. Se o espelho está sujo, está nublado neste lado. Os animais de caça que aparecem neste lado são aqueles que o animal-mestre deixou sair de sua casa, situada no outro lado. As causas últimas das doenças e infortúnios só podem ser conhecidas se um xamã penetra no outro lado para descobrir o que realmente está acontecendo.

Os xamãs como categoria liminar

Os xamãs são figuras liminares e, diferentemente das pessoas comuns, transitam em ambos os lados da realidade e visitam os diferentes reinos do universo. Também possuem poder de transformação. Podem transformar-se em onças, jibóias, queixadas ou outros animais e pássaros. Uma denominação do xamã é “onça”, que é sua transformação mais comum.³ No outro lado, ele visita a sua mulher-onça e os filhos, que aparecem como humanos.

O xamã é uma figura liminar em um segundo sentido, já que ele tem a capacidade tanto de guiar o grupo quanto de causar males aos outros. Como mediador entre os dois lados, seu papel como líder é influenciar os seres do outro lado para que atuem a favor de seu grupo. Não obstante, se ele quer, pode influenciá-los para que causem males. Geralmente o faz contra membros de outras comunidades e não contra os da sua. Mas, se um membro de sua comunidade provocar sua ira, pode tornar-se vítima de um ataque de um *wati* motivado pelo xamã.

A capacidade dos xamãs de transformarem-se e visitar outros reinos provém do desenvolvimento de um poder chamado *dau*, que é incorporado mediante a ingestão de *yagé* e que aumenta com os conhecimentos do oculto adquiridos através das experiências visionárias. O conceito de *dau* é complexo e multívoco, podendo referir-se também tanto a uma doença como ao objeto da doença que está, dentro do doente, comendo ou decompondo seu corpo (Langdon, 1992). Para nosso propósito aqui, basta explorar seu significado com referência ao poder xamânico. O *dau* reflete o conhecimento do xamã, seus aliados espirituais e sua habilidade para transformar-se e visitar os diferentes reinos do universo. Ele o separa do ser humano comum, que não possui *dau* e depende do xamã como mediador.

O *dau*, como poder do xamã, é uma substância física que cresce dentro de seu corpo, distinguindo-o fisicamente dos outros seres humanos. Os Siona expressam esta distinção através da noção de “delicado”. O *dau* é a fonte de poder do xamã, mas também torna seu corpo delicado e suscetível às fontes de poluição. Dessa forma, o xamã deve observar certos tabus que não se aplicam a uma pessoa comum. A maior parte dos focos de poluição provém de mulheres que estão menstruadas, grávidas ou no período pós-parto. Nestes períodos a mulher não deve se aproximar do xamã, e a comida preparada por ela torna-se perigosa. Os homens também podem ser contaminados, dependendo do contato que tenham com suas esposas menstruadas. No caso de gravidez e pós-parto, o marido tem poluição própria devido à sua condição de progenitor. Isolar uma mulher na barraca menstrual e o casal que aguarda um filho em uma barraca justifica-se como esforço para proteger os homens da comunidade que possuem poder xamânico.

Os xamãs são pessoas incomuns em outro sentido ainda: eles passaram pela sua primeira morte. De acordo com o que foi publicado em um artigo anterior (Langdon, 1979a), para converter-se em xamã um

indivíduo deve experimentar uma série de visões “culturalmente esperadas” ou “culturalmente configuradas”. Segundo narrativas de xamãs, estas visões ocorrem durante três noites de *yagé*, que começam depois de um longo período de isolamento na selva acompanhado de uma dieta restrita e da ingestão de eméticos. Durante a primeira noite, o aprendiz sofre da fase de embriaguez que caracterizou a primeira vez que o irmão menor das Plêiades bebeu *yagé*. Na segunda noite, tem experiências aterradoras, nas quais enfrenta imagens pavorosas de fogos, máquinas e cobras, todos ameaçando devorá-lo. Se ele resiste a estas “provas” de força, o “povo” *yagé* descera e começará a escoltá-lo aos outros reinos do universo.

Na última parte destas visões aterradoras, o aprendiz vive a experiência de sua morte. Ele é estrangulado pela anaconda, queimado ou partido em pedaços. Chega, então, a Mãe *Yagé*⁴ e entoia os tradicionais cânticos de luto, chamando seu filho, perguntando-lhe por que tomou *yagé* e dizendo-lhe que ele vai morrer. “Não verás a tua família nunca mais. Olhe a fibra de palmeira que você estava trançando para fazer redes, suas coisas espalhadas por aí. Deves deixá-las todas.” O aprendiz se vê, então, transformado em uma criança e a Mãe *Yagé* o envolve e o amamenta. Em seguida o expulsa de seus braços e, neste momento, descem os *yagé bāin*. Na morte xamânica, o aprendiz morre e se torna um filho da Mãe *Yagé*.⁵ O *dau* começa a crescer dentro de si e ele recebe um novo nome, seu nome de *yagé*, marcando sua nova identidade e corpo. O aprendiz entra numa nova categoria de pessoa, *el que saiu*, que indica que o seu corpo já é delicado e que ele tem poderes para conduzir ritos menores de cura. Após de anos de aprendizagem, ele transforma-se na categoria de “onça” ou “vidente”, marcando sua passagem para mestre-xamã.

Vida, saúde e morte

Os Siona têm uma preocupação particular pelos altos e baixos das energias vitais num universo cíclico. Tanto a vida humana como o resto da natureza estão sujeitos aos ciclos de nascimento, crescimento, envelhecimento e morte, como testemunham o ciclo das estações e a vida biológica de todos os seres vivos. Os ritos de passagem ou de cura e outras práticas relacionadas com a saúde preventiva são realizados para fortalecer a energia da vida (*wahî*) ou impedir que as energias degeneradoras levem a pessoa à morte ou ao envelhecimento precoce. O conceito *wahî* expressa o processo de crescimento relacionado com os estados de ser vivo, robusto, jovem, fresco, limpo e saudável. A noção oposta é expressa pelo verbo *hun'i-*, que é o processo inverso de *wahî*, o de degenerar ou morrer. *Hun'i-* é associado com morte, magreza, velhice, obscuridade, sujeira e doença. De fato, um Siona diz “estou morrendo” (*hun'iyî*) quando está doente. Para dizer que alguém morreu, agregam o sufixo verbal *-si-*, (*hun'isigi*), que significa literalmente “alguém que completou o processo de morrer”. Tanto viver como morrer são processos dinâmicos, e o xamã, possuindo *dau*, atua como mediador entre os humanos e os seres, principalmente os *wati*, que põem em movimento as energias da degeneração.

Observando conceitos etiológicos relacionados a esta força vital (Langdon, 1991), fica claro que os Siona têm um conceito de força pessoal que determina sua resistência contra doenças ou ataques espirituais. A força pessoal é composta pelo estado físico do corpo (resistência) bem como pela “força vital” associada com a categoria da pessoa. As categorias de pessoas que os Siona reconhecem, segundo idades, são: recém-nascido (até 6 meses), criança (até adolescência), moça, rapaz, adulto casado e maior (velho com certo estatus de respeito). Assim como o corpo físico se fortalece com o crescimento, esta “força” também se revigora. Ambos são débeis no começo da vida,

crescem à medida que a pessoa alcança a maturidade e declinam com o envelhecimento e a doença. Por isto, os Siona associam velhice e doença com magreza e outras qualidades que representam as forças degeneradoras.

As doenças são momentos nos quais existe pouca resistência e o processo de morte se inicia. O estado de vida (*wahi*) é restabelecido mediante procedimentos de cura, que tratam tanto os sintomas físicos como a causa subjacente à sua persistência. A falta de resistência física pode ser provocada por inúmeras causas: má alimentação, trabalho, preocupação excessiva ou conflitos sociais. A doença é, a princípio, o resultado de um *wati* que ataca o indivíduo quando sua resistência física é baixa. Os recém-nascidos e as crianças pequenas são excepcionalmente débeis, tanto do ponto de vista físico como do ponto de vista de sua “força vital”.⁶ Por isso, eles estão sujeitos a ataques fortuitos de *wati* que, em geral, não causariam doenças em um adulto com boa saúde. Os adultos adoecem quando são vítimas de um ataque de *wati* motivado por um xamã, devido a um conflito social ou ira, ou por um *wati* zangado devido à quebra de um tabu. Se os primeiros tratamentos para curar os sintomas de uma doença fracassam, deve-se apelar a um xamã para tratar a causa do lado oculto. O tratamento dos sintomas físicos continua, mas os Siona acreditam que seu sucesso depende da cura da causa invisível e principal.

Não estou satisfeita em igualar esta “força vital” apenas com a noção de alma, e o faço por falta de informações. No idioma nativo, não há uma palavra que distinga entre coração e alma, embora, ao falar em espanhol, eles distingam entre as duas, usando *alma* e *corazon*. No seu discurso sobre o corpo vivo, o coração, *dekoyo*, representa o centro do corpo. Ele representa o centro da vida no corpo físico. Quando alguém está morrendo, *dekoyo* é a última parte do corpo a permanecer quente. Depois da morte, ele sai do corpo, como uma alma, tomando a forma do pássaro que corresponde à categoria da pessoa. O

coração do xamã sai voando como uma arara-vermelha identificada com o Sol. No caso de adultos comuns sem poder xamânico, o coração é representado por papagaios ou galinhas. O das crianças se torna franguinhos ou periquitos.

Etnografia da morte

No passado, os mortos eram enterrados na selva ou deixados em uma rede na selva, longe da comunidade. Hoje em dia, são sepultados depois de uma noite de velório. A maneira como os Siona conduzem o luto foi aprendida da Mãe Onça, quando um homem matou um de seus filhos e observou como ela chorava sua morte. O rito marca a passagem de pessoa, *bāin*, a *wati*. Os Siona usam o termo *wati* para se referir aos falecidos, como, por exemplo, “meu pai *wati*”.

Os *wati* dos mortos são fontes de perigo e doença. Eles permanecem perto do local onde a pessoa morreu e causam danos aos vivos motivados por um apego intenso aos seres queridos que o *wati* quer levar consigo ou por inimizade em relação àqueles com quem esteve em conflito. É perigoso levar crianças pequenas a funerais, já que elas são especialmente vulneráveis aos ataques fortuitos dos *wati*. Com o passar do tempo, o *wati* de uma pessoa comum abandona o lugar e se perde para sempre.

Como para muitos grupos amazônicos, a morte de um xamã sempre implica uma grande preocupação. Quando um deles morre, o céu escurece e há relâmpagos e trovões. Antes do seu território ter sido limitado à pequena reserva atual, a comunidade se mudava para outro lugar quando seu xamã falecia, para evitar as doenças e os infortúnios causados pelo *wati* do morto. Seus pertences, considerados parte de seu *dau*, como seu colar de dentes de onça, suas coroas e seus outros implementos rituais, deviam ser destruídos ou atirados no rio. Além disso, o *dau* devia ser tirado de seu corpo e lacrado com

cera de abelhas em um buraco numa árvore, para que não continuasse atuando.

Ao examinar as explicações das causas das doenças, fica claro que todas estas precauções não são suficientes, já que o *wati* de um xamã continua atuando sempre que as gerações posteriores dele se recordem. Diferentemente dos humanos, seu *wati* permanece em volta da casa e continua provocando doenças enquanto seja lembrado. As pessoas podem vê-lo em sonhos, quando ele aparece para levar suas vítimas, como mostram as seguintes narrativas:

Uma vez, minha mulher estava bêbada de *chicha* e estava brigando comigo. Meu pai (um poderoso xamã) chegou e perguntou por que eu estava brigando. “Eu não estou brigando, é ela”, respondi-lhe. Ela começou a insultar meu pai, dizendo que ele não era um *curaca*, que não sabia tomar *yagé*. Ele disse: “Quando eu morrer, tu morrerás”.

Ela adoeceu depois que ele morreu. A sua irmã veio para levá-la para Piñuña Blanca. Elas foram e um *curaca* Macaguaje (xamã de outro grupo tucano) veio, bebeu *yoco* e fez a cura. “Está ruim”, disse. “Precisamos cozinhar *yagé*.” Disse-lhe que não sabia como prepará-lo, mas que meu amigo sabia. Então consegui lenha e água e o outro cozinhou. Bebemos e o *curaca* começou. Ela não melhorou. Então Rafael Piaguaje (outro xamã) veio no outro dia, bebeu *yagé* e fez a cura. Ela não melhorou. Eles tomaram *yagé* mais uma noite e depois nada mais. Após isso, ela ficou menstruada e ficou na choça menstrual.

Tive um sonho. Meu pai veio em um barco grande e negro e me disse: “Venho levar sua *weko* (papagaio-fêmea – sua mulher)”. Os *curacas* antigos estavam com ele e todos vestiam as roupas negras dos sacerdotes. Ele agitou o *pichanga* (espanador feito de folhas usado para as curas) e os outros *curacas* responderam (cantando). A *weko* estava em uma linda gaiola. Meu pai também tinha dois franguinhos. “Vou deixar que cuide dos franguinhos (seus dois filhos), mas levo comigo sua *weko*. Se você fosse um bom *curaca*, poderia tê-la curado facilmente. A porta da gaiola é fácil de abrir, mas ninguém apareceu para falar comigo. Então a levarei.”

Levantei-me e bebi *yoco*. Saturdino (um ancião com poder xamânico) veio e perguntou-me o que sonhei. Contei a ele, e Saturdino disse:

“Se você tivesse sabido como curar, ela estaria bem. Eu também vi o seu pai. Ele e os outros foram a *besi wati*”.⁷ Naquela noite, minha mulher morreu, porque os *curacas wati* tinham levado a sua alma (*dekoyo*).

Durante os anos de trabalho de campo que passei com os Siona, muitos casos de doença foram atribuídos aos *wati* de xamãs mortos. Em 1980, quando fiquei somente três semanas com os Siona, três casos de doença foram atribuídos aos *wati*, por motivos tais como viver próximo da casa de xamã morto, fazer muito barulho e passar perto demais das plantas do *yagé* na roça abandonada de um xamã falecido. O último xamã-mestre da comunidade faleceu na década de 60. Sua filha não atirou o colar de dentes de onça no rio. Em 1985, se especulava que seu filho estava doente porque o colar ainda permanecia em sua casa.

O destino dos mortos

Quando perguntei aos Siona para onde iam as pessoas depois da morte, obtive respostas pouco satisfatórias. Alguns disseram que seu destino era a casa das queixadas. Como já foi dito, a casa das queixadas está situada no fim do mundo, que também aparece nos sonhos como o lugar de morrer.

Eu estava muito doente. Estava morrendo, com muita febre. Então, dormi e tive um sonho. Fui lá rio abaixo, ao fim dos rios. Minha roupa estava toda molhada e suja. As pessoas do sonho estavam lá e perguntaram-me o que eu estava fazendo lá. “Não é a hora ainda para que venha aqui. Ponha esta roupa limpa e volte para o lugar de onde veio”, disseram. Deram-me uma *cusma* (túnica) branca e limpa. Coloquei-a e voltei. Quando acordei, estava bem (*wahi*).

Assim, o doente viajou ao fim do mundo, o lugar dos mortos, onde as pessoas do sonho (*‘io bāin*) lhe informaram que ainda não era seu tempo de morrer. Como os xamãs que trocam de roupa para suas trans-

formações, ele também trocou a roupa na transformação de doente (roupa molhada, suja) para saudável (roupa branca e limpa).

Em alguns depoimentos me foi indicado que os mortos iam para o “purgatório”, que chamam de *biagi de’oto* (“o reino daqueles que permanecem”). Consegui poucas informações sobre este domínio e nada sobre os mortos de lá.

O destino dos xamãs mortos se vê com maior clareza. Diferentemente do *wati* de uma pessoa comum, o qual desaparece para sempre pouco depois de sua morte e sai da memória dos Siona após poucas gerações, o *wati* de um xamã permanece por mais tempo e eventualmente ascende à casa dos xamãs mortos (*bãin hoyo wi’e*) no segundo céu, integrando-se com o *bãin hoyo wati*.⁸ Estes são os *wati* que descem e atravessam o ar na terra no mês de agosto, sempre trazendo doenças.⁹

Os xamãs nem sempre morrem de forma natural; por exemplo, eles podem optar por não “morrer” e transformar-se permanentemente em um animal. Antes de discutir essas possibilidades, cabe investigar as narrativas siona a respeito do destino dos xamãs mortos.

As narrativas siona e o destino dos xamãs¹⁰

A narrativa siona é uma expressão simbólica importante que tem um papel similar ao do rito como definido por Geertz (1973). Como rito, a narrativa apresenta um modelo da realidade que proporciona as estruturas e os símbolos necessários, tanto para o entendimento dos acontecimentos como para a ação (Cunha, 1986; Drummond, 1977; Schaden, 1988; Geertz, 1973; Rosaldo, 1989). Aqui uso o termo “narrativa” para referir-me à tradição oral siona que inclui as que são parte do repertório público e se encaixam nas categorias antropológicas de mitos, lendas e contos fantásticos (Bascom, 1984), e o uso também para falar dos relatos individuais ou pessoais. Há narrativas pessoais relacionadas com sonhos, doenças e outros acontecimentos da vida de um

indivíduo, e estas possuem estruturas e símbolos similares aos das narrativas públicas ou compartilhadas. Uma narrativa consiste em relatar um acontecimento em uma seqüência estruturada, a qual, na sua forma mais simples, possui uma introdução, um desenvolvimento e uma conclusão. Pode descrever um episódio no passado distante ou no que chamamos de “passado mítico”. Também pode referir-se a “tempos históricos”, explicando episódios que consideraríamos “reais”, assim como fatos recentes, tais como narrativas de acontecimentos pessoais ou envolvendo outras pessoas. Por último, uma narrativa pode relatar também um episódio que nunca aconteceu e que não possui natureza sagrada, o que Bascom chamaria de “conto de fadas”.

Como deve ser óbvio pela discussão prévia da cosmologia, uma das grandes preocupações da vida siona é entender as influências e forças ocultas que afetam os acontecimentos da vida cotidiana, especialmente em situações de infortúnio, tais como doenças, morte, clima ou caça desfavoráveis. Frequentemente, os enredos das suas narrativas relatam como o xamã descobriu o “que realmente estava acontecendo” nos dramas sociais da vida e fornecem elementos para ordenar e entender “o que está ocorrendo no presente”. Os protagonistas centrais são os xamãs, que aparecem como heróis míticos, xamãs que lutaram contra os espanhóis, ou xamãs de tempos mais recentes, que combateram doenças e outros males enviados por outros xamãs. São as “figuras estelares” de Turner (1981), cujo bem-estar e atividades são extremamente importantes para a comunidade.

Aqui exploramos as narrativas sobre as mortes dos xamãs que demonstram que eles, na realidade, não morrem, mas sofrem uma metamorfose e se convertem em outras entidades que continuam influenciando a vida dos Siona. A primeira trata do Sol e da Lua, xamãs primordiais, quando eles eram humanos e viviam na Terra. Apresentarei dois segmentos de uma seqüência maior que está relacionada com a origem dos animais e seus hábitos alimentares.

‘insigï e Bainna: Sol e Lua

Sol e Lua viviam juntos na Terra. Sol tomava *yagé* e Lua também. Lua somente ficava embriagado quando bebia, então deixou de beber. Lua era um bebedor de *yagé*, mas não via nenhum “desenho”.

“Por que tenho de bebê-lo? Só é desagradável. O *yagé* não mostrou nenhum de seus desenhos”. Ao amanhecer, Lua disse a sua mãe que iria trabalhar.

“Bom, você sabe o que faz”, ela respondeu.

Lua trabalhou todo o dia. Quando voltou para casa, não havia nada para comer, então foi pescar. No dia seguinte fez o mesmo.

Sol era um xamã. Ele era uma onça e bebia *yagé* completamente sozinho. Ele continuava bebendo *yagé* enquanto Lua ia para a selva e caçava. Sua mãe cozinhava o que ele trazia e comiam.

Um dia, às onze da noite, Lua foi acordado pelos cânticos do Sol. Lua escutava deitado em sua rede. Disse: “Sou um homem, posso beber *yagé*. Mãe, acorde. Lave minha cabaça, a maior que vires, com água morna. Vou beber *yagé*”.

Então ela disse: “Claro, era o que você deveria estar fazendo. Você é um homem feito, mas vive ainda como uma mulher que só dorme na casa”. Ela se levantou, trouxe água, e a esquentou. Lavou a cabaça e deu-a para Lua.

Lua foi à casa de Sol e o cumprimentou. “Você está aqui, avô?”, disse Lua.

“Estou aqui, entre.”

“Vim beber *yagé*. Está dando boas visões, o *yagé*?” Lua colocou sua rede e disse para Sol: “Sirva *yagé* nesta cabaça e prepare-o pensando em tudo o que você consegue ver”.

Sol perguntou: “Realmente quer beber?”

“Sim”, respondeu Lua.

Sol preparou o *yagé* cantando e soprando sobre ele. Soprava sobre o *yagé* como se fosse uma flauta e logo chamou Lua e lhe deu para beber.

Lua bebeu e foi para a sua rede. Em minutos, o *yagé* veio até ele. Gritou: “Estou morrendo!”, vomitou e caiu no chão. Desmaiou. Rodou e rodou, em seguida se levantou, correu daqui para lá e, nesse momento, começou a tocar a flauta. Depois de um tempo, voltou e pediu para beber novamente.

Sol preparou novamente o *yagé* e deu-lhe para beber. Lua bebeu e cantou os cânticos *yagé* até o amanhecer, parado do lado de fora da casa.

Daí, ele disse a Sol: “Vi desenhos muito bonitos. Eu estava à frente. Eu te vi atrás de mim”.

“Não”, disse Sol, “não, isto é o *yagé*. É engano do cipó”.

Depois disso, beberam juntos. Ambos eram xamãs.

Os seguintes episódios, neste ciclo de narrativas, estão relacionados com o incesto de Lua com uma de suas irmãs. Para descobrir quem é o amante que a visita à noite, a irmã coloca tinta de jenipapo no rosto deste. Este é o motivo pelo qual a Lua tem manchas. Além disso, Lua tem uma aparência feia; tem piolhos e sujeira como a anta, atrás do pescoço. Anda de lugar em lugar e, com uma pequena vara, a “vara que transforma as pessoas”, transforma em animal quem o insulta. O ciclo termina com a ascensão de Lua e Sol ao céu.

Então ele veio à casa de Sol. “Estou aqui”, anunciou. Com o susto, a esposa de Sol gritou como um aguti (*wĩgo*). “Neto, não faça barulho. Dê *chucula* de milho a Bainna”, Sol disse a sua esposa. Sol deu a *chucula* a Lua. Lua não queria beber.

“Beba. Deve estar morrendo de sede”, disse Sol. Lua bebeu, mas aos poucos. “Não tenha medo. Beba”, disse Sol.

Lua estava bebendo em uma cabaça muito grande e, enquanto bebia pouco a pouco, a *chucula* ficava cada vez mais deliciosa. E assim bebeu tudo. Lua tinha a “vara que transforma as pessoas” debaixo do braço e, quando levantou a grande cabaça para beber o último gole, a cabaça cobriu seus olhos e Sol pegou a vara e a colocou na palha do teto. “Avô, estás fazendo algo ruim.”

“Não”, disse, “depois que você terminar, pode pegá-la”.

Lua terminou de beber e devolveu a cabaça. Quando Lua tentou pegar a vara, esta foi ainda mais para cima do teto. Enquanto lutava para alcançá-la, esta subia ainda mais.

Sol tocou-a. “Está baixa, pegue-a. Sou mais baixo que você e posso tocá-la.” Então, Sol teve um pensamento ruim, enquanto Lua tentava alcançar a vara. “Quando pular, pule bem alto”, pensou. “Pule e pegue-a”, disse para Lua.

Lua pulou alto, e ficou aí.

“Por que me fizeste isso?”, perguntou Lua.

“Eu vou ainda mais alto. Terei de queimar-me. Com fogo me queimarei e partirei com meu corpo inteiro”, disse Sol. “Durante o dia verei o que as pessoas fazem. Verei os homens pecando com as mulheres nas roças. Você verá o mesmo durante a lua cheia; verá as pessoas nas praias cometendo pecados. Entrarei em um caldeirão incandescente. Não tenha pena”, disse para Lua.

Sol ordenou a seu povo para juntar lenha e trazê-la para casa. Fez uma grande fogueira e, quando o caldeirão ficou bem quente, Sol entrou nele. Saiu voando como uma arara-vermelha e subiu aos céus.

Um lado do caldeirão era bem vermelho e o outro era bem negro. Os dois lados do caldeirão são os sinais do verão e do inverno. Se ele tivesse tido somente uma cor, teríamos somente uma época do ano.

No primeiro episódio, Sol e Lua são os xamãs primordiais. Trata-se de um drama social sobre a necessidade de enfrentar as experiências desagradáveis que se tem no princípio da aprendizagem xamânica. Não é suficiente realizar os deveres masculinos de caçar e pescar. Um homem deve converter-se em um xamã. A primeira fase está representada como “somente bêbado” (*do gwebe-*) em oposição a “sonho, visões” (*sunyã-*), que significa ter as verdadeiras visões (*sunye*). Os elementos básicos da aprendizagem estão definidos na narrativa. Alguém se encontra com um xamã-mestre e pede que lhe mostre tudo o que já viu, e então bebe com ele para aprender. O xamã-mestre “prepara” o *yagé* para que este dê as visões desejadas. Tocar a flauta ou o líquido *yagé* como uma flauta sinaliza que a pessoa encontra-se em estado *sûyã* e que os espíritos aliados desceram.

O segundo episódio trata da rivalidade entre os xamãs. Sempre existe uma certa desconfiança entre xamãs, já que um pode ter “maus pensamentos”. Sol oferece “*chucula* de milho”, referindo-se, metaforicamente, à *chicha*. Lua nega-se a beber, duvidando das intenções de Sol, mas se distrai com o gosto delicioso e não presta atenção ao que Sol está fazendo. No final, ambos sobem ao céu, com todo o corpo, para aí ficarem como entidades permanentes.

As narrativas a seguir foram contadas ao meu informante principal por um xamã secoya, com o qual os Siona freqüentemente treinaram para tomar *yagé* de caça nas primeiras décadas do século. Consideraram os xamãs secoya ser especialistas em caça e, como veremos mais adiante, estes usualmente se transformam em queixadas (*Tayassu pecari*). Em vez de usarem colares de dentes de onça, os Secoya usam colares de caninos de queixadas.

Os xamãs e os espanhóis maus

No começo havia duas onças, dois xamãs havia. Eles bebiam *yagé*. Também havia uma cidade de brancos, e os espanhóis chamaram os xamãs e lhes disseram: “Bebam *yagé* hoje para ver como é”.

Então os índios beberam *yagé*. Beberam duas casas (noites) de *yagé*, mas só beberam e não cantaram. Na terceira noite começaram a cantar. Um deles se transformou em uma queixada. O outro em uma onça. Na sua transformação, corriam e andavam daqui para lá cantando cânticos *yagé*. Um deles grunhia e caminhava como uma onça.

Os espanhóis ficaram observando-os até o amanhecer. Não disseram nada sobre o que viram e voltaram a sua aldeia. Disseram: “Amanhã cozinhem *yagé* novamente”.

Então os xamãs cozinham outra vez. Três sacerdotes e dois líderes brancos vieram ver. Viram os índios bebendo *yagé*.

Os índios beberam, viajaram, regressaram e prepararam novamente o *yagé*. Acabaram de beber e começaram a entoar cânticos *yagé*. Eles cantavam suas orações. Um deles cantou suas orações de caça: “As queixadas de colar branco estão chegando”. Ele colocou as roupas de queixada e corria ao redor grunhindo feito uma.

O outro, que se transformara em onça, ficou deitado em sua rede. Em seguida saiu, já como uma onça, se levantou e tocou a flauta. Ele tocou e os espanhóis o observaram. Os sacerdotes foram para suas camas e ali permaneceram. Ficaram ali, apenas olhando. Os xamãs trabalharam arduamente e cantaram até de manhã.

Ao amanhecer, os espanhóis disseram: “Já é o suficiente”. Chamaram a polícia e prenderam os xamãs, dizendo: “Estão fazendo o mal”. Dois policiais vieram e amarraram os índios. Vendo isso, os xamãs

terminaram todo o *yagé* que restava nas panelas. A polícia os prendeu e os encarcerou.

Presos, os xamãs mantiveram sua coragem. “Subiremos, regressaremos à casa da queixada. Eles morrerão”, disseram. “O cipó do *yagé* saberá sobre nós.” Quando o sol chegou, ao meio-dia, os efeitos do *yagé* se produziram e eles se levantaram como araras-vermelhas; subiram até o céu. Foram ao *wati* do céu (*matin wati*) e falaram com ele. Depois o *wati* desceu à noite e comeu todos os brancos, acabando com todos eles. Depois que terminou, amanheceu, somente nuvens puras e silêncio.

Restou apenas um único sacerdote bom, que foi ver os índios. “Meu povo lhes causou muito mal. Tenham compaixão. Por favor, perdoem-me. Sou uma boa pessoa”, pediu-lhes.

“Vimos que você é uma boa pessoa. Vai embora para sua casa.” “Bom, assim está bem”, disse o sacerdote. Pegou suas coisas e deu-as a eles. Receberam tudo: roupa, panelas, pratos etc. Passado um tempo, chegou um barco. Somente a metade dos brancos havia sido enterrada, o resto foi deixado para apodrecer. Os abutres *bãin* descenderam e os comeram.

O sacerdote disse aos índios: “Vou para minha terra, chamada Espanha”. Ele voltou para sua casa e os índios foram viver em outro assentamento.

Esta narrativa é similar a outras que contam como os xamãs derrotaram os conquistadores hispânicos através de seus poderes (Langdon, 1990). Nesta, os xamãs só mostram suas verdadeiras habilidades na terceira noite do rito. Durante as duas primeiras noites, eles só bebem e não entoam os cânticos. Por fim, eles mostram suas habilidades de transformação representadas pelo vestir as roupas da queixada e da onça. Depois que são encarcerados, seus corações sobem diretamente ao outro céu como araras-vermelhas. Em circunstâncias normais, a viagem ao céu requer que o indivíduo viaje ao fim do mundo e suba o pilar de metal que conecta o céu à Terra. Lá, eles negociam com o *wati* do céu para devorar os brancos.

Provavelmente, esta narrativa trata de uma epidemia que destruiu uma das tantas missões ao longo do rio Putumayo durante a época dos

franciscanos. Estas missões tiveram curta existência – devido às doenças que atacaram tanto os indígenas quanto os espanhóis. Esta história oral reafirma o que os Siona sempre diziam: que seus xamãs atacam somente aquelas pessoas que fizeram uma má ação – como concluiu esta narrativa.

O bom xamã que foi assassinado

Primeiro havia xamãs ankuteres. Um deles era uma pessoa muito boa. Era uma queixada-xamã. Ele já tinha visto todos os peixes do rio. Sempre bebia *yagé* para fazer com que os peixes fossem rio acima. Cantando música *yagé*, sempre dava comida para o seu povo, e eles comiam bem.

Quando a Gente Orelha (outro grupo) provocava uma doença para membros do seu povo, ele os curava. Ainda que visse a causa da doença, não dizia nada.

O tempo passou e um dos membros da Gente Orelha adoeceu. Seus xamãs o curaram e viram [quem havia causado mal]. “A queixada-xamã foi a primeira a provocar um mal para nós”, disseram.

No dia seguinte, beberam *yoco*, *yoco* forte, e partiram ao amanhecer. Chegaram na aldeia do bom xamã. “Oh, avô, estás aqui?”

“Estou aqui, entrem e venham ver-me.”

“Viemos vê-lo”, disseram.

“Entrem e vejam-me, estou aqui”, respondeu.

Conversaram assuntos sem importância por um tempo. “Você está vivo (*wahî*), irmão maior?”, perguntaram-lhe.

“Estou vivo, estou um pouco melhor.”

“Que bom. Fazia tanto tempo que não nos víamos. Rale *yoco* para nós, irmão maior”, disseram.

Assim, ele começou a ralar *yoco*.

Eles eram três, três que haviam ido para matá-lo. Um deles bebeu. “Deixe-me beber”, disse outro.

Então o xamã ralou *yoco* e lhe deu. Deu-lhes *yoco* três vezes. Então o outro disse: “Deixe-me beber”.

O xamã estava sentado ralando *yoco* quando os outros falaram entre si: “Agora, vamos matá-lo”.

Um deles saiu da casa para apunhar sua lança, mas o xamã não se deu conta de nada, já que estava inclinado e calando. Apunhalaram-no pelas costas. Um cravou sua lança e outro, em seguida, fez o mesmo.

"Por que estão fazendo isso comigo? Por que estão me matando?", perguntou. "Eu não faço mal."

Mas eles não prestaram atenção e cortaram sua cabeça com um facão. Cortaram-na e atiraram-na em um canto. Enquanto estava ali, caninos de onça saíram da sua boca. Estava ali, mas o xamã não havia morrido.

Quando os xamãs viram aquilo, partiram lenha de palmeira, fizeram uma pilha e o colocaram em cima. Fizeram uma grande fogueira e queimaram-no.

Enquanto estava queimando, uma urva vermelha saiu do meio de seu coração (*delcoro*), dando gritos enquanto voava. Tudo ficou escuro, a noite do nada.

Todos os seus ossos se queimaram, apenas seu coração não morreu completamente. Estava ali, batendo.

Os assassinos foram embora. "Bem, o matamos. Continuaremos vivendo, somente ele morreu. Se ele tivesse sido uma boa pessoa, ainda estaria vivo."

No dia seguinte, voltaram ao local e viram o coração ali, ainda batendo. Assim, dessa maneira, o bom xamã se perdeu.

Este drama social começa estabelecendo quem é considerado o bom xamã e sua rivalidade com os xamãs do grupo Oculha. O bom xamã é alguém que tem alianças com os espíritos da caça e, dessa forma, sempre provida alimento para seu povo. Os outros xamãs são os primeiros a enviar doenças e, ainda que ele veja isto, tomando *yapé*, e cure o seu povo, evidentemente não faz vingança. Isto está marcado pelo fato de que "não disse nada". Além disso, quando me apadei a transcrever a história, o narrador esclareceu que o bom xamã não enviou doenças para o outro grupo. Mesmo assim, os outros o acusaram e decidiram matá-lo. Escolheram matá-lo fisicamente, em vez de fazê-lo através de um *wani*. Não fica claro por que escolheram esta maneira, mas é possível que seja porque o outro possuía poderes superiores. Em qualquer batalha xamânica, aquele que tem mais poder é quem ganha. Nesta

narrativa, eles bebem um tipo de *yoco* que era usado no passado, antes de se guerrear. Afirmam que deixa a pessoa muito brava. Quando o xamã é assassinado, seu status como homem poderoso é estabelecido pelos caninos de onça que aparecem na sua cabeça decapitada. Também nesta narrativa, o xamã sobe diretamente ao céu como uma arara-vermelha. Mesmo assim, seu coração, como substância material deste lado, não morre, mas continua batendo.

O xamã que escolheu transformar-se em queixada

Havia um xamã *ankutere*, uma pessoa onça ele era. Bebia *yagé* sozinho, já que era um dos que já haviam deixado o corpo. Misturava *yagé* queimado com *yagé* e bebia. Também bebia *yagé* misturado com datura.

Ele foi à casa das queixadas. Colocou sua roupa de queixada, e transformou-se em uma delas. Muitas vezes repetiu esta ação naquela noite, entoando os cânticos.

Em seguida, no amanhecer do dia seguinte, as queixadas vieram. Chegaram pelo lixo amontado perto do rio. Cruzaram-no, e seu povo as matou ao amanhecer.

O xamã bebeu *yagé* novamente. Desta vez, ele se converteu completamente em uma queixada, e disse a seu povo: “Hoje vou deixá-los. Vou para a selva para descer até a casa das queixadas”.

Colocou a roupa das queixadas e partiu em direção à casa delas. Em seguida, uma manada de queixadas chegou e ele estava correndo com elas.

Ao amanhecer, voltou para seu povo e disse-lhes: “Hoje partirei para sempre. Quando as queixadas aparecerem, um pé humano, meu pé, aparecerá entre as pegadas. As outras serão de patas de queixada. Me verão no meio da manada. Não atirem em mim, mas procurem minhas pegadas”.

Então partiu.

A manada de queixadas apareceu e eles viram uma pegada humana no meio. Dispararam contra as queixadas, mas não nele.

Passou bastante tempo e, então, os índios foram caçar novamente. Desta vez, quando viram a manada de queixadas, não viram suas pegadas. Não havia pegadas humanas entre as outras.

Agora ele havia descido à casa das queixadas.

Ele lhes havia dito: “Quando não estiver mais neste reino (*‘in de’oto*), não verão minhas pegadas. Saberão que estou na casa das queixadas”.

Quando o narrador terminou de contar esta história, perguntei onde estava situada a casa das queixadas; ele me disse que estava no fim do mundo, onde os rios acabam. As queixadas sobem o rio, quando o xamã canta, em uma *dāyā yogu*. Isto significa literalmente uma “canoa de cabelo”. Ignoro se tem alguma associação com o arco-íris (*dāyā meki*). A casa destas queixadas (*Tayassu pecari*) é diferente da casa dos caitatus (*Tayassu tajacu*), que moram numa casa abaixo da terra, na selva. Podemos supor que o xamã foi para a casa dos mortos.

Esta não é a única narrativa que fala de xamãs que realizam uma transformação em animal em vez de morrer na sua forma humana. Gravei uma outra similar a esta, de um xamã siona que se transformou permanentemente em uma jibóia no início do século no local do rio Putumayo chamado Redemoinho.

Ainda que nestas quatro narrativas os xamãs não sejam lembrados pelos nomes, existem narrativas sobre xamãs mais recentes e conhecidos pelos narradores. As duas narrativas seguintes são sobre Antônio, o xamã secoya que contou a narrativa acima para o siona. Em uma ele desaparece por duas semanas, mas surpreende o seu povo por sua volta numa estado saudável. Em outra, deixa este mundo com todo seu corpo quando morre, aproximadamente na década de 20.

Quando Antônio desapareceu por duas semanas

Havia um xamã ankutere.¹¹ Era um especialista na caça e seu nome era Antônio.

Havia um *curaca* kofan.¹² Pilar Brilhante era seu nome *yagé*. Este foi à selva e chegou até Antônio (na sua casa de beber *yagé* na selva). “Vim beber *yagé* com você”, disse ao outro.

“Se queres, lhe darei um pouco”, disse Antônio.

Deu uma ordem a seus filhos, e eles cozinham *yagé*. Ao entardecer se reuniram. Naquela hora, quando o sol já estava se pondo, Antônio já havia bebido *yagé*.

Passou um tempo e bebeu novamente. Bebeu três vezes seguidas.

O *curaca* kofan estava sentado ali enquanto Antônio preparava *yagé*. Preparou-o e bebeu de novo.

"Oh, pai, dê-me um pouco de *yagé*", disse o kofan.

Antônio preparou-lhe *yagé* e lhe deu um pouco para beber.

"Bebe um *yagé* muito aguado, pai", disse o kofan. "O bebe como água. Eu o bebo mais espesso. Este *yagé* não me fará efeito."

Antônio escutava o que o outro dizia. "Não, então eu não sou um verdadeiro *curaca* bebendo assim. Não sei como beber *yagé* espesso."

Em seguida o kofan bebeu. Antônio pensou mal contra o kofan por causa do que lhe havia dito. Então o *yagé* embriagou bastante o kofan. Caiu no chão e ficou ali, rodando e rodando. Defecou e espalhou as fezes sobre a cabeça. Passou a noite fazendo isso.

No dia seguinte, cozinham *yagé* para ele novamente.

"Cozinhem, filhos, outra vez daremos *yagé* a este que veio para beber", disse.

Novamente trouxeram *yagé* e o cozinham. Antônio bebeu, mas o outro não.

Então ele foi receber *yagé* e disse: "Um trago somente, um pouquinho somente. Não posso beber, pai. Beba sozinho. Meu estômago dói muito. Não posso beber estando doente", disse o kofan.

Então, Antônio mediu um pouco de *yagé*, o soprou e deu ao kofan para beber.

O kofan só bebeu um pouquinho durante toda a noite. No dia seguinte, voltou para sua casa e trabalhou um *dau*¹³ para Antônio.

Após, Antônio esteve bem durante dois dias, mas no terceiro começou a sentir-se mal. "Oh, filhos, o kofan me mandou um *dau*", disse. "Porque se embebedou aqui, me enviou um *dau*."

Antônio ficou muito doente. Estava morrendo. "Isto é muito ruim para mim, vou morrer."

Dizendo isso, desceu até o rio, com seu colar. Desamarrou seu colar de miçangas e o colocou na popa da canoa. Em seguida se perdeu completamente no rio. Não regressou.

Seus filhos esperaram e esperaram. Passou todo o dia e não voltou.

Antônio havia ido ao lago no fim dos rios. Havia viajado no rio, indo de casa em casa.

Na primeira, não podiam curá-lo e disseram-lhe que ia morrer. Foi a outra e a outra, e o mesmo aconteceu.

Na segunda semana no fim do mundo, subiu ao céu celestial e o curaram. O povo *bãin go'ya* (povo do regresso) o curou e lhe disseram: "Agora não morrerás, volte para sua casa".

Seus filhos esperavam. "Oh, se perdeu completamente no rio, se afogou." E foram ver o rio. O tempo passou e disseram: "Levemos a sua coroa para a selva, a coroa que usava quando bebia *yagé*. Para que temos de guardá-la?"

Levaram suas miçangas, seu colar de cascavel e a coroa para a selva. Quando iam pelo caminho na selva, o viram muito longe.

Estava voltando como uma pessoa saudável. Tinha *wito* em seus pés e trazia periquitos defumados amarrados com *chonduro*.¹⁴

"Para onde vão, filhos?", perguntou.

"Pensamos que estava perdido, pai. Choramos e agora íamos deixar sua coroa na selva, sua coroa *yagé* que usava quando bebia *yagé*, este colar de cascavel e estas miçangas."

"Não, não vou morrer. Me recuperei e estou voltando. Fui ao lugar do povo que cura, aqueles que vivem no longínquo céu, o *de'oto* celestial. Dessa forma, estou descendo com saúde hoje", disse. "Sendo assim, voltemos, filhos."

Ele voltou como uma pessoa curada.

Este é um drama social muito interessante, que trata da rivalidade entre os xamãs. O xamã kofan insulta o conhecimento de Antônio. Como de costume, Antônio concordou com o insulto, mas, em seguida, tem um pensamento ruim e mostra que sabe mais. O kofan, por sua vez, provoca a doença de Antônio. Este desce o rio para visitar as casas dos *wati*. Sua viagem às casas *wati* é uma descrição do procedimento de cura com *yagé*, no qual o xamã curandeiro visita as casas dos seres do rio e do céu para curar o paciente. Antônio vai ao fim do mundo, mas, em vez de ficar lá e morrer, sobe ao céu para encontrar os espíritos que podem curá-lo. Na sua volta, está bem vestido e adornado, como uma pessoa que goza de boa saúde. Os periquitos que traz

são do céu e o *chonduro* com o qual estão amarrados é um tipo de planta associada com entidades do céu, e se usa como remédio para se proteger dos *wati*.

A morte de Antônio

Antônio foi primeiro a Orito, o lugar onde Patrício (um xamã) vivia. Tinha uma infecção de pele, *gaho dau*, a qual estava toda rachada.

Então, foi ver Patrício, cujo nome *yagé* era Pilar Negro. Foi para que Patrício soprasse (curasse) sua doença. Ficou ali um longo tempo, mais ou menos três luas.

O tempo passou, mas não se recuperava quando Patrício realizou suas curas.

“Bom, irmão maior, vou embora”, disse ele a Patrício.

Então, foi rio abaixo a Comandante, nosso lugar. Na nossa língua, se chama *sen'oya* (riacho do pássaro *sen'o*).

Fui vê-lo uma vez. Meu finado pai (*wati*) soprou seu *dau*, mas não se recuperou nem um pouco.

“Não estou melhor, meu irmão maior. Isto é muito ruim para mim. Me vê deitado aqui porque estou muito doente. Estou achando que nunca me recuperarei.”

“Assim é, meu filho, curei-o tantas vezes, mas isto é muito ruim para você”, disse meu pai.

Havia três meses que estava na nossa aldeia, Comandante. Novamente meu pai o viu e foi soprar.

“Oh, irmão maior, isto é muito ruim para mim. Não me recuperarei. Estive em todos os assentamentos do povo *wati*, no do povo onça, e até no do povo do regresso (*bāin go'ya*). Apesar de ir a todos estes lugares, não me recupero. Estou morrendo. Não há cura. Vou regressar para a casa onde moro. Vou morrer”, disse. “Quando estiver morto, quero que meus filhos me coloquem em uma rede estendida em uma cova.”

“Sendo assim, voltem. Vocês sabem o que é melhor”, disse meu pai.

Partiu e, deitado no meio da canoa, morreu na viagem.

No lugar que chamamos Redemoinho, seus filhos cavaram uma grande cova na encosta de uma colina. Quando terminaram, o levaram nos ombros em uma rede.

Fincaram pilares na cova e amarraram a rede. Colocaram-no na rede e puseram sua coroa sobre seu corpo. Em seguida, cobriram a cova com folhas de uma palmeira que tem aromáticas flores brancas, e foram embora.

Uma pessoa voltou ao lugar em três dias. O corpo tinha desaparecido. A coroa estava em cima, nos galhos de uma árvore, e a roupa também estava pendurada ali.

Desta forma, os filhos contaram ao povo kofan de San Miguel como seu pai desapareceu. Os Kofan nos contaram o que aconteceu e escutamos.

Desta maneira, ele morreu e desapareceu.

Ao concluir esta narrativa, o narrador comentou que Antônio queria ir com todo seu corpo quando morreu. As seqüências de cura, envolvendo dois xamãs, são similares àquelas descritas na narrativa onde Antônio não morre, com a exceção de que, neste caso, nenhuma das entidades que ele visita pode curá-lo. Pede um enterro estranho,¹⁵ para poder partir deste lado com todo o seu corpo. Não somente se coloca sua coroa sobre ele, mas também a cova é coberta com folhas de palmeira de uma flor aromática. Diz-se que os pastos e as plantas aromáticas atraem o *yagé bāin* e que os *bāin* nos reinos do céu adornam-se com plantas aromáticas.

Conclusões

Dois antropólogos têm se dedicado a discussões profundas sobre as noções de morte e o destino dos mortos entre grupos tucanos.¹⁶ Talvez a mais divulgada e conhecida seja a análise simbólica de Reichel-Dolmatoff (1971; 1975) sobre os Desana, um grupo tucano localizado na região de Vaupes, perto da fronteira da Colômbia com o Brasil. Cipolletti (1984; 1987a, 1987b; 1992) trata do tema entre os Secoya, um grupo do Equador, lingüisticamente, culturalmente e geograficamente mais próximo aos Siona da Colômbia. Além de discutir a rela-

ção entre cosmologia e morte, ambos, também, apóiam suas interpretações, em parte, na análise de narrativas.

A discussão de Reichel-Dolmatoff sobre as noções de morte faz parte de sua discussão geral sobre o modelo cosmológico desana envolvendo a visão do universo como um circuito de potencialidade energética (1971:243). As características gerais do mundo cosmológico apresentadas por ele são bastante parecidas com a visão siona que descrevemos aqui. O mundo é organizado em vários planos e habitado por entidades que mantêm uma organização social semelhante à dos humanos. Existe também um mundo duplo, parecido com o conceito dos dois lados dos Siona, e a possibilidade de transformação, resultando no estado ambíguo das entidades. A aprendizagem xamânica é feita através da ingestão do *yagé* e outras substâncias psicotrópicas. Tem vários outros detalhes sobre a natureza/cultura/cosmologia que poderiam ser citados, mas essa não é minha intenção aqui, pois tornará a discussão longa demais para nossos objetivos. Porém, examinando sua cosmologia na totalidade (1974) e suas preocupações atuais a respeito da doença, pode-se dizer que seu modelo confirma o que é característico dos grupos tucanos, uma preocupação com a manutenção da energia generativa (*wahí*) e seu aspecto cíclico na reprodução do mundo.

Segundo sua interpretação, os Desana concebem o mundo como um circuito fechado de energia, no qual a continuidade biológica e cultural é mantida através de exogamia e reciprocidade. Os mortos fazem parte da circulação recíproca de energia entre os seres humanos e os animais e peixes que servem como alimento para os vivos. Depois da morte, a maioria das almas regressa às *malocas* subterrâneas ou subaquáticas, as *malocas* representando depósitos de energia. Com o tempo, as almas dos mortos eventualmente voltam à Terra como caça e peixe a serem comidos pelos vivos. O xamã tem um papel importante neste circuito de energia, onde ele negocia com os maestros-es-

píritos dos animais e do peixe sobre a quantidade de seus “filhos” a ser libertada e, em troca, envia almas humanas. Estas almas são pessoas que morrem, freqüentemente devido a uma doença enviada pelo xamã. Assim, a cultura tucana é profundamente preocupada com o conceito de energia de reprodução tal como esta energia é manifestada na natureza e na sociedade através da fertilidade e do crescimento.

The existence of plants, animals, and people and of a viable balance among them are thought to depend upon the continuity of this energy, and the payés or anybody else's tasks consist in maintaining the cycle of reproduction and growth and in controlling it so there will be a balance between society and the natural environment. [Reichel-Dolmatoff, 19975:102]

Esta visão de troca energética entre vivos, animais e almas é comum em outros grupos amazônicos e, em geral, tem sido aceita como parte da cosmologia dos grupos da Amazônia noroeste (Hildebrand, 1983; E. Reichel, 1989; Hammen, 1992; Pollock, 1992; Baer, 1992).

Segundo Reichel-Dolmatoff, algumas poucas almas das pessoas excepcionalmente virtuosas vão para um paraíso celestial (*ahpikondia*) e se tornam beija-flores. Assassinos se tornam espíritos cabeludos e aterrorizadores que habitam a “região escura”, região localizada no oeste da Terra e fronteira entre nosso mundo e o subterrâneo.¹⁷

Os trabalhos de Cipolletti são mais orientados para o tema escatológico em vez de um aprofundamento da cosmologia em si. Mas a cosmologia xamânica e as práticas xamânicas não se diferenciam em grande parte da dos outros grupos tucanos. Ela descreve um universo de três planos: o da Terra, onde habitam os humanos; o de um inframundo, onde são localizadas as casas dos animais; e o do céu (*matimi*), onde está situado o reino dos mortos. A diferença básica entre sua interpretação e a de Reichel-Dolmatoff é a preocupação com a morte e a ausência de referência do circuito de energia. Com a morte do homem comum, a alma (sic Cipolletti, 1987a:183), ou força vital (*joshó*), do

falecido continua a existir com a mesma identidade. Depois de um período de transição, ela cruza o rio para a terra dos mortos, localizada no mundo superior. Lá, eles vivem com suas famílias e outros parentes mortos, como quando vivos.

Através da análise de narrativas sobre as viagens dos vivos para este domínio, ela demonstra que, apesar de ter uma organização social parecida com a dos vivos, a terra dos mortos é uma inversão deste plano, onde o podre é fresco; a não-comida é comida etc. Ela compara esta inversão à imagem distorcida refletida nos espelhos de parques de diversões. Por causa desta inversão, as viagens ao mundo dos mortos resultam em mal-entendidos entre o vivo, que viaja para o mundo dos mortos, e os mortos; e o vivo é forçado a voltar para sua casa. Em vez de uma preocupação com a reciprocidade entre energias, Cipolletti interpreta que as narrativas secoya expressam a preocupação do grupo com a necessidade de limitar a morte, uma vez que essa representa a separação definitiva entre os mortos e os vivos (1992). A única pessoa capaz de visitar os domínios de céu sem prejuízo é o xamã.¹⁸

Boa parte da sua análise se baseia em narrativas que falam de filhos e/ou viúvas que vão atrás de um espírito na floresta que se apresenta como o pai ou o marido morto. Eles passam pelo guardião da morte, vêem os mortos e como eles vivem, e, dependendo da narrativa, voltam à Terra, marcando a impossibilidade dos vivos de conviver com os mortos. Ela identifica estes motivos com o de Orfeu, discutido por Hultkrantz no caso da literatura oral entre os índios norte-americanos (1984:422). Ela, de fato, demonstra que este motivo também existe entre alguns povos sul-americanos, particularmente entre os Quechua e Ayamara dos Andes, e sugere que ele talvez tenha se disseminado destes grupos para os das terras baixas, onde sofreu transformações segundo a especificidades culturais (1984:426).

Os Siona possuem várias versões deste motivo de Orfeu, mas só uma contém referências aos mortos semelhantes às das narrativas secoya. Na

maioria das narrativas siona, a mulher e seus filhos são levados a diferentes reinos de *wati*, sem haver nenhuma referência a corpos em decomposição, descrições comuns nas narrativas secoya. Os Siona dizem que estas pessoas são levadas para o *wati de'oto* (região de nada, de escuridão), mas que este não é o “reino dos mortos”, é somente o “reino dos *wati*”. Uma pessoa que é levada para lá está em perigo de se perder para sempre.

Entre ambos os grupos citados acima, o xamã tem um papel de mediador entre os mundos dos mortos e dos vivos: o xamã siona como mediador das energias; o xamã secoya como o único viajante feliz entre vivos e mortos.

Nenhum dos autores, portanto, discute em profundidade o xamã e sua corporalidade. Reichel-Dolmatoff, que descreve bem mais detalhadamente a iniciação xamânica e os papéis do xamã, nos faz entender que o aprendiz tem sua morte mística, parecida com a dos Siona. Cipolletti apresenta uma narrativa secoya sobre a ascensão da Lua para o céu semelhante à dos Siona, apresentada neste trabalho. A Lua atinge imortalidade, mas os humanos não, porque ficaram dormindo e não escutaram a Lua chamando-os. Assim, ficaram condenados à mortalidade, enquanto as lagartixas e as cobras responderam e, conseqüentemente, adquiriram a possibilidade de mudar de pele e viver para sempre (1987a:183). Com respeito aos xamãs, ela sugere que eles atingem uma “relativa imortalidade”, citando três narrativas em que mortos iniciados no uso de *yagé* voltam ao mundo em sessões xamânicas e levam parentes para viver no céu com eles. Cipolletti também afirma que, após a morte, o xamã tem a possibilidade de se transformar num ser mítico e vagar pela atmosfera (1987a:187).

Sem pensar num modelo tucano único e homogêneo da cosmologia e escatologia,¹⁹ examinei neste trabalho as concepções siona da vida e da morte referindo-me especialmente à categoria dos xamãs e as noções do corpo. Este trabalho, como os de Reichel-Dolmatoff e Cipolletti,

sustenta a idéia de que entre os tucanos “[...] a fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social” (Seeger et alli, 1987:20). Nas narrativas examinadas, o corpo e suas transformações ocupam um papel simbólico central para expressar conceitos nativos como vida, morte e poder. Os corpos dos xamãs são de uma natureza diferente do das pessoas comuns.

Para os Siona, não existe um “reino dos mortos” onde estes permaneçam, como os Secoya descrevem em suas narrativas. Morrer é um processo simbolizado por uma viagem rio abaixo até o fim do mundo, como a viagem entre os Desana. Contudo, a morte é, ao mesmo tempo, uma transformação em um *wati*, mas, dependendo da categoria social da pessoa, a força e a vida de seu *wati* são diferentes. O *wati* de uma pessoa comum permanece um tempo e logo “se perde para sempre”. Há evidências sobre a idéia de que este viaja à casa das queixadas para se transformar em animais de caça. A casa das queixadas está situada no fim do mundo, que também aparece nos sonhos como o lugar de morrer. Entretanto, não podemos comprovar totalmente a idéia de um circuito fechado de energia para os Siona, já que o mestre dos animais controla o número de animais que podem sair para serem caçados, mas não provoca doenças, como no caso dos Desana.

O xamã, que era liminar em vida, continua depois de sua morte influenciando as comunidades siona, já que se reúne aos *bãin hoyo wati* que visitam este mundo eternamente, trazendo doenças em sua viagem anual, no mês de agosto. Esta noção da morte do xamã aproxima-se da noção da “imortalidade relativa” descrita por Cipolletti.

A análise de noções sobre o corpo do xamã na narrativa siona demonstrou vários aspectos de sua diferença em relação aos seres humanos e de seu poder de transformação. A transformação em animais é expressa como “colocar as roupas” do animal,²⁰ metáfora de transformação comum entre os Desana e Secoya. O poder xamânico é con-

cebido como uma substância corporal que distingue seu corpo do corpo dos outros. Para o ser humano comum, o corpo material morre completamente com a morte, mas isto não acontece sempre com os xamãs. A primeira morte dos xamãs é uma morte mística, na qual recebe um novo nome e uma nova mãe. Como vimos nas narrativas, na sua última morte seu poder se reflete em corpos que não morrem tão facilmente. Desta forma, dentes de onça aparecem em cabeças cortadas, corações continuam batendo, inclusive depois de terem sido queimados. Em vez de viajar rio abaixo ao reino dos *wati* ou à casa das queixadas, voam diretamente ao céu. No caso do xamã Antônio, não somente o coração sobe, mas também todo o seu corpo ascende. A relação corporal com o poder pode sugerir, também, que eles não necessitam morrer, podendo escolher transformar-se permanentemente em um animal não-comestível: os *wati* da jibóia e da queixada, os quais os seres humanos não devem matar sob pena de sofrer algum infortúnio.

Seeger et alli (1987:15) sugerem que a bruxa, o xamã, o cantor e o líder tribal são categorias sociais para o grupo que se assemelham à nossa noção de indivíduo, “a pessoa fora do grupo” que é capaz de modificá-lo e guiá-lo. Destes papéis sociais surge uma região liminar onde a pessoa pode expressar sua profunda discordância com o grupo e sua contribuição à herança do grupo. Em vida, os xamãs são figuras liminares que protegem o seu grupo e causam mal aos seus inimigos. Depois da morte, eles se separam de seu grupo, unindo-se ao *bãin hoyo wati* e atacando os vivos. Finalmente, considerando que a maior parte do *corpus* de narrativas siona é dedicada às atividades dos xamãs, eles são imortais na memória siona. Como “figuras estelares”, eles continuam tendo um papel importante na herança cultural. Enquanto a pessoa normal permanece na memória dos vivos por um tempo limitado, poderíamos dizer que, através das narrativas, o xamã vive na memória dos Siona eternamente, tal como os xamãs primordiais, Sol e Lua.

Notas

- 1 As narrativas foram coletadas durante 1970-74, 1980, e 1985, enquanto estava conduzindo trabalho de campo sobre etnomedicina entre os Siona da Colômbia. O trabalho de campo foi financiado em parte pelo Centro Internacional de Pesquisas Médicas da Universidade Tulane (grant AI-10050 do NIAID, NIH, Serviço de Saúde Pública dos Estados Unidos). Quero agradecer ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), do Brasil, por haver me outorgado uma bolsa de pesquisa que me permitiu continuar o trabalho sobre as traduções e análises das narrativas siona.
- 2 Grupo Quechua que migrou ao Putumayo neste século.
- 3 Esta pode ser uma das razões pelas quais é proibido matar onças, já que uma onça poderia ser, na realidade, um xamã.
- 4 Ela também é conhecida como a Mãe Onça.
- 5 Apesar das grandes diferenças entre os povos Tupi e Tucano, o xamã entre os Araweté também é uma espécie de morto (Viveiros de Castro, 1986:9).
- 6 No passado, um recém-nascido não era apresentado à comunidade nem recebia um nome até completar vários meses. Se vinha a morrer antes disso, era simplesmente enterrado sem o ritual fúnebre tradicional. Acredito que isto reflete uma crença implícita de que a criança não havia recebido ainda um status social humano, representado por um nome e relações sociais reconhecidas.
- 7 O *besi wati* é um pássaro ou animal que vem e canta quando alguém está morrendo. Meu informante disse-me que ele nunca havia visto um, mas que é como uma pessoa com um corpo de fogo puro parado sobre um *dau*. Ele costumava cantar freqüentemente quando existiam muitos xamãs vivos, mas há tempos ele não é ouvido.
- 8 O significado de *hoyo* não é claro. Wheeler (1987, tomo II:48) o define como um espírito maligno. Ao contrário, eu só escutei falar dele para re-

ferir-se aos xamãs mortos. Parece que *hoyo* está relacionado ao termo *joshó* dos Secoya do Equador, que se refere a uma substância que continua após a morte (Cipolletti, 1992).

- 9 Entre os vivos, somente os xamãs mais poderosos podem visitar esta casa, já que a maioria dos que entram nunca retorna.
- 10 Recolhi mais de 200 narrativas siona, 150 das quais foram registradas na língua nativa. As narrativas apresentadas aqui foram gravadas em siona e traduzidas por mim com ajuda do narrador. Os Siona são bilíngües; entretanto, têm grande dificuldade de traduzir para o espanhol certos aspectos-chave de sua cosmovisão. As narrativas contadas em espanhol geralmente empobreciam a riqueza das versões na língua nativa.
- 11 Ankutere, grupo tucano, é nome que os Siona dão aos Secoya.
- 12 Kofan refere-se ao grupo indígena do rio San Miguel, no Equador conhecido pelos Siona como “amigos”. No passado tinham muitos laços de casamento e aliança com os Siona.
- 13 Aqui temos o uso do conceito *dau* como objeto de feitiço que o xamã tira do seu corpo, trabalha e envia à vítima.
- 14 *Chonduro* é uma planta ritual relacionada aos seres do céu.
- 15 Colocar o morto numa rede dentro de uma cova é incomum entre os Siona atualmente, mas é possível que tenha sido o ritual antigo, como os Secoya fazem hoje em dia (Cipolletti, comunicação pessoal).
- 16 Grupos pertencentes à família lingüística tucana são divididos entre duas subfamílias, estas designadas como os tucanos orientais e os tucanos ocidentais. Os grupos orientais se localizam na região da Bacia Amazônica noroeste, compreendendo o leste da Colômbia e as áreas adjacentes de Brasil e Venezuela. Os classificados como ocidentais se encontram na região amazônica do sul da Colômbia, do Equador e do Peru.

- 17 Ele também menciona que os espíritos dos mortos aparecem em lugares sem vegetação na floresta virgem (1975:71). Estes lugares também são reconhecidos pelos Siona, mas os espíritos que os habitam e que são considerados perigosos e bravos não são associados aos mortos.
- 18 A breve discussão de Bellier (1991) sobre a noção da morte entre os Mai Huna, um grupo tucano localizado no Peru, tende a confirmar uma interpretação parecida com a de Cipolletti, a de uma vida celestial num mundo invertido.
- 19 Nem também entre um grupo específico como modelo consciente.
- 20 Ver Langdon, 1979b, para um tratamento mais completo sobre a relação entre indumentária e identidade.

Bibliografia

BASCOM, William

- 1984 "The forms of folklore: prose narratives", in DUNDES, Alan, (org.) *Sacred narrative*, Berkeley, University of California Press.

BAER, Gerhard

- 1992 "The one intoxicated by tobacco: matsigenka shamanism", in LANGDON, E. Jean Matteson and BAER, Gerhard (orgs.) *Portals of power: South American shamanism*, Albuquerque, The University of New Mexico Press.

BAUMAN, Richard

- 1977 *Verbal art as performance*, Rowley, Ma, Newbury House Publishers, Inc.

CIPOLLETTI, M. S.

- 1984 "El motivo de 'Orfeo' y el viaje al reino de los muertos en América del Sul", *Indiana*, 9:421-31.

CIPOLLETTI, Maria Susana

- 1986 "El rostro de las deidades. La ingestión de alucinógenos entre los Secoya de la Amazonia ecuatoriana", Sonderband *Curare* 5:93-109, Alemania.
- 1987a "El ascenso al cielo en la tradición oral secoya (Noroeste Amazónico)", *Indiana*, 11:181-99. Berlin.
- 1987b "The visit to the realm of the dead in amazonian mythologies of Siona and Secoya", *Latin American Indian Literature Journal* 3(2):127-56, Palo Alto, California.
- 1988 *Aipe Koka: la palabra de los antiguos. Tradición oral secoya*, Quito, Ecuador, Ediciones ABYA-YALA.
- 1992 "El mundo del espejo: los vivos y los muertos (Secoya, Tucano, Amazonía Ecuatoriana)", in CIPOLLETTI, Maria Susana e LANGDON, E. Jean (orgs.) *Concepciones de la muerte y el "más allá" en las culturas indígenas latinoamericanas*, Quito, Ecuador, Ediciones ABYA-YALA.

CUNHA, Manuela Carneiro da

- 1986 "Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico Canela de 1963", in *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*, São Paulo, Brasiliense.

DRUMMOND, Lee

- 1977 "Structure and process in the interpretation of South American myth: the Arawak dog spirit people", *American Anthropologist*, 79:842-68, Washington, D.C.

GEERTZ, Clifford

- 1973 *The interpretation of culture*, New York, Basic Books.

HAMMEN, M. C. van der

- 1992 *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*, Bogotá, Tropenbos, Colombia.

HAYAMON, R.

- 1982 "Des chammanes au chamanisme", *L'Ethnographie*, LXXVIII (87/88): 13-48.

HILDEBRAND, M.

- 1983 "Cosmovisión y el concepto de enfermedad entre los Ufaina", in *Medicina, shamanismo y botánica*. Bogotá, Funcol.

LANGDON, E. Jean

- 1979a "Yagé among the Siona: cultural patterns in visions", in BROWMAN, David L. and SCHWARZ, Ronald A. (orgs.) *Spirits, shamans, and stars*, The Hague, Mouton Publishers, pp. 63-80.
- 1979b "You are what you wear: siona clothing and adornment", in CORDWELL, J. and SCHWARZ, R. (orgs.), *The fabrics of culture*, The Hague, Mouton Publishers, pp. 297-312.
- 1985 "Power and authority in siona political process: the rise and demise of the shaman", in EHRENREICH, Jeffrey (org.) *Political anthropology of Ecuador*, Albany, New York, Society for Latin American/Anthropology and the Center for the Caribbean and Latin America.
- 1990 "La historia de la conquista de acuerdo a los índios Siona del Putumayo", in CAMACHO, Roberto Pineda e ANGEL, Beatriz Alzate (compiladores) *Los meandros de la historia en Amazonia*, Ecuador, ABYA-YALA/MLAL, pp. 13-43.
- 1991 "Percepção e utilização da medicina ocidental entre os índios Sibundoy e Siona no sul de Colômbia", in BUCHILLET, Dominique (org) *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*, Belém, Edições CEJUP/Museu Paraense Emilio Goeldi/Universidade Estadual do Pará.
- 1992 "*Dau*: shamanic power in siona religion and medicine", in LANGDON, E. Jean Matteson and BAER, Gerhard (orgs.) *Portals to power: South American shamanism*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 41-62.
- no prelo "Introdução", in LANGDON, E. Jean Matteson (org.) *Novas perspectivas de xamanismo no Brasil*, Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.

POLLOCK, Donald

- 1992 "Culina shamanism: gender, power and knowledge", in LANGDON, E. Jean Matteson and BAER, Gerhard (orgs.) *Portals of power: new perspec-*

tives on South American shamanism, Albuquerque, The University of New Mexico Press.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

- 1971 *Amazonian cosmos*, Chicago, The University of Chicago Press.
- 1975 *The shaman and the jaguar*, Philadelphia, Temple University Press.
- 1976 "Cosmology as ecological analysis: a view from the rainforest", *Man*, 11:307-11.
- 1981 "Algunos conceptos de la geografía chamanística de los indios Desana", in HARTMAN, Tekla e COELHO, Vera Penteadó (orgs.) *Contribuições à antropologia em homenagem ao professor Egon Schaden*, Coleção Museu Paulista, Série Ensaios, vol. 4, São Paulo, Universidade de São Paulo, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista.
- 1989 "Biological and social aspects of the Yurupari Complex of the Colombian Vaupés Territory", *Journal of Latin American Lore*, 15(1):95-135.

REICHEL, E.

- 1989 "La Danta y el delfín: manejo ambiental e intercambio entre dueños de maloca y chamanes, el caso Yukuna-Matipi (Amazonas)", *Revista de Antropologia* V (1-2):69-133.

ROSALDO, Renato

- 1989 *Culture and truth*, Boston, Beacon Press.

SCHADEN, Egon

- 1988 *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, São Paulo, EDUSP.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1987 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras" in OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.) *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero, pp. 11-29.

TURNER, Victor

- 1981 "Social dramas and stories about them", in MITCHELL, W. J. T. (org.) *On narrative*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 137-64.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1986 "Escatologia pessoal e poder entre os Araweté", *Religião e sociedade*, 13(3):2-27.

WHEELER, Alva

- 1987 *Gantëya Bain: el pueblo Siona*, 2 vols., Bogotá, Instituto Lingüístico de Verano.

ABSTRACT: The work examines the relation between representations of the body and notions of death among the Siona Indians, a Western Tukanoan group of the Colombian Amazon Basin. Of particular focus is the corporality of shamanic power, which not only enables the shaman to mediate between the invisible and visible realities of the Siona universe, but which also permits an immortal existence, as opposed to that of the common person. Six narratives which relate the destiny of shamans bodies and souls are presented as examples of the possibilities of immortality. Finally, the paper analyzes Siona notions of death and afterlife in view of discussions on the topic concerning other Tukanoan groups, in particular that of Reichel-Dolmatoff for the Desana and that of Cipolletti for the Siona-Secoya. Focus on the body and on shamans characteristic of Tukanoan cosmology.

KEY WORDS: shamanic power, death, Tukano Indians, body, narrative.

Aceito para publicação em abril de 1995.

Los Indígenas y el Estado Nacional en América Latina

José Bengoa

SUR – Profesionales Consultores Ltda. – Chile

RESUMO: Neste artigo, faz-se uma análise das políticas dos Estados Nacionais latinoamericanos (com especial referência ao México e à América do Sul hispânica) frente aos povos indígenas. O ideário indigenista de sucessivos períodos a partir do século XIX é considerado de uma perspectiva histórica e comparativa, com vistas a uma compreensão da presença atual das populações indígenas nos diferentes países. Os fatos de Chiapas são analisados como questionamento de idéias indigenistas consagradas.

PALAVRAS-CHAVE: América hispânica, povos indígenas, Estados Nacionais, ideário indigenista, políticas indigenistas, história, relações interétnicas.

Propósito

Los sucesos de Chiapas, iniciados el día de Año Nuevo de 1994, han significado, una vez más, un profundo llamado de atención acerca de

la presencia indígena en América Latina. Los indígenas vestidos a su usanza tradicional, ingresando a la catedral de San Cristóbal de las Casas a discutir las condiciones de la paz con el delegado del Estado mexicano, cuestionan y obligan a replantear décadas de políticas indigenistas. La primera conferencia de prensa dada en tzotzil y traducida directamente al inglés, saltándose el castellano, golpean duramente más de sesenta años de “educación indígena” tendiente a “castellanizar” la población originaria de América Latina.

Son numerosas las preguntas teóricas, políticas y prácticas que surgen a partir de estos acontecimientos. Muchas de ellas se refieren a la propia identidad de los países latinoamericanos, a su raigambre étnica generalmente negada, a su cultura y sus relaciones con el resto del mundo. La pregunta acerca de lo que son y representan las propias comunidades indígenas es sin duda, por otra parte, un área de enorme importancia. En este sentido, los estudios antropológicos, me atrevo a afirmar, han sido fuertemente cuestionados con estos hechos. La mayor parte de las investigaciones llamadas “científicas” han sido de carácter estático, etnocéntrico, parcial, y no han dado cuenta de los fenómenos de transformación que ocurren al interior de las comunidades indígenas. Nuestro interés en esta exposición se centra en un tercer aspecto cuestionado crecientemente, la relación entre los Estados Nacionales y los pueblos y comunidades indígenas.

El análisis histórico permite comprender las ideas que circulan comúnmente en las sociedades latinoamericanas acerca de los indígenas, de las relaciones entre el Estado y ellos y por tanto las llamadas relaciones interétnicas.

Se ha ido formando a lo largo de la historia de nuestros países una suerte de sentido común, de cultura, acerca de estas relaciones. Estas ideas comúnmente aceptadas se han ido depositando en forma sedimentaria a lo largo de siglos y conviven entre sí. Son las ideas sobre las que se fundamentan realmente las legislaciones, las relaciones, las prácticas reales.

Pensamos que los sucesos de Chiapas están marcando el final de las grandes ideas indigenistas del siglo veinte. Y también sostenemos que aún no surge un conjunto coherente y claro de ideas acerca de la manera como se van a establecer estas relaciones en el siglo veintiuno.

Los asuntos étnicos, nos agrade o no, se han transformado en uno de los aspectos más complejos de la convivencia social contemporánea. Pareciera que una vez desarmadas las barreras ideológico-políticas que enfrentaban a los grandes bloques, se desataron las amarras de las pequeñas diferencias, siendo la étnica una de las más arraigadas. La cuestión étnica en América Latina se reduce casi exclusivamente a la cuestión indígena, y por ello su importancia.

Iniciamos el texto con algunas consideraciones acerca de las relaciones entre el sistema colonial tardío y las comunidades indígenas, que nos permitirá comprender el pensamiento de los caudillos y líderes independentistas en esta materia y las políticas que los nuevos Estados nacionales aplicaron hacia los indígenas en la primera mitad del siglo diecinueve. Allí surge la primera gran matriz cultural: la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley.

En una segunda parte analizamos el período, a nuestro modo de ver, más oscuro de las relaciones interétnicas en América Latina que transcurre desde la segunda mitad del siglo diecinueve a la década del veinte y treinta en que comienzan a surgir las protestas indigenistas.

Este período se caracteriza por el gamonalismo como eje de las relaciones entre el Estado Republicano y las comunidades indígenas. El indígena, ciudadano libre, formalmente ante la ley, es visto por la sociedad criolla como objeto de dominación y servidumbre. Surge la visión despreciativa del “indiocito” o “indito” según los decires populares de América. El indio pobre por naturaleza, sufrido por su condición, considerado inculto y no civilizado, por la mirada criollo europea. El conjunto de ideas discriminatorias se fortalecen con las teorías evolucionistas de la época: se los considera “miembros de una cultura inferior”.

Los precursores del indigenismo reaccionan frente a las consecuencias del gamonalismo, como expresión práctica de las ideas de superioridad e inferioridad social que se han incubado en el período oligárquico latinoamericano. La denuncia al trato del indio viene a mostrar que la igualdad ante la ley es solo una formalidad vulnerada cotidianamente.

El tercer período se incubaba en los años veinte y treinta y tiene en la Conferencia de Patzcuaro, en México, el año 1941, su punto de partida formal. Es el tiempo del indigenismo estatal, de las políticas indigenistas a nivel continental. Este tiempo si bien en muchos países no ha sido concluido en forma ritual, tiende a agotarse en la práctica en la década de setenta y ochenta. Tiene hitos importantes que van minando su eficacia, tales como la Declaración de Barbados y la dictación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, aprobado en 1989. Aunque de estas y otras declaraciones no surge un nuevo conjunto de ideas fuerzas que estructuren claramente una nueva política, han criticado duramente las posturas más integracionistas del indigenismo estatal.

En la actualidad se discuten diversas alternativas de relacionamiento entre el Estado y los Pueblos Indígenas. A nivel internacional, se habla de autonomía y autodeterminación de los Pueblos Indígenas. En agosto próximo, Naciones Unidas discutirá la Declaración Internacional acerca de los derechos de los Pueblos Indígenas, en la que el tema de la autodeterminación es central. Se perfilan diversas tendencias sobre como se darían estas nuevas relaciones. No es fácil imaginárselas en la vida práctica.

Chiapas ha sido el primer movimiento masivo ligado a las ideas que se incuban en esta etapa postindigenista. No cabe duda que las relaciones entre los Estados y los Pueblos Indígenas deberán cambiar en los próximos años. La posibilidad que estos cambios se realicen sin violencia, relación tradicional entre los Estados y las comunidades, es el propósito al que quieren aportar estas reflexiones.

Los indígenas en la constitución de las repúblicas latinoamericanas

La Independencia americana fue obra de los criollos. La revolución restauradora de la clase alta indígena en el mundo andino a lo menos, había sido derrotada violentamente unas pocas décadas antes. Los indígenas durante el siglo dieciocho habían consolidado una relación estable con la Corona en casi todas las regiones de América que formaban el Imperio Español.

Hacia 1810 se habían abolidos las encomiendas y concesiones de indios en toda la América española, en México se había suprimido la mitad y se mantenía aún en Perú. Por la disminución de la población indígena en el Perú la mitad recaía en los mismos "indios" cada tres o cuatro años. Los mitayos recibían un jornal de cuatro reales. Juan y Ulloa denuncian hacia la mitad del siglo dieciocho señalaba que la explotación del indígena era mayor que antes:

[...] y si entonces se servían de ellos como esclavos tenían un solo amo en el encomendero; mas ahora tienen al corregidor, a los dueños de los obrages, a los amos de las haciendas, a los estancieros del ganado, y lo que más encoleriza, a los mismos ministros del altar; todos estos, incluso los curas, tratan con más inhumanidad a los indefensos indios que la mayor que se puede tener con los esclavos negros.

Bolívar y los independentistas reaccionan frente a las desigualdades de la sociedad colonial. Su discurso, imbuido del espíritu de la Revolución Francesa, hace de la igualdad el centro de su pensamiento social.

He conservado intacta la ley de las leyes, la igualdad: sin ella perecen todas las garantías, todos los derechos. A ella debemos hacer todos los sacrificios. A sus pies he puesto, cubierta de humillación, a la infame esclavitud.

Bolívar se pronunciaba de esta forma en el mensaje a la Constitución Boliviana de 1826. Para él la abolición de la esclavitud era una nece-

sidad fundamental. Se expresa con frases ardientes en contra del esclavismo. En cambio la visión respecto a los indígenas es más tenue. Se plantea también la igualdad con ellos, sin embargo se los ve como parte de la naturaleza misma de América Latina. Bolívar afirma su carácter criollo y miembro de una raza americana nueva, fruto del cruce de múltiples razas. Señala en el Congreso de Angostura:

Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo ni el americano del norte; que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de Europa, pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible averiguar a qué familia humana pertenecemos.

La ideología de los independentistas estará marcada por estas ideas. En una carta expresa bien su pensamiento (*Obras Completas*, tomo II:1140):

La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres diferentes en origen y en sangre, son extranjeros y todos difieren visiblemente en las epidermis; esta semejanza trae un reato de la mayor trascendencia.

Y en la Conferencia de Guayaquil reiteraba:

Yo considero a América en crisálida; habrá una metamorfosis en la existencia física de sus habitantes. Al fin habrá una nueva casta de todas las razas, que producirá la homogeneidad del pueblo. No detengamos la marcha del género humano con instituciones que son exóticas, como he dicho a Ud (San Martín) en la tierra virgen de América.

El 8 de julio de 1826 escribía a Santander desde la Magdalena, en ese período de su vida en que su pensamiento va perdiendo el romanticismo inicial producto de las dificultades conocidas.

Estamos muy lejos de los hermosos tiempos de Atenas y de Roma, y a nada que sea europeo debemos compararnos. El origen más impuro es

el de nuestro ser: todo lo que nos ha precedido está envuelto en el negro manto del crimen. Nosotros somos el compuesto abominable de esos tigres cazadores que vinieron a la América a derramar su sangre y a encastar con las víctimas antes de sacrificarlas, para mesclar despues los frutos espuros de estos enlaces con los frutos de estos esclavos arrancados de África. Con tales mezclas físicas; con tales elementos morales; ¿Cómo se pueden fundar leyes sobre los heroes? y principios sobre los hombres?

La tesis de la igualdad y el crisol de las razas, condujo a Bolívar al final de sus días a la pesimista tesis de la ingovernabilidad latinoamericana. Tesis repetidas miles de veces y hasta la actualidad. En la verba genial del "Libertador" se expresa:

En semejantes países no puede levantarse un libertador sino un tirano. Por consiguiente cualquiera puede serlo mejor que yo, pues bien a mi pesar he tenido que degradarme algunas veces a ese execrable oficio. [Carta del 10 de junio de 1829 a Castillo Rada. Tomo II:666]

En la mayor parte de los países que surgían a la vida independiente estas ideas se transformaron en leyes. Se abolió la esclavitud, se dictaron ordenanzas respecto a los indígenas en que se les declaraba ciudadanos plenos, se les permitía la libertad de comerciar, de comprar y vender sus tierras etc... En la medida que el derecho a voto se mantuvo censitario, esto es, ligado a la propiedad y que requería del conocimiento de la lectura y escritura, los indígenas ciudadanos no ejercieron sus derechos políticos y continuaron al margen de la sociedad criolla republicana.

En 1813, Don Juan Egaña, ideólogo de la Independencia chilena y senador, redacta un bando que dice en su introducción:

Deseando el Gobierno hacer efectivos los ardientes conatos con que proclama la fraternidad, igualdad y prosperidad de los indios, y teniendo una constante experiencia de la extrema miseria, inercia, incivilidad, falta de moral y educación en que viven abandonados en los campos, con el supuesto nombre de pueblos, y que, a pesar de las providencias

que hasta ahora se han tomado y tal vez por ellas mismas se aumenta la degradación y vicios, a que también quedaría condenada su posteridad que debe ser el ordenamiento de La Patria... [Decreto del 1º de julio de 1813]

El sistema de protectorado a que había llegado la Corona española en su trato con los indígenas era criticado como la causa del atraso e incivilidad de estas poblaciones denominadas “pueblos de indios”. La política de los independentistas será la liberalización de las protecciones y por consiguiente la puesta en un plano jurídico de igualdad de los indígenas. El bando de Bernardo O’Higgins respecto a los indígenas de Chile señala lo siguiente en su fundamentación:

El Gobierno español, siguiendo las máximas de una inhumana política, conservó a los antiguos habitantes de América bajo la denominación degradante de Naturales. Era esta una raza abyecta que pagando un tributo anual estaba privada de toda representatividad política y de todo recurso para salir de su condición servil. Las leyes de Indias colocarían (sic) estos abusos, disponiendo que viviesen siempre en clase de menores bajo la tutela de un funcionario titulado Protector General de naturales. En una palabra nacían esclavos, vivían sin participar de los beneficios de la sociedad y morían cubiertos de oprobio y miseria. El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del Estado con quienes tendrán igual voz y representación concurriendo por sí mismos a celebrar toda clase de contratos, a la defensa de sus causas, a contraer matrimonios, a comerciar, a elegir las artes que tengan inclinación, y a ejercer la carrera de las letras y las armas... [Bando Supremo del 4 de marzo de 1819]

Los indígenas no fueron actores del proceso político de la independencia. Los criollos y los indígenas se disputaban el hecho de haber nacido en el mismo suelo. Los primeros no los podían considerar actores diferenciados. El 15 de mayo de 1825 Juan Bautista Tupac Amaru, de 85 años de edad, hermano del insurgente, recién abandonaba al

cárcel del Cuzco despues de largas décadas preso, y le escribe a Simón Bolívar:

Si ha sido un deber de los amigos de la patria de los incas, cuya memoria me es la más tierna y respetada, felecitar al héroe de Colombia y libertador de los vastos países de la América del Sur, a mi me obliga un doble motivo a manifestar mi corazón lleno de júbilo, cuando he sido conservado hasta la edad de 86 años, en medio de los mayores trabajos y peligros de perder mi existencia, para ver consumada la obra grande y siempre justa que nos pondrá en el goce de nuestros derechos y de nuestra libertad; a ella propendió mi tierno y venerado hermano, martir del imperio peruano cuya sangre fue el riego que había preparado aquella tierra para fructificar los mejores frutos que el gran Bolívar había de recoger con su mano valerosa y llana de la mayor generosidad.

No sabemos la respuesta del libertador al anciano Tupac Amaru, hermano del líder de la mayor revolución indígena habida en la alta colonia en el mundo andino. Su intento de mostrar la revolución de la Independencia como continuadora de la obra de Tupac Amaru solo quedaría en el buen deseo.

Igualmente fue el deseo romántico de algunos poetas independentistas hacer un panegírico del pasado indígena y mostrar a los patriotas como sus continuadores. Olmedo en el Perú, en su *Canto a Junín*, muestra a Huayna Capac prediciendo el triunfo de Bolívar en la batalla. Se habla de “tres siglos de expiación”, que sufrió por sus pecados la raza incaica con la conquista española. Surge en la mente de los criollos descendientes de españoles, la idea, que se vuelve tópico, de que la Independencia es una “venganza” de los indios vencidos en la conquista. (Porrás Barrenechea). En Chile, señala Collier, los poetas construyeron obras de teatro en que se veía a los patriotas independentistas, reuniéndose con los antiguos heroes araucanos. No fue casualidad que los primeros barcos de las armadas navales americanas llevaron los nombres de los antiguos héroes indígenas. Este relacionamiento romántico entre patriotas y el pasado indígena reforzará solamente la ausencia

de los indígenas como actores presentes del proceso de emancipación colonial.

La gran idea fuerza respecto a los indígenas que surge en la Independencia americana señala que “todos somos iguales ante la ley”. Es un concepto de sentido común que quedará en las culturas latinoamericanas por dos siglos como herencia de la primera constitución de las repúblicas. Indios, zambos, negros, mestizos, criollos, todos son iguales ante la ley. Es la herencia del liberalismo de ese tiempo, de la manera como las ideas de la Revolución Francesa se tradujeron en las playas calurosas de América Latina. Todos son nacidos en la misma tierra. Hay un crisol de razas. No hay discriminación ante la ley y no tiene porqué haber trato especial a los indígenas, por ser indígenas. Ellos no son algo diferente de la sociedad criolla.

Estas ideas se han transformado en cultura. Los alegatos de los países latinoamericanos ante la Comisión de Naciones Unidas que analiza el tratado contra todas las formas de discriminación racial, reitera año a año esta manera de pensar incubada en los orígenes de la Constitución republicana. El indígena autónomo es el del pasado. La historia indígena se resuelve en la historia criolla, en el mestizaje, en el hecho sin duda parcialmente cierto de que toda la población de América tiene sangre indiana. La herencia indígena no es exclusiva de los propios indígenas, la reclama toda la sociedad criolla.

Estas ideas comunmente aceptadas surgieron en la primera mitad del siglo pasado y superviven hasta hoy en la cultura general de la población latinoamericana. Es la primera idea republicana que surge acerca de las relaciones interétnicas de América Latina.

El tiempo del gamonalismo y el silencio indígena

El fin del período propiamente independentista se sitúa a mediados del siglo pasado. Entre esa imprecisa fecha y la década del treinta de

este siglo, la mayor parte de los países latinoamericanos estarán gobernados por la clase criolla terrateniente transformada en oligarquía. La base del poder económico y por ende político estará en el control territorial, y en la agricultura. Señala el historiador Marcelo Carmagnani al hablar de “la edad de oro del proyecto oligárquico”:

Lo que posibilita la renovación de las unidades productivas y su tendencia a la especialización extrema es la existencia (en este período) de inmensas superficies no ocupadas productivamente. Superficies que sin embargo no están vacías desde el punto de vista demográfico, como erróneamente se podría pensar: indios, mulatos y mestizos las habitan; pero son extensiones no vinculadas a la actividad productiva vinculada a la exportación.

En Argentina, en Brasil, en Uruguay y en Chile, el aumento de la superficie destinada a la agricultura de exportación se realiza a expensas de la población india nómada. En otros países como Perú, México o Bolivia, el medio empleado son las expropiaciones de tierras pertenecientes a las aldeas indias, a comunidades sedentarias. [Carmagnani, 1984:103]

Las buenas intenciones de los criollos independentistas y liberales se tradujeron en un fuerte golpe a las comunidades indígenas. La tutela proteccionista de la alta colonia ejercida por el Estado español, había permitido su mantención y en algunas áreas su reproducción. Humbolt, por ejemplo, entre muchos otros viajeros, entrega interesantes descripciones de la vida de estas comunidades protegidas por la Iglesia en México:

Los indios que viven en los llanos vecinos de las Casas Grandes del río Gila y que jamás han tenido la menor comunicación con Sonora no merecen de ningún modo el nombre de indios bravos. Su cultura social hace un singular contraste con el estado de los salvajes que andan vagando por las orillas del Missouri y en otras partes del Canadá. Los padres Garcés y Font hayaron que los indios estaban vestidos, eran cultivadores pacíficos y estaban reunidos en número de dos o tres mil en pueblos...vieron los campos sembrados de maíz, algodón y calabazas.

La protección de la Corona y la Iglesia, había logrado al final del período colonial, con desigualdades evidentes, una cierta autonomía protegida de las comunidades indígenas. La rebelión de Tupac Amaru, de la que nos hemos referido, es vista por muchos autores como el resultado, obviamente ni querido ni pensado, de estas políticas, que permitieron una cierta reconstitución de los curacas ricos del Cuzco y por tanto la reelaboración de un proyecto nativista. Flores Galindo en su libro *Buscando a un inca*, muestra como Tupac Amaru representaba la elite de curacas ricos, “soy indio por todas partes”, decía, que comerciaban, prestaban dinero, y disputaban el mercado comercial con los criollos y españoles en las localidades alejadas. “No se trata de resucitar la leyenda rosada”, decía Alberto Flores, “sino de sugerir que en determinados lugares los campesinos pudieron resistir con éxito el sistema colonial” (:126).

En el sur de Chile, en esos mismos años, el incremento del comercio interno conduce a la celebración de Parlamentos entre los delegados de la Corona y los jefes indígenas. En estos Parlamentos se intercambiaban embajadores entre las Naciones y se establecían los sistemas de comercio. En el Parlamento de Negrete, el último del siglo dieciocho, se establecen ferias, controles de pesos y medidas, y un sinnúmero de relaciones interétnicas de carácter horizontal. Es el período de mayor riqueza de la sociedad mapuche araucana. La prueba de ello está en la platería que hasta el día de hoy se muestra casi inagotable. Los grandes arreos de animales sacados de la Pampa Argentina eran intercambiados en los mercados fronterizos y enviados en forma de charqui, cuero y sebo a los mercados internacionales. Los mapuches adquirían plata en monedas y en barras con las que fabricaban sus hoy apreciadas joyas.

Este régimen de protectorado se fue suprimiendo, según los países, de manera paulatina durante el siglo diecinueve y finalmente se suprimió por completo. La vida de las comunidades quedó dependiente de los gamonales, del poder local, de generalmente lugares apartados

donde el poder del Estado recién constituido no llegaba. Se inicia la época en que el gamonalismo marca las relaciones interétnicas.

En este período surge la segunda idea fuerza de la cultura latinoamericana. La inferioridad del indígena.

La inferioridad del indígena, como concepto, une la realidad que se está viviendo entre las comunidades y la economía agraria exportadora en expansión con las ideas evolucionistas en boga que señalan la distinción tajante entre civilización e barbarie.

La superioridad de la cultura occidental frente a las culturas periféricas será la ideología central de Europa de la segunda mitad del siglo diecinueve embarcada en la gran expedición colonizadora, expansiva y comercial.

Las ideas evolucionistas de Spencer (1820-1903), influyeron en los sectores intelectuales criollos.

Naturalmente en un Estado como el de los caguayas en América del Sur, tan poco sociales debido a la dispersión de sus asentamientos, la organización social es imposible... Grupos de esquimales, bosquimanos, fueguinos, no están sujetos a ningún control más que al que temporalmente adquieren los más fuertes, o más astutos, o con más experiencia... Sociedades más avanzadas como las de la antigua América, nos muestran todavía una gran multiformidad... En México por ejemplo la clase médica, descendiente de una clase de hichiceros que trataron antagonicamente con los agentes sobrenaturales que se suponían causaban enfermedad...

Es evidente que estas ideas evolucionistas iban a causar profundos estragos en la cultura latinoamericana. Barros Arana, citando a Tylor, Lubbock y otros iniciadores de la antropología, señalaba en 1884:

El salvage de la Tierra del Fuego i de las islas cercanas, sombrío, desconfiado, grosero, constantemente armado contra sus vecinos, sin paz, i sin cariño en su propio hogar, sin placeres i sin aspiraciones, viviendo del presente, sin recuerdos del pasado, sin previsión para el porvenir, i sin más móvil que la satisfacción de los apetitos animales de cada día, ocupa como hemos dicho, el rango inferior en las agrupaciones huma-

nas i sirve de tipo viviente para apreciar lo que ha debido ser el hombre primitivo. [Arana, :47. Cita las descripciones de John Georg Wood]

Tylor, máxima autoridad en la antropología de la época, señalaba la teoría general de la evolución de la especie humana. Sus textos son sin duda de enorme valor cultural, aunque hayan sido criticados por los científicos durante más de cincuenta años.

Examinados con una visión amplia, el carácter y el hábito de la especie humana exhiben al mismo tiempo esa similitud y consistencia de los fenómenos, que condujeron al creador del proverbio a decir: "Todo el mundo es un país". La igualdad general de la naturaleza humana, por una parte, y la igualdad general de las condiciones de vida, por otra, esta similitud puede trazarse y estudiarse con especial idoneidad al comparar razas con aproximadamente el mismo grado de civilización... Obsérvese las ocupaciones de los salvajes: la tala de árboles, la pesca con red... se repiten con hermosa uniformidad en las estanterías de los museos que ilustran la vida de las razas inferiores de Kamanchatka a Tierra del Fuego, o de Dahomey a Hawai. Incluso cuando se llega a comparar las hordas bárbaras con las naciones civilizadas, se nos impone la consideración de hasta qué punto un artículo tras otro de la vida de las razas inferiores se continúa utilizando para análogos procesos por las superiores, con formas no lo bastantes cambiadas para que resulten irreconocibles y a veces muy poco modificados... Parece tanto posible como deseable tratar a la humanidad como homogénea en naturaleza, aunque situada en distintos grados de civilización. [Tylor, 1871]

Cualquier persona que conoce la vida social y cultural latinoamericana y sin duda de muchos otros países europeos y del mundo, sabe que estas ideas son aceptadas normalmente hasta el día de hoy. Tylor reconoce la unidad de la especie humana, pero la sitúa en diversos grados de civilización. Me atrevería a decir que todas las ideas y concepciones educacionales, hasta el día de hoy, se afirman en esta matriz teórica elaborada ya hace más de cien años, en un contexto evolucionista, racionalista y científicista sin duda superado. Pero por mucho

que los científicos de la historia y la antropología hayan superado la visión evolucionista de la especie humana, estas ideas siguen siendo el común denominador cultural de las sociedades que se autovaloran como “civilizadas”.

Esta idea de inferioridad, de primitividad, de barbarie, va a constituir la segunda gran noción cultural de las relaciones interétnicas en América Latina.

El indio es flojo, se señala, no sabe trabajar, es borracho, no tiene aspiraciones mayores, duerme en cualquier parte, come cualquier cosa, se contenta con poco, con poca cosa. Esta concepción da permiso moral para la explotación del indio, para quitarle sus tierras, para hacerlo trabajar de sol a sol, en fin, para el trato discriminatorio que ha sido la práctica de las relaciones entre los indígenas, las comunidades y la sociedad criolla.

La consecuencia de este doble proceso fue la extrema pauperización de las comunidades indígenas. En México, Perú y Bolivia, las comunidades fueron invadidas por las haciendas y en los países de menor densidad simplemente sus tierras de caza, recolección o pastoreo fueron arrebatadas. La literatura indigenista de los inicios del siglo veinte dará cuenta de este fenómeno, se revelará frente a él.

El gamonalismo, nos dice Alberto Flores Galindo en una descripción muy aguda sobre la vida de la sierra peruana:

[...] es la existencia del poder local, la privatización de la política, la fragmentación del dominio, y su ejercicio a escala de un pueblo o de una provincia [...] El Estado requería a esos gamonales para poder controlar a esas masas indígenas excluidas del voto y de los rituales de la democracia liberal, que además tenían costumbres y utilizaban una lengua que las diferenciaba demasiado de los hábitos urbanos. Sin los gamonales resultaba imposible gobernar un país de esas características, como el Perú [...] El gamonalismo emergió con el derrumbe del Estado colonial [...] El gamonal es diputado, prefecto, juez, o alcalde municipal [...] pero este acceso a los cargos públicos se hacía posible en la mayoría de los casos, desde la propiedad de la tierra. El dominio

privado en la hacienda es fundamental... En efecto, los mistis eran renuentes a cualquier innovación. Parecían impermeables a todo lo que viniera de fuera y, todavía mas, los cambios que podrían suceder dentro de sus propiedades. Quienes como José Carlos Mariátegui habían nacido casi al comenzar el siglo (veinte), experimentaron llegados a la adolescencia esa extraña sensación de vivir en un país distante del agitado ritmo que el progreso imprimía en Europa: la reiteración y el tedio eran los rasgos cotidianos de la sociedad oligárquica. [Galindo:232]

Los gamonales establecieron la dominación del campo alejado de las capitales. Allí donde no llegaba la Justicia estaban los señores de “horca y cuchillo”, “los grandes señores y rajadiables”, los patronos agrarios de la novela indigenista latinoamericana.

Mi padre me decía que antes, cuando los indios oían las campanadas, salían corriendo de sus jacales para venir a juntarse aquí, bajo la ceiba. El mayordomo los esperaba con su ración de quinina y un fute en la mano. Y antes de despacharlos a la labor les descargaba sus buenos fuetazos. No como castigo, sino para acabar de despabilarlos. Y los indios se peleaban entre ellos queriendo ganar los primeros lugares. Porque cuando llegaban los últimos ya el mayordomo estaba cansado y no pegaba con la misma fuerza.

La voz de Rosario Castellanos, nos habla de Chiapas al comenzar el siglo. Las haciendas, los gamonales, los azotes, los indios y la servidumbre como norma de relacionamiento. Estas historias son comunes en toda América Latina. Su actualidad es evidente.

Fue el período del silencio indígena. Pocas o ninguna organización, resistencia cultural silenciosa. Es difícil pensar cómo se pudo mantener un cierto patrimonio cultural en esas condiciones de represión y dureza. Quizá el aislamiento de las comunidades permitió que se mantuvieran con sus costumbres, pero tal vez lo más importante ha sido una explícita voluntad de perdurabilidad de las culturas indígenas americanas. Lo concreto es que frente a quienes creyeron que habían desaparecido volvieron a hacerse presente en la boca de los indígenas en la década del treinta.

El indigenismo

La tercera idea fuerza que ha regulado las relaciones interétnicas en América Latina proviene de la vertiente cultural que en términos amplios podemos denominar "indigenismo". Es sin dudarlo el movimiento cultural y político más importante que ha habido en el continente durante este siglo. Abarcó la novela, la poesía, la pintura, el teatro, la música, y se plasmó en numerosos idearios políticos.

El indigenismo contiene tres elementos a nuestro modo de ver inseparables: la denuncia de la opresión del indio, la búsqueda de políticas de superación de la situación indígena por el camino de su integración al conjunto de la sociedad y de la manifestación, como consecuencia de lo anterior, del carácter mestizo, indoamericano, del continente. Es un programa de denuncia y autoafirmación. Rescate de lo indígena para afirmar una identidad compleja, propia, autónoma y diferenciada de la cultura occidental.

Es por ello que el indigenismo ha sido y es principalmente una ideología de no indígenas, aunque ha habido numerosos indígenas indigenistas. Gonzalo Aguirre Beltrán, uno de los más destacados indigenistas mexicanos, señalaba sin temores esta afirmación en un discurso en 1967 siendo Director del Instituto Indigenista Interamericano.

El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogeneos que reciben la general designación de indígenas. Paradojicamente, (Benito) Juárez, indio de origen, al implementar una política indigenista actuaba como no-indio, como dirigente de una Nación, como representante de la sociedad nacional. El indio, como tal, no puede postular una política indigenista porque el ámbito de su mundo está reducido a una comunidad parroquial, homogenea y preclasista que no tiene sino un sentido y una noción vagos de la nacionalidad.

La década del 10 en este siglo, puede ser vista como el inicio del pensamiento y práctica indigenista en América Latina. En Brasil la fi-

gura de Rondón (Cándido Mariano da Silva Rondón) será fundamental. Establece el derecho de los indígenas a conservar sus tierras, sus creencias. Era un positivista que creía en el progreso y en la necesidad de posibilitar a los indígenas la incorporación al proceso de desarrollo. En México sobresale la figura de Manuel Gamio. Discípulo del antropólogo Franz Boas en Estados Unidos, vuelve a México y se hace parte del proceso revolucionario, al observar los contenidos indigenistas implícitos y a veces explícitos, de la Revolución Mexicana. Crea el primer Centro de Investigaciones Antropológicas y fue el Director del Instituto Indigenista Interamericano en todo su primer período de mayor actividad. Marca una época de indigenismo. Estudia las culturas antiguas de México, es un arqueólogo y antropólogo fecundo. Inaugura una etapa en que la antropología se la veía ligada a la acción en pro de los grupos indígenas.

Gamio combate contra aquellos sectores que no quieren reconocer la existencia del problema indígena, esto es, que señalan que no existen los tales indígenas:

[...] elementos ultraconservadores y elementos ultraradicales coinciden paradójicamente en la opinión de que no existe problema indígena y por lo tanto resulta ocioso identificar a los grupos autóctonos. Mueve a los primeros para pensar así el hecho de que siendo ellos generalmente latifundistas o patrones industriales de criterio colonial, conviene a sus intereses egoístas conservar a sus trabajadores indios en las tristes condiciones de labor máxima, descanso mínimo, salario de hambre, brutal sujeción al cacique y otras que datan de hace siglos y que aún hoy persisten en el continente. [Editorial de la revista *América Indígena*, de 1947].

Gamio fue uno de los que más contribuyó a una definición amplia del indígena, adecuándola a la realidad de América.

Su definición era empiricista y no utilizando los antiguos criterios raciales. Pretendió especificar y operacionalizar el concepto de indígena, separándolo del genérico de las poblaciones campesinas mestizas pobres de América Latina. La discusión en esos años no fue adjetiva

ya que numerosas personas y el sentido común criollo, negaban, simplemente, la existencia de indígenas. La cuestión indígena se la consideraba solamente ubicada en la historia. Creemos que esa ha sido una contribución importantísima de los primeros indigenistas, relevar la existencia de poblaciones indígenas en el continente, legítimas herederas de las culturas indígenas antiguas y terminar con las teorías de la desaparición, de la degeneración y el inexorable olvido de las poblaciones, comunidades o pueblos indígenas inmersos en el mestizaje.

En el Perú surge quizá una de las figuras más importantes del indigenismo, José Carlos Mariátegui. El año 29 presenta la tesis acerca del “Problema de las razas” (Publicado en el libro *Ideología y política* posteriormente).

[...] el indio por sus facultades de asimilación al progreso, a la técnica de la producción moderna no es absolutamente inferior al mestizo. Por el contrario es generalmente superior. La idea de su inferioridad racial está demasiado desacreditada para que merezca en este tiempo los honores de una refutación.

El alegato del “Amauta” contra la explotación indígena es hartamente conocido. Debe combatir la idea – segunda idea fuerza según nuestro esquema expositivo – de la inferioridad estructural de los indígenas frente a la cultura blanca. También tiene cuidado en refutar el otro extremo:

Del prejuicio de la inferioridad de la raza indígena, empieza a pasarse al extremo opuesto el de que la creación de una nueva cultura americana será esencialmente obra de las fuerzas raciales autóctonas. Suscribir esta tesis es caer en el más ingenuo y absurdo misticismo. Al racismo de los que desprecian al indio, porque creen en la superioridad absoluta y permanente de la raza blanca, sería insensato y peligroso oponer el racismo de los que superestiman al indio, con fé mesiánica en su misión como raza en el renacimiento. [Mariátegui, 1969:31]

Hemos traído esta cita por su actualidad y nos ahorra comentar el pensamiento mariateguista sobre esta materia.

Mariátegui relaciona con mayor fuerza el problema indígena al problema de la tierra. En este punto se diferencia de los indigenistas culturalistas, principalmente mexicanos. Para el peruano la opresión del indio estaba ligada al gamonalismo, a la expansión de las haciendas y al cercamiento de las comunidades, de sus tierras, de sus recursos. La cuestión indígena es consustancial a la cuestión agraria. En México a pesar de que la práctica de la reforma agraria cardenista en los años cuarenta establece esa relación, no aparece de igual forma unida en el discurso. La acción del Instituto Indigenista Interamericano se centró más en los aspectos culturales que en la reconstitución de las culturas y comunidades indígenas como consecuencia de la reappropriación de las tierras comunales.

Las ideas indigenistas fueron divulgadas a través de la literatura y la pintura. Fue una corriente de denuncia. Esta cultura indigenista creada por los intelectuales progresistas y latinoamericanistas de los años treinta, es la que preparó el camino para que los Estados debieran aplicar políticas hacia los grupos indígenas. Es sin duda la que estableció una base cultural favorable a los indígenas que es sustantiva para cualquier planteamiento actual. Libros como *El mundo es ancho y ajeno*, de Ciro Alegría, han hecho más por la causa indígena que muchos tratados de antropología.

Patzcuaro se transformó en la capital del indigenismo latinoamericano. Tierras del presidente Cárdenas. Paternalismo indígena, visto desde el presente, el primer paso para la “redención del indígena” vista desde la perspectiva histórica. Participaron muy pocos indígenas, la mayor parte eran antropólogos, diplomáticos, personalidades humanitarias.

Aguirre Beltrán señala:

El contenido de propósito de la política indigenista formulada en Patzcuaro era la integración del indio a la sociedad nacional, con todo su bagaje cultural, proporcionándoles los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna. [Beltrán:27]

Los Estados americanos firman el Pacto que crea el Instituto Indigenista Interamericano con el propósito de lograr la integración de las comunidades indígenas aisladas. En esos años se veía en el *aislamiento* el principal problema de las comunidades indígenas. De allí derivaba su marginalidad. Ello explicaba su explotación. El aislamiento era espacial, geográfico y el propio Aguirre Beltrán inicia un largo estudio acerca de las "Zonas de Refugio", es decir, los espacios donde mantenían y por lo general aún mantienen sus costumbres intocadas, su cultura, su lengua etc... No cabe duda que este primer concepto es el que hoy día ha dado paso al de "territorios indígenas".

Patzcuaro realiza un diagnóstico claro de la cuestión étnica en América Latina y se propone un objetivo político, ambicioso pero explícito: la integración paulatina de los indígenas. Me atrevería a decir que a fines del siglo, después de cincuenta años, no existe un diagnóstico alternativo tan claro como el de Patzcuaro y una política que exprese un consenso nuevo. Podríamos incluso aventurar que el consenso alcanzado por los Presidentes en la Cumbre de Madrid, en 1992, que creó el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina, no era demasiado diferente a los postulados de hace cincuenta años: desarrollar a los pueblos indígenas para que se integren rápidamente a la modernidad, a la que aspiran las sociedades latinoamericanas. Lo veremos más adelante.

Es evidente que el diagnóstico de Patzcuaro, no solo era acerca de las sociedades indígenas sino que, principalmente, se autoanalizaban las sociedades criollas latinoamericanas. Existía la conciencia de sociedades quebradas, rotas en su interior.

Un sector urbano occidental y un *hinterland* indígena, amerindio, no occidental, atrasado, pobre, y sobre todo explotado. No podía haber desarrollo de América Latina sin un cambio en estas condiciones geográficas y sociales. Por ello la propuesta de Patzcuaro es una gran apuesta a la integración social de las sociedades latinoamericanas.

Reitera Aguirre Beltrán:

El indigenismo no está destinado a procurar la atención y el mejoramiento del indígena como su finalidad última sino como un medio para la consecución de una meta mucho más valiosa: el logro de la integración y desarrollo nacionales, bajo normas de justicia social, en que el indio y el no-indio sean realmente ciudadanos libres e iguales. [Beltrán:28]

Como en todas las cosas, las consecuencias de la reunión de Patzcuaro fueron diferentes y no siempre las esperadas por sus organizadores. Viajó como delegado de Chile, un joven mapuche llamado Venancio Coñoepán. Lo envió directamente el Presidente Don Pedro Aguirre Cerda. Era quizá el único indígena que se destacaba en ese momento en Chile, con un liderazgo importante. Al regresar de Patzcuaro, Coñoepán, plantea la creación de la “República Araucana” o “República Indígena”, y señala que sobre esa materia trató el Congreso. Dice en una de sus cartas escritas desde México, “estoy más convencido que nunca de la necesidad de crear una República Indígena en el sur de Chile”. La lectura de la defensa indigenista fue procesada de otra forma por el líder indígena chileno. Posteriormente Coñoepán asume las posiciones integracionistas y será el exponente más claro del indigenismo no-indígena en la década del cincuenta especialmente.

Extrañamente el indigenismo de Coñoepan se aliara con el Partido Conservador, de los terratenientes chilenos y el teórico e ideólogo y principal indigenista en Chile será el lituano Alejandro Liptshutz, militante del Partido Comunista. Este hombre sabio, va a comprender el problema indígena en Chile y en América Latina a la luz de los escritos leninistas acerca del problema de las nacionalidades o la llamada “cuestión nacional” en Rusia. Comprenderá que no son “minorías étnicas” solamente o resabios de culturas pretéritas, sino pueblos dotados de especificidad histórico-cultural. En sus escritos se adelanta a los indigenistas de su época analizando el problema de la autonomía

de las culturas o comunidades indígenas, como el gustaba denominar.

En Ecuador por ejemplo, las ideas indigenistas van a conducir el año de 1944 a la constitución de la Federación Ecuatoriana de Indios o Indígena. La FEI, como se la conoció, tuvo un papel destacado en la década del cuarenta y cincuenta, ligada al Partido Comunista. La FEI sin embargo buscará la acción directa organizando una suerte de sindicatos campesino indígenas. Su acción será reivindicativa, principalmente en la Sierra, ligando la reivindicación étnica a la campesina y a la cuestión agraria. En este sentido se apartará del indigenismo más de corte culturalista que venía predicándose desde el Instituto Indigenista Interamericano.

Los efectos en muchos países fue la organización de los indígenas, que veían un espacio abierto y valorado, y por tanto, lo ocupaban. Un ejemplo de muchos, ocurrió en Bolivia:

Con motivo de la celebración del aniversario de la Independencia de Bolivia tuvo lugar en Sucre el 6 de agosto de 1942 el Primer Congreso de Indígenas de habla Keschua auspiciado por la Federación Obrera Sindical de Trabajadores de Chuquisaca. Asistieron 65 representantes de comunidades, Ayllus, colonos... El Congreso se dirigió a los Poderes del Estado... 1. La revisión de los juicios de despejo de tierras, perdidos por los indígenas y compras fraudulentas efectuadas a éstos; 2. Efectividad de la abolición del pongueaje y establecimiento de sanciones a los patronos infractores; 3. Dotar a las comunidades de suficiente número de escuelas... 4. Creación de Oficinas Jurídicas para la atención gratuita de los indígenas en sus pleitos y demandas, para así evitar exansiones de tinterillos y abogados inescrupulosos; 5. Creación de inspectores del trabajo indígena que vigilen el pago de salarios... el Congreso rindió homenaje póstumo a los hermanos Catari y a Tupac Amaru, por ser los que dirigieron la gran revolución de los indios contra la dominación española y dieron sus vidas por esta gran causa. [Folleto Indigenista. Marzo de 1943]

Sin embargo, por razones que no hemos estudiado en profundidad, en Bolivia, país de población mayoritariamente indígena, la revolución

del 52 elabora un importante discurso sobre la cuestión agraria, y la cuestión campesina, pero en la que se da por entendido el carácter indígena de los mismos. Lo étnico, quizá por razones obvias, no adquiere especificidad. Las luchas campesinas de Cochabamba que fueron el antecedente directo de la revolución, se dieron en nombre del campesinado boliviano y los comuneros estaban organizados en sindicatos.

El 2 de agosto de 1953 se firma el Decreto de Reforma Agraria boliviana. Sus considerandos enraizan el problema agrario en el incanato y se culpabiliza a la Conquista del quiebre de los sistemas agrarios prehispánicos. Dice a continuación que “en 1825 los criollos feudales desvirtuaron las aspiraciones político económicas que impulsaron la guerra de la Independencia” y finalmente establece que el objetivo es “proporcionar tierra labrantía a los campesinos”, “restituir a las comunidades indígenas las tierras que le fueron usurpadas” y “liberar a los campesinos de su condición de siervos”.

El Congreso Indigenista de la Paz celebrado en 1954 después de la revolución, pareciera haber tenido como objetivo fundir el proceso revolucionario agrarista con el indigenista.

Lo mismo puede señalarse acerca de Guatemala y los procesos de cambio habidos en la década del cincuenta bajo el efímero gobierno de Arbenz. También allí se realizó un Congreso Indigenista que unía ambos aspectos, el económico, agrario, y el cultural, indígena.

Quizá es en la dificultad de unir estos dos aspectos centrales de la cuestión indígena, la campesina y agraria y la étnico cultural, donde se selló la suerte del indigenismo como política eficaz, como programa global de transformaciones. Por ello fue quizá, que después de los años cincuenta y en especial en los sesenta el indigenismo va a adquirir fama de ideología “conservadora” en lo político y ante los procesos de cambio de fines de los sesenta va a ser mirado con desconfianza.

A partir de Patzcuaro comenzó a aplicarse en todos los países latinoamericanos las políticas indigenistas aprobadas:

A principios de 1942, quedó constituida en Temuco, Provincia de Cautín, Chile, una Comisión provisional encargada de obtener del Gobierno y Congreso Chilenos la firma de Convenio y ratificación del Acta que creó el Instituto Indigenista Interamericano resolución culminante del Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en Patzcuaro le 14 de abril de 1940.

Estas políticas se fueron plasmando en leyes. Estas leyes fueron de una clara tendencia integracionista, buscando el acercamiento de las comunidades a la “civilización”. En Chile se dictaron numerosas leyes en esos años en base a estas tendencias.

La educación indígena fue el primero y gran tema del indigenismo. Era la manera moderna de producir la integración, la “asimilación blanda” del indígena en oposición a las formas represivas y violentas ocupadas en la antigüedad. Se desarrollaron numerosas experiencias de escuelas bilingües, programas de aprendizaje de las lenguas indígenas, revalorización de las mismas.

Un segundo tipo de programas que tuvieron mucha prioridad se relacionó con las artes y artesanías indígenas. Se hizo un gran esfuerzo de apreciación del arte indígena, desvalorizado tradicionalmente por las clases altas latinoamericanas. Quizá en este punto las políticas indigenistas tuvieron un éxito relativo pero importante. Después de largas décadas de promoción de artesanías, a lo menos, éstas están vinculadas al conocimiento popular y son sentidas como legítimas expresiones del arte nacional en cada país latinoamericano. Adquirieron una dignidad que antes no poseían.

Un tercer tipo de programas se refería a la agricultura y su mejoramiento. Más que aprovechar y conocer las técnicas ancestrales se trataba de buscar la adopción de tecnologías modernas por parte de las comunidades. Un ejemplo se puede ver en este relato de un programa en el Valle del Mezquital, en México, a mediados de los años cincuenta:

A fines del mes de julio visitaron la región otomí del Valle de Mezquital, Hidalgo, el Dr. Manuel Gamio Director del Instituto Indigenista Interamericano y otras personas. El fin de la visita fue mostrar los trabajos realizados en favor de los indígenas otomís a través del Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital del que es consejero el Dr. Manuel Gamio.

Se visitaron numerosos pueblos... en los que visitaron algunas de las escuelas recientemente construidas, centros médicos, clínicas materno infantiles, talleres para fabricar tapetes de nudo etc... Tuvieron ocasión de visitar la nueva tienda de Yolotepec, construida a un lado de la carretera panamericana y en la que se expenden los productos indígenas de la región. Dicha tienda y otras semejantes que se establecieran, fueron propuestas por el Dr. Gamio con el fin de evitar la explotación de los indígenas, logrando mejor precio por sus productos, vendidos directamente por ellos al consumidor. [Boletín Indigenista, 1956:300]

Las acciones del indigenismo estatal no han cambiado demasiado en los últimos cuarenta años. Escuelas para indígenas en las que se les enseña principalmente el castellano, becas de estudio, programas de crédito agrícola, pequeños proyectos productivos. En algunos países se ha hecho mucho. Lo importante que queremos señalar es que en términos gruesos, en grandes trazos históricos, el indigenismo propuso un plan de acción el que de una u otra manera continua, a pesar del desprestigio que ha tenido incluso la palabra “indigenismo”.

Gonzalo Aguirre Beltrán, a quien ya hemos citado bastante, en un pequeño pero enjundioso artículo escrito para la revista *Nexus* de México, comentó el libro de Bonfill Batalla sobre Barbados, y dice:

Digamos en primer lugar que antes de los sesenta la tarea indigenista se tenía en alta estima; se consideraba un trabajo decente y los chapados a la antigua incluso llegaron a calificarla de apostolado. Al frente de las instituciones indigenistas y antropológicas se encontraban profesionales de la más alta calidad académica, cuyas publicaciones históricas, arqueológicas o etnográficas, si bien no siempre eran leídas por el gran público, contribuían a incrementar el ego nacional. ...En la

Escuela Nacional de Antropología los estudiantes se sentían satisfechos con el contenido de propósito de los estudios así como con la orientación “patriótica” que los maestros le imprimían a la profesión.

De pronto esta imagen cambió bruscamente. En el curso de una década, a lo sumo, la antropología se volvió maldita y los antropólogos e indigenistas pasaron a convertirse en burgueses despreciables, sospechosos de servir los intereses de la CIA. Los Estados Unidos iniciaron la trágica voltereta; su comunidad académica advirtió y dió a conocer el uso indebido que tenían los subsidios gubernamentales en el patrocinio de proyectos de contra insurgencia o como medio para financiar el empleo de antropólogos en la guerra sucia de Vietnam. [*Nexus*, 1981:49]

Efectivamente a partir de la década del sesenta comienza la crisis del indigenismo. Se desprestigian las instituciones indigenistas y la misma palabra es anatemizada.

El postindigenismo

La cuestión indígena se mantuvo enmarcada en las políticas indigenistas hasta el período de las Reformas Agrarias, hasta mitad de la década de los setenta.

La ideología de las reformas agrarias es diferente al indigenismo de los cincuenta. Asumen al indígena en su calidad de campesino. Se trata de organizar a las comunidades en sindicatos, en cooperativas, en organizaciones modernas, estructuradas de acuerdo a las leyes del Estado y no de acuerdo a sistemas tradicionales o consuetudinarios. Más aún, me atrevería a decir que reinaba una gran desconfianza en torno a las formas de organización tradicional y la valorización de las culturas indígenas. Fueron muchos los antropólogos de corte desarrollista que levantaron las tesis en esos años, que las culturas indígenas más bien eran “barreras al desarrollo”.

Los objetivos de integración social, se lograrían, señalaba la teoría de la época, a través de la ruptura de las relaciones feudales existentes en el campo latinoamericano. La modernización de la agricultura

requería cambios estructurales y estos afectarían por igual a las haciendas y los gamonales, como también a los campesinos y sus comunidades. Las haciendas deberían transformarse en empresas agrícolas modernas y las antiguas comunidades indígenas en cooperativas.

Las reformas agrarias, tanto en su versión desarrollista como en la revolucionaria, no asumieron al campesinado indígena en su carácter de indígena. Se lo percibió simplemente en su aspecto social y no en su aspecto étnico.

Una vez concluida la etapa de reformas agrarias, prácticamente en todos los países, los movimientos campesinos quedaron agotados, desarticulados, o simplemente como en Chile reprimidos. En muchos casos este agotamiento de los movimientos campesinos se produjo como consecuencia del cambio ocurrido en las estructuras agrarias. En muchos países las antiguas haciendas fueron transformadas dando lugar a empresas agrícolas. Se repartieron tierras entre los campesinos de haciendas y por tanto la mayor parte de los líderes que antes eran asalariados pasaron a ser pequeños propietarios o miembros de cooperativas. Los viejos sistemas de servidumbre que estuvieron vigentes hasta la década del sesenta en casi todos los países latinoamericanos fueron abolidos. Aunque no se lograban los objetivos previstos por los agraristas, la evaluación que hoy día se hace, muestra que hubo cambios efectivos y significativos en las estructuras agrarias tradicionales. Es por ello que en la década del ochenta hay muy pocos movimientos campesinos en América Latina. En cambio surgen con mucha fuerza los nuevos movimientos indígenas.

Los líderes indígenas se han participado en las reformas agrarias, en muchos casos, vuelven su interés a los aspectos culturales. Perciben que el proceso de apertura de las agriculturas tradicionales a métodos y sistemas modernos de explotación, conlleva el peligro de liquidación de los sistemas comunales y por ende de las culturas. Esa integración real que producen las reformas agrarias al acortar la distancia entre lo

urbano y lo rural, se refleja en la aparición de numerosos movimientos y organizaciones sociales que reivindican su especificidad etnocultural, en la medida que manejan los códigos de la sociedad criolla.

Barbados, la reunión convocada por el Consejo Mundial de Iglesias, al comenzar la década del setenta, es un primer detonante, y refleja la nueva realidad que está comenzando a surgir. La lectura de esas declaraciones hoy día muestra el cambio fundamental que allí ocurrió. A diferencia de Patzcuaro en que no había indígenas, en estas reuniones y declaraciones hay intelectuales y líderes indígenas presentes y expresan con claridad su decisión de protagonismo. Quizá en el resto de los argumentos sigue existiendo el antiguo indigenismo, pero en la reivindicación de protagonismo, autonomía, autogestión en el desarrollo, se expresa una realidad enteramente nueva.

A esta realidad la hemos denominado postindigenismo. El período que abarca es muy corto, desde mediados de la década del setenta, en que comienzan a propagarse estas ideas, hasta la actualidad. A nivel internacional la aparición de la cuestión indígena latinoamericana enmarcada en la cuestión étnica, se hace fuerte con la caída de las ideologías revolucionarias clasistas. La Organización Internacional del Trabajo, que en los años cincuenta había confeccionado un tratado para la defensa de los trabajadores de origen indígena, Decreto 107 de 1957, llama a su revisión. Se produce en torno a la elaboración del Convenio 169 una discusión muy importante en la que aparece en forma plena la participación indígena. Posteriormente se crea el Grupo de Trabajo de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas, que se constituye en los ochenta en un Foro Internacional de primera importancia. La aparición de estas temáticas es concomitante con la reaparición de la "cuestión nacional" en Europa. El cuestionamiento de los Estados Nacionales, la revitalización de las lenguas antes consideradas regionales o locales, y finalmente la ruptura de los macro Estados multi-étnicos de Europa Oriental.

En los ochenta el silencio campesino es reemplazado crecientemente por la reivindicación étnica en América Latina. El diagnóstico ya no es el mismo. Las áreas indígenas ubicadas en las zonas de refugio o territorios indígenas, ya no se encuentran aisladas, marginadas, fuera del mundo, como se las veía en la década del treinta. Por el contrario el diagnóstico muestra que las comunidades están siendo “acosadas”, esto es, cercadas por la modernidad que ha llegado hasta sus propios límites.

Las comunidades indígenas se ven acosadas por la integración. Los caminos y las comunicaciones han llegado hasta sus puertas en la mayor parte de los casos. Las políticas educacionales han dado resultados y estos se concretizan en la existencia de numerosos indígenas jóvenes que han sido formados en la educación formal. En todos los países, hoy día, son muchos los jóvenes que han nacido en comunidades y no solo saben leer y escribir el castellano sino que han cursado estudios superiores. Esta es una realidad absolutamente nueva a Patzcuaro y en cierta medida es consecuencia de esas políticas. Sus efectos sin embargo son distintos a los esperados.

La existencia en América Latina de una capa de dirigentes indígenas letrados, va a cambiar la situación de los asuntos étnicos en la década del ochenta y con mayor razón en la actualidad. Muchos de los jóvenes que accedieron a la apertura de los programas educacionales, seguramente, se integraron a las sociedades criollas sin contradicción, cumpliéndose la expectativa de los indigenistas integracionistas. Pero muchos otros, pudieron observar en carne propia las dificultades del proceso integrador. Conocieron de la discriminación en un nivel superior de sofisticación, en la ciudad, en el medio profesional etc... Captaron el proceso de acoso a que estaban sometidas sus comunidades y reelaboraron su discurso cultural a partir de la nueva situación, generalmente urbana, a que estaban sometidos.

Surge en los años ochenta un discurso nuevo por parte de las organizaciones indígenas. No es el discurso de la explotación gamonalista

hacendal, no es el discurso del indígena campesino, es un discurso reelaborado a través del paso comprensivo por la educación y la cultura occidental. Generalmente son estudiantes que reelaboran su sentido de pertenencia, su identidad étnica, desde una situación externa a la comunidad. A partir de allí reestablecen los vínculos con la comunidad y funden el discurso etnicista con el de la reivindicación por los asuntos materiales más apremiantes de éstas.

El Congreso indianista de Ollantaytambo, Perú, a mediados de la década del ochenta, marca quizá el punto más alto de esta elaboración destinada a construir una reidentificación étnica. Es una reunión organizada por el Consejo Indio Sudamericano (CISA). Allí se establecen varias comisiones en las que se discute a "filosofía india", la "cosmología", en un intento sistémico. Se trataba de establecer un cuerpo paralelo de ideas, de teorías acerca del cosmos, el pensamiento, la lógica etc... una teoría de la indianidad. Es evidente que esas teorías solo son posibles de construir una vez que se ha pasado por un fuerte entrenamiento en filosofía, derecho, teología y epistemología "occidental". Viene a ser una reelaboración desde la cultura indígena. Busca la validación de la cultura indígena como un conocimiento paralelo, global y sistémico frente a la cultura y lógica occidental.

Estas aproximaciones no han tenido posteriores desarrollos, viéndose en los últimos años sometidas a discusiones internas muy fuertes en el movimiento indígena. Se cuestiona a menudo, su validez y su utilidad. Pero lo que no cabe duda, es que la supervivencia de las culturas indígenas, pasa por su reelaboración en los marcos de las culturas con las que tiene que convivir. Es sin duda imposible en este tiempo el autoaislamiento de las culturas indígenas, el cierre en sí mismas y la no interlocución con las que la circundan. Eso no es posible para ninguna cultura, quizá por definición.

Un segundo elemento de diagnóstico actual, enteramente diferente a la situación de los años cuarenta, es la intercomunicación cultural. La mayor parte de las comunidades indígenas están en relaciones in-

terculturales no solo locales, sino nacionales y muchas veces internacionales. Los dirigentes indígenas viajan a menudo a congresos multinacionales en que se contactan con otros dirigentes de otros países, pueblos indígenas, estudiosos de las situaciones indígenas etc... El “acoso físico” a que están sometidas las comunidades y sus recursos, va de la mano de la fluidez comunicacional, cultural que éstas poseen. La revuelta de Chiapas, comenzó a ser “resuelta” a la “usanza tradicional”. La presión internacional contuvo la acción del ejército en menos de una semana.

La comunidad aislada podía practicar su cultura, sus costumbres sin necesidad de poseer un discurso autojustificatorio, explicativo hacia el exterior. Se hacían determinados ritos y costumbres porque así lo habían hecho los mayores. Desde unos años a esta parte es muy difícil que una comunidad no se vea enfrentada a la necesidad de autoexplicarse el porqué realiza ciertos ritos culturales, la validez de los mismos, y su justificación frente a alternativas entregadas por el sistema comunicacional occidental. Esto es válido para la religión, medicina, y todos los aspectos de la cultura.

La necesidad de reelaboración del discurso se transforma en un requerimiento de sobrevivencia de las comunidades, de las etnias o pueblos indígenas existentes en nuestros países. Es por ello que surge con fuerza la necesidad de un discurso que afirme la *autonomía*.

La comunidad marginada de hace cincuenta años no requería levantar un discurso autonómico porque era autónoma en la práctica. Por el contrario, levantaba en forma espontánea el discurso del “aislamiento y la integración”. Por el mismo hecho de vivir en la marginalidad buscaban la integración: dejar de ser los olvidados de la nación. La comunidad acosada por la modernidad, por las migraciones a las ciudades, por la desintegración cultural, requiere la elaboración de un discurso sobre la autonomía.

No cabe duda que en torno a este eje se levanta hoy día el debate de las relaciones interétnicas en este período postindigenista.

Nuestra pregunta es si se ha constituido una cuarta noción acerca de las relaciones interétnicas en América Latina en estos últimos años.

Es evidente que al nivel de las elites indígenas se hablan nuevos lenguajes. Se habla de autonomía como aquí se ha dicho. Se elaboran nuevos discursos en torno al desarrollo, a la necesidad de autogestión y autogobierno. Hay experiencias incluso, de carácter novedoso que apuntan hacia ese objetivo.

El discurso de la autonomía tiene a lo menos tres acepciones. Para unos el concepto de autonomía se asemeja definitivamente al de “auto-determinación de los pueblos”, esto es, a un concepto tradicionalmente ocupado por los países naciones, en sus relaciones internacionales. Implica por tanto que las relaciones interétnicas son en lo fundamental relaciones inter-naciones. A nivel teórico implica no establecer ninguna diferencia sustantiva, teórica, entre los diversos pueblos, por más que uno posea quince habitantes y el otro millones. Como decía Jorge Klor, profesor de Princeton, es la diferencia entre una flotilla y una escuadra, una posee más fuerza. Cuando un grupo étnico tiene fuerza se transforma en Nación.

Hay una segunda acepción diferente a la anterior. Se señala que la autonomía se refiere exclusivamente al terreno de la cultura. Se exige a las relaciones interétnicas que respeten las lenguas, las costumbres, en fin, los valores simbólicos de las culturas. Se señala que la etnicidad es un asunto situado en el nivel de la cultura, sobre todo en un mundo de creciente integración.

Y hay una tercera versión, que señala la necesidad de buscar formas autónomas de convivencia sin cuestionar la integridad de los Estados Nacionales, sin desmembramiento territorial, pero sí con fórmulas políticas de autogobierno y autonomía territorial.

Esta tercera visión se ha ido transformando en realidad concreta al constituirse numerosos territorios indígenas tanto en América Latina como en otras partes del mundo. Es quizá el área de mayor avance en la constitución de una nueva conceptualización de la cuestión indígena.

[...] se ha establecido una categoría social nueva, la de territorio indígena, totalmente ausente en la legislación boliviana, permitiendo de esta manera abrir una fundamental brecha en las luchas territoriales en el país. Como en casi todos los demás países, la legislación boliviana separa los derechos sobre la tierra, los bosques, la fauna silvestre, los cauces y cuerpos de agua y otros recursos naturales concepción que esencialmente se pretende superar con la categoría de territorio...

Por otra parte se ha asignado a los territorios el carácter de áreas protegidas... y.. se ha establecido claramente en carácter colectivo de la propiedad indígena sobre el territorio, superando la asignación de la propiedad a nivel personal, familiar e incluso comunal definida en las leyes agrarias del país... [Nabia, 1992]

Los territorios autonómicos han sido reconocidos en Panamá, por ejemplo la Comarca Kuna, en Colombia, los “resguardos indígenas”, en Nicaragua, la “costa atlántica”; en Brasil, el territorio Yanomami, y también en Canadá, Australia y numerosos otros países. El caso más complejo es el acuerdo entre los Inuit (Esquimales) de Groenlandia y el gobierno de Dinamarca, en el que mediante un Acuerdo Interno (Rome Rule) son parte de Dinamarca pero poseen un sistema de autogobierno, con Ejecutivo y Parlamento.

La primera versión del concepto de autonomía es de difícil comprensión para las sociedades latinoamericanas. Se opone como se ha visto aquí, a la idea constitutiva de estos países. Es por ello, a mi entender, que el Comandante Marcos en Chiapas, debió ir con una bandera mexicana y besarla junto al delegado de gobierno Sr. Camacho Solís. Debía demostrar ante el pueblo mexicano su absoluta mexicanidad. Era la condición del diálogo. Era también la condición de la comprensión por parte de la población.

La idea de autonomía cultural se ha ido aceptando crecientemente. Se distingue la asimilación con pérdida de valores y costumbres, con la integración en la que no se ve un objetivo necesario a conseguir la eliminación de las costumbres y valores culturales. Crecientemente la población valora este asunto y se señala como una riqueza cultural la

existencia de los pueblos indígenas. Sin embargo este concepto de autonomía cultural o diversidad cultural no resuelve el problema de fondo.

La tercera acepción, a nuestro modo de ver la más importante, es la que está en desarrollo con mayor grado de aceptación. Plantea el desafío de construir sociedades pluriétnicas, cambiar el carácter del Estado, su visión monolítica y homogeneizadora de la sociedad. Quizá aquí se requerirá de una nueva visión tanto desde el mundo indígena, como también desde el mundo no indígena. Pensamos que éste será el debate de los próximos años. El tema de las relaciones interétnicas está entre los más importantes hoy día en el mundo. En nuestros países, el asunto se refiere a las relaciones de las sociedades criollas con las sociedades originarias que habitaban el continente y que porfiadamente siguen sobreviviendo y exigiendo se derecho a ser respetados como sociedades vivientes.

Bibliografía

ARANA, Diego Barros

1884 *História de Chile*, Tomo I, Santiago, Editorial Nascimento.

BELTRÁN, Aguirre

Obra antropológica XI.

CARMAGNANI, M.

1984 *Estado y sociedad en América Latina (1850-1930)*, Grijalbo.

GALINDO, A. Flores

Buscando un inca.

MARIÁTEGUI, José Carlos

1969 *Ideología y política*, Lima, Biblioteca Amauta.

NABIA, Carlos

1992 "Reconocimiento, democracia y control de territorios indígenas", *Revista Unitas*, marzo.

SPENCER, H.

La evolución de la sociedad.

TYLOR, Edward

1871 *Primitive culture*, Londres.

ABSTRACT: This paper focuses the relation between Nation-States and Indian peoples in Latin America from the 19th century up to the present, with special reference to Mexico and the hispanic South American countries. National indigenous policies are analysed from a historical and comparative framework, aiming at the understanding of the current situation of Indian peoples in the different countries which are here considered. The facts occurred in Chiapas are viewed as deeply questioning well-established ideas of Nation-States policies towards native peoples.

KEY WORDS: Hispanic America, indigenous people, Nation-State and Indian peoples relations, indigenous policies, history, interethnics relations.

Aceito para publicação em junho de 1994.

Tecendo Textos Culturais: Tecelagem, Narrativas Orais e Gênero no Vale do Jequitinhonha

Luciana Bittencourt

Depto. de Antropologia – CNPq/USP

RESUMO: A produção de tecelagem, canções, casos e charadas é um elemento essencial do cotidiano de Roça Grande, uma comunidade do Vale do Jequitinhonha, fornecendo os meios materiais e simbólicos de sua sobrevivência. Mudanças econômicas e sociais trazidas por políticas governamentais para o desenvolvimento do artesanato fomentaram modificações significativas na produção de tecidos. Estas transformações levaram a uma rearticulação das construções simbólicas que definem os domínios masculino e feminino na comunidade. O simbolismo da tecelagem, das canções e da tradição oral expressa como conceitos culturais que organizam as fronteiras entre os gêneros são criados e negociados pelos atores sociais na dinâmica do processo de transformação.

PALAVRAS-CHAVE: tecelagem, narrativa oral, simbolismo, gênero, transformação social, Vale do Jequitinhonha.

Through the magic of a world of objects which is the product of the application of the same schemes to the most diverse domains, a world in which each thing speaks metaphorically of all the others, each practice comes to be invested with an objective meaning, a meaning with which practices – and particularly rites – have to reckon at all times, whether to evoke or revoke it.

[Pierre Bourdieu, 1977]

O objetivo deste trabalho é analisar a produção de formas artísticas e de narrativas orais de uma comunidade rural do norte de Minas Gerais.¹ Partindo de um estudo de caso, este trabalho busca ampliar a discussão em torno das possibilidades de análise dos itens de cultura material e formas narrativas elaboradas no cotidiano por grupos camponeses² enquanto dimensões fundamentais para a compreensão do seu universo social e cultural.

Os estudos do campesinato abordam detalhadamente questões relacionadas aos sistemas cognitivos e à identidade camponesa enfatizando a importância da sua construção simbólica do mundo (Bourdieu, 1963, 1977; Ortiz, 1985; Rambaud, 1969). Entretanto, a análise da produção de artefatos materiais e formas artísticas enquanto *locus* gerador de representações simbólicas fundamentais para a compreensão do universo camponês tem sido feita com menor frequência. Isto é surpreendente se considerarmos que a análise simbólica dos artefatos e itens da cultura material tem contribuído significativamente para uma melhor compreensão do *ethos* e da visão de mundo de outras sociedades estudadas pelos antropólogos. Graças a eles sabemos que o tema fundamental elaborado pelas formas artísticas de um grupo social é a cultura desse grupo e, como todos os objetos criados, estas formas são retratos da sociedade que as inspirou (Guss, 1989).

Do ponto de vista de uma reflexão teórica mais ampla, já se procurou demonstrar que formas simbólicas constituem significantes privi-

legiados que articulam relações entre princípios de classificação do mundo sensível e do mundo social (Lévi-Strauss, 1963; 1966). Por outro lado, há evidências etnográficas que sustentam a proposição de que os símbolos representam publicamente conceitos sociais (Geertz, 1973; 1980; 1983), articulando a dinâmica entre estrutura e anties-
trutura, entendendo-se por esses termos a sociedade enquanto um sistema estruturado de posições hierárquicas diferenciadas em oposição ao período liminar onde as posições sociais são pouco estruturadas e relativamente indiferenciadas (Turner, 1967; 1969). Entretanto, a dinâmica da atribuição de significados tem sido estudada com menor frequência, deixando-se de detalhar na análise como a transformação dos significados se incorpora à vida dos indivíduos que experimentam tais transformações.

O estudo das representações simbólicas criadas e negociadas no processo de produção de formas artísticas elaboradas no cotidiano das sociedades rurais constitui, de fato, um campo pouco explorado. Visto que a produção artesanal é um aspecto importante para a reprodução material e social de vários grupos camponeses, penso ser necessário analisar a produção de formas artísticas não só enquanto um meio material,³ mas sobretudo enquanto um meio simbólico de sobrevivência destes grupos. A análise simbólica do processo de produção de tais formas permite elucidar como os domínios da produção e do consumo são construídos e moldados, bem como definir os mecanismos que orientam o processo de rearticulação simbólica e as transformações na organização social camponesa.

No que se refere às análises de mudança social em grupos camponeses, a atenção dos estudiosos sempre esteve tradicionalmente voltada para mudanças estruturais e suas conseqüências em termos da integração dos camponeses à sociedade nacional e global (Shanin, 1971; Fel e Hofer, 1969). Estas mudanças estão relacionadas à difusão de uma economia de mercado, introduzindo novos padrões de tro-

ca ao processo de urbanização e à crescente influência da cultura de massa no campo. Estes fatores tendem a transformar a estrutura familiar e a destruir determinadas características da cultura tradicional camponesa no que diz respeito à sua homogeneidade relativa. Tais causas de mudança social têm efeitos que, como elas, são previsíveis na maioria dos grupos camponeses existentes. Na abordagem da inter-relação entre cidade e campo, alguns autores ampliam as questões relacionadas a esta problemática, onde o campo e a cidade deixam de ser vistos como realidades distintas para se constituírem em projeções ecologicamente diferentes de uma única realidade em contínua invenção de si mesma (Rimbaud, 1969:9). Desta forma, outras variantes referentes à identidade camponesa e às representações que o rural e o urbano constroem mutuamente são inseridas na análise das transformações na visão simbólica do mundo camponês. Na interação com o urbano, a sociedade rural adota alguns valores novos que irão modificar suas formas tradicionais de vida, afetando técnicas, comportamentos e linguagem. Entretanto, este processo gera uma contradição dentro da própria sociedade rural, onde alguns grupos introduzem novas atitudes e valores enquanto outros grupos resistem, permanecendo atrelados a seu espaço tradicional.

A tendência a restringir o estudo das mudanças estruturais da cultura camponesa a uma soma de causas que gera uma soma determinada de efeitos tende a focalizar sobretudo a análise da dinâmica do sistema social, passando ao largo da dinâmica interna do processo de transformação. O estudo das transformações no sistema de representações das sociedades rurais decorrente das contradições internas entre grupos aponta para a importância da visão simbólica do mundo e seus efeitos no processo de transformação. A substituição da tradição por novas atitudes e valores tem repercussão no plano dos símbolos sociais, modificando a relação entre significante e significado e retirando o caráter simbólico de artefatos e técnicas ao esvaziar seu con-

teúdo social e inseri-los em outro sistema de comunicação (Rimbaud, 1969). Entretanto, a análise do esvaziamento momentâneo desse conteúdo social e sua subsequente renegociação precisam considerar a lógica das transações de significados ocorrida entre os atores que vivenciam o processo.

Maurice Bloch (1977) coloca bem a questão, ao afirmar que as correntes teóricas que se dedicam ao estudo da mudança social não analisam como o processo de transformação é compreendido por dentro, isto é, pela perspectiva dos atores que nele se acham envolvidos. Desta forma, os atores sociais são vistos como se não tivessem nenhuma possibilidade de criticar e mudar o sistema, considerando-se que todas as escolhas por eles feitas são ditadas pelo sistema. Quando a análise se limita a um enfoque externo da dinâmica do sistema social, a cultura aparece como um elemento regulador da ação e controlador dos indivíduos que transformam o sistema. Esta forma de análise, como sugere Fabian (1983), coloca a antropologia na posição de simplesmente constatar a imposição de funções, crenças e significados alheios e de uma cultura sobre as outras.

Entretanto, se a análise da transformação social se estender à dinâmica do processo de atribuição de significados⁴ e à interpretação das histórias de vida dos membros de um grupo social que vivenciam tal processo na atualidade de suas experiências, o estudo da mudança social assume uma outra dimensão. Por meio destas experiências de vida é possível desvendar as sutilezas da negociação entre os atores e o sistema social. Assim, a mudança social não é percebida enquanto resultado de um sistema auto-suficiente separado das pessoas, mas como uma potencialidade que se concretiza através de decisões que os atores sociais tomam ao longo de suas vidas.

Para discutir os pontos aqui suscitados, uso como referência os dados etnográficos sobre a produção de tecelagem e canções em Roça Grande, Vale do Jequitinhonha. Roça Grande possui uma comunidade

de tecelões residindo na mesma vizinhança. A produção de tecelagem, canções, casos e charadas é um elemento essencial do cotidiano daquela comunidade, fornecendo os meios materiais e simbólicos de sua sobrevivência.

Mudanças econômicas e sociais trazidas por políticas governamentais para o desenvolvimento do artesanato introduziram modificações significativas nas formas de produção daquela comunidade, especificamente na tecelagem. Através de incentivos governamentais, a tecelagem tornou-se a principal atividade econômica do local, gerando novas tendências de transformação para a comunidade.⁵ Assim, uma atividade complementar tradicionalmente feminina assume um papel de destaque dentro da organização econômica do grupo doméstico. O domínio privado da casa deixa de ser apenas unidade de consumo e passa a ser uma outra unidade de produção dentro do grupo doméstico. Com o incentivo da agência governamental, ocorre a iniciação de rapazes na produção de tecidos. Conseqüentemente, o local de trabalho masculino deixa de ser exclusivamente o domínio público (roçado) e passa a ser também o domínio privado (casa). A introdução de homens no ofício da tecelagem levou a uma rearticulação das construções simbólicas que definem os domínios masculino (roçado) e feminino (casa-tecelagem) na comunidade. Desta forma, houve, em Roça Grande, uma transformação estrutural entre as unidades de produção e consumo do grupo doméstico, bem como na relação entre os gêneros que definem tais unidades. Estas transformações fornecem subsídios para se conhecer a relevância da produção artesanal e das narrativas orais que acompanham o processo produtivo enquanto elementos reveladores da visão de mundo deste grupo e das rearticulações que nela ocorrem.

O simbolismo que circunda a produção de tecidos de Roça Grande aponta para aspectos importantes sobre a construção social dos gêneros e sua relação com domínios de trabalho. Tecelões e termos que

circundam a técnica e os tecidos – tinturas, desenhos, peças do tear, colchas – estão relacionados metaforicamente aos símbolos naturais e servem de parâmetro para a definição de atitudes humanas.

A produção de tecidos evoca um constelação de significados que são elaborados no urdir, tingir, tecer e nos desenhos criados pelos artesãos. Neste processo, a configuração de símbolos adquire sua significação na ordem cultural mais ampla a que se refere. Em todas as suas instâncias, os símbolos e as práticas que os constituem reproduzem a mesma organização da realidade que estrutura outros aspectos da sociedade (Bourdieu, 1977). Há uma mutualidade reflexiva nesse processo, articulando os símbolos da tecelagem que recebem seu significado de um padrão cultural mais amplo enquanto, simultaneamente, estes padrões culturais são também informados pelos símbolos constituídos na produção de tecidos. Neste processo, o significado é continuamente criado e recriado por um contexto de formas simbólicas compartilhadas (Guss, 1989:162). Para identificar como os símbolos se inter-relacionam, é preciso identificar a teia que sustenta todo o sistema de metáforas articulado pelo processo de produção de tecidos e elaborado no discurso dos atores sociais.

Fios de algodão utilizados na tecelagem estão presentes também em rituais de cura.⁶ Estes fios, fruto do trabalho do homem no roçado e da mulher na roda de fiar, retiram seu poder da ordem cultural mais ampla. O valor dado ao trabalho manual e à complementaridade das atividades masculina e feminina dota o fio de algodão, quando inserido naqueles rituais, com uma eficácia simbólica que contribui para curar doentes, evitar o mal e restituir a produtividade da lavoura.

Os desenhos das peças, por sua vez, são criados a partir da memória coletiva, informados pelo diálogo constante com necessidades prementes e negociados com entidades divinas. Representam o sistema geral de símbolos que organiza as relações sociais. No seu interior, a casa, enquanto representação que condensa todo um sistema classifi-

catório de relações estruturais que define o grupo e sua cultura, tem um lugar de destaque. Ela é representada na tecelagem sob diferentes formas.

Os motivos geométricos dos tecidos representam “o tijolinho”, signo social que alude ao processo de construção da casa camponesa. Na relação entre forma e conteúdo, este motivo se insere em uma linguagem coerente que organiza a realidade social. Tais motivos geométricos representam também entidades naturais que mantêm uma relação metafórica com entidades sociais, como, por exemplo, o desenho *cariacó*, onomatopéia que reflete o som do galo. O galo, símbolo da masculinidade, quando representado nos motivos da tecelagem de Roça Grande, revela características definidoras da diferenciação entre gêneros. Como expressam as pessoas de Roça Grande, os galos, como os homens, raramente cantam e pertencem ao “mundo” (domínio público). Esta metáfora construída entre homens e galos leva sempre a uma outra, que constitui o oposto simétrico da primeira, isto é, a similaridade entre a mulher e a galinha. A galinha, como a mulher, canta constantemente, mantém os filhos à sua volta e pertence ao universo da “casa” (domínio privado).

Os motivos não-geométricos, por outro lado, representam entidades naturais – galinha, pássaros, patos, flores e ramos – que simbolizam a natureza domesticada, bem como entidades sociais – figuras femininas e casas. Estes símbolos, padronizados nas formas artísticas, constituem representações materiais que, mais do que padrões de desenhos, nos remetem a padrões culturais que se recriam e se manifestam no processo de produção de tecidos. Neste sentido, estes padrões fornecem o elo interpretativo do sistema cultural. Seus motivos aludem à identidade social feminina, ao *locus* definidor de tal identidade e ao símbolo da unidade familiar camponesa. Como metáforas mutuamente referidas, estes motivos delimitam os universos definidores da feminilidade e da masculinidade. Como afirma

Pierre Bourdieu, “a mente é uma metáfora do mundo de objetos, que é em si mesmo um círculo infinito de metáforas que se refletem mutuamente” (Bourdieu, 1977:91). Enquanto um universo no qual tais metáforas são articuladas, a tecelagem, através de seus processos e desenhos, representa a relação de oposição e complementaridade entre o homem e a mulher, definindo conceitos importantes da organização social do grupo.

A casa representada nos tecidos é também o espaço social por excelência onde todos os estágios do processo de produção da tecelagem são realizados. A casa enquanto “*locus* principal da objetivação de esquemas generativos” (Bourdieu, 1977:89) define e organiza as relações entre os gêneros. A produção das tintas⁷ usadas na tecelagem relaciona-se simbolicamente com as mulheres, visto que são extraídas e manipuladas no *locus* de significação do universo feminino. As tintas naturais são extraídas de frutas e temperos, e os fixadores são obtidos do sumo do limão e das cinzas do fogão. Quanto às tintas químicas, se, por um lado, elas não requerem a utilização de elementos comestíveis *do* terreiro, por outro lado, são preparadas em panelas *no* terreiro. Assim os tecidos alimentam as construções que definem simbolicamente as atividades femininas no domínio privado e masculinas no domínio público.

Também as peças, os sons e os movimentos executados no tear apontam para a lógica das classificações culturais e para a produção de relações sociais. Assim, o processo de produção de tecidos é o aspecto fundamental da tecelagem de Roça Grande. Entre as peças do tear, a lançadeira é constantemente comparada às pessoas andejas que “*tecem fofocas*”⁸, isto é, que carregam informações, e ao fazê-lo marcam diferenças e reforçam laços sociais. O som produzido pela *garricha* (peça que sustenta o liço do tear) no processo de tecer é o mesmo que o pássaro do qual a peça retira seu nome produz, ao fazer seu ninho. O pássaro, como as pessoas, canta enquanto tece seu ninho. Os tece-

lões, ao movimentarem-se no tear para produzir suas colchas, dançam, como dança a lançadeira no tecido.

A própria definição do trabalho que identifica as pessoas enquanto tecelões é construída a partir de analogias com animais que tecem seus ninhos para alimentar suas famílias, como por exemplo a *garricha* e a aranha. Diz-se em Roça Grande que “*a aranha vive do que tece*”, tal como os tecelões. Por isto, os tecelões não costumam matar aranhas, pois, como eles dizem, “*a aranha tece como nós, para sobreviver, para comer e nutrir seus filhotes*”. Da mesma maneira, é costume não destruir o ninho da *garricha* ou a teia da aranha – meios nos quais se dá a reprodução biológica destes animais –, visto que a pessoa está sujeita a uma praga que a leva a quebrar pratos e a atrasar o seu tecer, destruindo o seu meio de reprodução social. Ao tecer, os animais e as pessoas protegem a unidade de suas famílias e mantêm a integridade de seus laços. A análise da produção de tecidos indica a forma como o sistema social articula a lógica das representações simbólicas da tecelagem enquanto um universo construtor e definidor da complementaridade sexual exigida para a reprodução biológica e da complementaridade entre os gêneros para a reprodução social.

Se a produção artesanal fornece elementos fundamentais para se compreender a dimensão simbólica que envolve a organização social de Roça Grande, outros aspectos que circundam o simbolismo da tecelagem permitem também compreender sua transformação. Eles podem também ser percebidos nas histórias de vida dos membros daquela comunidade. É no relato de suas histórias de vida que toda a problemática que circundou a iniciação dos homens na produção de tecidos pode ser desvendada.

À medida que o homem foi-se introduzindo em uma atividade desenvolvida no domínio privado e feminino (tecelagem/casa), sua relação com o domínio público masculino (roçado – *locus* tradicional da produção de significados da masculinidade) viu-se reduzida. O tece-

lões passam a lidar com símbolos femininos (tear e casa), desvirtuando a relação homem : roçado : público :: mulher : casa : privado. É neste sentido que, ao serem iniciados na tecelagem, os tecelões adquirem características femininas e são transformados simbolicamente em mulher.⁹ O fato de o homem ser transformado em mulher é reforçado por vários argumentos: (1) ao tecer, o homem estraga sua capacidade reprodutiva na medida em que no trabalho com o tear suas pernas ficam finas e perdem a força, os testículos caem, o sêmen se transforma em água; (2) ao tecer, o homem se rebaixa na hierarquia social; (3) ao tecer, o homem deixa de trabalhar na lavoura, o que leva a sua família a passar fome.¹⁰ Portanto, ao trabalhar no tear, o homem perde os signos e símbolos de sua masculinidade.

Entretanto, ao transgredir determinadas regras impostas pelo grupo social, os indivíduos manipulam conceitos que justificam suas atitudes inovadoras. O principal argumento utilizado para justificar a iniciação de homens na tecelagem é o aumento da renda do grupo doméstico trazido pela produção de tecidos. A tecelagem fornece ao homem uma forma de trabalho e renda na comunidade, o que lhe permite evitar a migração sazonal e manter o seu papel no grupo doméstico. Uma das justificativas para a introdução de homens na tecelagem é o argumento de que esta atividade reforça a ajuda mútua familiar. Portanto, uma transgressão das fronteiras entre os gêneros é justificada pela reapropriação de outros significados tradicionais atribuídos ao processo de tecer, isto é, a união e a manutenção dos laços familiares. É desta forma que a iniciação masculina em um domínio feminino é legitimada. Concomitantemente, surgem também novas interpretações que modificam o simbolismo da tecelagem. Novos argumentos são construídos, de tal forma que a tecelagem deixa de ter apenas características femininas. O grupo social passa a enfatizar o peso do trabalho no tear, anteriormente caracterizado como uma atividade leve, para justificar a necessidade da força masculina na tecelagem. Ocorre uma

inversão da noção de que o tear inviabiliza a potência sexual masculina e, ao contrário, o peso do tear agora passa a ser visto como capaz de fazer mal para as mulheres prejudicando seus ovários e seu útero. Assim, o tear passa a se opor aos signos da feminilidade, por atingir negativamente a capacidade reprodutiva feminina. Conseqüentemente, a masculinidade simbólica é restituída ao tecelão, visto que a eficácia da produção masculina é acentuada. Desta forma, o tear passa a ser agora uma extensão do corpo masculino.¹¹

Esta análise da produção artesanal permite compreender como uma mudança ocorrida na estrutura social, isto é, na relação entre unidade de produção e unidade de consumo, foi absorvida pela comunidade, gerando mudanças nos limites simbólicos que definem os gêneros. Entretanto, esta transformação não modificou a relação que os gêneros mantêm com as narrativas orais. Tais narrativas (canções e piadas) são enunciadas por mulheres e homens, respectivamente, apenas quando exercem funções nos domínios que tradicionalmente pertencem ao gênero feminino (tecelagem) e masculino (roçado). Em outras palavras, a iniciação dos homens no processo de produção artesanal resultou em um remanejamento das fronteiras que definem a feminilidade e a masculinidade simbólica. Por outro lado, os homens não participam das atividades coletivas da produção de tecidos (mutirões) e não incorporaram o discurso típico proferido pelas mulheres na produção de tecidos (canções). Embora o homem trabalhe no domínio privado (casa) ao tecer, é no domínio público (roçado) e nas piadas que acompanham o seu trabalho que a definição simbólica de sua masculinidade ainda se estabelece. As canções e as piadas são formas diferentes de interpretação do mundo e, enquanto tais, assumiram um papel importante na demarcação das oposições entre os gêneros e na delimitação das transformações simbólicas recentes ocorridas em Roça Grande.

A produção artesanal e a tradição oral são elementos que orientam o processo de mudança porque prevêm novas possibilidades de significação. Os tecidos e as canções que acompanham sua produção são os universos onde o diálogo entre as improvisações individuais e a tradição coletiva é articulado. Na tecelagem, esta relação entre tradição e improvisação pode ser percebida na forma como os tecidos são produzidos. Se, por um lado, a maneira de urdir e tecer segue um padrão próprio e imutável delimitado pelas dimensões do tear, por outro lado, as cores, os desenhos e a combinação de motivos e padrões variam segundo as improvisações individuais de cada tecelão. Esta inter-relação entre tradição e manifestações individuais também está presente na forma como os versos são improvisados entre os refrões das canções nos mutirões de fiar e tecer. Como exemplifica a seguinte canção:¹²

[Verso fixo da canção:]

Penerei fubá: fubá caiu
E tornei a penerá: fubá sumiu.

[Refrão:]

ai, ai, ai foi ele quem me deixô
ai, ai, ai porque não me tem amô.

[Verso improvisado:]

Meu benzinho está na janela
tomando café com queijo.
Tira um verso pra mim da boca;
venha cá me dá um beijo.

[Verso fixo da canção; Refrão:]

[Verso improvisado:]

Eu subi no pé de lírio pra jogá
lírio no chão.
Meu benzinho deu uma risada
e roubou meu coração.

[Verso fixo da canção; Refrão:]

[Verso improvisado:]

Nas charadas e através das piadas contadas na roça, as várias possibilidades de significação das palavras e dos conceitos culturais são constantemente re-articuladas. Além disso, as charadas e piadas opõem e correlacionam o universo social e o universo natural. Como ilustram as seguintes charadas:

O que é o que é que quando se planta produz sementes; as sementes produzem cordões; e os cordões produzem novelos? A abóbora.

Qual a diferença entre a mulher e a abóbora? A mulher dá na cama e a abóbora dá na rama.

Desta forma, a produção artesanal e a tradição oral lidam diretamente com a relação entre forma e conteúdo e, principalmente, com a relação entre os termos que compõem o sistema cultural cuja rearticulação entre tais termos é construída pelos atores sociais dentro do contexto histórico e social a que pertencem. A tecelagem e a tradição oral de Roça Grande transmitem preceitos sociais, e experiências vividas, apontando para a interdependência entre os gêneros.

Visto que a oposição entre masculino e feminino deixou de ser definida exclusivamente pela oposição entre unidade de produção (roçado) e unidade de consumo (casa), as narrativas elaboradas nestes domínios de trabalho passam a definir a oposição entre os gêneros. Em outras palavras, o que define simbolicamente a oposição homem/mulher deixa de ser a relação entre a atividade e o domínio no qual esta é executada e passa a ser a relação entre a atividade que se executa e a forma de discurso empregado.

O simbolismo da tecelagem, das canções e da tradição oral expressa o modo como conceitos culturais que organizam as fronteiras entre os gêneros são criados e negociados pelos indivíduos na dinâmica do processo de transformação social vivida pelo grupo. A análise da produção dos tecidos e da tradição oral que a acompanha permite compreender como os grupos camponeses lidam com novos desafios, redefinem conceitos culturais e improvisam novas possibilidades de significação.

Notas

- 1 Meus agradecimentos a Maria Lúcia Montes pelas sugestões e pela revisão da versão final deste artigo.
- 2 O termo camponês aqui empregado diz respeito a grupos rurais que retiram seu sustento e têm um modo de vida orientado pelo cultivo da terra. Detêm o controle efetivo de um pedaço de terra, com a qual mantêm laços de tradição e sentimento. A terra e o homem são parte de um todo, formando um conjunto de relações longamente estabelecidas. Ao mesmo tempo, os camponeses mantêm uma relação muito próxima com os centros urbanos. Neste sentido, a cultura camponesa é uma dimensão da civilização da qual faz parte e cuja inter-relação pode ser percebida através de correntes de pensamento e ação diferenciadas, porém inter-relacionadas. Ao mesmo tempo, o *ethos* camponês é construído sobre valores inseridos em uma ética; a família é percebida como um grupo social; mantêm respeito pelas formas tradicionais de vida; têm uma atitude de apreço e desconfiança com relação aos modos de vida citadinos (Redfield, 1960).
- 3 O estudo da cultura material em comunidades rurais se restringe, em grande parte, ao aspecto econômico. Esta tendência se evidencia nos trabalhos de Chayanov (1966), Shanin (1971), Fel e Hofer (1969) e Heredia (1979). É importante notar que o trabalho de Heredia se diferencia dos demais por constatar que as unidades de produção e consumo não são domínios neutros, mas imbuídos de caracteres definidores dos gêneros. Na perspectiva destes autores, a cultura material é analisada como um produto que supre

as necessidades básicas do grupo doméstico camponês não completamente atendidas pela produção do roçado. A produção artesanal apresenta-se apenas como um elemento secundário que garante a reprodução das condições de produção camponesa. Embora os autores acima referidos demarcuem limites e oposições definidores das unidades de produção e consumo, suas análises não explicam, entretanto, como ocorrem as transformações em tais unidades, isto é, como tais fronteiras se moldam através dos processos de transformação ocorridos em grupos camponeses.

- 4 Afrânio Garcia Jr. (1989) faz uma análise detalhada das relações entre diferentes personagens sociais e o modo como a atribuição de significados a cada um deles influi no processo de transformação social camponesa. Esta análise se concentra na forma como o migrante consegue reproduzir a sua condição camponesa através do trabalho industrial.
- 5 Um dos objetivos da política de incentivo do artesanato da Codevale era estimular uma fonte de renda na comunidade que suprisse as carências da produção agrícola e reduzisse o fluxo migratório. Entretanto, os homens não foram facilmente integrados à produção de tecelagem porque, dentro dos valores camponeses, essa iniciação implicaria uma transformação simbólica das fronteiras que delimitam os domínios entre feminino e masculino. A iniciação dos homens na tecelagem tem sido gradativa, pois é fruto de uma negociação simbólica profunda ainda em curso naquela comunidade.
- 6 Estão presentes nos rituais de cura de espinhela caída, boqueiro (pó-de-roda), carne quebrada e hemorragias (teia de aranha).
- 7 Os homens que tecem ainda não foram introduzidos nestas atividades.
- 8 Os dados etnográficos utilizados neste trabalho foram analisados anteriormente em Bittencourt (1993).
- 9 Esta situação é expressa verbalmente pela comunidade de Roça Grande pela seguinte frase: *“Você vai virar mulher, você está tecendo”*.

- 10 É preciso notar que, como pequenos produtores rurais, os tecelões de Roça Grande dependem de um sistema econômico de subsistência baseado em uma exploração familiar da terra. O trabalho do homem na terra, juntamente com o trabalho da mulher no tear, é fundamental para o sustento da unidade familiar.
- 11 Diz-se em Roça Grande que o homem tece com mais eficácia porque tem a ajuda de seu órgão sexual.
- 12 Para outros exemplos de canções cantadas em mutirões e de charadas ou piadas contadas na roça, veja Bittencourt (1993).

Bibliografia

AMARAL, Leila

- 1988 *Do Jequitinhonha aos canaviais: em busca do paraíso mineiro*, Belo Horizonte, 430 p., dissertação, Universidade Federal de Minas Gerais.

BITTENCOURT, Luciana

- 1993 *Spinning lives*. Ithaca, 275 p., tese, Cornell University.

BLOCH, Maurice

- 1977 "The past and the present in the present", *Man* 12(2): 278-92.

BOURDIEU, Pierre

- 1963 "The attitude of the algerian peasant toward time", in PITT-RIVERS, J. (ed.) *Mediterranean countrymen: essays in the social anthropology of the mediterranean*. Paris, Mouton, pp. 55-72.
- 1977 *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1986 "L'Illusion biographique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, 62-63:69-72, Juin.

BURKE, Peter

1989 *Cultura popular na Idade Moderna*, São Paulo, Companhia das Letras.

CHAYANOV, A. V.

1966 *The theory of peasant economy*, Madison, University of Wisconsin Press.

FABIAN, Johannes

1983 *Time and the other: how anthropology constructs its object*, New York, Columbia University Press.

FEL, E. e HOFER, T.

1969 *Proper peasants: traditional life in a Hungarian village*, Chicago, Aldine Publishing Company.

GARCIA JR., Afrânio

1989 *O Sul: caminho do roçado – estratégias de reprodução camponesa e transformação social*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, MCT-CNPq.

GEERTZ, Clifford

1973 *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books.

1980 *Negara: the theatre state in nineteenth century Bali*, Princeton, Princeton University Press.

1983 *Local knowledge*, New York, Basic Books.

GUSS, David

1989 *To weave and sing: art, symbol and narrative in the South American Rainforest*, Berkeley, University of California Press.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de

1979 *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1963a *Totemism*, Boston, Beacon Press.
- 1963b *Structural anthropology*, New York, Harper and Row.
- 1966 *The savage mind*, Chicago, Chicago University Press.

LACERDA, Sônia

- 1980 *A cerâmica do Jequitinhonha: promoção estatal do artesanato e ideologia da arte popular*, Belo Horizonte, Funarte.

MENDRAS, Henri.

- 1978 *Sociedades camponesas*, Rio de Janeiro, Zahar editores.

MOURA, Margarida Maria

- 1988 *Os deserdados da terra; a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão de terra camponesa no sertão de Minas Gerais*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

ORTIZ, Renato

- 1985 *Cultura popular: românticos e folcloristas*, São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais.

RAMBAUD, Placide

- 1969 *Société rurale et urbanisation*, Paris, Éditions du Seuil.

REDFIELD, Robert

- 1960 *The little community and peasant society and culture*, Chicago, Chicago University Press.

SAHLINS, Marshall

- 1976 *Culture and practical reason*, Chicago, Chicago University Press.

SHANIN, T.

- 1971 *Peasants and peasant societies*, Ringwood, Penguin Books.

TURNER, Victor

1967 *The forest of symbols*, Ithaca, Cornell University Press.

1969 *The ritual process*, Chicago, Aldine Publishing.

WEINER, Annette e SCHNEIDER, Jane (eds.)

1991 *Cloth and human experience*, Washington, Smithsonian Institution Press.

ABSTRACT: The production of textiles, songs, stories and riddles is an essential element in the everyday life of Roça Grande, a community in the Jequitinhonha river Valley, Brazil; they provide both material and symbolic means of survival for the community. Social and economic changes brought by interaction with the outside world have led to modifications in the system of meaning that organizes the society. These changes led to a redefinition in the symbolic constructs that define male and female domains in society. The symbolism of textiles, songs and oral narratives express how cultural concepts that organize the boundaries between gender constructs are created and negotiated by the individuals in the dynamics of social change.

KEY WORDS: textiles, oral narrative, symbolism, gender, social change, Jequitinhonha River Valley.

Aceito para publicação em agosto de 1995.

Um Natal de Negros: Esboço Etnográfico sobre um Ritual Religioso num Quilombo Amazônico¹

Aldrin Moura de Figueiredo²
Depto. de História – Univ. Federal do Pará

RESUMO: O artigo pretende aproximar a antropologia e a história na descrição de um ritual religioso vivenciado entre os descendentes dos antigos mocambeiros do rio Curuá, Município de Alenquer, Médio-Amazonas Paraense, os quais habitam a região desde meados do século XVIII. Para isso, procuramos penetrar nos meandros de uma das festas mais importantes para a cristandade – o Natal – e mostrar como ela foi reelaborada no cotidiano de um quilombo amazônico, imbricando temporalidades diversas, recriando passagens bíblicas à luz da experiência negra na comunidade mocambeira.

PALAVRAS-CHAVE: Natal, Quilombo do Curuá, negros na Amazônia, folclore negro, etnografia afro-brasileira.

A visita ao Pacoval, em dezembro, pelo Natal...

Corria o mês de dezembro de 1988, ano sugestivo para quem pretendia estudar algum aspecto da presença negra no Brasil – era o centenário da abolição –, quando pela primeira vez aportamos no pequeno vilarejo do Pacoval, localizado às margens do rio Curuá, afluente esquerdo do Amazonas, em pleno coração da maior floresta equatorial do planeta. Nessa época o rio atinge os seus níveis mais baixos (vazante), necessitando em alguns casos que descêssemos da canoa e prosseguíssemos a pé, arrastando o casco pelo leito quase seco do rio.

Caminho de exploradores e aventureiros do século passado, esse rio de águas límpidas e escuras, com seus 520 quilômetros de extensão, é conhecido na região pelas muitas cachoeiras que, nos períodos de seca, sucedem-se à medida que o navegante se aproxima de suas nascentes, nos arredores da serra do Tumucumaque, sem chegar a atingir a região dos Campos Gerais. As cachoeiras têm de 20 a mais de 70 metros de altitude em relação ao nível do mar e também se fazem presentes nos afluentes do curso d'água, dos quais se destacam o Cuminá, o Mamiá e o Igarapé do Inferno.

Nesse dezembro de muitas chuvas, resolvemos chegar até a vila para conhecer de perto a comunidade, descendente dos antigos mocambeiros que habitam aquela região há mais de duzentos anos e que só conhecíamos através de documentos de arquivo e relatos de viajantes que por lá estiveram em tempos já bem recuados. Estudante de história, neófito em pesquisa de campo, munido de pouca roupa, algum mantimento, um caderno para anotações, um pequeno gravador e muita curiosidade, desembarcamos na vila, com a certeza de que estaríamos encontrando uma parte da África perdida nas terras da Amazônia; afinal estávamos impregnados pelas imagens deixadas pelos naturalistas e pelos documentos oficiais que tratavam das incursões de recaptura de escravos por aquelas bandas no correr do oitocentos³.

Quando chegamos à pequena enseada que serve porto à vila, tomamos o primeiro susto – a África que encontramos era uma pequena comunidade localizada num dos barrancos à beira do Curuá, a 34 quilômetros da cidade de Alenquer⁴ em linha reta. Naquele momento tivemos a certeza de que qualquer viajante desinformado que decidisse se aventurar por aquelas paragens passaria sem dedicar atenção maior ao lugarejo. Do leito do Curuá o que se avistam são cabanas de pau-a-pique ou palha, construídas no alto do barranco, minúsculas embarcações de casco emparelhadas nas pequenas enseadas, palmeiras aqui e acolá, uma igrejinha rústica na pequena praça central, e, enfim, crianças, inumeráveis crianças que se alvoroçam e festejam à chegada do visitante ou à passagem do forasteiro.

Poucos imaginariam, com base nesta impressão superficial, que, por trás da fachada simplória do povoado, se encontraria um momento emocionante da história do negro na Amazônia. A existência atual do Pacoval, assim como de outros remanescentes de quilombos que se formaram pelo interior da região, mostra com todas as letras o retrato do que foi e pode ter sido a história da experiência negra e as estratégias que permitiram driblar a perseguição dos brancos, oficializada nos quadros da escravidão.

Nesse artigo pretendemos dar notícia de um ritual religioso que presenciemos naquele Natal. Neste sentido, vamos deixar de lado muitas questões referentes à história do lugar, bem como as características da vida da localidade, posto que isso tudo demandaria um esforço de síntese impensável para um texto deste escopo, além do que comprometeria a abordagem do tema central que nos propusemos a desenvolver. Então, vamos à festa do Marambiré.

Um Natal de negros

Apesar de não conhecermos precisamente o significado da palavra Marambiré, não seria difícil saber o que estaria por trás dessa “estranha” expressão, principalmente quando ouvimos dos próprios atores desse ritual o que representa e simboliza essa manifestação para o cotidiano social de sua comunidade.

O Marambiré é, para um analista de fora da comunidade, apenas mais um ritual afro-brasileiro, com caracteres dramático-religiosos, dentre tantos existentes no Brasil⁵. Contudo, para o nativo do Pacoval, o Marambiré transcende os domínios do folclore⁶ e assume o significado da própria memória social⁷ da vila, que, através de uma tradição oral e visual, transmite aspectos referentes à saga do negro na Amazônia e, mais do que isto, revela aos mais novos a história de seus antepassados.

O ritual representa um cortejo real ao qual se liga uma embaixada e, simbolicamente, está relacionado aos festejos de coroação dos reis negros que os escravos elegiam em determinadas datas⁸, especialmente naquelas destinadas à comemoração dos santos de devoção preferida, como São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.

O Marambiré é também conhecido por Sangambira⁹ e é apresentado anualmente por ocasião do ciclo das festas natalinas, começando no dia 25 de dezembro, prosseguindo na Epifania (6 de janeiro), que na comunidade coincide com a festa de São Benedito, e terminando no dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião.

A dança é acompanhada por música própria para o cortejo. Os cantos, em número de 23, possuem uma marcação bem definida e são entoados em louvor ao Menino-Deus, à Virgem Maria, à Santíssima Trindade, a São Benedito e Santo Antônio, este último o padroeiro do Pacoval¹⁰. Isto parece, à primeira vista, contraditório, pois o que levaria uma comunidade negra a cultuar um santo “tipicamente branco”?

A resposta pudemos perceber nas entrelinhas das conversas que tivemos com os moradores da vila¹¹. Segundo eles, os antigos senhores de escravos, ainda nos tempos do cativo, invocavam o santinho português para que o mesmo encontrasse os negros foragidos e lhes desse pistas de como chegar aos mocambos da região. Por isso, os velhos negros procuraram se aproximar do santo de Lisboa, elegendo o “senhor do responso”¹² como o patrono do vilarejo.

Vale dizer, no entanto, que existe um complexo explicativo sobre a origem do Santo Antônio do Pacoval ou de como o santinho branco foi se fixar naquelas paragens tão recônditas. Em resumo, a história que ouvimos no Pacoval fala de um Santo Antônio de Massará, que teria sido encontrado no “oco do pau” de uma árvore chamada massará. As rezas fortes dos velhos mocambeiros foram ouvidas, tanto que o santo responseiro passou, desse tempo em diante, a proteger os negros do quilombo.

A pequenina e rústica imagem que, ainda hoje, é cultuada na igreja da vila é a mesma que teria sido encontrada por ocasião da fuga, num lugar onde aqueles pretos viveram durante algum tempo, por quanto duraram as constantes incursões de recaptura realizadas em direção às cachoeiras do rio Curuá na trilha dos mocambeiros. A esse local eles chamaram sugestivamente de Mocambo de São Benedito, todavia, quando vieram residir na área da atual vila, o “pretinho cozinheiro” foi destronado.

Em meio a tudo isso, São Benedito, considerado o “santo dos pretos”, passou a ter uma devoção mais específica, tornou-se um “santo de casa”, cultuado na esfera doméstica. No universo público espelhado pelo culto na capela, São Benedito ganhou um altar lateral na igreja de Santo Antônio.¹³

Reis do Congo e seus vassallos

Mas, voltando a falar do ritual propriamente dito, é possível perceber, claramente, uma divisão espacial do cortejo em duas embaixadas – uma Real, onde se vêem as míticas figuras do casal de Reis do Congo¹⁴ acompanhado por sete rainhas auxiliares¹⁵; e uma outra, a dos “*valsar*” (valsares), que, simbolicamente representam os “Vassallos Reais”, em número de doze pares¹⁶, acompanhados pela figura do Contra-Mestre, uma espécie de “Vassallo Maior”. Ambas as embaixadas apresentam-se ricamente vestidas – as mulheres de saias rodadas que espelham o brilho do tecido e dos enfeites, e os homens à lembrança dos marinheiros.¹⁷

Nas cabeças trazem os “capacetes”, espécie de coroa com modelo específico para homens e mulheres – o masculino vem adornado com penas de arara e fitas de cetim multicoloridas; no feminino as penas são substituídas por flores, geralmente feitas de papel crepom ou de seda.

Por tradição, os tocadores do cortejo não executam dança, por isso mesmo constituem um grupo à parte com função única; mas vale dizer que alguns dos valsares tocam pandeiros ao mesmo tempo que dançam. Os instrumentos musicais utilizados no ritual são violões, caixa, bumbo ou tambor e uma rabeca – ao que parece uma estrutura um pouco mais elaborada da tradicional banda de “pau e corda”.¹⁸ Este conjunto é fundamental para a evolução rítmica do rito, promovendo a música como elemento especial da festa.

Pelos lugares da memória

Para que se possa entender o desenrolar do ritual do Marambiré é preciso observar a especificidade do espaço social da Vila do Pacoval, posto que o roteiro da dança-cortejo está fundamentalmente relacionado aos espaços comunais – capela, rua, casas, rio etc. Antes de mais

nada, o ritual é uma visita que se faz anualmente à história do lugar; é um dos laços que prendem a história à vida diária dos moradores, tanto no interior dos pequenos lares como no espaço da rua. Desse modo, o rito passeia sem preconceitos por esses diferentes lugares da memória.

Precede a dança um ato litúrgico, uma espécie de *missa*, assim chamada pelos pacovalenses; contudo, dele não participa o padre. Na ocasião o povo se reúne na capela que abriga, no altar-mor, a imagem de Santo Antônio, e no altar lateral, à esquerda, a imagem de São Benedito. Em cima da mesa do altar são previamente colocados os adereços e instrumentos musicais (capacetes e pandeiros) utilizados pelos dançantes do ritual.

A dita *missa* desenvolve-se de modo semelhante ao rito católico, mas sem a comunhão. A direção do ato é feita por uma pessoa que costumeiramente se encarrega da função¹⁹ e, no momento destinado ao sermão, este é substituído por comentários particulares de quem desejar participar e discutir acerca das três leituras bíblicas. O momento é especialmente importante para a comunidade, pois as pessoas participam espontaneamente das discussões dos textos sagrados, estabelecendo ligação entre os tempos bíblicos e a vida cotidiana da Vila.²⁰

Quando termina a missa, o tocador do bumbo faz uma espécie de sinal com batidas compassadas para reunir o grupo. Os integrantes apanham os adereços no altar, postando-se, mais ou menos em forma, para o início da dança. O Marambiré vai começar!

Na seqüência é cantado o *Forma-Forma*, que se constitui no canto de chamada que antecede qualquer outra cantoria do ritual; o mesmo é destinado, evidentemente, a colocar em forma os componentes do grupo, antes que a dança propriamente comece. Devidamente em forma, o cordão canta o *Deus te Salve*, considerado um canto de oferecimento de reza, ou seja, da missa que foi celebrada no início do ritual. Este canto se parece por demais com os cantos dos tradicionais reisdos e congadas existentes pelo interior do Brasil; possui letra e música

religiosas sintonizadas com as práticas exterioristas²¹ do catolicismo tradicional.

“Deus te salve casa santa, aiue
Onde Deus fez a morada, aiue
Iaiue, iaiue
Onde Deus fez a morada, aiue

Aonde mora o cálix bento, aiue
Mais a Hóstia Consagrada, aiue
Iaiue, iaiue²²
Mais a Hóstia Consagrada, aiue”

Este canto revela também a *afetivação* do sagrado, muito própria do catolicismo devocional, em versos como: “Embaixo da cana verde²³, aiue/ Tem um poço de água fria, aiue/ Onde Cristo banhou o rosto, aiue/ Filho da Virgem Maria, aiue”. O universo simbólico deste canto parece bastante amplo – a simples passagem de Cristo à beira de um riacho para lavar seu rosto cansado nos sugere uma analogia com um momento imortalizado nas procissões católicas da Semana Santa, quando o Senhor dos Passos, enfraquecido e com rosto desfigurado pelas torturas dos soldados romanos, é encontrado por Verônica, que limpa o seu rosto com um pano. A diferença é que, no contexto do Marambiré, a limpeza do rosto do Salvador se dá numa situação corriqueira, por isso não memorizada na tradição litúrgica do catolicismo. Além disso, há uma evidente adaptação da passagem bíblica para o campo simbólico cotidiano da comunidade. O canto é longo e nele se encenam os primeiros passos de dança, assistidos com atenção pelos presentes.

Encerrado o *Deus te Salve* e o conseguinte *Forma-Forma*, dá-se início à dança propriamente dita, com o canto *Atirei Peça de Léguas*:

“Atirei peça de léguas
Ai! pela meia-noite em ponto...”

Neste momento, o grupo se divide em duas rodas: uma caracterizando a Embaixada Real (Rei e Rainhas) e a outra conformando a Embaixada dos Vassalos Reais (Contra-Mestre e valsares). No decorrer da dança as rodas são desfeitas e Rei e Rainhas fazem evoluções com ritmo bem característico, enquanto os valsares dispõem-se formando duas alas, caracterizando o posicionamento inicial da dança. Entre estas alas se coloca o Contra-Mestre, que as orienta numa série de movimentos repetitivos e ritmados. Prosseguindo, o Rei de Congo desloca-se para a sua esquerda, seguido pelos valsares da ala direita; do mesmo modo a Rainha, acompanhada pelos valsares da ala esquerda, enquanto as demais rainhas evoluem nos seus respectivos lugares.

A partir daí, ambas as filas dançam em sentido inverso ao posicionamento original do cortejo, dando pequenos saltos ritmados, passam por detrás do Contra-Mestre e refazem a forma que tinham no início. Está quase no fim da música e, evidentemente, da apresentação, quando os valsares unem-se em uma única fila e, imediatamente, voltam à posição original, ocasião em que o Rei de Congo ergue sua “Vara de Condão” e grita: “Êh Savá! Quem falou, oficial?”, anunciando o término (pausa) da dança.

Todo esse complexo de evoluções rítmicas é repetido com algumas alterações específicas, quando da apresentação dos cantos subseqüentes, os quais se iniciam com um ritmo lento e, paulatinamente, vão acelerando-se até o final. A exceção formal ocorre com o lundu (um dos cantos do Marambiré), que possui coreografia bastante diversa dos demais.

Após o canto *Atirei Peça de Légua*, a Rainha do Congo toma a imagem de São Benedito nos braços e, juntamente com o grupo, sai da capela em cortejo, seguidos pelo povo da Vila, cantando *Adeus*, *Adeus* ou *Ara Marcha, Marcha*, assim chamados *cantos de saída*. Nestes cantos aparecem, muito visivelmente, a relação homem/natureza, tanto relacionada à vida diária, terrena, como ao universo “ocul-

to” da morte. Além disso, personagens com larga presença no folclore luso-brasileiro aparecem revestidos por uma adaptação ao enredo e à história do rito. Por exemplo, nestes dois trechos de *Adeus, Adeus* (grifos nossos):

“Minha partida é certa
Se eu morrer certo será
A tua morte é certa
Tua vida sentirá”

“Quero ver nosso *Almirante*²⁴
Serrador de pau espinho
Dai-me força neste braço
Como ao porco no focinho”

Esses cantos são executados por ocasião da saída do grupo dos vários locais visitados. Na caminhada entre um e outro local é cantado o *Cangulo* ou *Hoje é Noite (Dia) de Festa*, tidos como *cantos de caminhada*. O tema do “cangulo” refere-se a um pequeno animal que parece situar-se entre o caranguejo e o siri, motivo sinônimo de uma corriqueira cantiga de roda.²⁵ Por seu turno, o outro canto combina, em suas várias estrofes, versos correntes em outras manifestações folclóricas brasileiras²⁶, senão vejamos, respectivamente:

“O Cangulo não é peixe,
Peixe ele não é
Aiuê, Cangulo
Aiuê, dom dom
Ai! ele mora no buraco
À espera da maré”

“Hoje é noite de festa
Noite de muita alegria
Viva no céu e na terra
Viva o pastor de Maria”

“Três pombos foram ao jardim
Escolher as nove rosa
Três branca, três encarnada
Três amarela e cheirosa”

Quando o grupo chega à frente da casa onde irá se apresentar, canta o *Dá-me Licença*, exatamente no momento em que entra no recinto. Este canto entrecruza a saudação à dona da casa com o que há de mais representativo acerca da devoção familiar, qual seja, o oratório doméstico – morada onde estão simbolicamente encarnados os santos protetores da Casa (grifo nosso):

“Dá-me licença
Que eu quero entrar
Quero ver a *encarnação*
Que está no Altar”

No interior da casa o cordão faz evolução coreográfica acompanhado por cantos intermediários, que não possuem definição própria. Entre eles o *São Benedito* – uma homenagem a mais ao santinho preto; *Hortolinda* – que fala do trabalho diário na horta (horta linda) – “*Plantei cravo, nasceu rosa, hortolinda/No meio do manjerição, hortolinda...*”. Há também o emocionante *Adão e Eva*, onde os negros cantam: “*Somos filhos de Adão e Eva/Ninguém pode duvidar, meu Deus/Santa Maria valei-me/Ninguém pode duvidar meu Deus*”, reafirmando, por meio do sagrado, a igualdade entre os homens.

Aqui cabe uma breve reflexão pontual: se esse rito reflete o passado da escravidão e, mais do que isto, do cotidiano dos mocambeiros (insurretos ao sistema), ele também mostra como os negros escravos se pensavam como gente humana (filhos de Deus) e nunca incorporaram o discurso coisificador da escravidão.²⁷

Além de o grupo se apresentar em uma casa particular da vila, o cortejo também pode se dirigir para a *Ramada*²⁸ – um barracão específico para festas dançantes que existe no Pacoval. Por ser um lugar pú-

blico, onde todo mundo pode entrar independentemente das intrigas pessoais que existem em qualquer comunidade, o espaço mostra-se convidativo, daí que muitas pessoas vão assistir à apresentação do cordão, inclusive sentando-se em banquinhos e cadeiras nos espaços laterais do recinto. No local o grupo dança muito descontraidamente, bebe tarubá²⁹, cachaça ou vinho. Um dado interessante que pudemos observar é que esse espaço parece ser o mais apropriado para o grupo dançar o lundu.

Essa dança faz parte de um tipo de cantoria intermediária, e é um momento muito especial do rito pelo envolvimento da assistência com a dança, além do que o bailado apresenta uma coreografia especial, em que todo o grupo desfaz a forma original e se aglomera em torno dos tocadores, enquanto o casal de Reis do Congo dança majestosamente e a Rainha a todo momento é cortejada pelo bailado do Rei. Da mesma forma, os valsares convidam as rainhas auxiliares para dançar.

O lundu é considerado uma dança marcada por elementos eminentemente sensuais na expressão corporal.³⁰ Isto é sem dúvida perceptível no modo como o mesmo é apresentado no Pacoval, porém o erotismo exteriorizado pelos dançantes deve ser lido a partir da lógica das afetividades locais. Dizemos isto porque a forma estilizada do lundu apresentada em Belém pelos chamados grupos parafolclóricos destoa formalmente daquilo que é visto no interior do Estado.

Não queremos demonstrar aqui nenhum ideal de “pureza”, apenas demonstrar o processo de reelaboração pelo qual passam os ritos populares e o folclore. No Pacoval, que nos interessa mais de perto, a erotização do corpo é colocada a público, a intimidade do casal e do leito matrimonial vai à rua, quando, por exemplo, o homem corteja a mulher com sua dança tentando aproximar-se de sua saia, ao mesmo tempo em que ela responde com lambadas simbólicas sobre o rosto dele.

No desenrolar da dança, elementos profundamente informais da comunidade são imbricados – as vidas íntimas, os desejos incontidos

postos “na rua” por ocasião do ritual, o interesse das crianças pela festa³¹, a observação atenta dos velhos que não são dançantes, até elementos essencialmente formais, como as hierarquias e o status ocupado pelos brincantes na estrutura social do vilarejo. O lundu é mais um momento onde essas representações sociais podem ser captadas.

Num determinado momento da dança, as coroas do casal de reis são oferecidas a qualquer casal que esteja presenciando as evoluções do grupo para que dance o lundu. A tradição não aceita recusa, pois a mesma é vista como um sinal de desfeita para com o ritual. Esse é o único momento em todo o Marambiré em que as pessoas que, costumeiramente, não se apresentam como dançantes do cordão podem participar mais efetivamente do ritual, misturando-se com os componentes do cortejo, fazendo, por um momento, dissolver a estrutura ritual das embaixadas real e vassalar.

A linguagem expressa nos versos do lundu sincretiza elementos folclóricos antigos com passagens cotidianas da Vila, ou ainda referentes à própria dinâmica do ritual como, por exemplo, nestes trechos:

“Minha Senhora tenha dó de mim
Vou amarrar meu cavalo onde tem capim
Com freio na boca para não comer
Com laço de fita para não beber”³²

“Dançador que está dançando
Tenha dó do tocador”

“Menina que está dançando
Não deixa a saia arrastar
A saia custa dinheiro
Dinheiro custa ganhar”³³

Depois das várias visitas, já na hora do almoço, o cortejo se dirige a uma casa específica, que se propôs previamente a oferecer o alimento como promessa a São Benedito.³⁴

Na frente da casa, a Rainha de Congo, que, durante a caminhada, levava a imagem do santinho preto, a entrega à dona da casa e da pro-

nessa, que a coloca em sua mão direita, sobre uma toalha branca caindo-lhe do ombro, enquanto na mão esquerda mantém uma vela acesa, como um símbolo que ilumina o ritual e enseja louvor ao santinho, ao que parece acolher os presentes numa união em torno da fé. Após a entrega do pretinho, o grupo entra na casa, onde dança e canta antes da realização do almoço.

O almoço é uma parte importantíssima da festa. A comida deve ser especialmente feita para o dia e deve diferir do alimento diário da comunidade. No cardápio, via de regra, é oferecido porco assado ou guisado, galinhas cozidas, ou caças nobres, como veados ou pacas. Acompanham arroz branco e às vezes feijão, porém nunca falta a farinha de mandioca, que é servida diretamente à mesa sobre a toalha. Para beber: água ou refrescos de frutas do lugar.

Esse momento da refeição é alegre, as pessoas comem animadas, conversam à vontade. Depois que todos terminam de almoçar, o Rei de Congo benze a mesa, invocando paz, felicidade e muita fartura àquela casa. Em seguida, todos os presentes entoam o *Deus te Salve a Mesa*, um canto de agradecimento da ceia. Logo após o canto, a Rainha de Congo apanha das mãos da promesseira a imagem de São Benedito e todos saem em cortejo rumando para a capela, cantando o *Mutuca Angulê*:

“Mutuca Angulê
Paz, Paz”

Segundo a memória das pessoas do Pacoval, este canto revela o dia-a-dia dos primeiros escravos que fugiram para aquelas bandas em tempos já muito recuados. A mutuca angulê, a que se refere o canto, seria um inseto que os pretos encontraram na região do mocambo e que os atacava com certa frequência, e recebeu esse nome à lembrança de uma praga semelhante do lugar de onde vieram na Costa da África (Angola).³⁵

Há também uma versão explicativa segundo a qual o canto se refere às crianças, que, quando atacadas pelas mutucas, corriam chorando em direção aos pais, gritando: “Mutuca angulê, papai (paz, paz)”.³⁶ Seja como for, notam-se aqui, claramente, *flashes* do cotidiano guardados na memória social e ritual na comunidade.

Ao chegar ao pequeno templo do vilarejo, a imagem do santinho é imediatamente colocada no altar. Neste momento cantam o *Deus te Salve* (uma versão diferente daquela cantada no início do Marambiré), considerado o *canto de oferecimento do sacrifício*. Durante a entoação desse canto, os dançantes do Marambiré parecem ficar muito emocionados, evidenciando em seus rostos singelas lágrimas. A própria melodia deixa transparecer uma tristeza melancólica, trazendo à baila a emotividade simbólica em relação às agruras da vida diária, a luta cotidiana pelo sustento das famílias e, fundamentalmente, o recurso da memória social em torno do passado do vilarejo (tempos do cativo e da luta pela liberdade) expresso nesses momentos rituais.

É claro que ao largo dessa leitura histórica, baseada na memória social, expressa na emotividade interna ao rito, podemos inferir, antropológicamente falando, que há no choro ritual um elemento de catarse social, um momento em que a comunidade re(moe), através do cortejo, o duro cotidiano de sua história passada e presente – é como se todo vilarejo usasse o ritual para chorar as agruras individuais e coletivas, num contexto demarcado pela manifestação.

Quando termina esse canto, o grupo vai até a margem do rio Curuá, cantando *Para a Banda do Mar* – “*Para a banda do mar/vamos embarcar*”. Entram numa pequena embarcação para fazer um “passeio” pelo rio. Aqueles espaços comunais visitados pelo cortejo, de que falamos anteriormente, estendem-se até as águas escuras do rio que banha o Pacoval, afinal, o rio é a grande estrada que liga a comunidade a seus vizinhos e ao “resto do mundo”; do rio eles tiram água para beber, cozer alimentos e para o banho, mas também retiram mitos,

idades encantadas, onde, em tempos ancestrais, foram parar algumas crianças da localidade levadas por cobras-grandes.³⁷

O rio também é uma lembrança da África, do mar da África, caminho por onde chegaram os pretos escravizados. Através do Marambiré a comunidade “visita” esse tempo do mar, da travessia da costa africana. A velha Dona Dica, aos 90 anos, nos disse: “*Os antigo mocambeiro eram africano... Eles vieram da África, quando os filho deles tavam no campo pegando ovo de marreca e os portugueses garraram a pegá filho deles, e quando o pai vinham atrás deles, os portugueses pegava o pai e trazia para Belém,³⁸ e de lá para Santarém³⁹ e depois prá Vila Curuá⁴⁰, prá trabaiá, e depois saíram, subiram este rio Curuá e foram buscá melhora...*”⁴¹

Mas, voltando ao passeio, ou melhor à volta dele, os dançantes, na hora do desembarque, começam novamente a cantar o *Mutuca Angulê*, como que numa alusão a uma nova chegada à terra da liberdade e a um tempo que ficou gravado com o simbolismo do pequeno inseto de ferrão. Depois do desembarque, é hora de voltar ao início de tudo. O cortejo se dirige à Capela de Santo Antônio para entregar o patrono do cordão ao seu singelo altar lateral.

O Marambiré encerra-se com a união dos presentes cantando o *Vamo Simbora*, um canto que sintetiza muitas questões referentes aos significados ritualísticos do Cordão de São Benedito – o santo está de volta à sua morada, o que evidencia que a festa acabou e que todos, como que num movimento cíclico, devem voltar à vida normal e ao trabalho. A festa é, assim, vista como um ritual de passagem de cada ano comemorado na comunidade do Pacoval com suas especificidades, mas que não deixa de revelar o significado do Natal para toda a cristandade. Mas obviamente, como procurei mostrar no esboço etnográfico, o ritual ganha um sentido próprio no grupo onde é cultivado – é o sentido que expressa a identidade dos “Negros do Curuá” através da memória social do vilarejo.

O canto diz *Esteja (Tê) com Deus*, mesmo que o Congo Real Africano, a imagem do torrão mítico, não seja como o que eles têm no Pacoval. É como se dissessem: fiquem todos com Deus, mesmo que o nosso Pacoval não seja como a África (Congo Real) de onde nós viemos um dia.

“Vamo simbora que a festa acabô
São Benedito na Casa ficô
Aiuê, Tê cum Deu (Deus)⁴²
O Congo Riá (Real) não como o meu
Quem duvida o Sol quando nasce
A Lua é tão bela e não sabe luzir”⁴³

Notas

- 1 Uma primeira versão bastante resumida deste trabalho foi publicada no jornal *O Liberal*, de Belém do Pará, na manhã do Natal de 1991, sob o título “*Natal é tempo de Marambirê*”. Na revisão e ampliação do texto para esta publicação, discutimos algumas passagens do trabalho com Maria Angélica Motta-Maués, Anaíza Vergolino-Henry e Magda Ricci, às quais sou profundamente grato.
- 2 Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Pará e Membro Titular da Comissão Paraense de Folclore.
- 3 Aqui cabe um agradecimento muito especial a Maria Angélica Motta-Maués por sua competência e enorme gentileza em nos orientar na leitura de parte do material coletado na viagem. Foram muitas e infindáveis as nossas conversas no Laboratório de Antropologia da UFPa.
- 4 O Município de Alenquer pertence à microrregião política do Médio-Amazonas Paraense ao lado de Faro, Juruti, Oriximiná, Monte Alegre, Óbidos e Santarém, limitando-se com as três últimas cidade citadas. Distância 701 quilômetros de Belém em linha reta e situa-se à margem do rio Surubiú. A área do município é 22 692 km² e sua população foi estimada

em 56 631 habitantes (1990), sendo que 26 979 ocupam a área urbana e 29 652 ocupam a área rural. A Vila do Pacoval contava em 1986, segundo a avaliação da Sucam, com 386 habitantes, que vivem basicamente de suas roças de mandioca, caça, pesca, criação de galinhas e patos e da coleta da castanha-do-Pará (*Bertolhetia excelsa*). Na localidade existe um Comissário de Polícia que não recebe salário pelo que faz; uma professora primária que é paga pela Prefeitura de Alenquer. Até o período de nossa pesquisa, não existiam luz elétrica nem água encanada no vilarejo (1988), havia apenas um motor de luz que era ligado por ocasião das festas de santo ou bailes dançantes mais importantes da vila. O clima da região é tropical chuvoso, as formas de vegetação são a várzea e o igapó, nas áreas ribeirinhas, e as florestas e campos gerais, nas áreas de terra firme. As águas dos rios sobem seis meses e descem seis meses. A subsistência econômica do povo de Alenquer se faz graças à exploração da castanha-do-Pará – com 32,03% da produção total paraense, além da balata, juta e pecuária. A pesca é muito variada, incluindo espécies muito apreciadas como o acari, o tambaqui e o tucunaré (peixes de escama), todos utilizados no consumo interno; os peixes lisos ou de pele são exportados para Belém e outras cidades.

- 5 O Marambiré, como vários rituais religiosos do catolicismo brasileiro, possui uma forte influência das tradições religiosas ibéricas (penso aqui especialmente nos autos natalinos, Ternos de Reis e pastorinhas), porém uma análise etno-histórica do ritual, mesmo que de forma introdutória, como a que estamos percorrendo neste artigo, mostra a profunda convergência de referenciais variados no contexto dessa manifestação. Os próprios moradores da Vila dizem que o cordão “*É coisa de santo*” (referência ao catolicismo), mas, ao mesmo tempo, dizem “*Que foi ensinado pelos mocambeiros que vieram da África*”. É bem verdade que esses discursos são construções explicativas para o rito, entretanto elas estão perfeitamente contextualizadas no processo histórico de formação do catolicismo popular brasileiro. Em Santa Catarina, foi notada a influência açoriana nos Ternos de Reis. Ver Osvaldo Melo, *O Terno de Reis no folclore catarinense*, 1948; Em Alagoas, foi percebida uma profunda ancestralidade africana nos Reisados. Vide Théo Brandão. *O Reisado alagoano*, 1953, entre outros.

- 6 Aqui estou pensando na tradição-mor dos primeiros estudos de folclore, qual seja o da descrição de danças, folguedos e lendas como algo que está se extinguindo e precisa-se salvar antes que desapareça. Veja, por exemplo, a tradição consolidada por Silvio Romero no final do século passado, ou, ainda com visíveis diferenças, os trabalhos de Mário de Andrade nos anos 30 e 40 deste século. Para uma leitura interessante desta questão ver Jacques Revel, Michel de Certeau e Dominique Julia, "La beauté du mort: le concept de 'culture populaire' ", 1970.
- 7 A memória social aqui tem o sentido de um discurso construído pela comunidade para relatar a sua história, um discurso que pode ser apreendido desde as tradicionais entrevistas com os moradores, indagando os significados da festa, até a não menos tradicional observação atenta do ritual e sua apresentação.
- 8 A coroação de reis negros era uma tradição forte nas irmandades religiosas de "homens pretos" ou "escravos" no Brasil Colonial, quando por ocasião das festas dos patronos das irmandades se elegiam as figuras que iriam reinar dentro da confraria. No Pará ficou famosa a Irmandade de N. Sra. Rosário dos Pretos Mina (Freguesia da Campina) que anualmente realizava, em Belém, suntuosas festas nas quais os monarcas iam em procissão pelas ruas mais importantes da cidade, recolhendo donativos para a irmandade. Vide Aldrin Moura de Figueiredo, *Os Reis de Mina*, 1992; também o clássico de Mello Moraes Filho, *Festas e tradições populares no Brasil*, 1979.
- 9 Do mesmo modo que o termo "Marambiré", o significado de "Sangambira" não foi guardado pela memória social da comunidade; expressões que, portanto, estão carentes de uma investigação etno-lingüística para que possamos avistar com maior segurança as complexidades que cercam esse rito. Há um canto na dança-cortejo que é considerado como um desses que "vieram da África" com a "sabedoria dos velhos do Mocambo", segundo nos informou o senhor Joaquim Nogueira Monteiro (Joaquim Carolino), o "Rei do Congo" (dez., 1988). A cantiga intitulada *Marambirá* diz: "Olha Marambirá, Ambirá, Ambirá/Bamba ô Arirê/Ê Orupembaxi/Olha Marambirá/Bamba ô Arirê".

- 10 É interessante dizer que Santo Antônio (de Lisboa) é o padroeiro da Cidade de Alenquer desde sua fundação como aldeamento pela Ordem dos Capuchos da Província da Piedade, em 1701. Em 1758, por ordem do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará Francisco Xavier de Mendonça Furtado, o chamado aldeamento do Surubiú foi elevado à condição de Vila de Santo Antônio de Alenquer. Desde essa época, festeja-se o santo em 13 de junho (sua data no calendário católico), por isso o Santo Antônio cultuado no Pacoval tem outro dia de devoção, o dia 13 de julho.
- 11 Quando necessário, indicaremos no rodapé o nome de nosso informante. Nesse caso, a história nos foi contada pela senhora Maria da Cruz de Assis (Dona Cruzinha), dezembro de 1988.
- 12 É antiga a atribuição do *responso* a Santo Antônio, pois acredita-se que ele tem o poder de encontrar as coisas perdidas ou desaparecidas. Em junho, na época de sua festa, do dia 1º (Círio) ao dia 13 (dia da festa) reza-se a Trezena de Santo Antônio, ocasião em que as pessoas necessitadas de auxílio invocam o poder do santinho de Lisboa. Na verdade, temos de entender que os santos para o catolicismo popular possuem uma “*potentia*” (potência), ou seja, como entidade de devoção (arquétipo) são os mesmos em qualquer lugar (mesmo considerando a história regionalizada de cada santo), porém aqui na Terra há imagens mais poderosas e cultuadas que outras, essas imagens têm como que uma ligação umbilical com os verdadeiros santos que estão na Assembléia Celeste. Vide Peter Brown, *The cult of saints*, 1981.
- 13 A relação de “disputa” entre Santo Antônio e São Benedito, manifestada nas atitudes dos fiéis, foi magistralmente apresentada por Eduardo Galvão, em sua pesquisa clássica sobre Itá (Gurupá-PA). Nesse trabalho o autor afirma que, apesar de Santo Antônio ser o padroeiro da cidade, “São Benedito é o mais querido na devoção do povo” e que os devotos do santinho branco “procuram dirimir-lhe o prestígio, afirmando-o ‘santo dos pretos’, com a intenção manifesta de situar o seu culto como próprio a uma condição social inferior. Acrescentam que ‘não tem casa própria, vivendo de favor na casa de Santo Antônio’, ou ‘Santo Antônio é seu superior, que preto foi feito para servir os brancos’”. Cf. *Santos e visagens*, 1953, p. 32.

Vale dizer que, sendo o Pacoval uma comunidade eminentemente negra, a relação entre os santos não se coloca neste nível, pelo contrário, pensamos que há toda uma estratégia de acomodação das duas devoções no sentido de evitar conflitos.

- 14 A referência ritual à gênese africana nesse tipo de manifestação parece algo corrente. De todo modo, podemos dizer que há toda uma bibliografia que dá conta dessas tradições, em diversas paragens do Brasil. Há referências rituais ao porto de saída de escravos da África, cf. O.M. Trigueiro & Roberto Benjamin, *Cambindas da Paraíba*, 1978; o mesmo ocorre em relação à contracosta africana, cf. M.L.B. Ribeiro, *Moçambique*, 1981; há ainda referências à “África mítica” (lugar da liberdade) construída com as fugas de escravos no Brasil, cf. A.M. Araújo, “Quilombo”. In *Cultura popular brasileira*, 1977.
- 15 A figura da mulher no ritual é algo muito especial – em termos dos personagens da dança, a rainha é a mais homenageada, inclusive com um canto que diz: “*Rainha do Congo, para onde vais?/Vamo no Rosário, esperar Mãe de Deus/Rainha do Congo Real, para onde vais?/Vamo no Rosário esperar mãe de Deus*”. Porém, em algumas Folias de Reis de outros lugares do Brasil, como no sul de Minas, as mulheres são impedidas de participar da festa, pois, segundo dizem os dançantes, “*Os reis magos não trouxeram consigo suas esposas*”, e além disso “*Nenhuma mulher visitou o presépio de Jesus*”. Cf. Guilherme Porto, *As Folias de Reis no sul de Minas*, 1982.
- 16 Aqui é evidente a referência ao romance *História do Imperador Carlos Magno e os doze pares de França*, uma obra literária que exerceu enorme influência sobre o folclore brasileiro, desde o cordel nordestino até os cultos afro-brasileiros, como o Tambor de Mina no Maranhão e a Mina do Pará, onde personagens desse fabulário são recontrados como entidades religiosas. Vide Mundicarmo Ferreti, “Rei da Turquia, o ferrobrás de Alexandria?”, 1989. Marlise Meyer encontrou, em Poços de Caldas-MG, um Terno de Congo em que a figura central era a do Imperador Carlos Magno, acompanhado pelos seus doze pares da corte francesa. Vide “Neste mês do rosário”, 1993.

- 17 Esse tipo de vestuário parece ser modelar para Congadas e Reisados pelo Brasil afora, e a utilização desses “fardões” deve ter a ver com a imagem representativa de guerras míticas e históricas que foram reelaboradas no contexto específico de cada ritual. São referências que vão das Cruzadas medievais ao romanceiro ibérico; veja, por exemplo, a história da *Nau Catarineta*, que narra uma travessia atlântica em situação trágica, passando por lutas históricas demarcadas no contexto de cada ritual especificamente. No caso do Marambiré, uma importante referência histórica recriada é a que remete à fuga dos escravos para o mocambo, que, de modo diverso ao exemplo anterior, reflete uma história particular do grupo envolvido no ritual. A bibliografia sobre os Congos e festas de Reis é extensa demais para ser mencionada com algum critério neste artigo.
- 18 Guilherme Santos Neves faz referências específicas às bandas de Congo, muito populares no folclore capixaba, e, pelo que percebemos, próximas à estrutura do que vimos no Pacoval. Ver *Bandas de Congo*, 1980.
- 19 Na época em que estivemos no Pacoval essa pessoa era Raimundo Peres Lopes (o “Baré”) – ele mantinha um contato mais ou menos informal com a Paróquia de Alenquer, de onde trazia o periódico religioso *O Domingo*, da CNBB, utilizado nas missas em todo o Brasil e algumas vezes no Pacoval.
- 20 Vide Aldrin Moura de Figueiredo, *Imagens negras de um rito branco*, 1994. Nesse artigo examinamos com maiores detalhes a missa que é rezada na Vila do Pacoval como preâmbulo para o ritual do Marambiré; nela “o momento que seria crucial em uma missa católica – a liturgia eucarística – praticamente não existe, posto que, pela falta da pessoa investida de ‘poderes’ para realizar o presente ato, quebra-se a *grande oração* (oração eucarística), a *consagração* e a *comunhão* – as três partes fundamentais desta etapa litúrgica. Apenas o encerramento tem, como não poderia deixar de ser, o seu lugar na estrutura da liturgia, de forma mais próxima à sua gênese católica” (pp. 3-4).
- 21 Entendemos por *exterioriades* do catolicismo popular a utilização central, nas festividades religiosas, de novenas, rezas, terços, ladainhas, procissões etc. na construção de uma prática religiosa. O exterior ao dogma re-

ligioso ocupa, nestes termos, um lugar central na teologia popular. Ver a respeito, Riolando Azzi, *O catolicismo popular no Brasil*, 1978; Alba Zaluar, *Homens de Deus*, 1983, e Maria Luíza Marcílio, *O povo na Igreja do Brasil tradicional*, 1986.

- 22 Os cantos citados doravante serão apresentados apenas em alguns de seus trechos, escolhidos de acordo com o propósito deste artigo.
- 23 O termo *Cana Verde* não é uma simples construção para um verso musicado. Há referências muito seguras de que este era um termo corrente no Brasil Colonial para invocar santos, como o *Bom Jesus da Cana Verde*, que encontramos em jornais paraenses do século XIX, ou ainda nomear danças e folguedos populares pelo país afora, como a *Dança da Cana Verde*, anotada em Taubaté-SP por A.M. Araújo & M.A. Franceschini, *Danças e ritos populares de Taubaté*, 1948, pp. 35-38. No Maranhão também existe a *Dança da Caninha Verde*, recolhida por José de Ribamar Viana (Papete). Cf. *Música popular do Norte* (Compact Disc), Discos Marcus Pereira, 1976, faixa 14.
- 24 O “almirante” pode ser a simples alusão ao nobre posto da Marinha, porém essa é a patente de um dos personagens mais difundidos no folclore do Norte e Nordeste, via o romanceiro de *Carlos Magno e os doze...* – a figura do Almirante Balão, arquiinimigo do Imperador da Corte francesa. Correndo o risco da imprecisão, percebemos uma grande analogia entre a imagem do “almirante” negro forte e brigão e a do personagem do romance medieval que possui o arquétipo do mouro infiel, do pagão e do robusto guerreiro que lutou contra cristãos. Cf. Mundicarmo Ferreti, *op. cit.*, 1989, p. 209.
- 25 Ouvimos na cidade de Alenquer uma cantiga de roda muito popular em várias regiões brasileiras que dizia “Fui à Espanha buscar o meu chapéu/Azul e branco, da cor daquele céu/Olha palma, palma, palma/Olha pé, pé, pé/Olha roda, roda, roda/Caranguejo peixe é/Caranguejo só é peixe/Caranguejo peixe é/Caranguejo só é peixe/Na vazante da maré...”. F.J. de Santa-Anna Nery anotou no Pará do século XIX uma cantiga que também ouviu em Lisboa: “Caranguejo não é peixe/Caranguejo peixe é/Caranguejo não é peixe/Na enchente da maré”. Cf. *Folclore brasileiro*, 1897, p. 92.

- 26 Em Taubaté-SP, o senhor Juvenal Moreira Vitor cantou uma quadrinha que dizia: “*Abaxei roseira branca/Quero tirá nove rosa/treis branca, treis amarela/Treis encarnada e cheirosa*”. Cf. A.M. Araújo & M.A. Franceschini, *op. cit.*, 1948, p. 36.
- 27 Essa visão do escravo coisificado pela escravidão, sem chances, portanto, de recriar o seu universo social a partir de suas próprias estratégias de convivência com sistema, foi longamente formulada e discutida por estudiosos do tema nos anos 60, especialmente Fernando Henrique Cardoso, Octávio Ianni, Emília Viotti da Costa, Stanley Stein e Charles Boxer. Para uma crítica vigorosa a esse modelo explicativo, ver Silvia H. Lara, *Campos da violência*, 1988, cap. 4, e Sidney Chalhoub, *Visões da liberdade*, 1989, especialmente a introdução.
- 28 A viajante francesa Ottilie Coudreau, que esteve no Pacoval em 1900, disse em seus relatos que “*a ramada era utilizada mais freqüentemente do que se poderia imaginar. (Nela) cada negro dançava para o santo de sua devoção. Cada negro não deixava de lançar seu pedido em honra de sua santa, depois acontecem as festas, e, enfim, quando elas não mais existem, inventa-se*”. E continua, comentando a relação entre a missa e a festa posterior na ramada: “*Antes da dança, vai-se à igreja para rezar, mas é necessário ver de que maneira: Eles parecem mais lançar maldições ao Deus que eles invocam. Dir-se-ia que eles lhe falam como se estivessem encolerizados. Terminada a reza ou se preferir a admoestação ao Deus, as pessoas se reúnem sob a ramada. Inicia-se com o tarubá, e depois casais aos pares se põem a dançar ao toque dos tambores, enquanto os outros cantam e batem as mãos em cadência*”. Cf. Ottilie Coudreau, *Voyage au rio Curuá*, 1903, p. 20. Não temos espaço neste artigo para maiores comentários sobre o discurso etnocêntrico da viajante, a citação aqui é meramente ilustrativa. Para uma leitura mais completa dessa questão, remetemos o leitor para o nosso *O negro na fala do branco*, 1989, 3º cap.
- 29 É uma bebida de origem indígena feita a partir da mandioca-brava ralada e depois posta para fermentar. O resultado é um caldo de cor amarelada e consistência rala que embriaga como uma água-ardente. Um dado inte-

ressante de ser notado é que beber cachaça não é problema para a comunidade quando da realização de festas religiosas (nem para homens nem para mulheres). Nos Ternos de Reis urbanos a questão parece ser um pouco diferente, pelo menos ao nível do discurso. Em Atibaia-SP, os dançantes do Congo, em suas visitas às casas, acabavam por beber muita cachaça oferecida pelos anfitriões, apesar de alguns dizerem que prefeririam refrescos e sucos. Cf. Élsie Girardelle, *Ternos de Congos (Atibaia)*, 1981, pp.110-11.

- 30 O lundu aqui não tem relação com aquele tipo de canção satírica muito comum no Brasil colonial e oitocentista. A analogia mais apropriada poderia ser feita com um tipo de dança de origem africana, popular em várias partes do país, entre escravos e homens livres, e que inclusive ficou imortalizada numa das mais famosas pranchas de Rugendas. No Pacoval, a dança a que assistimos tem muita semelhança com aquela da gravura do viajante – o casal de dançantes, o homem estralando os dedos à guisa de castanholas e os pequenos saltos do homem cruzando as pernas.
- 31 No Pacoval percebemos que as crianças procuram imitar os adultos quando da ocasião das festividades mais importantes da Vila. Pelo Natal elas organizam uma versão infantil – o Marambiré das Crianças; em junho, na época do Boi-Bumbá (versão paraense do Bumba-meu-Boi nordestino), elas organizam o Boi Estrelinha, onde só dançam as crianças. Isso é um dado interessante, pois parece assegurar a continuidade das festas e do interesse da comunidade por esses ritos.
- 32 Essa estrofe fez-nos lembrar de uma passagem do romance *Helena* (ambientado em torno de 1850), de Machado de Assis, quando a personagem central, em passeio com o mancebo Estácio, avista um preto por volta dos seus 40 anos e duas mulas. Sentado no capim ele comia uma laranja e dava as cascas para um dos animais, enquanto mostrava-se alegre com o passatempo. A imagem evocada por Machado é interessante, nesse caso, para se pensar uma das estratégias dos negros escravos para o descanso. No canto do Marambiré, a construção remete a um pedido do escravo pelo dó de sua senhora, pois que ele quando parasse não usaria dessa estratégia, inclusive impedindo o cavalo de alimentar-se, fazendo isso em local apro-

- priado na fazenda. Cf. Machado de Assis, *Obra Completa*, 1986, v. 1, p. 297; para uma excelente leitura desse romance sob o ponto de vista histórico, vide Sidney Chalhoub, *A história nas histórias de Machado de Assis*, 1991.
- 33 Encontramos uma estrofe com construção semelhante numa cantoria do Cordão de Passáro “Guará”, de Manaus-AM, na qual a mulher diz: “*Já faz um ano que eu quero ir pro Ceará*”, ao que o homem responde: “*Ceará custa dinheiro, dinheiro custa ganhar*”. Cf. Vicente Salles (consultoria geral). *Música popular do Norte* (CD). São Paulo, 1976, faixa 16.
- 34 A “promessa” é algo absolutamente crucial no Marambiré, pois se o ritual tem uma mobilidade no espaço *público* que independe dos eventos que acontecem a cada ano na vila (o cortejo percorre os mesmos caminhos como de costume), quando se refere à esfera doméstica (*privado*) a questão muda de figura, pois o rito cumpre as estratégias de cada indivíduo para com o santo (o Marambiré só irá se apresentar na casa de um promesseiro que estiver pagando sua promessa por meio do almoço servido aos dançantes em louvor a São Benedito). Essa relação da promessa com rituais desse tipo também é tratada por Carlos Rodrigues Brandão, *Sacerdotes de viola*, 1981, pp. 84-92.
- 35 Entrevista feita com o senhor José Santa Rita Monteiro (Santa Rita), dezembro de 1988.
- 36 Entrevista feita com o senhor Osvaldo Ramos do Nascimento (Seu Roxinho), dezembro de 1988.
- 37 Na pesquisa que fizemos na comunidade, visitamos todas as 91 casas do vilarejo, e tomamos dados relativos aos quase 500 habitantes da vila, e ficamos impressionados que em muitas famílias sempre havia uma história de uma criança que teria sido “encantada” por um bicho do “fundo”, ou da “mata”, e nunca mais mais havia aparecido. A questão é que, juntamente com crenças lidas por eles próprios como “*vindas da África*”, a comunidade acredita que existem seres sobrenaturais – os encantados – que vivem em cidades subterrâneas ou subaquáticas e que levam as pessoas para essas cidades; dizem mais, que eles são “gente iguais nós”, po-

rém, muitas vezes, apresentam-se sob a forma de animais, especialmente, botos e cobras-grandes. Aqui é visível a confluência de referenciais religiosos diversos, posto que, além do catolicismo afro-ibérico, aparecem em destaque na comunidade as crenças oriundas da pajelança amazônica. Para uma leitura desde campo religioso, em outros contextos amazônicos, vide Eduardo Galvão, *op. cit.*, 1953; Charles Wagley, *Uma comunidade amazônica*, 1957; Alceu M. Araújo, *Medicina rústica*, 1959; Napoleão Figueiredo & Anaíza Vergolino e Silva, *Festas de santo e encantados*, 1972; N. Figueiredo, *Pajelança e catimbó na região bragantina*, 1976, e Raymundo H. Maués, *A ilha encantada*, 1977.

- 38 Belém foi a capital do Estado do Grão-Pará e Maranhão a partir do século XVIII, quando foi transferida a sede de São Luís. Desde essa época passou a ser o principal porto de entrada de escravos negros na Amazônia. Vide, para o século XVIII, Anaíza Vergolino-Henry & Arthur Napoleão Figueiredo. *A presença africana na Amazônia Colonial*, 1990; para o século XIX, vide Vicente Salles, *O negro no Pará sob o regime da escravidão*, 1971.
- 39 Santarém foi desde o século XVIII o núcleo urbano mais importante do Médio-Amazonas Paraense. Lá teria residido Dona Maria Macambira, lembrada como a senhora dos escravos que fugiram nas primeiras levadas para as cachoeiras do rio Curuá.
- 40 Segundo Dona Dica, Maria Macambira teve propriedades fundiárias na Vila Curuá, uma localidade situada à margem direita na região do Baixo rio Curuá. Lá escravos teriam sido deixados à própria sorte pela senhora, por isso “eles saíram”, subindo o rio em busca de uma vida melhor em liberdade.
- 41 Entrevista feita com a senhora Raimunda Santana de Assis (Dona Dica), a partir das lembranças de sua avó, a mocambeira Maria Miquelina, dezembro de 1988. Esse processo de recriação da África no Brasil foi tratado de modo interessante por Robert Slenes, “Malungu Ngoma vem!”, 1991.
- 42 Essa fala parece remeter ao momento inicial da *grande oração eucarística* da missa católica, quando o padre pronuncia as palavras sagradas fazen-

do alusão à presença de Deus na missa: “*O Senhor esteja convosco/ Ele está no meio de nós...*”. A apropriação da mensagem litúrgica é muito evidente nessa passagem final do cortejo, como se, ao fim de tudo, houvesse que pedir a proteção de Deus para os dias comuns, sem festas etc.

- 43 Os versos finais recorrem a metáforas da natureza para anunciar o fim da festa naquele Natal, reafirmando que ninguém pode duvidar do movimento da vida – o sol vai nascer no outro dia, pois que a luz da noite apesar de bela não tem forças para iluminar o mundo tal qual o sol. Depois da lua vem o sol e, depois, a lua e depois o sol...

Bibliografia

ARAÚJO, Alceu M. e FRANCESCHINI, M.A.

- 1948 *Danças e ritos populares de Taubaté*, São Paulo, Instituto de Administração/USP, (Publicações, 33).

ARAÚJO, A. M.

- 1977 “Quilombo”, in: _____, *Cultura popular brasileira*, São Paulo, Melhoramentos.
- 1959 *Medicina rústica*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional.

AZZI, Riolando

- 1978 *O catolicismo popular no Brasil*, Petrópolis, Vozes.

BRANDÃO, Carlos R.

- 1981 *Sacerdotes de viola: rituais do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*, Petrópolis, Vozes.

BRANDÃO, Théo

- 1953 “O reizado alagoano”, *Separata da Revista do Arquivo*, nº 105, São Paulo.
- 1973 *Folgedos natalinos*, Maceió, Sec. de Educação e Cultura/Cons. Federal de Cultura.

BROWN, Peter

- 1981 *The cult of saints*, Chicago, University of Chicago Press.

CHALHOUB, Sidney

- 1989 *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, São Paulo, Companhia das Letras.
- 1991 *A história nas histórias de Machado de Assis: uma interpretação de Helena*, Campinas, IFCH/UNICAMP, (Primeira versão, 33).

COUDREAU, Otilie

- 1903 *Voyage au rio Curuá*, Paris, A. Lahure.

FERRETI, Mundicarmo

- 1989 "Rei da Turquia, o ferrobrás de Alexandria?: a importância de um livro na mitologia do Tambor de Mina", in MOURA, Carlos E. M. (org.) *Meu sinal está no teu corpo*, São Paulo, Edicon/Edusp.

FIGUEIREDO, Aldrin M. de

- 1989 *O negro na fala do branco: o discurso de Mme. Coudreau sobre os mocambeiros do Curuá*, Belém, DH/CFCH/UFPa.
- 1992 "Os Reis de Mina: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Pará do século XVII ao XIX", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. v. 9, Belém.
- 1994 *Imagens negras de um rito branco: uma leitura do sincretismo no ritual do Marambiré*. Trabalho apresentado no IV Congresso Afro-Brasileiro, Recife, abril (mimeo).

FIGUEIREDO, Napoleão e VERGOLINO E SILVA, Anaíza

- 1972 *Festas de santo e encantados*, Belém, Academia Paraense de Letras.

FIGUEIREDO, Napoleão

- 1976 "Pajelança e catimbó na região bragantina", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, n° 32, Maceió.

GALVÃO, Eduardo

- 1953 *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo-Amazonas*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, (Brasileira, 284).

GIRARDELLI, Élsie

- 1981 *Ternos de Congo* (Atibaia), Rio de Janeiro, MEC/Funarte/Inst. Nacional do Folclore.

LARA, Silvia H.

- 1988 *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1770-1808*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

MACHADO DE ASSIS, J. M.

- 1986 *Helena*, in: *Obra Completa*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, v. 1.

MARCÍLIO, Maria L.

- 1986 "O povo na Igreja do Brasil tradicional: indicações documentais para uma história do catolicismo popular brasileiro, da Colônia aos meados do século XIX", in CEHILA, *Para uma história da Igreja na América Latina*, Petrópolis, Vozes.

MAUÉS, Raymundo H.

- 1990 *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*, Belém, Universidade Federal do Pará, (1977).

MELO, Osvaldo F. de

- 1950 *O Terno de Reis no folclore catarinense*, Florianópolis, IBGE/Dept. Est. de Estatística.

MEYER, Marlise

- 1993 "Neste mês do rosário", in _____, *Caminhos do imaginário no Brasil*, São Paulo, Edusp.

MORAIS FILHO, Mello

- 1979 *Festas e tradições populares no Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

NERY, Frederico José Santa Anna

1992 *Folclore brasileiro*, Recife, Fund. Joaquim Nabuco/Ed. Massangana, (1889).

NEVES, Guilherme S.

1980 *Bandas de Congo*, Rio de Janeiro, MEC/Funarte, (Cad. de Folclore, 30).

PORTO, Guilherme

1982 *As Folias de Reis no sul de Minas*, Rio de Janeiro, MEC/Funarte/SEC/INF.

REVEL, J., CERTEAU, M. e JULIA, D.

1970 "La beauté du mort: le concept de 'culture populaire'", *Politique d'aujourd'hui*, v. 12.

RIBEIRO, M. L. B.

1981 *Moçambique*, Rio de Janeiro, MEC/Funarte.

SALLES, Vicente

1971 *O negro no Pará sob o regime da escravidão*, Rio de Janeiro, Fund. Getúlio Vargas; Belém, Universidade Federal do Pará.

SLENES, Robert

1991 "Malungu Ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil", *Revista da USP*, nº 12, São Paulo.

TRIGUEIRO, O. M. e BENJAMIN, Roberto

1978 *Cambindas da Paraíba*, Rio de Janeiro, MEC/Funarte, (Cad. de Folclore, 26).

VERGOLINO-HENRY, Anaíza e FIGUEIREDO, Arthur N.

1990 *A presença africana na Amazônia Colonial: a notícia histórica*, Belém, Arquivo Público do Pará.

WAGLEY, Charles

1957 *Uma comunidade amazônica*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional.

ZALUAR, Alba

1983 *Homens de Deus: um estudo sobre os santos e as festas do catolicismo popular*, Rio de Janeiro, Zahar.

ABSTRACT: This article intends to approximate the Anthropology and the History through the description of a religious ritual lived by descendants of ancient fugitive slaves of Curuá river, district of Alenquer, Médio-Amazonas paraense, who had lived in that region since middle-eighteen century. Therefore, we try to penetrate into the meanders of one of the most important feasts of Christisnity – Christmas – and in its reorganization in the daily life of an amazon *quilombo*, arranging several temporalities, recreating biblical passages in the light of black human experience in the community of fugitive slaves.

KEY WORDS: Christmas, the Curuá *quilombo*, black people in Amazonia, negro folklore, afro-brazilian ethnography.

Aceito para publicação em fevereiro de 1995.

Resenhas

John Manuel Monteiro. *Negros da terra – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.* São Paulo, Cia. das Letras, 1994, 300pp.

Fernanda Peixoto

Doutoranda em Antropologia Social – USP e pesquisadora do Cebrap

O título da obra do historiador e professor de antropologia John Manuel Monteiro, originalmente sua tese de doutorado, não faz jus à riqueza do trabalho. Os índios – negros da terra – e os bandeirantes são protagonistas de uma cena da qual faz parte um número maior de personagens: os jesuítas, os colonos, a Coroa Portuguesa. Ao destrinchar a intrincada rede de relações que articula todos esses atores, o pesquisador constrói um quadro extremamente dinâmico do período colonial paulista. O livro passa a limpo a história social de São Paulo no período de sua formação, tocando em problemas centrais da historiografia colonial brasileira como, por exemplo, o lugar do índio e das economias não-exportadoras nessa fase da história do Brasil. Isso sem falar na leitura arguta que realiza do tão falado, e pouco analisado, mito do bandeirante.

A narrativa, de rara qualidade, convida o leitor a acompanhar as origens, o desenvolvimento e o declínio da escravidão indígena; o árduo processo de transformação do índio em escravo, de escravo em trabalhador “livre”. Ainda no século XVI, em plena época da conquista, somos apresentados à dinâmica interna dos grupos tupi e a seu choque diante da expansão dos portugueses. O processo de dominação portuguesa, embora vitorioso, esteve pautado por ações e reações indígenas muitas vezes contrárias às expectativas dos colonizadores, o que fez com que eles, freqüentemente, alterassem estratégias e retardassem planos.

O século XVII inaugura-se, mostra o autor, com a intensa procura por escravos índios para os empreendimentos agrícolas, diante do relativo insucesso português na integração dos nativos e da destruição de várias tribos. A necessidade de mão-de-obra para a exploração da terra serviu, então, de base para o fenômeno do bandeirantismo. “Com certeza, atrás das façanhas destes intrépidos desbravadores (os bandeirantes) esconde-se a envolvente his-

tória dos milhares de índios – os negros da terra – aprisionados pelos sertanistas de São Paulo.” O surto bandeirante, localizado entre 1628 e 1641, resultou na caçada violenta aos índios (incluindo as mulheres e as crianças), que serviriam de sustentação à economia do planalto.

“Do sertão ao povoado, de índio a escravo, foi este o caminho percorrido pela maioria.” Tal caminho é minuciosamente acompanhado pelo pesquisador nos capítulos centrais do volume. A religião, o comércio e a tentativa de enquadramento da população cativa numa categoria étnica padronizada – os “negros”, os “carijós” etc. – foram alguns dos instrumentos utilizados para integrar o índio à sociedade do colonizador. As rebeliões e fugas, por sua vez, os recursos dos escravos para romper o ciclo da dominação. Violência e controle, aliados a discursos paternalistas e posturas protetoras, constituem elementos fundamentais para a caracterização do “caminho percorrido pela maioria”, onde enfrentaram-se senhores e escravos, colonos e índios.

Uma narrativa como esta, marcada por tragédias e violências desde o princípio, não poderia ter um desenlace ameno. O final do século XVII e o século XVIII assistem à difusão da pobreza moral e à concentração de riquezas nas mãos de algumas poucas famílias. A presença de escravos negros nas minas viria a alterar, posteriormente, as bases da sociedade paulista. Mas não o aprofundamento da miséria.

Diante do quadro impecavelmente pintado pelo autor sobre as particularidades de São Paulo na Colônia, fica uma dúvida, mera indagação. O esforço em diferenciar o caso paulista deixa a sensação de que a experiência colonial no planalto foi tão original, tão distinta da ocorrida no resto do país, que seu nexos com o sistema colonial mais amplo teria sido, no mínimo, frágil. Afinal, a mão-de-obra indígena aqui obtida não abastecia os mercados do litoral. A produção de trigo, por sua vez, correspondeu apenas provisoriamente ao surgimento de uma agricultura comercial no planalto. O único elo forte de São Paulo com o resto da sociedade colonial seria, então, a presença do trabalho escravo?

Os jesuítas, aqui propositadamente deixados para o final, têm papel ativo na empresa colonial, atravessando integralmente a intrincada teia de relações compostas por índios, colonos e Coroa Portuguesa. Trazidos pela frota de

Tomé de Souza, os missionários representavam um modo alternativo de conquista e assimilação dos povos nativos, que se concretizou através dos aldeamentos. Os conflitos entre colonos e jesuítas pelo controle e pela integração dos grupos recém-contatados refletem-se na postura ambivalente da Coroa, oscilando entre os interesses dos dois grupos.

O instigante na análise realizada sobre a prática jesuítica é a explicitação da ambigüidade que perpassa a prática e o discurso dos missionários. A tutela e proteção que os religiosos ofereciam significaram, muitas vezes, reação à escravização dos índios, mas também dominação e controle. Vide a desintegração das comunidades indígenas que os aldeamentos e a catequese representaram. A riqueza de dados levantados pela pesquisa deixa no leitor o desejo de uma análise mais detida sobre o papel desses personagens, o que poderia ser feito com o auxílio de trabalhos como o de Alfredo Bosi, *Dialética da colonização* (1992), por exemplo. Mas o aprofundamento desse tópico daria origem a um outro livro.

Os méritos do trabalho realizado por John Manuel Monteiro são, de fato, incontáveis. Com uma monografia precisa e erudita, o autor desloca o foco habitual da maior parte dos estudos sobre a Colônia, que se detiveram, preferencialmente, sobre a escravidão africana e a economia açucareira, lançando luz sobre aspectos novos e regiões pouco estudadas: a escravidão indígena e o planalto paulista. Munidos desses novos dados, somos levados a ampliar nossa compreensão do período colonial brasileiro e a quebrar uma série de lugares-comuns correntes sobre o lugar do índio na história do Brasil.

Eric Alden Smith & Bruce Winterhalder. *Evolutionary Ecology and Human Behavior.* Aldine de Gruyter, New York, 1992, 470 pp.

Patrícia Izar

Doutoranda do Depto. de Psicologia Experimental
Instituto de Psicologia – USP

A ecologia evolutiva é um corpo teórico recente, que vem se desenvolvendo há cerca de trinta anos, com a proposta de analisar o comportamento animal sob as perspectivas evolutiva e ecológica, aplicando a teoria de seleção natural ao estudo da adaptação num contexto ecológico. Ainda mais recente é a utilização dessa abordagem nos estudos do comportamento humano.

O livro de Smith & Winterhalder pretende ser uma síntese dos trabalhos já realizados sobre comportamento humano com enfoque ecológico-evolutivo, tentando unificar as diferentes abordagens teóricas sobre o tema – mais especificamente, aquelas das ciências biológicas e das ciências sociais. Segundo os autores, o livro dirige-se a um vasto público, desde alunos de graduação a profissionais de ciências biológicas e sociais, tanto àqueles familiarizados com o objeto de estudo e a teoria neo-darwiniana, como também aos interessados em tomar contato com uma nova área científica.

O livro divide-se em quatro partes. A primeira parte (Theoretical foundations) contém três capítulos que trazem uma discussão epistemológica sobre os fundamentos teóricos da ecologia evolutiva, cujo objetivo é propor que as estratégias metodológicas utilizadas nessa área permitem uma síntese das ciências biológicas e sociais, transcendendo a dicotomia natureza X cultura que perpassa a maior parte dos estudos do comportamento humano. A razão pela qual os autores advogam uma síntese entre a biologia evolutiva e as ciências sociais tem uma base ontológica. O comportamento humano tem origem multicausal e requer teorias que lidem sinteticamente com sua herança biocultural (capítulo 1, Bruce Winterhalder & Eric Alden Smith).

Os autores argumentam que a elaboração de modelos simples, que procurem determinar em quais condições ambientais os custos e os benefícios de um comportamento particular seriam favorecidos pela seleção natural, é uma

condição necessária para a análise de sistemas complexos. A maior parte dos modelos em ecologia evolutiva produz hipóteses testáveis, o que permite articular e corrigir a teoria em função das variáveis utilizadas. Esses modelos seriam baseados em conceitos familiares às ciências sociais, oriundos da economia, tais como otimização, escolha racional, teoria dos jogos e individualismo metodológico.

O modelo de otimização é um instrumento analítico muito utilizado em ecologia evolutiva. Baseia-se na premissa de que um fenótipo ótimo é aquele que maximiza o *fitness* individual - ou a probabilidade de sobrevivência e reprodução do indivíduo. Esse modelo envolve um ator, um conjunto de estratégias alternativas, uma moeda que especifica a variável a ser maximizada e um conjunto de restrições ambientais (capítulo 2, Eric Alden Smith & Bruce Winterhalder). O fenótipo é a unidade de análise e o *fitness* é substituído por índices mensuráveis, como energia per capita, por exemplo. Para a ecologia evolutiva, toda a característica comportamental fixada é adaptativa e, portanto, passou por um processo de seleção natural.

Outro argumento a favor da unificação das abordagens social e evolutiva do comportamento humano através da ecologia evolutiva reside no modo de explanação científica intencional. A explanação intencional é um tema de discussão complexa, e é baseada em escolha racional: um agente tem um objetivo e uma crença sobre a ação que leva ao objetivo; a crença, ou preferência, confere racionalidade à ação. Os autores adotam o ponto de vista de que essa abordagem do comportamento humano, amplamente utilizada em ciências sociais, requer uma análise evolutiva, uma vez que a seleção natural é necessária para uma teoria de formação de preferências, escolha racional e intencionalidade. Segundo os autores, preferências e crenças exibidas pelos seres humanos são produto direto ou indireto da seleção natural.

No terceiro capítulo, os autores, Peter J. Richerson & Robert Boyd, tentam demonstrar que a evolução cultural pode ser estudada pelas ciências biológicas por ser um processo darwiniano. No entanto, ressaltam a existência de tomada de decisão “como uma causa única de evolução cultural, atuando por meio de aprendizagem e imitação entre os indivíduos. O mecanismo de herança cultural, portanto, não é genético, mas baseado nas forças de toma-

da de decisão. Partindo-se do pressuposto de que as capacidades culturais evoluíram por aumentar o *fitness* dos indivíduos, conclui-se que haveria genes favorecendo a transmissão cultural, por ser esta, em média, mais adaptativa do que a transmissão genética, unicamente. A existência de mecanismo de transmissão como aprendizagem e imitação permite à cultura lidar mais rapidamente com a variação ambiental do que os genes.

A segunda parte do livro (*Closest Kins*) traz modelos de ecologia evolutiva para o estudo do comportamento de primatas não humanos (capítulo 4, Charles J. Janson) e hominídeos (capítulo 5, Robert Foley). Janson propõe que o entendimento das bases ecológicas para a variação social encontrada em primatas não humanos pode permitir a construção de explicações para a diversidade de sistemas sociais humanos. O autor faz uma revisão das teorias pertinentes às pressões seletivas que operam sobre a vida social em primatas – benefícios de evitação e vigilância contra predadores, e procura e defesa de fontes de alimento mais eficientes, versus os custos de competição intergrupar, por alimento e outros recursos, intensificada – apresentando-as na forma de modelos preditivos da estrutura social resultante de determinadas condições ambientais. O autor salienta a importância do estudo comparativo entre espécies diferentes para testar a eficácia dos modelos propostos; no entanto, ressalta que a ancestralidade comum pode confundir a interpretação de diferenças interespecíficas: duas espécies aparentadas podem não divergir significativamente apesar de submetidas a pressões ecológicas diferentes. Assim, é importante conhecer o modo de hereditariedade de um traço comportamental de forma a compreender sua evolução. A utilização dos estudos sócioecológicos com primatas é importante para o entendimento da estrutura social dos primeiros hominídeos, por demonstrar a correlação entre variações comportamentais e variáveis ecológicas. Todavia, o registro fóssil traz pouca informação a respeito dessas variáveis.

Foley argumenta que, apesar das limitações do registro fóssil, a paleobiologia humana pode ser um instrumento importante para reconstruir o comportamento dos ancestrais hominídeos. A diversidade de formas hominídeos encontradas nos fósseis provavelmente revela uma diversidade de estratégias adaptativas. A importância dos estudos paleobiológicos reside no fato de que a herança filogenética é um fator importante na evolução, interagindo

com a seleção natural ao moldar os caminhos evolutivos. Os estudos antropológicos atuais não dão conta da evolução humana, pois não explicam a sua trajetória evolutiva ao longo de 4 milhões de anos. A ecologia evolutiva tem uma abordagem diacrônica que sustenta essa questão. Os modelos utilizados para prever as estratégias comportamentais dos hominídeos, tais como o bipedalismo, forrageio, comportamento social e estratégias reprodutivas, são derivados dos modelos construídos a partir de estudos com primatas não-humanos, mais especificamente os chimpanzés, considerados os mais semelhantes aos nossos ancestrais, dentre os primatas atuais. Como em todos os capítulos do livro, Os modelos levam em conta os custos e os benefícios (em termos energéticos) trazidos por uma estratégia comportamental adotada em uma determinada condição ambiental.

A terceira parte do livro (Resources, Work, and Space) traz três capítulos relacionados respectivamente à aquisição de alimento (capítulo 6, Hillard Kaplan & Kim Hill), alocação de tempo (Raymond Hames) e organização espacial (Elisabeth Cashdan). Kaplan e Hill argumentam que uma teoria de aquisição de recursos é fundamental para a compreensão do comportamento humano. Aplicam a teoria de otimização a modelos de forrageio de escolha de presa (prey choice) e escolha de agregado (patch choice) baseados principalmente na obra de Stephen & Krebs (1986). Essa abordagem postula que os indivíduos maximizam energia alimentar por unidade de tempo de forrageio. Os estudos existentes sobre comportamento de forrageio com humanos indicam que os modelos não são suficientes para explicá-lo, uma vez que os indivíduos não maximizam energia, mas tendem a obter variabilidade de macro-nutrientes, maximizando proteínas e lipídios. Modelos existentes para explicar a existência de base central de forrageio (central-place), aquisição de informação e sensibilidade a risco não foram testados. Ademais, modelos apresentados para onivoria e o valor dos componentes alimentares, como programação linear (linear programming) mostraram-se frágeis aos testes realísticos.

Os modelos apresentados por Hames para explicar os padrões de alocação de tempo em sociedades humanas são baseados na premissa econômica de que tempo e recursos são limitados e têm usos alternativos. A moeda utilizada nos modelos é a eficiência energética e *fitness* é substituído pelo conceito

de utilidade. Os modelos biológicos de alocação de tempo referem-se a comportamentos somáticos, principalmente forrageio, sendo raros os modelos que levam em conta atividades sociais. Alocação de tempo ótima é aquela que envolve minimização de tempo ou maximização do recurso. Ambas as estratégias são encontradas em estudos de caso e provou-se necessário um entendimento maior do papel de custos de oportunidade (por exemplo, para atividades sociais) e de taxas de diminuição de retorno do recurso para prever qual será a estratégia do indivíduo. O autor conclui o capítulo levantando a questão da legitimidade de se utilizar abordagens econômicas ao estudo de comportamentos não econômicos.

Cashdan discute o uso humano do espaço sob a perspectiva da otimização. Os modelos são basicamente econômicos e utilizam taxas de retorno energético como moeda relacionada ao *fitness*. A autora propõe uma análise espectral (*time series*) para o estudo da variabilidade de recursos ambientais no tempo e no espaço, o que permitiria verificar se os recursos estão dispersos ou agregados num mosaico (*patch*). O modelo prevê pequenas áreas de uso quando os recursos estão dispersos, ou distribuídos em fase, e áreas de uso maiores quando os recursos estão agregados e fora de fase. Os padrões de assentamento também obedeceriam a essas restrições ambientais, sendo uniformes em áreas com recursos dispersos ou fora de fase, e agregados onde os recursos são correlacionados e em fase. A territorialidade ocorrerá quando os recursos forem economicamente defensáveis, isto é, quando os benefícios da defesa excederem os custos. A autora mostra testes dos modelos com estudos de caso e salienta que nem sempre os indivíduos são estrategistas otimizadores. Além disso, a estratégia ótima não depende apenas de recursos materiais, mas das características e estratégias dos competidores, que não são utilizadas nos modelos.

A quarta parte do livro contém capítulos sobre partilha de recursos (capítulo 9, Kristen Hawkes), competição e desigualdade social (capítulo 10, James L. Boone), padrões de reprodução (capítulo 11, Monique B. Mulder) e dinâmica de populações (capítulo 12, Alan R. Rogers). Hawkes propõe-se a explicar a variabilidade de padrões de cooperação e sistemas de troca nas organizações sociais humanas. O principal problema para a manutenção de sistemas cooperativos é a existência de “aproveitadores” (*free riders*) que go-

gozam dos benefícios da partilha sem contribuição em contrapartida. Portanto, os custos e benefícios individuais da partilha dependem da ação dos outros indivíduos. Esse quadro permite que a autora faça uma análise dos sistemas de partilha baseada em modelos da teoria dos jogos. A autora mostra, através de estudos de caso, que variáveis não consideradas nos modelos, tais como benefícios sociais adquiridos através da partilha, podem ser muito importantes. Nem sempre o benefício da partilha é o próprio recurso partilhado, como postulam os modelos apresentados. Além disso, características individuais diferentes (por exemplo, status social, sexo) podem alterar a matriz de custos e benefícios do comportamento de partilha. Hawkes argumenta que os padrões de partilha de recursos, encontrados entre populações humanas, parecem ser melhor qualificados como roubo tolerado, mas os problemas de modelamento permanecem os mesmos. A conclusão da autora é que são necessários novos modelos, com medidas mais acuradas dos benefícios advindos da cooperação, para a previsão adequada dos padrões encontrados entre populações humanas.

No capítulo seguinte, Boone propõe modelos para explicar a formação de sociedades hierárquicas entre humanos, a partir da idéia de que estrutura social pode ser explicada como consequência de estratégias comportamentais individuais, cujo objetivo é controlar recursos através de ações competitivas ou cooperativas. Grupos serão formados em função do balanço entre custos e benefícios de afiliar-se versus custos e benefícios de deixar o grupo. Se os grupos resultam do conjunto de interesses individuais, como se explica o surgimento de desigualdades sociais? O autor apresenta modelos da teoria dos jogos, o modelo de Smith (1987) sobre tamanho ótimo de grupos de caça e o modelo de Verhencamp (1983) sobre viés em benefícios sociais e os aplica em estudos de sociedades hierárquicas humanas. Boone utiliza também os conceitos de bens privados, divisíveis e excludentes, e bens públicos, não divisíveis e não excludentes. Os sistemas hierárquicos surgem quando há necessidade de cooperação para a manutenção dos bens públicos. Para impedir o aparecimento de aproveitadores, formam-se sistemas de sanções, cujos custos são pagos pelos indivíduos que têm mais a ganhar com a cooperação do grupo. Estes indivíduos são privilegiados, ou dominantes. O problema com esses modelos reside no fato de que a mesma condição ambiental – distribui-

ção diferencial de recursos entre os indivíduos – leva tanto a sociedades cooperativas quanto hierarquizadas.

O penúltimo capítulo do livro trata das decisões reprodutivas tomadas pelos seres humanos. Mulder argumenta que o principal dilema (*trade-off*) reprodutivo enfrentado pelos indivíduos é a opção entre investir na sobrevivência da cria atual (qualidade) ou investir no maior número possível de parceiros sexuais (quantidade). O investimento na cria depende ainda dos custos envolvidos no cuidado parental, da extensão do período de dependência da cria e também do possível pagamento futuro destes custos pela cria. Os estudos de caso apresentados pela autora sugerem que a maior parte das sociedades humanas pode ser classificada como poligínica. A hipótese é de que sistemas poligínicos seriam adaptativos em condições de monopolização de recursos e poder; flutuação ambiental ou política; incerteza ambiental extrema (sazonalidade e imprevisibilidade de recursos). Por outro lado, a monogamia ocorreria em sistemas hierárquicos em que há risco de insurreição: os dominantes abdicariam de casamentos múltiplos de forma a manter a solidariedade do grupo. Novamente, a mesma explicação se aplica tanto à poligínia como à monogamia. Poliandria só ocorre em ambientes muito pobres em recursos. A autora faz ainda considerações a respeito de investimento paterno na cria: a certeza da paternidade é uma condição necessária para o cuidado paterno, que só ocorre quando os benefícios de investir na prole atual são maiores do que investir num número maior de parceiras sexuais. O problema com o modelo utilizado é a falta de definição sobre o que é cuidado paterno. Na literatura sobre primatas não humanos distinguem-se vários níveis de cuidado paterno, tais como cuidado equivalente ao materno (com exceção de amamentação), “tomar conta”, carregamento eventual, ou apenas tolerância.

O último capítulo trata da relação entre dinâmica de populações e disponibilidade de recursos. Rogers argumenta que o crescimento de uma população depende da densidade dessa mesma população. Assim, quando a população atinge um certo limite de densidade, sua taxa de crescimento começa a declinar. O limite de densidade populacional é dado pela competição por recursos. Quanto maior a população, maior a probabilidade de depleção de recursos. A competição interindividual por recursos é afetada pelo padrão

de distribuição de recursos disponíveis e, também, pelo padrão de espaçamento interindividual no ambiente. O autor ressalta que modelos simples não são suficientes para explicar situações realísticas; aproximações matemáticas são necessárias para descrever adequadamente a curva real da função *fitness*. Roger mostra mais uma contradição dos modelos: nas sociedades hierarquizadas, membros de segmentos mais pobres reproduzem-se mais que os membros dominantes, e sua vantagem em termos de *fitness* é maior. Essas evidências empíricas levam o autor a concluir que os modelos necessitam de reformulação para aumentarem seu poder de explanação.

Todos os capítulos do livro de Smith & Winterhalder apresentam diversas questões que ainda estão por ser esclarecidas. Como está salientado no primeiro capítulo, uma análise baseada em modelos permite testar as hipóteses formuladas, e os testes empíricos relatados ao longo do livro mostram que os modelos que vêm sendo utilizados pela ecologia evolutiva não dão conta de todas as variáveis envolvidas na complexidade dos sistemas comportamentais humanos. O capítulo dedicado a estratégias de forrageio mostra que um modelo de otimização baseado em maximização de retorno energético por unidade de forrageio não se sustenta, uma vez que os indivíduos buscam otimizar o retorno em macronutrientes, e não em calorias. No entanto, os capítulos subsequentes voltam a utilizar modelos baseados em maximização de energia. Os modelos falham ainda por não considerar relevantes variáveis sociais envolvidas nos custos e benefícios de cada estratégia comportamental, como fica claro quando se trata de ações coletivas (partilha e cooperação) e decisões reprodutivas. Um dos objetivos apontados na primeira parte do livro é a integração entre as ciências sociais e biológicas, numa tentativa de explanação da evolução cultural humana. Contudo, esse tema foi pouco abordado. No terceiro capítulo do livro, dedicado ao tema, os autores Richerson & Boyd argumentam que a evolução cultural é um processo darwiniano, mas essa discussão só se aplica a comportamentos relacionados com padrões de subsistência e reprodução. Os autores não se atêm a explicar o surgimento de manifestações culturais emergentes. Nos capítulos subsequentes, os autores referem-se raramente a processos culturais, e quando o fazem, é na tentativa de explicar comportamentos que fogem aos modelos de otimização (por exemplo, Mulder, capítulo 11).

As objeções aqui levantadas relacionam-se à própria ecologia evolutiva, e não ao livro em si, o qual reflete a falta de solução para diversos problemas que se verifica no atual estágio dessa disciplina. Por outro lado, as questões abordadas no livro tornam sua leitura instigante e sugestiva, compondo um panorama abrangente dos estudos já realizados na área. A busca de abrangência, no entanto, sacrifica, em determinados momentos, uma abordagem mais profunda de certos tópicos. Nesse sentido, não compartilho com a opinião dos autores no que se refere ao público a que o livro se destina. Considero a obra mais adequada a alunos de pós-graduação familiarizados com estudos de comportamento e com a teoria neo-darwiniana.

Bibliografia

SMITH, E. A.

- 1987 "Optimization theory in anthropology: applications and critiques", in *The latest on the best: essays on evolution and optimality*, J Dupré, ed. Cambridge, Bradford Books/MIT Press.

STEPHENS, D. W. and KREBS, J. R.

- 1986 *Foraging theory*, Princeton, Princeton University Press.

VERHENCAMP, S. L.

- 1983 "A model for the evolution of despotic versus egalitarian societies", *Animal Behaviour*, 31:667-82.

INSTRUÇÕES PARA COLABORADORES

Para a publicação de artigos, resenhas e traduções, a Revista aceitará trabalhos nacionais e internacionais que estejam em concordância com as preocupações da Antropologia.

1. Quanto aos artigos:

- devem conter aproximadamente 30 laudas e encaminhados em 2 cópias impressas e em disquete (processador de texto Word para Windows, Word para DOS), contendo, também, resumos e palavras-chave em português e em inglês.
- os originais serão submetidos à avaliação de dois relatores. A partir desses pareceres, a Comissão Editorial julgará a viabilidade de sua publicação. Os nomes dos relatores permanecerão em sigilo, omitindo-se também os nomes dos autores perante os relatores.
- as notas devem ser numeradas em ordem crescente e digitadas no final do texto. As menções a autores, no decorrer do texto, devem ser citados: (sobrenome do autor, data) ou (sobrenome do autor, data:página). Ex.: (Montero, 1983) ou (Montero, 1983:245). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra depois da data. Ex.: (Lévi-Strauss, 1967a), (Lévi-Strauss, 1967b)
- a bibliografia deve ser apresentada no final do texto, obedecendo o seguinte padrão:
 - a) *no caso de livros*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do livro em itálico, local, editora, edição. Ex.:

DA MATTA, R.

1976 *Um mundo dividido: A estrutura social dos índios Apinayé*, Petrópolis, Vozes.

b) *no caso de coletânea*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do texto entre aspas, in sobrenome (em caixa alta), nome do organizador (org.), título do livro em itálico, local, editora, edição, página inicial-página final. Ex.:

VIDAL, L.

- 1992 “Pintura corporal e arte gráfica entre os Kaiapó-Xicrin do Cateté”, in VIDAL, L. (org.), *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*, São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/EDUSP, pp. 143-89.

c) *no caso de artigo*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título do artigo entre aspas, título do periódico em itálico, local, número do periódico:página inicial-página final, mês da publicação, editora. Ex.:

MARCUS, G.

- 1991 “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade, no final do século XX a nível mundial”, *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 34:197-221.

d) *no caso de tese acadêmica*: sobrenome (em caixa alta), nome do autor; ano de publicação, título da tese em itálico, local, número de páginas, dissertação (mestrado) ou tese (doutorado), instituição. Ex.:

ANTERO, M.

- 1993 *Identidades negras no Brasil contemporâneo*, São Paulo, pp. 150, dissertação, USP.

2. Quanto às resenhas:

- As resenhas críticas e informativas devem ter em média 6 laudas.

3. Quanto às traduções:

- Será publicada apenas uma tradução por número de revista.

4. Os artigos devem ser enviados para:

Revista de Antropologia
Departamento de Antropologia - USP
Caixa Postal 8105
05508-900 - São Paulo - SP

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Endereço para correspondência:

Revista de Antropologia

Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Caixa Postal 8105

05508-900 – São Paulo – Brasil

Preço do Volume:

Brasil: R\$ 10,00

Exterior: U\$ 15,00

Pede-se permuta.

Pidese canje.

On demande l'échange.

We ask for exchange.

Man bittet um Austausch.

Si richiede lo scambio.

Impressa em 1995.



REVISTA FINANCIADA COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas

MCT



CNPq



FINEP