

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Os sentidos ameríndios diante do coronavírus

Camila Laux Kern

Rio de Janeiro

2022

Os sentidos ameríndios diante do coronavírus

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social

Orientador(a): Prof. Dra. Aparecida Neiva Vilaça

Rio de Janeiro

2022

Ficha de identificação da obra [Elemento obrigatório.]

CAMILA LAUX KERN

OS SENTIDOS AMERÍNDIOS DIANTE DO CORONAVÍRUS

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Rio de Janeiro, 29 de setembro de 2022.

BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Aparecida Vilça
Orientador(a) – PPGAS/MN/UFRJ

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Carlos Fausto
PPGAS/MN/UFRJ

Participação por videoconferência

Profa. Dra. Maria Luiza Garnelo Pereira
ILMD/Fiocruz

Agradecimentos

Deixo aqui um breve agradecimento a todos aqueles que fizeram parte de minha jornada ao longo do mestrado, apesar das dificuldades impostas com a pandemia. Sou muito grata aos meus amigos, que me encham de alegria e amor. Aos meus pais e ao meu irmão, pela sorte de ser parte dessa família. À prof. Aparecida, por toda dedicação e disposição para me escutar, me ler e me guiar. Fico muito contente por percorrer esse caminho com a sua orientação. Aos professores da banca, Carlos Fausto e Luiza Garnelo, por generosamente aceitarem nosso convite. Agradeço, por fim, ao Museu Nacional e às universidades públicas desse país.

“O mundo é um bicho não percebido pelo homem”
(Lygia Clark, Meu doce rio)

RESUMO

Essa dissertação parte da etnologia ameríndia e de seus estudos sobre corporalidade, perspectivismo, xamanismo, regimes de conhecimento e alteridade para pensar a condição de adoecimento e as possibilidades de cura diante da irrupção de uma nova doença. O intuito, nesse sentido, é refletir sobre as formas com que o coronavírus passou a afetar sonhos, sentidos e vivências de diferentes povos indígenas. Através da análise de relatos seus, seguiremos dois eixos principais. O primeiro deles abarca suas interpretações sobre as origens, causas e modos de ação do ser que nos ataca. Venenos da terra, duplos maléficos, pedaços corporais, sangues e fumaças compõem narrativas míticas que se atualizam no acontecimento pandêmico, atravessado por interações interespecíficas e interétnicas. O segundo eixo, por sua vez, acompanha os variados caminhos terapêuticos que foram mobilizados como resposta às contaminações. As noções de resguardo, invenções xamânicas e transformações vegetais serão aqui consideradas, assim como os conflitos ontológicos que derivam de seus encontros com concepções e práticas ocidentais. Trata-se, enfim, de refletir junto aos saberes indígenas sobre o que é estar saudável e o que é estar doente em um mundo de predações excessivas e contrapredações catastróficas. Um mundo em que a doença tornou-se uma condição generalizada.

Palavras-chave: Antropologia; Povos ameríndios; Doença; Pandemia.

ABSTRACT

This dissertation starts from Amerindian ethnology and its studies on corporeality, perspectivism, shamanism, knowledge regimes and otherness to think about the condition of illness and the possibilities of cure in the face of the outbreak of a new disease. The aim, in this sense, is to reflect on the ways in which the coronavirus started to affect dreams, senses and experiences of different indigenous peoples. Through the analysis of their report, we will follow two main axes. The first of them encompasses their interpretations of the origins, causes and modes of action of the being that attacks us. Earth poisons, evil doubles, body parts, blood and smoke compose mythical narratives that are updates in the pandemic event, crossed by interspecific and interethnic interactions. The second axis, in turn, follows the various therapeutic paths that were mobilized in response to contamination. The notions of reclusion, shamanic inventions and plant transformations will be considered here, as well as the ontological conflicts that derive from their encounters with Western concepts and practices. Finally, it is about reflecting with indigenous knowledge about what it is to be healthy and what it is to be sick in a world of excessive predation and catastrophic counterpredation. A world in which disease has become a widespread condition.

Keywords: Anthropology; Amerindian people; Disease; Pandemic.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Fotografia de Sallisa Rosa	52
Figura 2 – Desenhos de Afonso Fontes	60
Figura 3 – Pintura de Wilder Allui	89
Figura 4 – Pintura de Nelvis Paredes Pacaya	89
Figura 5 – Desenhos de Lastenia Canayo García	116
Figura 6 – Fotografias de Florence Goupil	118

SUMÁRIO

Introdução	11
I Aspectos cosmológicos	19
1 Substâncias e perspectivas corporais	20
2 A imprevisibilidade do outro	28
3 Agressões, capturas e venenos	38
4 Interpretações e terapêuticas	47
II Os caminhos da doença	52
5 A terra solta maldades e venenos	54
6 A sobrenatureza se vinga	66
7 Os duplos dos brancos nos devoram	74
II As relações de cura	89
8 Contaminações	90
9 Invenções xamânicas	104
10 Comunicações vegetais	111
11 Alternâncias	124
Considerações Finais	128
Referências	131

Introdução

Em 2020, nossas vidas foram profundamente impactadas pelo surgimento de uma ameaça viral. A pandemia da covid-19, como ficou conhecida, espalhou-se rapidamente pelos quatro cantos do globo, trazendo consigo um número inimaginável de mortes e sofrimento. Desde então, muitos antropólogos têm se debruçado sobre os diversos questionamentos invariavelmente trazidos por uma doença que, reflexo de um quadro mais geral de destruição do meio ambiente, faz tremer as bases da já frágil concepção antropocêntrica do mundo. Um vírus que nos indaga. Resta saber que história é essa que ele pode nos contar, ou ainda, que histórias podem ser contadas sobre o coronavírus a partir de outros saberes. É a isso que nos propomos: realizar uma análise acerca de tal acontecimento pandêmico à luz dos modos com que diferentes povos ameríndios o traduziram e o experienciaram.

As nossas ciências atuaram rapidamente na identificação da doença e dos seus meios de transmissão. Consequência da interação entre humanos e animais, o SARS-CoV-2 foi definido como uma cepa da família de coronavírus, infecção respiratória que pode ser transmitida de pessoa para pessoa por meio de contato direto, por gotículas respiratórias dispersas na atmosfera ou, ainda, através de superfícies contaminadas (Segata et al, 2021). Em questão de pouco tempo, a Organização Mundial da Saúde (OMS) começou a alertar sobre a ameaça global que o vírus representava, tendo em vista sua letalidade, assim como a velocidade com que se espalhava, desencadeando verdadeiros colapsos nos sistemas de saúde, levando à morte de milhares e forçando cidades inteiras a fecharem suas fronteiras e despovoarem suas ruas. Diretrizes globais foram estabelecidas a partir das informações trazidas pelo conhecimento científico, comumente agraciado com o poder de estabelecer fatos e orientar políticas (Latour, 1999). A narrativa central dos meios de comunicação, portanto, atestava a escalabilidade do vírus e a universalidade da experiência pandêmica, discurso semelhante àquele que afirma o destino comum que a catástrofe ecológica nos impõem (Santos; Pontes; Coimbra, 2020).

Nas mídias, sobretudo nos primeiros meses, proliferavam debates que buscavam traçar as origens da doença e identificar seus culpados. Uma série de teorias envolvendo a China e os Estados Unidos argumentavam sobre a possibilidade de uma ação calculada, envolvendo governos e cientistas. Outras, ainda, responsabilizavam costumes culturais chineses tidos como moralmente questionáveis. Foi este o caso da teoria que ganhou maior respaldo no meio científico, a qual afirmava ser o coronavírus fruto de um contato indevido entre uma espécie de morcego (horseshoe bat) e seres humanos, possivelmente ocorrido em um mercado de animais exóticos de Wuhan, epicentro inicial da pandemia. Outro animal possivelmente envolvido nesse “zoonotic spillover” seria o pangolim, um tatu asiático que teria sido o hospedeiro intermediário do vírus. O problema, nesse caso, estaria nos hábitos alimentares dos chineses e em suas relações pouco cuidadosas com animais carregados de doenças virais. As fazendas industriais e os mercados de animais vivos seriam lugares de perigosos encontros multiespécies e teriam, dessa forma, criado as condições de possibilidade para a emergência de uma doença viral (Kirksey, 2020; Rapchan; Carniel, 2021).

Ao mesmo tempo, todavia, inúmeros estudos começaram a questionar essa narrativa carregada de preconceitos e estereótipos. Kirksey (2020), por exemplo, aponta para pesquisas de virologistas e epidemiologistas que atestam os entrelaçamentos e a vulnerabilidade compartilhada entre espécies, tendo em vista a habilidade do vírus em se mover entre elas. Sua passagem para os seres humanos seria, pois, consequência não de um único, mas de diversos eventos de recombinação e troca de informação genética. Uma rede emaranhada de relações, ou ainda, “uma assembleia multiespécies”, com a passagem subsequente do vírus entre múltiplas espécies animais. Ou seja, sua proliferação e mutação depende dessa rede intrincada que o emaranha a outros seres e que o faz devir com eles, pois, como diria Haraway (2016), nada existe nem se transforma sozinho.

Uma contraposição, pois, em relação a narrativas que demonizam os animais ou que advogam pelo estabelecimento de barreiras entre espécies. Narrativas que delimitam a alguns animais exóticos, como o morcego, a qualidade de ameaçadores para a vida humana. Ao invés de compreender unicamente a origem do vírus, com efeito, talvez seja mais interessante considerar as forças que contribuem para a emergência de doenças mortais tais como a covid-19. Seriam os animais

empilhados e mal cuidados em fazendas industriais, a manipulação e homogeneização de espécies através de modificações genéticas, as redes de contrabando de espécies exóticas (Keck, 2020)? Tratar-se-ia de uma vingança dos donos de espécies?

De acordo com Lagrou, não seria a caça e a alimentação de animais o ponto de partida das epidemias. Elas seriam resultado, na verdade, “do desmatamento e da extinção dos animais que antes eram seus hospedeiros simbióticos” e do “modo como a civilização mundial (...) parou de escutar a revolta, não das coisas, mas dos animais, das plantas e de Gaia” (Lagrou, 2020, n.p.). Para Van Dooren (2020), de maneira semelhante, seriam os próprios seres humanos, de modo mais geral, aqueles que possibilitaram a irrupção da pandemia. Através de nosso sistema capitalista pós-industrial, caracterizado pela extração desenfreada de recursos, as espécies selvagens perderam seus habitats e passaram a conviver em zonas mais próximas às nossas, o que contribui para a propagação de zoonoses entre floresta e cidade. No caso do morcego, essa situação provoca estresse, estado que afeta negativamente seu sistema imunológico, facilitando a manifestação dos vírus que carrega consigo (Descola, 2020). O comportamento destrutivo dos humanos seria, portanto, o causador das epidemias que irrompem nos interstícios das relações multiespécies. O capitalismo, feito um vírus, destrói modos de existência e a própria possibilidade de vida na Terra.

As perturbações ecológicas perpetradas pelo ímpeto desenvolvimentista remetem, por sua vez, a um modo de vida cujas bases se encontram na própria metafísica ocidental e em suas concepções acerca da natureza e dos seres que a habitam. Trata-se da ontologia naturalista (Viveiros de Castro, 1996), que separa humanos e não-humanos, colocando-nos enquanto senhores de uma natureza apolítica, muda, esvaziada. Em última instância, pois, é o nosso próprio pensamento que consome o planeta tal qual um vírus:

“Um vírus é um parasita que se replica às custas de seu hospedeiro, às vezes matando-o. É isso que o capitalismo tem feito com a Terra desde o início da revolução industrial, durante muito tempo sem sabê-lo. Agora sabemos, mas parece que temos medo da cura, que também conhecemos, ou seja, uma reviravolta em nossos modos de vida” (Descola, 2020, p. 4)

Se hoje vivemos uma experiência de proporções catastróficas, diante da iminência de um futuro em ruínas (Tsing, 2019), onde estaremos condenados ao

desaparecimento ou, pelo menos, a condições de vida bastante precárias, urge a necessidade de encontrarmos uma saída, “uma cura”, como afirma Descola, que tenha o poder de nos arrancar de nossa marcha triunfal em direção ao abismo. Se o fim do mundo que nos aguarda foi tramado por nossas mãos, importa apontar para as linhas de fuga, as fraturas, as tensões e resistências que proliferam nas margens. Importa olhar para as imaginações que escapam ao vírus capitalista.

Essa dissertação, fruto do interesse nas cosmologias indígenas e na forma complexa com que se relacionam com tudo aquilo que compõem o mundo, tem como proposta contar outras histórias da pandemia, do que ela é, do que representa, do que pode vir a ser, na tentativa de expandir nossos modos de apreender esse acontecimento tão devastador, que nos coloca diante de questões das quais já não podemos mais nos desvencilhar. Como conviver com os seres que nos acompanham, nos atravessam, nos ameaçam, nos povoam e nos matam? Como fazer sentido dos elos de interdependência que possuímos com eles, sem os quais não podemos viver e com os quais podemos morrer? E como os indígenas, através de suas experiências e relatos, podem estimular nosso pensamento a inventar outras possibilidades de mundo?

Em “On models and examples”, Viveiros de Castro (2019) cita a distinção feita por Lévi Strauss (1962) entre o “bricoleur” e o engenheiro. Ambos são fazedores de mundo, mas o fazem por meios diferentes. Enquanto o segundo opera através de modelos predefinidos, tal qual a ciência moderna, o primeiro se inspira em exemplos e materiais diversos e, a partir deles, cria versões e combinações, tal qual a imaginação mítica dos povos indígenas.

“Há na bricolagem um elemento essencial do que Roy Wagner (1981) definiu como um esforço para “imprever o mundo” (...) - agir de modo a subverter compreensões convencionais do mundo, a inventar depois do fato, digamos assim. Acredito ser uma importante ideia para nosso tempo. Estamos enfrentando terríveis previsões sobre o mundo. O que devemos fazer para imprever-las? E o que podemos aprender de (...) outros povos extra modernos sobre como lidar com isto?” (Viveiros de Castro, 2019, p. 300, tradução nossa).

As previsões a que se refere dizem respeito a um quadro geral de catástrofes ecológicas e climáticas que têm levado a uma “mudança de paradigma cosmológico” (Id., p. 296). Inimigos ainda desconhecidos ameaçam irromper: “novos fantasmas, novos monstros, novos medos, novas esperanças assombram nossa

imaginação” (Id., p. 296). Nossas ciências, frente a isso, têm se visto incapazes de controlar tais instabilidades, tampouco de fazer sentido das novas e terríveis condições que nos são apresentadas. Considerando isso, o antropólogo argumenta em favor do abandono parcial¹ dos modelos normativos que guiam e formalizam relações assimétricas em favor dos exemplos, isto é, de modos de agir e pensar que permitam subverter a ordem e inventar outras relações. Um “anarquismo ontológico” (Id, p. 297) que nos possibilite pensar de maneiras mais heterogêneas e indeterminadas diante de coexistências instáveis.

“O pensamento sobre o Antropoceno requer a prática de uma forma radical de pluralismo ontológico (...) - a atenção aos vários modos de viver e pensar o Antropoceno por diferentes povos em diferentes lugares, diferentemente afetados pelos processos capitalistas de extração material e feitiçaria espiritual” (Viveiros de Castro, 2019, p. 298)

Há, na verdade, uma profícua discussão em torno do que se convencionou chamar de Antropoceno, uma nova era geológica que têm desafiado os preceitos supostamente universais do pensamento ocidental, tais como as dicotomias que separam os seres culturais dos naturais, os seres humanos dos não-humanos (Latour, 1994). Uma distinção, importa sublinhar, que costuma sobrevalorizar a vida dos humanos, considerados seres superiores, os únicos que possuem intencionalidades e direitos. O restante, o que por vezes inclui também os povos extra-modernos, é relegado a uma condição de objeto, já que desprovido de agência.

A tradição moderna atua, nesse sentido, de maneira a purificar e desvincular humanidade e animalidade, sujeitos e objetos, ou ainda, natureza e política, tornando-os pólos incomunicáveis. O que Latour (1994) explicita, contudo, é que por detrás dessa separação, há uma proliferação descontrolada de híbridos: células-tronco, aerossóis na atmosfera, o buraco na camada de ozônio e, por que não, o próprio coronavírus. Quase-sujeitos, quase-objetos que evidenciam a atrofia dos esquematismos modernos. É preciso redefinir, por isso, os termos de uma filosofia ecológica, em que natureza e política trabalhem em conjunto. Uma ecologia das práticas, como nomeia Stengers (2017), que ao invés de operar pela dominação de

¹ As práticas científicas continuam sendo fundamentais, sendo muitas delas, inclusive, influenciadas por certas técnicas de bricolagem. A questão é que estas já não são mecanismos suficientes para pensar e agir diante da nova era geológica que estamos vivendo (Viveiros de Castro, 2019).

um sentido unívoco, busca formas diversas de compor um mundo comum, levando em conta todos os entes envolvidos. A proposta de Latour, assim como de Stengers, objetiva justamente conferir direito de existência e de resistência a todos os agentes que habitam o mundo, considerando-o em seus enredamentos e contaminações.

A pandemia, poderíamos dizer, desafia igualmente o pressuposto moderno de uma natureza imutável, cognoscível e controlável, já que o vírus mostra-se um agente imprevisível, uma força que não podemos dominar, mas com a qual precisamos aprender a experimentar condições possíveis de existência. Como, então, podemos lidar com esse contexto de indeterminações e imprevisões? Se nos vemos diante de uma ausência de mundo cada vez mais latente, como podemos pensar em outros modos de viver e outros modos de se relacionar com os demais seres e ambientes?

Cabe, propomos aqui, considerar as maneiras com que outras ontologias entendem e experienciam essas relações, bem como os caminhos que traçam para lidar com situações que os ameaçam. O contato com outras práticas e outras composições de mundo pode ser um caminho, então, para nos abirmos a outras possibilidades de existência, que, ao invés de subtrair as diferenças, busquem multiplicá-las, potencializando, assim, a criação de vínculos e de saberes.

A escrita está organizada em três partes. A primeira delas recupera alguns aspectos centrais da cosmologia ameríndia que irão nos auxiliar na compreensão de como esses povos pensam e agem diante de situações de adoecimento. Abordaremos, de início, os debates em torno da fabricação de corpos e suas perspectivas como parte de relações que, apesar de instáveis, são constitutivas da pessoa ameríndia. Tratam-se de interações que podem tanto assumir uma condição patogênica quanto ser um canal de acesso a saberes e curas. Iremos considerar, nesse sentido, como as relações interespecíficas e interétnicas são mobilizadas através de capturas, agressões, trocas, rituais e prescrições diversas. Desses vínculos, por fim, analisaremos seus sistemas de interpretação da doença e seus itinerários terapêuticos, os quais buscam acessar as causas e origens daquilo que faz adoecer. Através de práticas xamânicas, sobretudo, veremos como as instabilidades e imprevisibilidades que tornam o mundo perigoso são também aquilo que possibilita a esses povos acessar e inventar outras relações e outros mundos.

As duas partes seguintes, então, irão se debruçar sobre os relatos ameríndios a respeito da pandemia de covid-19. Contamos, felizmente, com uma quantidade considerável de textos e artigos publicados em sites, plataformas e revistas acadêmicas, muitos deles escritos pelos próprios indígenas. Foi realizada, ainda, uma entrevista com Francineia Fontes, antropóloga baniwa que faz seu doutorado no Museu Nacional.

Na segunda parte, voltamo-nos para suas elaborações sobre as origens, causas e formas de transmissão da nova doença. São processos especulativos e dinâmicos, que mobilizam, simultaneamente, saberes míticos suspensos no virtual e conjunturas sócio-políticas atuais. Venenos escondidos no tempo primordial, partes corporais de demiurgos e vinganças de donos de espécies, nesse sentido, associam-se com ações destrutivas oriundas do mundo dos brancos. Seu pensamento escurecido traz uma condição generalizada de adoecimento.

Das interações com o outro patogênico, passaremos, na última parte, para as relações terapêuticas que se formaram como resposta à pandemia. Diferentes estratégias foram mobilizadas, a partir de seu universo cosmológico, como forma de conter a doença, proteger os corpos e curar aqueles que adoeciam. Contaminações, comunicações e invenções participam de redes entre corpos humanos e não-humanos. Sua adesão ou recusa às diretrizes e técnicas ocidentais, por isso, passa também por configurações relacionais experimentais, que podem trazer benefícios, mas que leva a inevitáveis conflitos ontológicos.

Em termos metodológicos, buscamos evidenciar a distinção entre as nossas categorias e aquelas dos povos ameríndios. Seguindo o que propõem Roy Wagner (2010) e Marilyn Strathern (2006), iremos realizar um corte proposital entre nós/eles, forçar um dualismo para fins estratégicos, que permita evitar traduções precipitadas, ainda que buscando pontos de contato. Teremos, inevitavelmente, que usar termos nossos, pois são aqueles que permitem construir um argumento que seja inteligível à nossa compreensão. O objetivo, todavia, é problematizar as noções ocidentais, torcendo-as em direção a novos entendimentos, que desacelerem nosso ímpeto por correspondências rápidas ou que se proponham equivalentes.

A equivocação controlada, formulada por Viveiros de Castro (2018), é também uma importante noção metodológica para nossa pesquisa. Trata-se de considerar que toda e qualquer tradução entre antropologias, isto é, entre aparatos conceituais

ontologicamente distintos, resulta forçosamente em equívocos. E que estes, por sua vez, são produtivos, na medida em que subvertem nossas compreensões.

“A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo uma univocalidade - a similaridade essencial - entre o que o Outro e Nós estamos dizendo” (Viveiros de Castro, 2018, p. 255)

Tais mal-entendidos permitem que hesitemos (Stengers, 2017) em nossas definições e conclusões sobre o que a pandemia é, visto que os sentidos produzidos a seu respeito não são crenças nem ilusões, mas “estão relacionadas (...) aos mundos distintos que são vistos” (Viveiros de Castro, 2018, p. 255). As concepções e experiências indígenas, por conseguinte, nos provocam a observar a divergência entre mundos. Nos estimula a ouvir outras histórias, que nos façam desacelerar e deslocar nossas questões.

A pandemia, assim como o cenário mais amplo de catástrofe climática, nos coloca diante de um mesmo presente carregado de adoecimentos e mortes, mas seus sentidos e seus efeitos não são em nada homogêneos. E é justamente dessa incomensurabilidade, dessa incomunicabilidade, dessa impossibilidade de fazer equivaler a experiência pandêmica que devemos partir. Se o pensamento ocidental muitas vezes nos direciona para um sentido unívoco, vamos aqui em sentido contrário. Urge, é o que defendemos, multiplicarmos as maneiras de pensar a realidade que vivemos e buscarmos entrecruzamentos possíveis para enfrentá-la. Essa é uma tentativa, portanto, de colocar diferentes mundos para conversar, não para encontrar uma síntese ou um consenso, mas para fazer proliferar esses mundos a partir das tensões produzidas.

Parte I: Aspectos cosmológicos

As compreensões ameríndias sobre o adoecimento e a cura estão fundamentalmente atreladas ao universo sociocósmico com o qual se relacionam e a partir do qual se fabricam enquanto pessoas. Isso porque o evento patogênico não se reduz a dimensões biológicas, mas diz respeito a um complexo sistema cosmopolítico, onde uma multiplicidade de sujeitos interage. Essas relações nem sempre permanecem pacíficas, mas, pelo contrário, são marcadas por instabilidades e agressões constantes. Seres penetram, capturam e transformam uns aos outros. Pensar acerca daquilo que os indígenas nos contam sobre a covid-19 envolve, por conseguinte, não apenas um estudo de suas representações etiológicas, mas uma compreensão mais abrangente acerca das variadas condições relacionais que levam ao adoecimento.

Neste capítulo, iremos considerar os principais fundamentos que guiam a análise a ser feita no restante da pesquisa. O intuito é percorrer, de maneira inevitavelmente breve, alguns dos temas prementes da etnografia americanista. Menos que um quadro teórico geral que pretenda dar conta das principais contribuições e desenvolvimentos dessa literatura, o que se segue é um gesto de puxar fios que permitam tramar com maior destreza os relatos de indígenas a respeito da pandemia, visto que estaremos desde já minimamente imersos nos universos conceituais ameríndios. Que sirvam, pois, como caixa de ferramenta teórica.

Começaremos discutindo a centralidade do corpo no contexto ameríndio, a partir do qual derivaremos considerações sobre perspectivismo, parentesco, xamanismo e noções de conhecimento. Na sequência, nos voltaremos para o perigo enquanto condição inerente aos mundos em análise. Faremos, para tanto, uma breve introdução a respeito das relações entre seres humanos e não-humanos, considerando sua posição ambígua entre violência e cuidado: ao mesmo tempo em que trazem doenças, infortúnios e mortes, são essenciais para a fabricação das

peças e para seus processos de saúde. Seguiremos com a análise das formas variadas com que tais povos concebem o adoecimento, o que nos levará a uma descrição das substâncias venenosas e das metamorfoses que os envolvem. Por fim, a última seção centrar-se-á sobre os sistemas ameríndios de interpretação das doenças. Suas origens, causas, mecanismos e efeitos, os quais dão a ver os diferentes itinerários terapêuticos que podem ser mobilizados.

O que se deseja é explicitar desde já as contribuições teóricas que permeiam a pesquisa e que reaparecerão ao longo da escrita de forma indireta ou como rememoração antes que explanação. Trazemos, assim, uma discussão etnológica de aspectos essenciais da cosmologia desses povos, sobre os quais os sentidos da pandemia repousam.

1 Substâncias e perspectivas corporais

Em seu trabalho etnográfico junto aos Piro, Peter Gow narra uma interessante experiência pela qual passou, posteriormente analisada por Viveiros de Castro (2002) como emblema comparativo das noções de corpo. Diante de um caso de diarreia infantil, uma professora da missão religiosa que havia se instalado na região aconselhou que fosse usada água fervida como forma de atenuar sua incidência. Foi, porém, rapidamente repreendida pela mãe da criança adoentada. De acordo com a última, mesmo que a água quente fosse eficaz entre outros povos, esse método de prevenção e cura não funcionaria para eles, mas, pelo contrário, poderia piorar o estado de prostração do doente. Isso ocorria, dizia a mãe, pois os corpos são diferentes, de modo que suas terapêuticas passam por técnicas distintas. O que faz mal e o que traz saúde a um corpo não-indígena não é o mesmo que para eles. Não seria o caso, contudo, de corpos semelhantes vistos através de lentes culturais díspares, mas tratar-se-ia efetivamente de corpos ontologicamente incompatíveis. Ou, como afirma Viveiros de Castro, não se trata de “outra visão do mesmo corpo, mas outro conceito do corpo” (Id., p. 140).

A partir de suas vivências junto aos Kulina, Donald Pollock (1996) narra um equívoco semelhante. Em algum momento de seu campo, o antropólogo presenciou a realização de um ritual de cura sendo feito sem a presença de um paciente para

quem a prática estivesse orientada. A cura, aparentemente, abarcava a todos. De acordo com ele, tal situação parecia apontar para uma divergência fundamental entre as formas kulina de interpretar a doença e, em contraposição, as nossas. Se para nós os esforços terapêuticos direcionam-se a um corpo específico, aquele do enfermo, aqui havia, por outro lado, uma reação coletiva diante de um mal-estar que repercutia no próprio equilíbrio social, de modo que os processos de cura recaiam não sobre um único corpo, mas sobre a comunidade em geral. A doença, nesse sentido, estaria sendo coletivamente experimentada como uma desordem social (Conklin, 1996).

Esses exemplos explicitam, diríamos, aspectos fundamentais da corporalidade ameríndia. Seus corpos são atravessados por outros tantos corpos, de modo que processos patogênicos não se circunscrevem a um só indivíduo, mas dizem respeito a redes de relações. Para eles, na verdade, não há distinção entre indivíduo e sociedade, assim como não há uma compreensão do adoecimento como um impasse biológico. Seus conceitos são outros e, por isso, como observa McCallum, “qualquer análise do adoecimento e da cura (...) deve necessariamente passar por outros domínios habitados e construídos através do corpo” (McCallum, 1996, p. 365).

No clássico artigo de Seeger et al. (1979), argumenta-se que a corporalidade é o idioma simbólico central, que orienta e organiza a práxis dos povos indígenas sul-americanos. Sua estrutura sociocósmica estaria, nesse sentido, fundamentada na constituição da pessoa enquanto um processo infindável. Em seus termos, “a fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social” (Id., p. 11). Tal conclusão é justificada através de uma série de exemplos etnográficos que, apesar de suas variações, apontam para um substrato comum a todos esses povos. Trata-se de uma série de processos fisiológicos que atravessam diferentes dimensões, fazendo operar uma linguagem corpórea que as articula. A estrutura social dos Tukano, por exemplo, organiza-se em torno da transmissão de substâncias como o sangue e o sêmen. No Alto Xingu, a integração social baseia-se em um complexo sistema de rituais, que envolve reclusões pubertárias, restrições sexuais, escarificações, todos centrados nos processos de fabricação corporal. Essa

lógica das substâncias estende-se por toda a região, dando respaldo ao argumento de que

“os mesmos princípios básicos parecem estar operando, neste complexo, nas várias sociedades (...) a couvade, os resguardos por doença ou morte, as reclusões, o luto - todos estes momentos acionam o corpo segundo regras estruturais bastante consistentes e recorrentes” (Seeger et al, 1979, p. 12).

O social intervém, portanto, sobre o corpo, modelando-o em um processo intencional e gradual, que nunca cessa, devendo ser constantemente reiterado ao longo da vida. Dessa forma, desde o momento de concepção da criança, dá-se início a um percurso de trocas e intervenções que irão progressivamente constituir a pessoa em suas relações com os seres e o mundo (Viveiros de Castro, 1977). O corpo, por conseguinte, não seria “um portador biológico de simbolismo social”, mas “o local da construção de socialidade” (Conklin, 1996, p. 374). Vê-se, por isso, um cotidiano permeado por práticas voltadas a aspectos corporais, assim como discursos e narrativas míticas que evidenciam a presença de um sistema de relações que se reafirma no compartilhamento de alimentos, sangue e sêmen.

O cuidado em torno do corpo pode ser melhor compreendido quando consideramos os perigos a que ele está submetido. Trata-se do risco de que se transforme, momentânea ou completamente, em outro. Os corpos estão em diálogo constante com uma multiplicidade de seres, imersos em um amplo universo relacional de subjetividades humanas e não-humanas, as quais podem, por motivos diversos, levar à sua desestabilização. A produção da consubstancialidade compete, nesse sentido, com um processo complementar de metamorfose do corpo, sendo necessária sua contínua fabricação justamente por conta de sua condição cronicamente instável (Vilaça, 2002).

Os rituais de abstinência e reclusão, os atos de comensalidade e os processos de modificação do corpo através de pinturas e decorações, por exemplo, funcionam como mecanismos que visam não só construí-lo, mas estabilizá-lo em sua forma humana. Ao fabricar continuamente um determinado corpo, trocando substâncias e, assim, firmando laços de parentesco com um certo grupo social, evita-se a possibilidade de ser atraído por outros seres e acabar transformando-se em um deles. A diferenciação corporal é, portanto, uma forma de reduzir os riscos associados à sua captura e transformação e de se afirmar em contraposição a

outros, recusando assumir uma condição não-humana. A fabricação do corpo atua, enfim, na “negação de possibilidades do corpo não-humano” (Viveiros de Castro, 1977, p. 41), ainda que essa negação jamais consiga se realizar completamente, pois permanece a possibilidade de uma transmutação corporal que desfaça sua disposição humana.

A impossibilidade de estabilização total do corpo deriva de uma importante noção do pensamento ameríndio, qual seja, a noção da humanidade enquanto uma condição ampla, que se estende a animais, plantas e espíritos. No tempo primordial, contam os mitos, o mundo era caracterizado pela indiferenciação de todos os seres, que compartilhavam uma condição humana comum. Ainda que os animais tenham eventualmente assumido corpos diferentes, seu estado originalmente antropomorfo permanece como fundo virtual. Isso quer dizer que, ao contrário da concepção ocidental de uma humanidade que resulta da superação do estado de animalidade em direção ao esclarecimento do espírito, a mitologia ameríndia considera os animais como aqueles que se afastaram da condição humana. Os animais são, na verdade, ex-humanos, ou seja, “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (Viveiros de Castro, 1996, p. 119).

Como veremos, isso terá implicações consideráveis na forma com que as populações indígenas se relacionam com os seres do mundo, pois, se há uma “equivalência de espíritos”, em que “todos são igualmente humanos, igualmente sujeitos” (Vilaça, 2002, p. 351), todos são dotados de agência e intencionalidade e podem, portanto, se afetar mutuamente. Mais que isso, podem se transformar uns nos outros. Isso significa que seus corpos, além de instáveis, são permutáveis. Eles se constituem e se transformam de acordo com as relações que estabelecem.

A humanidade, e aqui reside outro ponto fundamental, é relativa. Todos a possuem em potência, mas sua atribuição dependerá da posição de cada ser. Como resume Vilaça, “a humanidade não se restringe ao que nós concebemos como seres humanos: animais e espíritos também podem ser humanos, o que significa que a humanidade é, acima de tudo, uma posição a ser continuamente definida” (Vilaça, 2005, p. 448). Os seres, portanto, se definem enquanto humanos na medida em que se diferenciam de outros, os quais assumem, por contraste, a condição de não-humano. Uma diferenciação que não é estável, mas que, pelo contrário, está sempre sujeita à mutação. A presa pode virar predador.

Vilaça (2005) observa, a partir de seu campo etnográfico, que os Wari' respondem a uma série de regras de conduta e rituais de purificação ao caçar e comer certos animais, justamente porque consideram a condição de sujeitos dos últimos e, por conseguinte, a possibilidade de uma inversão na relação, que os torne presas daqueles que estão predando. Para eles, “o mundo é habitado por uma grande variedade de seres que pensam a si mesmos como humanos”, ou seja, “do ponto de vista dos animais, eles são os humanos e (...) veem os indígenas como presa, animais, ou inimigos” (Vilaça, 2002, p. 354). Ao mesmo tempo em que os Wari' se autodenominam como seres humanos em contraposição aos animais de caça, porém, sabem que os últimos veem a si mesmos como humanos predadores. O que irá diferenciar uns e outros será a perspectiva adotada.

O “perspectivismo ameríndio”, termo cunhado por Viveiros de Castro, busca dar conta dessa alternância de pontos de vista. Em seu famoso artigo de 1996, o autor diferencia o multiculturalismo que dominava muitas das discussões antropológicas da época com o que denomina “multinaturalismo”, a saber, a compreensão de que há uma cultura humana comum, mas naturezas múltiplas. “Todos os seres veem o mundo da mesma maneira, o que muda é o mundo que eles vêem” (Id., p. 127) Ao contrário do multiculturalismo, então, que pressupõe uma natureza unívoca sobre a qual a diversidade de representações e significados culturais repousa, o multinaturalismo implica na unidade do espírito por trás da variedade de aparências corporais e perspectivas. Os seres possuem uma forma humana geral, enquanto seu invólucro varia. E é o corpo, como espectro de afecções e modos de ser, aquilo que dá origem às diferentes perspectivas, que apreendem mundos distintos. O universal seria, nesse caso, a cultura, enquanto a natureza seria o particular de cada perspectiva.

Um dos grandes perigos a ser enfrentado, nesse sentido, diz respeito à possibilidade de ter sua perspectiva transformada, já que “todo corpo é disponível para vir a ser o que é para uma perspectiva alheia” (Lima, 2000, p. 7). Por isso é tão importante garantir, a todo momento, seu ponto de vista. “Tudo no mundo só existe como uma perspectiva” (Vilaça, 2005, p. 456) e essa perspectiva localiza-se no corpo. É ele, o corpo cronicamente instável, o lugar de diferenciação entre os seres. Humano e não-humano, predador e presa, são oposições que estabelecem a diferença, mas cujos termos podem a qualquer momento serem sobrepostos ou

invertidos. As discordâncias que disso derivam fazem do universo um lugar potencialmente perigoso, visto que as posições nunca estão asseguradas. Aquele que se define como predador, afinal, pode rapidamente passar para a condição de presa. Deve-se tomar cuidado, por isso, para não assumir a perspectiva de outrem.

Os seres, dessa forma, não possuem uma natureza irredutível. Ao contrário, os corpos são definidos enquanto parte maleável de uma relação entre perspectivas. Uma pessoa juruna, por exemplo, vê o jaguar enquanto jaguar, ao passo que o jaguar vê a si mesmo como humano. Mais que isso, “toda perspectiva dá conta ao mesmo tempo do si, de outrem e do mundo” (Lima, 2000, p. 5), isto é, tudo aquilo que existe no universo está sujeito a esse jogo de perspectivas, que coloca em confronto diferentes definições do que um corpo é. Um peixe, nesse sentido, só é assim nomeado na medida em que é peixe para alguém, assim como um filho identifica-se enquanto tal porque faz parte de uma relação em que é filho para outrem. “Coisas, assim como pessoas, são constituídas dentro de relações, como resultado da última” (Vilaça, 2005, p. 456). Ou seja, corpos são denominados enquanto tais a partir das relações que participam.

Diante dessa instabilidade corporal, Vilaça (2005) identifica dois modos diferentes de ação: maximizá-la ou neutralizá-la. A maximização do potencial de transformação seria uma forma de experienciar a alteridade, pois adotar outro ponto de vista é, para esses povos, uma importante forma de conhecimento. Os xamãs, como discutiremos adiante, são profundos conhecedores, justamente porque são capazes de se aproveitar do caráter metamórfico do corpo, oscilando sua perspectiva de maneira controlada e, assim, estabelecendo canais de comunicação transespecíficos. Trata-se, afinal, de um “mundo em que o verdadeiro conhecimento é condicionado, não pela retirada do sujeito, mas por sua apropriação de uma posição dentre as muitas ali existentes” (Lima, 2000, p. 10). Um mundo inteiramente distinto do nosso, onde os termos que se relacionam não são previamente definidos e fixados e onde conhecer não é assumir uma posição neutra.

O desejo de expandir as possibilidades de perceber e conhecer o mundo, entretanto, é arriscado e potencialmente letal. Isso porque a transformação corporal frequentemente se traduz como doença e/ou morte.

“É difícil continuar aprendendo, vendo e experimentando sem adoecer. Isso ocorre porque os mesmos tipos de substâncias e experiências visuais, auditivas e sensoriais que podem ser transformadas em conhecimento

também podem se tornar agentes causadores de doenças, como venenos ou substâncias de feitiçaria” (McCallum, 1996, p. 362-363, tradução nossa).

Nesse caso, é importante aderir a uma série de procedimentos que auxiliem na redução desses perigos. Trata-se do segundo tipo de ação, qual seja, de estabilização e neutralização do corpo mutável, o que é feito através de processos profiláticos e terapêuticos que participam na construção da pessoa e na afirmação de seus laços de parentesco, sobretudo em suas passagens do ciclo vital (Vilaça, 2005).

Quando nasce, a criança depara-se com um mundo atravessado por subjetividades e pontos de vista. Com um corpo inicialmente indiferenciado e, conseqüentemente, permeável às diversas influências dos seres que habitam esse mundo, deve iniciar-se, como vimos, um processo de fabricação corporal, negando a possibilidade da criança de assumir uma condição não-humana. Isso porque, após o parto, o bebê ainda não é percebido como uma pessoa, podendo ser filho de um peixe ou de algum outro animal. Sua identidade é instável e ambivalente. Dessa indiferenciação primeira, então, é que a criança irá começar a estabelecer suas relações de consubstancialidade, as quais serão feitas e refeitas através do envolvimento em práticas específicas, associadas a uma série de restrições (Gow, 1997). Um percurso contínuo, pois, de fabricação corporal através de elementos materiais (fluidos, ervas, folhas, carnes) que se integram a contextos sociais (sexo, comensalidade, rituais).

Os rituais de iniciação e as reclusões que marcam diferentes estágios da vida funcionam como mecanismos essenciais para a produção dessa condição humana. Durante esses períodos, entretanto, os cuidados devem ser redobrados, visto que o corpo ainda está em plena transformação, altamente suscetível a assumir aspectos animais e, até mesmo, a perder completamente sua humanidade. O ato de se resguardar, nesse caso, produz um afastamento de qualquer tipo de relação que possa desestabilizar e capturar o corpo. Por isso, em momentos de fragilidade, devem ser adotadas restrições alimentares e sexuais, que funcionam como proteção a riscos potenciais (Vilaça, 2002; Viveiros de Castro, 1977).

“Os resguardos procuram controlar processos de transformação, evitando que tomem direção errada. Não se trata de obviá-los, mas de evitar que esse potencial de movimento seja apropriado por outros sujeitos do cosmos. Por

isso, nesses momentos, o universo relacional deve ser limitado” (Fausto, 2002, p. 22)

Entrar em reclusão é uma forma, pois, de reafirmar relações de consubstancialidade em detrimento dos perigos externos. Para fabricar o corpo, é preciso distanciar-se de vínculos potencialmente letais, sobretudo com os seres não-humanos. Nesse sentido, observa Vilaça, as restrições associadas à couvade seriam um processo anti-xamânico, “pois evitam associações corporais com seres de outras espécies, o que constitui a condição de possibilidade para o xamanismo amazônico” (Vilaça, 2002, p. 360). Isto é, o xamanismo maximiza o potencial metamórfico do corpo ao fazer proliferar as redes de conexão com as subjetividades do mundo, o que expande o conhecimento. O resguardo, por outro lado, objetiva construir a pessoa que, em transição, deve se afastar dessas conexões.

Para os povos ameríndios, os períodos de transformação da infância e da puberdade são comumente comparados com períodos de adoecimento, no sentido de que ambos envolvem uma instabilidade do corpo, que se encontra mais propenso a sofrer transformações que desfaçam seu aspecto humano. A doença “compõe um desses momentos em que o corpo humano pode se refazer e assumir outra forma” (Vilaça, 2002, p. 361), isto é, adoecer envolve uma desestabilização que pode levar à mutação corporal. Manter-se saudável, por contraste, significa garantir a estabilidade do corpo em sua condição humana. Significa, portanto, manter seu ponto de vista. Essa noção de saúde, como veremos, irá causar certas implicações no modo com que diferentes povos aderiram ou não às práticas de distanciamento social durante a pandemia. Ainda que possam ser associadas com os rituais de reclusão que muitos deles já praticavam, recuperar o corpo em vias de transformação exige, ao mesmo tempo, a afirmação de sua humanidade junto a seus congêneres.

Como escreve McCallum (1996), o conhecimento penetra pela pele e pelos orifícios da pessoa, o que implica na necessidade de cuidado com o grau de porosidade do corpo, assim como de sua impermeabilidade. É um equilíbrio sutil, visto que se abrir demais para a experiência do mundo pode resultar em uma condição de vulnerabilidade a possíveis ataques. Fechar-se excessivamente, por outro lado, provoca o afastamento daquilo que o nutre e o faz crescer, a saber, o contato sensitivo com os outros seres. Muitos dos rituais praticados, por

consequente, visam controlar a volatilidade das relações e as dimensões de afastamento e proximidade a outros corpos. Uma série de prescrições são seguidas, como forma de evitar que flechas, venenos e demais malefícios penetrem neste corpo instável e poroso que se desenvolve. Mas a abertura corporal é também aquilo que permite a criação de vínculos, a troca de substâncias e de conhecimentos.

“O corpo é aberto. Não há fronteiras claras entre os corpos, ou entre os corpos e o mundo. Há, isto sim, o corpo sempre inacabado, em constante criação, e o corpo como princípio de degeneração sem fim - sempre geminado com a abundância reprodutiva regenerativa (...) É uma imagética que lhes permite aceitar e assumir a responsabilidade pelas consequências de sua própria corporeidade estar sempre entrelaçada aos eventos destrutivos, violentos e estranhos narrados em sua mitologia” (Overing, 2006, p. 31)

Os corpos estão necessariamente abertos ao mundo. Seus processos envolvem outros, que interferem a todo momento em suas condições de saúde e doença. Considerá-los, pois, é fundamental para que possamos compreender melhor o que é a experiência da doença para os ameríndios. Tendo nos detido, inicialmente, sobre a produção incessante de consubstancialidade e humanidade entre pessoas, feita ritual e cotidianamente, vejamos na próxima seção o desenrolar de seu processo inverso e primeiro, qual seja, a diferença enquanto condição virtual a partir do qual a identificação ocorre (Viveiros de Castro, 1985). Semelhança que é extraída da dessemelhança, sendo a última o fundamento da vida social, aquilo que cria e procria os seres (Overing, 1983). Relações hostis, portanto, como combustível para o dinamismo social.

2 A imprevisibilidade do outro

Há algo de fundamentalmente perigoso no outro. Uma qualidade inapreensível, que faz do contato com a alteridade uma experiência simultaneamente ameaçadora e enriquecedora. Através dela, podem ser transmitidas substâncias letais, flechas envenenadas e fumaças tóxicas, mas também conhecimentos que engrandecem e sustentam um bem viver. Tratam-se de relações arriscadas, que por vezes causam males e mortes. É por causa delas,

todavia, que as pessoas se constituem enquanto seres fortes e saudáveis, quer dizer, é desse encontro extremo entre diferentes que o bem-estar é feito e refeito continuamente. O lugar da alteridade é, em suma, indispensável ao universo ameríndio.

Em texto recente, Taylor & Vilaça (2022, no prelo) argumentam que, para a maioria desses povos, viver de maneira significativa requer assumir trocas imprevisíveis, conectando-se perigosamente com a alteridade. Há uma necessidade de se envolver com parceiros humanos e não-humanos para que possam adquirir suas capacidades e seus conhecimentos. Como já observamos, a construção da pessoa passa pela incorporação de partes alheias, isto é, pela predação e assimilação de outros com quem se estabelecem encontros agonísticos. Entre certos povos guerreiros, como é o caso dos Jivaro, os homens magnificados se beneficiam da captura de elementos de seus inimigos, na medida em que passam a poder assumir outras perspectivas. Entre os Tupinambá, os matadores adquirem novos nomes ao matar inimigos, o que os permite casar e ter filhos. Para se reproduzir, pois, firmam relações com o exterior, extraíndo dele elementos que possibilitem a produção de vida. “Reprodução generativa demanda disposição e habilidade em matar outros”, escrevem as autoras (Id., p. 8, tradução nossa). Nascimento e morte, em outras palavras, são processos encadeados, de modo que agressões e destruições feitas a outrem são, sob outro ponto de vista, fonte de criação.

A guerra e a captura de inimigos, assim como as práticas canibais e as comunicações xamânicas com espíritos e demiurgos são todas formas de incorporar o outro enquanto parte constitutiva de si. Há um desejo de sair de si, de não se conter em si mesmo. Onde a “abertura ao outro” que já antecipava Lévi-Strauss em 1991, quando descrevia o interesse indígena pela cosmologia dos europeus. Recém chegados ao novo continente, os últimos tomaram a disposição indígena como uma sujeição à imposição colonial que se seguiu. Desejavam ser como os brancos, assumir seus modos de viver e pensar, como se reconhecessem a superioridade dos invasores. Sua propensão a incorporar a religião e os costumes alheios, contudo, não se sustentava. Ao mesmo tempo em que eram moldáveis às vontades europeias, eram mutáveis. Não havia crença nem obediência, não havia uma transcendência a qual respondessem (Viveiros de Castro, 2002).

A abertura ao outro, nesse sentido, é marcada pela inconstância, fruto da concepção de que o outro é um via de acesso a outras perspectivas. A alteridade é aquilo que alimenta a vitalidade, o bem-estar e o poder agentivo dos corpos, “uma alteridade sem a qual o mundo soçobriria na indiferença e na paralisia” (Id., p. 179). Sua aparente receptividade aos preceitos europeus não era, afinal, um movimento de obediência, mas, pelo contrário, originava-se de um processo contínuo de alternância e autotransfiguração, que identificava nesses estrangeiros a figura da afinidade potencial² que tanto os atraía. Pareciam tudo aceitar, mas sua conversão era momentânea, logo escapando a qualquer aprisionamento. “Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinentemente pelas ervas daninhas” (Id., p. 160). Eram, enfim, estátuas de murta, maleáveis, mas facilmente corrompidas pelo surgimento de ervas daninhas, que as tornavam novamente disformes.

No artigo em questão, Viveiros de Castro (2002) traça uma linha comparativa entre o mármore e a murta. Ao contrário do amorfismo que caracteriza a murta, o mármore seria qualificado enquanto firme, resistente e duradouro. O mesmo poderia ser dito da tradição ocidental, que pressupõe, similarmente, uma fixidez e unicidade da experiência enquanto constitutiva de sistemas de crenças delimitados, do qual participam indivíduos relativamente marmorizados em seus costumes e doutrinas. Inversamente, há algo inevitavelmente indomável, algo que desliza e escapa a tentativas de totalização identitária quando estamos a falar dos ameríndios. Sua natureza é inconstante, avessa ao idioma da crença, do dogma e da verdade revelada. É o que o antropólogo define como “a inconstância da alma selvagem”, uma alma que se projeta para fora de si, ao invés de ansiar por uma identificação que faça com que os outros coincidam com ela. Dessa forma, na contramão dos colonizadores, que buscavam criar imagens espelhadas de si mesmos nos indígenas que tentavam converter, os povos que os receberam desejavam fazer proliferar a diferença que se impunha. Ao invés da homogeneização, a multiplicidade; ao invés da substância, a diferença que brota das relações e de suas trocas incessantes. “O outro não era um espelho, mas um destino” (Id., p. 190), sumariza Viveiros de Castro.

² Viveiros de Castro (1985) afirma ser a afinidade a condição relacional que existe em potência virtual, enquanto que as relações de parentesco são fruto de um processo de atualização instável, que pode ser contra-efetuada. Em suas palavras, “a consanguinidade deve ser fabricada, ao passo que a afinidade se encontra em estado dado, é constitutiva de qualquer relação social” (p. 173).

A doença é um processo de diferenciação, visto que implica em transformações corporais que podem redundar em uma passagem sem retorno a outra dimensão perspectiva. Muitas vezes, adoecer é transformar-se em outro, em geral animal. Importa, conseqüentemente, entender de que maneira esses povos mobilizam a diferença, isto é, em que termos concebem a assimilação de elementos exteriores, porquanto a condição de adoecimento é também uma incorporação da alteridade. A natureza aberta e inconstante dos ameríndios, nesse sentido, dá a ver a impossibilidade de pensarmos as relações que fazem adoecer e curar, tal como narradas pelos indígenas, a partir de nossa tradição intelectual, centrada na identidade e na totalidade.

Para nós, a diferença é incômoda e, por isso, buscamos a uniformização dos seres para melhor exercer controle sobre eles. Reduzimos a diversidade em prol da escalabilidade, que permite o avanço civilizatório. Em *Tristes Trópicos*, essa tendência à homogeneização é evocada por Lévi-Strauss: “a humanidade se instala na monocultura; ela se prepara para produzir a civilização em massa, como a beterraba” (1957, p. 32). Evocava, é claro, a nossa sociedade, voltada para a expansão industrial e monocultora.

O mundo ocidental almeja o controle sobre os seres e as coisas, pois acredita que assim estará protegido dos perigos que podem irromper. O outro é tornado semelhante, ou mesmo apagado, para que o bem-estar persista. No mundo ameríndio, entretanto, o espelhamento entre os seres, ainda que forneça algum tipo de segurança e estabilidade, implica também em um empobrecimento do mundo, “uma vida sem extremos onde a similaridade desprovida de significado reina suprema” (Taylor; Vilaça, 2022, p. 6). A aproximação indígena dos modos de viver e pensar ocidentais os leva, conseqüentemente, a notar uma ausência de dinamismo social e uma previsibilidade de intenções e ações, onde tudo se afunila em semelhanças. A conversão cristã de vários desses povos, por isso, pode ser entendida como um estreitamento da experiência relacional vivida até então, pois os novos preceitos religiosos fixam posições anteriormente instáveis e alternáveis, o que desfaz a condição metamórfica do universo, agora tornado opaco e carente de significância.

Mas em seu livro “Morte na floresta”, Vilaça afirma que “o movimento de identificação aos brancos não tem (...) relação com um desejo de virar branco (...) O

que eles querem é capturar a diferença em seus corpos, mantendo-se fortemente enraizados em seu mundo, que é onde eles buscam o sentido para as novidades” (2020, p. 44). O problema, então, é que a abertura ao outro dos indígenas esbarra no desejo de uniformização e fixidez dos brancos, que, guiados pelas palavras cristãs, objetivam desfazer a condição instável, imprevisível e mutável dos primeiros. A estabilidade corporal que o mundo ocidental propõe, contudo, não leva a uma existência sem adoecimentos e mortes. Ao contrário, as relações interétnicas têm se mostrado uma fonte inesgotável de destruição e ausência de saúde. Antes de prosseguir em uma discussão sobre como os brancos se inserem no sistema de agressões e curas desses povos, entretanto, importa considerarmos as outras alteridades que compõem suas cosmologias. As relações interespecíficas, especificamente, e as formas com que provocam passagens da saúde à doença, assim como da doença à saúde.

Como vimos, o universo ameríndio é atravessado por hostilidades potenciais, as quais se atualizam, muitas vezes, na forma de predações e contrapredações. Donos de espécies animais e vegetais reagem frente à destruição excessiva dos seus, agredindo e causando enfermidades àqueles que agem sem precauções. Experiências passadas de adoecimento devido à ação vingativa desses mestres se repetem nas falas indígenas. Entre os Banawá, por exemplo, Miguel Aparicio (2020) narra o desenrolar de um caso de feitiço lançado pelo espírito dono de um igarapé. Contrariado com a morte excessiva de seus peixes, decorrida de uma grande expedição de pesca feita pelos Banawá, prometeu vingança. Logo depois, várias pessoas adoeceram e outras tantas morreram. Uma contrapredação, portanto, como resposta a uma predação humana descontrolada.

De fato, trata-se de um mundo de interações assimétricas, um “mundo de donos” (Fausto, 2008, p. 330), que assumem simultaneamente a capacidade de proteger e de destruir aqueles que os ameaçam. Carlos Fausto observa que tais relações de maestria-domínio são operadores fundamentais, que infletem tanto sobre a fabricação da pessoa quanto sobre a socialidade. Elas compõem o cosmos, “configuram um mundo de donos e inimigos, mas não necessariamente de dominação e domínio privado” (Id., p. 352). Isto é, a capacidade de controlar e conter que caracteriza os donos não se assemelha à lógica individualista, que traduz a posse como o poder de se apropriar das coisas do mundo, tornando-as privadas.

Ao contrário, o controle exercido por eles envolve cuidados e responsabilidades sobre o coletivo que possuem. Quando suas condições de vida se vêem prejudicadas, tratam de mediar e reagir, muitas vezes vingando-se de comportamentos desmedidos - como mostra o caso dos Banawá.

As ações de maestria não dizem respeito, ademais, à vontade impositiva de um único ser sobre aqueles que domina. Há, na verdade, uma zona cinzenta, em que não se é possível saber exatamente “quem causa a ação e quem está agindo” (Id., p. 343). Ao possuir outros e por eles ser possuída, a pessoa não se mantém idêntica, mas se modifica continuamente a partir das relações de posse que estabelece. “O dono é uma singularidade plural, contendo em si, como um corpo ou uma maloca, outras singularidades” (Id., p. 334), o que significa que o dono está a todo momento sendo afetado pelas singularidades que contém, transformando-se junto a elas.

“A distinção crucial quanto ao caso ameríndio decorre, assim, do fato de a relação fundante não ser a identidade consigo mesmo (...) Daí porque falar em propriedade seja talvez pouco apropriado, pois o próprio ao dono é ser alterado. O caráter múltiplo e fractal das relações de domínio requer pessoas internamente compósitas, “diferentes de si mesmas” (Viveiros de Castro, 2002b, p. 377). O modelo do agente não é, assim, o do proprietário que anexa coisas a um si imutável, mas o do mestre que contém múltiplas singularidades” (Fausto, 2008, p. 341)

Os donos são também outros imprevisíveis, que não se reduzem a si mesmos. Sendo essa sua condição, então, poderíamos indagar o que isso implica para uma teoria etiológica que os vê, em muitos casos, como os seres responsáveis por agressões que tomam a forma de enfermidades. Como perceberemos a partir dos relatos indígenas, suas tentativas de identificação dos percursos da covid-19 se veem imersas, igualmente, em uma zona cinzenta, em que nada é definitivo. Repetidas vezes, apontam para determinados personagens míticos ou donos de certas espécies como aqueles que estão na origem do adoecimento. O vírus é comparado, na forma de um equívoco, a esses donos múltiplos e instáveis, não redutíveis a uma única identidade. Que tipo de contaminação, nesse caso, estaria em jogo? Como o agente viral, entendido como um dono ou duplo maléfico, ataca?

A grande maioria desses povos, como já comentamos, nutre relações conturbadas com o restante dos seres com quem compartilham o cosmos, visto que estão cientes dos múltiplos domínios que o compõem: “tudo tem ou pode ter um

dono” (Fausto, 2008, p. 339). Sabem, ademais, que todos são sujeitos dotados de intencionalidade. O problema que disso decorre, assim, é que os humanos precisam matar outros para que possam continuar existindo. A caça, a pesca e o cultivo são inescapáveis, o que implica na perturbação de espaços controlados por donos de outras espécies, que podem revidar. Mas não se trata apenas de uma necessidade biológica. O corpo da presa não serve apenas como sustento, mas é também aquilo que, através da produção de uma condição posicional, permite que as pessoas construam suas redes de parentesco e se fabriquem então tais. Como escreve Fausto, “humanos e animais estão imersos em um sistema sociocósmico no qual o objeto em disputa é a direção da predação e a produção do parentesco” (2002, p. 11). Comer alguém, nesse sentido, instaura uma ruptura entre presa e predador que garante ao último sua condição humana. Devorar o outro é uma forma de evitar ser devorado.

Devorar com e como alguém, por sua vez, é um “dispositivo de produção de corpos aparentados” (Id., p. 8), quer dizer, uma forma de afirmação conjunta de uma posição no jogo de relações. Mas na contramão das diferenciações provocadas pela predação, o que a comensalidade produz são similaridades. A relação é de familiarização, ainda que decorra do processo anterior, de captura e devoração do outro. Tem-se, portanto, um duplo processo de diferenciação e de identificação. O devorador se distingue daquilo que come, estabelecendo sua posição de predador, ao mesmo tempo em que compartilha a comida e, assim, constitui-se como parte de uma rede de parentesco. Comer alguém e comer com alguém, formas complementares de fabricar humanidade e aparentamento (Vilaça, 1992).

Por serem pessoas, contudo, os animais predados impõem um risco aos seus predadores. Afinal, o consumo da caça não equivaleria à guerra e ao canibalismo? A relação, afirma Fausto (2002), é canibal, de incorporação do outro. Por isso, é necessário retirar a condição de sujeito da caça, aquilo que a capacita a agir e se vingar. Reduzindo-a à condição de objeto comestível, sem agentividade, anula-se seu poder de atrair e retaliar aqueles que a caçam. Evita-se, assim, tanto a produção de identificação entre aquele que come e aquilo que come quanto a reversibilidade da relação, isto é, a instauração de uma contrapredação do animal.

A dessubjetivação da presa é feita através de precauções rituais, purificações e técnicas de cozimento da carne, as quais extraem a parte ativa do animal. Seu

consumo enquanto objeto, porém, continua sendo arriscado, pois “resta sempre um traço de atividade e subjetividade no animal” (Id., p. 22). O perigo, desse modo, nunca se esvai por completo. As posições relacionais jamais se estabilizam. Por isso, há uma associação frequente de enfermidades com comportamentos descuidados. Ações que ferem as precauções e moderações que regulam as relações entre humanos e não-humanos mais facilmente resultam em agressões e capturas de animais e seus donos. Trata-se da existência de resquícios de agentividade que permanecem, em maior ou menor grau, nos animais mortos e que podem se voltar contra aqueles que os caçam. Como veremos adiante, sangue, odores e venenos oriundos desses seres podem contaminar e fazer adoecer.

Assim como os animais, os vegetais são também sujeitos intencionais, que possuem donos e que lançam venenos, olhares e flechas diante de circunstâncias ameaçadoras. No caso das plantas, trabalhos etnográficos de diferentes regiões amazônicas apontam para a relação dessas com a fabricação corporal. Uma narrativa mítica bastante presente, inclusive, é a concepção de que as variadas espécies vegetais são fruto de diferentes partes de um corpo humano queimado (Santos, 2020). Isso se repetirá, no capítulo seguinte, na fala de um benzedor baniwa. Para ele, as origens da doença pandêmica encontram-se nas partes corporais de Kowai, que, após ser queimado, transmutou-se em terra, minério, pedra e diversos outros materiais. Sua constituição múltipla, que se destotaliza a todo momento, é capaz de soltar venenos que atingem os humanos, na medida em que os últimos esburacam a terra, devastando-a descontroladamente. A terra, a floresta, as plantas também se vingam.

Se por um lado existem inúmeros interditos no que diz respeito ao consumo de certas espécies, ocorre por outro lado uma apropriação consciente de suas capacidades enquanto sujeitos. Quer dizer, seu poder transformativo é, por vezes, buscado propositalmente. Características animais que denotam força e bravura, por exemplo, podem ser assimiladas quando da ingestão de partes de seu corpo, em geral cru, mas também através de sua invocação ritualística (Fausto, 2008). Algo similar ocorre com a apropriação de qualidades de folhas e raízes. “As afecções vegetais são incorporadas na constituição dos corpos permitindo seu amadurecimento e fortalecimento e a aquisição das capacidades e conhecimentos desejados”, escreve Shiratori (2020, p. 232) a respeito dos Jamamadi, mas

identificando sua ocorrência também entre outros povos. Corpos humanos e não-humanos constituem-se, portanto, uns através dos outros.

Há um esforço, por isso, para que se mantenham canais de comunicação contínuos com as demais entidades, que possibilitem tanto o estabelecimento de negociações e reciprocidades que minimizem os riscos de sedução e vinganças, quanto a apreensão maximizadora de capacidades e conhecimentos seus (Aparicio, 2020). Voltamos, assim, ao que observa Vilaça (2005) sobre as duas vias de ação diante do poder transformativo dos seres, qual seja, sua maximização ou sua neutralização como movimentos contrários, mas interdependentes. Enquanto as prescrições e moderações atuam de modo a neutralizar as intenções potencialmente disruptivas de outros imprevisíveis, o que as operações ritualísticas fazem, em larga medida, é maximizar tal caráter metamórfico, aproveitando-se da agentividade alheia como via de acesso a um campo virtual de saberes (Cesarino, 2010).

Partindo de sua pesquisa junto aos Marubo, Pedro Cesarino (2010) nota que o estabelecimento de vínculos com a multiplicidade de espíritos que se espalham pelo cosmos é seu modo de acumular e transmitir conhecimentos. Trata-se, na verdade, de um regime xamanístico amazônico, em que o xamã faz mediações, traduções e transmissões daquilo que aprende a partir de suas trocas incessantes com outros. Estimulado pelo uso de plantas psicoativas, como a ayahuasca e o tabaco, seus duplos se desprendem e passam a viajar por outras camadas. Esses deslocamentos dos duplos, que se afastam temporal e espacialmente de seu suporte corporal, permitem que haja alternância de pontos de vista.

A proliferação de conhecimentos depende, portanto, dessa circulação de duplos, de sua capacidade de assumir diferentes perspectivas “em um campo indefinido de posições” (Cesarino, 2010, p. 160). Com isso, conseguem acessar o fundo virtual, que lhes fornece caminhos para a elaboração de fórmulas e cânticos xamânicos, essenciais nos processos de cura. Ao mesmo tempo em que esses saberes lhes são exteriores, porém, a mediação xamânica é também um processo que os dota de uma certa condição de autoria.

"As fórmulas poéticas foram concebidas nos tempos iniciais pelos espíritos. Constituem uma estrutura aberta de combinações, substituições, concatenações e recomposições a todo o tempo atualizadas pelo xamanismo. (...) A mitopoiese configura propriamente um processo de mão dupla, de descida e subida do virtual ao atual, no qual informações e esquemas de combinação são a todo tempo resgatados do pano de fundo do

sociocosmos e, simultaneamente, enviados de volta para o virtual na forma de inovações” (Cesarino, 2010, p. 172)

Há, pois, uma transmutação contínua daquilo que se sabe. Vindos de alhures, isto é, da conexão com a virtualidade, os sentidos ameríndios estão a todo momento sendo atualizados a partir de tecnologias rituais de alteração, que visam “colocar a pessoa em contato com o campo relacional sociocósmico” (Id., p. 183). Desse contato com o outro é que o conhecimento é adquirido e é, simultaneamente, inventado. O xamanismo seria, então, um modo de criação, fruto de um pensamento perceptivo e agentivo, que se movimenta entre posições e que, dos vínculos que faz, inventa. “Ele justifica a sua competência pela capacidade de articulação em um campo horizontal e intensivo no qual proliferam ao infinito os ‘donos/mestres’ (...) Com suas ‘palavras-pensamento’, alteram a todo instante os processos, agências e configurações do mundo” (Id., p. 168). Sua autoria é, nesse sentido, um processo de alteração. Afinal, em um mundo de capturas e metamorfoses, como poderiam ter uma noção de propriedade intelectual tal qual nossos desígnios solipsistas?

O regime de conhecimento é da ordem da incorporação de ideias alheias. É a multiplicação de relações entre humanos e não-humanos aquilo que o alimenta. “A pessoa é, acima de tudo, um ponto de confluência para as alteridades suspensas no virtual” (Id., p. 159), antes que um centro de referência de onde as ideias se originam. É sempre o outro, com efeito, quem fornece as condições para que os processos xamânicos se realizem, mas aquilo que transmitem não é fixo. O que se produz está na própria dinâmica de composição.

Nota-se, assim, como o entrelaçamento com a alteridade é incontornável para que os corpos possam ser produzidos. Mas é também aquilo que traz o perigo da metamorfose. “Uma diferença associada ao perigo e à violência, mas também à reafirmação da identidade e à geração de variações positivas e renovadoras do conjunto de forças e poderes da cultura local” (Overing, 1983 apud Garnelo, 2003, p. 31). As relações de reciprocidade e de predação que se estabelecem com outros seres humanos e não-humanos, nesse sentido, ameaçam e ao mesmo tempo fornecem as condições de existência dos indígenas. O outro é aquilo que afirma a vida social.

A doença, para voltarmos àquilo que orienta nossa pesquisa, resulta dessa teia de relações interespecíficas, mas também interétnicas e intertribais, que

constitui a socialidade ameríndia. Predações excessivas e predações familiarizantes são aquilo que, via de regra, leva a essa metamorfose indesejada. Os espíritos donos de espécies e lugares os protegem, reagindo diante de comportamentos destrutivos (Fausto, 2002). Como dito acima, devora-se para evitar ser devorado. A devoração descontrolada, porém, causa o movimento inverso, isto é, os predadores passam à posição de presa.

Esse esquema de domínios opera também, mas de maneira modificada, nas situações históricas recentes, marcadas por devastações de territórios e extinções de espécies. “A estrutura hierárquica da maestria, com sua dupla face (predação e proteção), serviu ainda na articulação com as estruturas de poder colonial” (Fausto, 2008, p. 345), sendo “um modelo para pensar e agir em novas circunstâncias” (Id., p. 348). Circunstâncias como a pandemia, em que veremos como brancos canibais trazem novas instabilidades e perigos ao mundo ameríndio. Passemos, então, para a discussão sobre as formas com que os indígenas traduzem diferentes situações de adoecimento.

3. Agressões, capturas e venenos

Após termos discutido brevemente alguns aspectos da cosmologia ameríndia, passemos, enfim, para a questão central desta dissertação, qual seja, a produção de sentidos da doença, ou melhor, daquilo que é experienciado pelos indígenas como uma agressão perpetrada por outrem. O adoecimento se estabelece, em geral, como fruto de perturbações sociocósmicas, que remetem a interações belicosas e familiarizantes entre pessoas humanas e não-humanas. Um ataque exógeno realizado, muitas vezes, como resposta àquele que lhe causou um dano ou, ainda, como desejo de atraí-lo e torná-lo parente. Adoecer, nesse sentido, não diz respeito a um mero processo patológico, mas associa-se a todo um universo cosmopolítico de interações entre animais, espíritos e outros sujeitos (Buchillet, 1991b).

Um postulado ontológico fundamental da cosmologia ameríndia é o de que não existe morte natural, pois há sempre uma intencionalidade por trás de todo e qualquer infortúnio. A doença é uma consequência de ações vindas de fora, de uma agência que atrai, captura e penetra no corpo da vítima. Dizemos “eu peguei sarampo”, enquanto os indígenas dizem “o sarampo me pegou” (Conklin, 1994, p.

176). Uma causalidade que aponta para o exterior, portanto, visto que é sempre o outro quem provoca os males. Apesar de remeter a essa alteridade, porém, o ataque diz respeito a uma relação conflituosa, que envolve ambas as partes. Aquele que é atacado, dessa maneira, também pode estar envolvido nas redes de causalidade do acontecimento patogênico. De acordo com Buchillet,

“este reconhecimento de uma causalidade exógena à doença não implica necessariamente na passividade do paciente frente à doença: o indivíduo pode ser a causa direta ou indireta, de sua própria doença, por um comportamento socialmente desviante ou por uma infração às regras culturais” (Buchillet, 1991b, p. 26).

Para os Mbyá-Guarani, afirma Pissolato (2007), a agressão deliberada pode ser causada tanto por humanos quanto por não-humanos. Frequentemente, a doença origina-se da ação de espíritos da floresta, que reagem frente a instabilidades nas reciprocidades sociocósmicas. Mas ataques sobrenaturais também podem vir de espíritos dos mortos, tendo em vista seu desejo em atrair e capturar os parentes vivos. No caso de conflitos entre humanos, por sua vez, feitiços e venenos são enviados por inimigos, mas também parentes³, dominados por sentimentos vingativos.

Tal sistema de agressão entre humanos e não-humanos estende-se, em larga medida, aos demais povos ameríndios⁴, que habitam em um mundo constantemente arriscado, um mundo marcado pela guerra e pela doença como duas faces da mesma moeda. “Aos olhos humanos, temos um ato de feitiçaria que conduz a estados mórbidos, mas da perspectiva dos animais, trata-se antes de uma guerra de captura” (Fausto, 2002, p. 13). Sendo assim, e levando em conta a descontinuidade entre pontos de vista (Viveiros de Castro, 1996), o que é percebido entre os indígenas como uma agressão patogênica não corresponde necessariamente aos sentidos e intenções daquele que ataca. O animal, por exemplo, pode entender sua ação como um ímpeto guerreiro, como se estivesse enviando flechas. Para os humanos, todavia, essas flechas são o meio de propagação da doença. Nesse

³ Segundo Vanzolini (2015), a doença também pode ser fruto de interações conflituosas entre parentes, e não somente entre relações de afinidade.

⁴ Essa concepção da doença como uma agressão intencional exógena aparece em uma ampla variedade de contextos etnológicos, como entre os Wajãpi (Gallois, 1991), os Baniwa (Garnelo, 2003), os Kulina (Pollock, 1994), os Wari' (Conklin, 1994), os povos das Guianas (Sztutman, 2005), entre outros.

cruzamento de perspectivas que não se equivalem, a intenção belicosa dos animais é sentida pelos humanos como doença e não como arma de guerra.

As enfermidades revelam, portanto, o estado conflituoso que as relações entre os seres podem assumir, assim como o perigo que o cruzamento dos mundos representa. Sob um fundo perspectivista, elas são o sinal de relações mal sucedidas, de intersecções indesejadas entre seres que deveriam se manter distantes. Sobre os Waiãpi, Gallois nota que “a doença é sempre vista como resultado da aproximação inadequada entre domínios cósmicos (...) que precisam ser mantidos separados” (1991, p. 185). O universo ameríndio é composto, de fato, por diversos mundos e seus pontos de vista. Quando estes se misturam, confundindo-se e tornando-se indiferentes, a condição de adoecimento irrompe.

Na cosmogonia de muitos desses povos, fala-se em um tempo mítico em que reinava a indiferenciação entre os seres e, por isso, proliferavam doenças, guerras e venenos. Um tempo primordial de caos e desordem, em que os entes ainda não se distinguiam de maneira definitiva. Eventualmente, com o desígnio de demiurgos, instaurou-se uma fratura ontológica radical, que passou a separar definitivamente as espécies. Ainda assim, todas elas continuam carregando consigo um estado original comum, uma alma humana. A diferenciação nunca se completa, podendo a qualquer momento ser revertida. Há, portanto, uma ameaça perpétua de que esses domínios venham a se sobrepor novamente. Mesmo que as doenças já não abundem como outrora, sempre podem voltar a instaurar o caos e a indiferenciação (Garnelo; Buchillet, 2006).

Como já vimos, a experimentação de outras perspectivas é aquilo que enriquece a existência desses povos. Desse modo, a comunicação interespecífica, apesar de perigosa, é vital. A questão é saber controlá-la, evitando que a diferença que permeia os seres seja desfeita. Isso porque, se a correspondência passa a ser direta, se não há mais uma descontinuidade perspectiva, é sinal de que a pessoa foi capturada e transformada. Ficar doente é trocar de perspectiva e perder sua condição humana. Ou, nas palavras de Vianna,

“O perigo advindo da alteridade não é simplesmente o de um padecimento do corpo em forma de doença, mas o de uma ameaça à humanidade do ser. O que está em jogo, nestas circunstâncias, é a manutenção de sua condição diferenciante, a existência humana da pessoa. (...) Ser agredido é cair doente e cair doente é sinal do início de uma transformação indesejada em um “outro” (Vianna, 2012, p. 227).

A ameaça, então, é a alteridade que deseja tomar para si o mundo dos humanos, subsumindo-o ao seu. É a possibilidade de retorno ao tempo originário de indiferenciação e guerra generalizada. Nota-se, por isso, um esforço constante em evitar o entrelaçamento excessivo dos seres e de seus mundos, a fim de que a diferenciação conquistada no tempo mítico seja reiterada cotidianamente.

“A diferenciação é dada na produção de afastamento e de invisibilidade”, escreve Vianna (2012, p. 224). Em períodos liminares, como é o caso da menstruação, da puberdade e do parto, torna-se latente a possibilidade de mistura entre diferentes domínios cosmológicos. O sangue das mulheres as torna visíveis aos espíritos e, portanto, presas mais fáceis de serem capturadas. Diante de tais circunstâncias, é preciso aderir a reclusões e a restrições que garantam a separação entre os mundos. A realização de rituais, além disso, ajuda a restabelecer a invisibilidade, posto que outros seres “não podem atacar aquilo que não conseguem ver” (Id., p. 224).

Um corpo sadio, nesse sentido, é aquele que mantém sua perspectiva e sua humanidade em detrimento dos seres não-humanos. Ao mesmo tempo, porém, é um corpo que se constitui e se fortalece na medida em que acumula conhecimentos por meio de experiências e trocas com outros. Para os Kaxinawá, como observa McCallum, o corpo “é produzido por outros em fluxos constantes” (1996, p. 352) e, por isso, um corpo adoecido é aquele que “não sabe mais”. A saúde é, então, uma condição um tanto ambígua, que se afirma em movimentos de afastamento e de aproximação com a alteridade. É o que discutimos ao longo deste capítulo: o jogo de relações necessariamente instável que constitui a pessoa ameríndia.

A partir de sua pesquisa com os Piaroa, Joanna Overing discorre sobre a importância do veneno como propulsor de fertilidade, mas também de fragilidade e adoecimento. “Para os Piaroa, os modos de saber humanos estão sempre envolvidos com o que é tóxico e, portanto, atrelados aos processos geminados de degeneração e regeneração: o veneno, como agente de transformação, é criador de vida, mas também pode ser o seu algoz” (2006, p. 19). O uso dos venenos é, nesse sentido, essencial para que os povos amazônicos se reproduzam, se transformem e se aperfeiçoem. Deve-se, contudo, saber reconhecer quais elementos são letais e

como é possível extrair sua toxicidade, para que somente seu potencial fértil permaneça.

“O povo piaroa (...) acredita que o movimento de todo processo corporal participa de uma ordem venenosa e primordial das coisas” (Id., p. 19). A própria criação do mundo, no tempo mítico, envolve a mobilização da força transformacional dos venenos, que penetram nos corpos e na terra, dotando-os de capacidades criadoras. Essa presença venenosa, porém, permanece até os dias atuais. Os corpos expulsam odores e fluidos tóxicos, que precisam ser controlados para que não transmitam doenças. Ao sangrar, por exemplo, a mulher expõe todas as impurezas que se acumulam dentro de seu corpo. O contato com sua menstruação, por isso, pode envenenar os homens, mas é a eliminação de tais substâncias perniciosas, por outro lado, o que garante sua fertilidade (Belaunde, 2001; Brown, 1985 apud Overing, 2006).

O sangramento, além disso, permite a incorporação de conhecimentos e de poderes metamórficos. No contexto piaroa, os xamãs reproduzem ritualmente a menstruação através do corte de suas línguas, um orifício que, assim como os demais, é “poderosamente generativo e extremamente arriscado” (Id., p. 44). Os canais corporais, quando abertos ao mundo, são receptores e excretors de substâncias e conhecimentos. Fezes, sangue, sêmen, vômito e suor expõem venenos e permitem ao corpo tornar-se fértil. Esse processo de purificação, porém, pode resultar em adoecimento a outros que acabem exalando e absorvendo tais excrementos. A fertilidade conecta-se, pois, ao envenenamento potencial. Ou, como escreve Guss sobre os Yecuana, “os seres humanos precisam incorporar [a morte] a seu próprio ser se quiserem sobreviver - ou procriar” (1990, p. 93 apud Overing, 2006, p. 34).

A abertura do corpo implica, dessa forma, em um duplo movimento, já que os corpos precisam abrir seus sentidos para adquirir conhecimentos e capacidades regenerativas, mas podem acabar incorporando fluidos patogênicos e degenerativos. Inevitável paradoxo: aprende-se vendo, ouvindo, tocando, provando, cheirando, mas sempre corre-se o risco de se contaminar com tais substâncias. É o que Overing denomina “as perigosíssimas danças dos sentidos” (Id., p. 45), que, em “uma sinfonia inacabada e venenosa” (Id., p. 34), trazem tanto nascimento quanto morte.

Não é coincidência que um mesmo termo seja usado, em diferentes regiões, para denominar remédio e veneno. Entre os Kaxinawá (McCallum, 1996), usa-se a palavra “dau” para falar de um conhecimento potencial capaz de transformar o corpo. Plantas, flechas e drogas que podem potencializar sua capacidade de conhecer e experienciar outros pontos de vista, mas que também podem destruí-lo. Os Siona (Langdon, 1994), de modo igualmente ambíguo, entendem “dau” como algo que serve tanto para causar adoecimento quanto para trazer saúde. É uma “substância que cresce dentro do corpo do xamã e que o dota de conhecimento e poder” (Id., p. 123). Um poder de agredir e de curar. Para os Kulina (Pollock, 1994), ainda, “dori” é o termo que usam para designar uma substância poderosa que “se infiltra na carne dos xamãs, conferindo-lhes a habilidade de curar e/ou de causar o mal” (Id., p. 151). Com ela, feiticeiros e xamãs inimigos podem invadir e penetrar corpos alheios, agredindo-os. Mas seu poder também os permite extrair a substância dori. Inalando o tabaco e evocando espíritos ritualmente, conseguem expelir o mal que acomete o doente.

Os xamãs e feiticeiros agem com o auxílio de espíritos, que também são comumente identificados como agentes causadores de doenças. “Dentre os espíritos”, escreve Verani sobre os Kuikuro, “alguns ajudam a doença, os itséke kotompáni, através da agressão à alma ou sombra da vítima com flechas, ou pelo seu rapto (...) Há também os itséke kukegêni, os espíritos que comem mesmo as pessoas” (1991, p. 70). Seus mecanismos de ação costumam ser, então, a captura da alma e a introdução de elementos externos nos corpos de suas vítimas, como flechas mágicas, objetos e partes venenosas de animais e plantas. A devoração feita por espíritos canibais aparece, ainda, em casos extremos.

Mais uma vez, suas motivações remetem a interações indevidas: “a ação destes espíritos é muitas vezes decorrente de contatos perigosos com o sobrenatural, originados por uma transposição de domínios cosmológicos (...) outras vezes é consequência de uma quebra, voluntária ou não, de regra restritiva de comportamento” (Verani, 1991, p. 77). Tanto o contato próximo quanto a quebra de prescrições alimentares e sexuais associam-se, por sua vez, a contaminações por substâncias corporais. O cheiro de sêmen e de sangue menstrual, por exemplo, pode causar desentendimentos e ataques sobrenaturais, visto que cheiros fortes desagradam os espíritos. O consumo excessivo da caça, como notamos acima,

pode resultar em contrapredações. Nesse sentido, argumenta Verani, “a lógica das regras restritivas parece remeter a uma dialética das substâncias no corpo (...) onde o excesso é perigoso” (1991, p. 85).

No começo do capítulo, notamos como as pessoas indígenas constroem a si mesmas através de relações e trocas. Seus modos de saber e seus estados de saúde-doença passam pela força sensorial do corpo e de seus fluidos, isto é, as substâncias corporais são aquilo que sustenta a fabricação da pessoa e de sua socialidade. Mas são também aquilo que a faz adoecer, desfazendo-a e transformando-a em outra. Sendo o contato com fluidos de outrem uma experiência assim arriscada, poderíamos indagar: como isso se encaixa nas teorias etiológicas desses povos? Como as enfermidades se propagam? Não se trata, certamente, de uma concepção de contágio viral, tal como nós o entendemos, mas, diríamos, de aproximações, excessos e contaminações relacionadas a flechas, partes corporais e demais substâncias venenosas.

Além do sangue, numerosos trabalhos etnológicos apontam para as percepções olfativas como fundamentais nos processos de saúde e doença. Vander Velden (2012) cita alguns deles, que sublinham como cheiros perfumados e pútridos estão fundamentalmente associados à apreensão do mundo pelos indígenas, “em especial com respeito à difusão de doenças” (Id., p. 95). Odores fortes, por exemplo, são indícios da periculosidade dos seres que os exalam, mas podem servir também como barreira protetiva, pois repelem espíritos maléficos. É o caso do uso de certas plantas em procedimentos profiláticos, como as defumações e os banhos. Os cheiros das pessoas e de suas excreções, como acabamos de ver, podem igualmente penetrar em corpos alheios, fazendo-os adoecer.

Há, ainda, a presença recorrente de cheiros tóxicos e fumaças em suas teorias interpretativas, sobretudo aquelas que buscam dar conta das doenças oriundas do mundo industrial. Como afirma Vander Velden, “é nas teorias sobre o contato e a subsequente irrupção de novas e agressivas doenças (...) que os efeitos deletérios do cheiro da fumaça assumem crucial importância” (Id., p. 97). É através de suas percepções sensoriais, portanto, que os indígenas articulam os cheiros de objetos metálicos trazidos pelos brancos com as diversas epidemias que já irromperam em seus territórios. A fumaça de metal de que falam os Yanomami trata justamente disso: a atribuição de uma condição patogênica aos odores que

materiais metálicos soltam nos ares e, posteriormente, a associação das doenças epidêmicas à apreensão sensorial das toxinas de motores, combustíveis, máquinas e bombas (Albert, 1992). Cheiros tóxicos que se espalham devido à ação dos ventos.

A contaminação oriunda de lugares distantes, mas que alcança as florestas através da agência propagadora dos ventos, pode ser melhor compreendida com um interessante episódio: uma epidemia de conjuntivite ocorrida entre os Karitiana. Para eles, narra Vander Velden (2016), a doença seria fruto dos efeitos nefastos produzidos em conflitos transcorridos em outro continente. Mais especificamente, os sangues e fumaças dos bombardeios da guerra norte-americana no Iraque teriam chegado até eles por meio da circulação global dos ventos. Ou seja, os fluidos corporais remanescentes da morte de soldados e civis, assim como as toxinas de armamentos e bombas, teriam viajado até o território dos Karitiana.

Essa conexão doentia entre regiões distantes encontra lugar em nossos entendimentos sobre a capacidade de vírus e bactérias em se espalharem rapidamente por um mundo globalizado. Os indígenas, não obstante, tomam para si as notícias sobre doenças infecciosas que são difundidas nas mídias, mas apenas para encaixá-las como parte de sua própria teoria etiológica. Os feitiços e ataques sobrenaturais, desde antes do contato com as epidemias dos brancos, já envolviam o transporte de substâncias e poderes entre vizinhanças longínquas e diferentes camadas cosmológicas. As distâncias se ampliaram, de certa maneira, mas estas continuam a ser transpostas pela agência dos ventos.

O espaço aberto pela derrubada de árvores e pela construção de estradas, contam os interlocutores de Vander Velden (2016), permitiu o contato entre indígenas e brancos, mas também deu passagem à fumaça vinda das cidades, carregada de agentes patogênicos. Com o desmatamento florestal causado pelos invasores, a doença pode percorrer novos caminhos, penetrando em lugares outrora protegidos. O vento trouxe a fumaça destrutiva produzida pelas máquinas e motores para perto dos corpos e territórios indígenas, tornando-os empobrecidos, devastados e adoentados.

“As doenças reconhecidamente agressivas são o resultado de relações desequilibradas entre os humanos e o meio que o circunda, tematizadas ali como em outras cosmologias, através da crítica à devastação da floresta e à produção exagerada da fumaça por parte dos brancos, que exercem efeitos destrutivos sobre os humanos” (Vander Velden, 2016, p. 100).

O meio circundante, todavia, não é um meio inanimado, um meio que pode ser escavado, desmatado e queimado sem maiores consequências. Sua destruição, na verdade, implica em interações agressivas com espíritos-donos de plantas, rochas e rios. Seres que, quando se sentem atacados, soltam substâncias patogênicas. Por isso, a devastação ambiental levada à cabo pelo mundo ocidental é “feita de doença (...), de fumaça e de sangue” (Id., p. 113).

A relação que os povos indígenas estabelecem entre epidemias e elementos associados aos brancos, como fumaças e objetos de metal, mostra sua capacidade adaptativa diante de situações provocadas pelo contato interétnico. Há, certamente, uma incorporação simbólica dos brancos e de seus bens nas teorias etiológicas indígenas. Muitos povos, inclusive, fazem distinções entre doenças tradicionais e “doenças de branco”, sendo as últimas caracterizadas pelo contágio veloz, capaz de dizimar populações inteiras. Apesar disso, as interpretações diante do adoecimento continuam fundamentadas, em larga medida, em sua cosmologia (Buchillet, 1991a).

De acordo com Verani (1991), os povos alto-xinguanos assimilaram a classificação ocidental das doenças epidêmicas, mas essa apropriação se deu em seus próprios termos e concepções. “Embora os Kuikuro utilizem a categoria “doença de branco” para designar doenças tratáveis pela medicina ocidental, isto não significa que eles reconheçam estas doenças como exclusivamente decorrentes do contato com a sociedade nacional” (Id., p. 72). Muitas delas são entendidas, na verdade, como parte do sistema de agressões que compõe o seu universo. Para os Wari’, nota Conklin (1994), as doenças ditas civilizadas são classificadas como “o mal desconhecido do inimigo”. Um mal que eles não são capazes de compreender inteiramente, pois é causado por seres cujas motivações lhes são desconhecidas. Trata-se, ainda assim, de males provocados pelo ataque intencional de sujeitos. Entre os Siona, por sua vez, Langdon (1994) destaca as contradições que aparecem repetidas vezes em suas narrativas sobre um mesmo evento patogênico. Sobre uma mulher, por exemplo, diziam que havia falecido de tuberculose, mas, em outro momento, que a morte era resultado da ação de um antigo xamã. Múltiplas causalidades eram mobilizadas, sem que uma anulasse a outra.

Isso ocorre, poderíamos dizer, porque os processos xamânicos de identificação das causas subjacentes ao adoecimento são complexos e moventes.

Cada doença remete a conjunturas específicas, que dizem respeito a dimensões pessoais, sociais e históricas. Conflitos de diferentes ordens podem estar envolvidos. Por isso, cabe ao xamã mobilizar uma ampla rede de relações com seres e elementos externos que o auxiliem a delimitar as causas de tal agressão (Verani, 1991). Mas com a crescente interação com o mundo dos brancos as encantações xamânicas passaram a levar em conta o contexto interétnico de objetos e tecnologias até então desconhecidas. Novos elementos, como motores, fábricas e minérios, foram incorporados a seus processos de saúde-doença, no que se tornou uma teoria política dos poderes patogênicos dos brancos e de seu modo de viver (Albert, 1992; Buchillet, 1991a).

Sobre essas adaptações do sistema xamânico, Buchillet escreve que

“Sua potência criativa de absorver, se apropriar, de elementos estranhos e perigosos, à primeira vista perturbadores, e transformá-los em símbolos eficazes, fontes de novas dimensões semânticas, mas domesticados e controlados pelos xamãs, contribuem dessa maneira a uma reafirmação da validade do universo conceitual indígena” (Buchillet, 1991a, p. 168).

O discurso xamânico, além disso, assumiu um tom crítico frente ao modo agressivo com que os brancos se relacionam com aquilo que denominam natureza. A saúde indígena viu-se deteriorada diante da exploração desenfreada de seu território. A atividade garimpeira e o desmatamento das florestas é, afinal, uma afronta aos espíritos-donos desses lugares, o que facilita a irrupção de novas doenças. A fumaça dos incêndios e das queimas de minérios, da mesma forma, contaminam os corpos tornados vulneráveis. Etiologia e ecologia aparecem, pois, como questões complementares (Albert, 2002; Buchillet, 1991a).

Entretanto, apesar de associarem o mundo dos brancos a uma condição de adoecimento, os povos indígenas entendem que agentes e objetos estrangeiros também podem trazer a cura. Seu potencial pode ser tanto patogênico, quanto terapêutico (Verani, 1991). A condição ambígua que caracteriza suas relações com animais, plantas e espíritos se repete, portanto, com os brancos, no sentido de seu duplo potencial: podem fazer adoecer, mas podem igualmente ser fonte de saberes, terapias e novas perspectivas.

As técnicas de cura ocidentais, contudo, não se equivalem aos processos xamânicos e fitoterápicos. Sua atuação encontra-se circunscrita aos sintomas, não sendo capaz de agir sobre as causas e origens daquilo que causa males. Mas para

compreender como xamãs, rezadores e equipes de saúde se alternam em processos de diagnóstico e cura, precisamos antes considerar como os sentidos da doença são por eles produzidos. Como tais povos, dito de outro modo, estruturam seu sistema de interpretação das enfermidades e como, a partir disso, percorrem seus itinerários terapêuticos.

4 Interpretações e terapêuticas

Sendo o adoecimento um desarranjo relacional, não costuma haver um conceito nativo, entre os diferentes povos indígenas, que possa ser traduzido como doença, denominada a partir de quadros classificatórios que ordenam e combinam sintomas (Pollock, 1994). As dores e aflições não são convencionalizadas a partir de definições biomédicas. São interpretadas, isso sim, como resultado de conflitos específicos. São relações circunstanciais, que não podem ser enquadradas meramente como um conjunto de sintomas corporais, ainda que estes também sejam indicativos das causas que provocam tais malefícios. De acordo com Vianna, “os sintomas são antes sinais de políticas e relações mal sucedidas do que de biologias disfuncionais” (2012, p. 215). Eles apontam, dessa forma, para instabilidades e desavenças entre os seres do cosmos.

“Os Baniwa, como outras sociedades indígenas amazônicas, concebem a doença como parte indissolúvel das relações políticas travadas no plano humano ou cósmico. A causalidade da doença costuma ser atribuída às disputas intra e intercomunais e/ou com seres-espíritos que interagem agressivamente com os humanos” (Garnelo; Buchillet, 2006, p. 235).

A doença é fruto, então, de redes de agressões e, por isso, seus sentidos são buscados na relacionalidade. A identificação das causas subjacentes é de suma importância, não bastando apenas o reconhecimento dos mecanismos patológicos em ação. O diagnóstico envolve, na verdade, questionamentos sobre como, por que e quem enviou a agressão, pois é identificando o agente causador que passa a ser possível estabelecer negociações que façam cessar a relação conflituosa (Gallois, 1991).

Múltiplas causas operam nas interpretações etiológicas desses povos. Zempléni (1985) diferencia três níveis causais: instrumental, eficaz e última. A causa

instrumental diz respeito ao meio de produção da doença; a causa eficaz refere-se ao agente responsável; e a causa última remete a suas origens, isto é, ao contexto social e subjetivo. Uma tripla hierarquia, portanto, que responde às indagações de “como”, “quem” e “por que”, respectivamente.

Os diagnósticos e tratamentos variam a depender da gravidade da doença. Logo que surge, costuma ser tratada pelos seus sintomas, ou seja, atua-se sobre os seus efeitos no corpo. Nesse nível, não há um esforço em descobrir as origens e os agentes responsáveis pela agressão, mas apenas uma preocupação em recuperar a saúde da vítima. Os procedimentos terapêuticos envolvem o uso de remédios vegetais, assim como o consumo de medicamentos e técnicas ocidentais, que ajudam a aliviar e tratar o quadro sintomático do paciente (Verani, 1991).

Eles não possuem, como dissemos, classificações etiológicas que conectam um conjunto de sintomas a uma doença específica. As dores e incômodos em diferentes partes do corpo dizem respeito, isso sim, a acontecimentos particulares que remetem a dimensões cosmológicas. Desse modo, quando os indígenas descrevem uma doença ou infortúnio nos termos da medicina ocidental, nomeando-a como sarampo, tuberculose ou gripe, o que fazem é se apropriar da denominação dos agentes de saúde como uma causa instrumental, que aponta para os efeitos da agressão sobre o corpo. O registro das causas, capazes de explicar seus motivos e origens, por outro lado, remete a conflitos sociocósmicos com seres invisíveis. Nessa dimensão, as categorias biomédicas deixam de fazer sentido e vigora, fundamentalmente, a visão xamânica (Langdon, 1994).

Quando a doença se agrava, portanto, o tratamento passa dos efeitos para a identificação de suas causas. É nesse ponto que a medicina tradicional se afasta das práticas biomédicas, visto que a cura se conecta a interpretações que já não se orientam diretamente às manifestações físicas, mas que se voltam, essencialmente, ao registro das causas sociocósmicas. Nessa esfera, são os xamãs e benzedores aqueles que intervêm, pois conseguem se comunicar com outras camadas cósmicas e, assim, delimitar precisamente a fonte dos distúrbios. Os especialistas que atuam diante de tais situações são, com efeito, diplomatas, exercendo um papel político, isto é, um papel de identificação e negociação com as forças invisíveis que provocam o adoecimento. Somente com o reconhecimento de quem causou a

doença e de quais são suas motivações - e não só de seus mecanismos - é que se pode efetivamente curar a pessoa que adoece (Gallois, 1991).

Sendo assim, a assimilação de estratégias terapêuticas oriundas de mundos não-indígenas não significa necessariamente uma ruptura de seus dispositivos interpretativos locais, uma vez que o escopo de atuação dos profissionais de saúde costuma se restringir à identificação e tratamento dos sintomas. A medicina ocidental funciona como uma alternativa terapêutica para seus esforços de cura, sem por isso se chocar com o sistema cognitivo de interpretação tradicional das doenças, que continua a atuar no âmbito das explicações causais (Buchillet, 1991). Como descreve Langdon a partir de sua pesquisa com os Siona,

“A lógica do itinerário terapêutico depende do foco do processo de cura, isto é, dos sintomas ou das razões da doença. (...) Em busca da cura, os Siona utilizam todos os recursos acessíveis e que lhes parecem apropriados. (...) Os fármacos são classificados na categoria nativa de remédio (‘iko) e os Siona os utilizam da mesma forma que seus remédios naturais para curar sintomas. Não obstante, as preocupações mais amplas com doença e saúde continuam ligadas à cosmologia e visão tradicional de saúde Siona. Nos casos de doenças graves, aquelas que efetivamente ameaçam a vida e o papel social da pessoa, somente o xamã tem condições de oferecer a explicação conclusiva acerca da causa da doença. Nestes casos, é o tratamento dispensado pelo xamã que é percebido como o real mecanismo de cura, isto apesar do emprego simultâneo de vários tratamentos” (Langdon, 1994, p. 138).

As medicinas indígena e não-indígena não são conflituosas, na medida em que trabalham em diferentes esferas do problema. Mas sua interação tampouco pode ser entendida como uma ação conjunta, como se as abordagens e técnicas se somassem. As terapêuticas operam em níveis distintos, alternando-se a depender do grau de preocupação diante do adoecimento. Isso explica, poderíamos dizer, a contradição existente nas narrativas multicausais presentes entre esses povos, assim como a maneira com que aderem a diferentes terapias sem que isso implique, contudo, em uma aceitação unívoca das interpretações ocidentais do adoecimento. Os sentidos da doença, para muitos desses povos, continuam fundamentados em um mundo atravessado por agências visíveis e invisíveis, com as quais é preciso saber conviver (Buchillet, 1989; Pollock, 1994).

O estabelecimento de distinções entre terapias não deve, contudo, ser entendido como uma dicotomização entre aspectos materiais e espirituais. A noção de que os remédios fitoterápicos, assim como os farmacêuticos, tratam os sintomas, enquanto a cura xamânica atua sobre as origens e causas não significa que haja

uma separação entre o corpo físico, que seria tratado por plantas e remédios, e o corpo espiritual, escopo de ação do xamã. Isso seria recair em concepções ocidentais de corpo e alma, as quais não encontram respaldo nas cosmologias em questão (McCallum, 1996).

Como vimos, as práticas terapêuticas são determinadas pela condição em que se encontra o corpo e pela gravidade da doença. Mas atuar sobre os efeitos da agressão patogênica feita por outrem não implica em um não-reconhecimento do fato de que suas causas são oriundas de relações com outros seres. Apesar não se mostra necessário, em certos casos, mobilizar os poderes xamânicos.

Verani (1991) elenca algumas das principais práticas profiláticas e terapêuticas adotadas pelos povos ameríndios. Defumações, infusões, banhos e chás são preparados a partir do conhecimento ancestral que possuem sobre a imensa variedade de plantas da floresta, sendo a identificação de suas propriedades essencial para a eficácia do tratamento. Isso porque o poder curativo das folhas e raízes está em suas propriedades, que se transferem àqueles que delas se beneficiam. Os poderes vegetais comunicam suas qualidades simbólicas e morfológicas aos indígenas, penetrando e transformando seus corpos. Sua atuação, dessa forma, não reside unicamente em uma dimensão biológica, mas opera sob o eixo das relações e dos comportamentos sociais.

Já o tratamento xamânico consiste basicamente em retirar o objeto patogênico do corpo da vítima e, em casos mais graves, recuperar a alma que foi capturada. “Através da sucção e da fumeação, o pajé retira o objeto ou as substâncias que materializam a doença” (Id., p. 83). Ao mesmo tempo, o xamã é aquele capaz de interpretar as circunstâncias do adoecimento e identificar os inimigos que o provocaram.

De acordo com Sztutman (2005), o xamanismo pode ser definido como um modo de comunicação, mediação e tradução capaz de estabelecer relações de contiguidade com seres sobrenaturais, os quais “guardam, em contas, todo o conhecimento sobre o mundo” (Id., p. 165). Sonhos, cantos e transes colocam o xamã em um estado de alteração que o permite acessar as origens e causas dos processos patogênicos, assim como os agentes agressores envolvidos. Seus diagnósticos e acusações instauram “um campo político de disputa” (Id., p. 163). Uma cosmopolítica, feita da composição com outros seres e de seu campo virtual de

saberes. Por isso, afirma o autor, pode-se dizer que ele transpõe fronteiras, vê “para além do que é visível” (Id., p. 212) e, assim, “combate aos agentes patogênicos e à irrupção de desordem na comunidade” (Id., p. 206). Ou seja, age diante de circunstâncias disruptivas, buscando formas de intervir sobre elas.

Há no xamanismo um poder de pensar outras possibilidades de ação diante de cenários de destruição, caos e adoecimento. Ao se abrir para a imprevisibilidade do outro e transitar entre pontos de vista, o xamã torna-se capaz de imprever o mundo - tal qual o bricoleur de que falam Lévi-Strauss e Viveiros de Castro. Ele viaja por tempos e espaços que lhes fornecem os materiais com os quais poderá pensar novos caminhos.

As relações com a alteridade, em suma, são intrinsecamente perigosas e, por isso, requerem constante cuidado e consciência. Estabelecer vínculos e, com eles, assimilar conhecimentos e produzir sentidos são partes constitutivas de uma interminável fabricação de si. A pessoa, para se manter saudável e fecunda, precisa controlar constantemente sua abertura aos outros e ter atenção aos inúmeros venenos que, se podem fortalecer e enriquecer, podem também fazer adoecer. Inevitável perigo: para ter força vital é necessário correr riscos.

Parte 2: Os caminhos da doença



(Sallisa Rosa)⁵

Durante a pandemia, acompanhamos o proliferar de textos escritos por indígenas, em plataformas virtuais e publicações acadêmicas, sobre a nova doença e suas rotas de transmissão transespecífica. Muitas das reflexões encontradas centravam-se, sobretudo, na compreensão de quem estava causando a nova epidemia e por quê. O esforço não era, porém, nos moldes de nossas preocupações científicas, voltadas para o entendimento do vírus em suas dimensões biológicas - como entra em mutação, como se transmite, como atua sobre as células do organismo, etc. Na verdade, as interpretações indígenas sobre o ser da doença visavam identificar e narrar os processos que levaram à sua irrupção nesse mundo. Sendo uma consequência de perturbações sociocósmicas, afinal, lidar com estados patogênicos, sobretudo com experiências sintomáticas graves, implica na necessidade de percorrer os caminhos feitos pela doença. É preciso conhecer suas origens e seus motivos, indagar como e por que faz adoecer e morrer, para que seja possível agir sobre ela. Ou, como escreve Silvio Barreto, da etnia Bará, “para tratar e cuidar tem de conhecer as origens, as causas e os tratamentos” (2020a, n.p.).

As causas apontadas por eles foram múltiplas, não apenas na comparação entre diferentes famílias linguísticas e regiões, como também no contexto de um mesmo povo e até mesmo de uma só pessoa. As considerações indígenas sobre a doença, lembremos, não se apresentam como conclusões finais, mas processos especulativos em contínua elaboração através de mecanismos de investigação diversos. Os sentidos atribuídos a tais eventos patogênicos são oriundos, em geral, de um plano mítico que dá conta de tudo que já aconteceu e de tudo que pode acontecer. Trata-se de um estoque de saberes suspensos no virtual, para falar como Cesarino (2010), que é redimensionado de acordo com suas experiências atuais. A atualização dessa virtualidade mítica através de experiências oníricas, xamânicas e ritualísticas adere, nesse sentido, às conjunturas sociais, políticas e cósmicas em andamento. Por isso, suas produções de sentidos diante de surtos epidêmicos são dinâmicas, em um jogo complexo de influências que transformam umas às outras.

Em texto recente, Vilaça nota que “o entendimento indígena das diferentes epidemias ao longo dos séculos têm variado de acordo com aspectos culturais, assim como circunstâncias históricas que precedem o surto da doença” (2020, p. 4).

⁵ Ver fotografia em: <https://aperfectstorm.net/nature-will-avenge/>

No acontecimento pandêmico analisaremos, portanto, como essas dimensões culturais e históricas atuam de maneiras particulares em diferentes povos indígenas, mas sob um fundo cosmológico e uma condição de contato interétnico relativamente comum, o que permite aproximar explicações, fazendo-as dialogar em meio à sua variabilidade.

Veremos que, com frequência, apontam para nós, não-indígenas, como aqueles que provocaram, que potencializaram e/ou que transmitiram essa doença letal. A dolorosa memória de epidemias passadas ainda ressoa em suas falas. Estas associam-se aos processos de colonização e conversão, que teriam trazido doenças através de suas mercadorias, de seus corpos, de seus cheiros, de suas fumaças. Muitas interpretações da pandemia, com efeito, herdaram das experiências que já viveram anteriormente, mas não apontam necessariamente para as mesmas origens e agentes patológicos de outrora. Aparecem, por exemplo, relatos que, influenciados pelo contato com os meios de comunicação ocidentais, citam os chineses, os morcegos, assim como fazem uso de noções nossas, como a de vírus.

O fato de mencionarem esses elementos não significa que estejam assumindo as explicações científicas, assimilando-as em detrimento de suas concepções tradicionais. Isso ocorre, na verdade, por se tratarem justamente de sistemas de interpretação dinâmicos. Com o contato interétnico, muitas doenças epidêmicas surgiram e tiveram de ser incluídas nesse sistema, ao mesmo tempo em que o provocaram a assumir novas concepções. É um processo mutuamente implicado, que não se reduz a uma simples oposição entre seguir categorias tradicionais ou aderir ao discurso científico. A categoria “doença de branco”, como já expusemos, é um exemplo dessa adesão a um novo entendimento das doenças, associadas ao contágio vindo do mundo ocidental, mas que também se transmuta em diferentes formas, em conjunção com as filosofias indígenas locais.

Ainda que a ação humana, sobretudo dos não-indígenas, seja um tema recorrente quando falam da pandemia e de outras epidemias, suas explicações sobre a covid-19 traçam percursos específicos, complexos, cheios de meandros. Buscaremos traçar similaridades e discordâncias entre elas, mas o foco aqui é, sobretudo, considerar o potencial inventivo dos diferentes povos ameríndios diante de uma doença até então desconhecida. É explorar como, a partir de seus mitos,

sonhos, rituais e saberes ancestrais, eles desvendam e criam sentidos para a experiência pandêmica.

Este capítulo, por conseguinte, parte de uma série de diferentes argumentos escritos diretamente por indígenas (pajés, benzedores, líderes, acadêmicos) ou citados por antropólogos que estabeleceram com eles um diálogo. Alguns serão mencionados brevemente, outros receberão uma análise mais minuciosa, ainda que inevitavelmente insuficiente. Buscamos trazer relatos de povos pertencentes a diferentes regiões e grupos linguísticos, mas não foi possível dar conta da abrangência dos últimos, tendo em vista a inexistência de materiais ou a impossibilidade de trazê-los todos à discussão. Optamos, pois, por apresentar um trabalho menos focado em derivar conclusões gerais do que em possibilitar o contato com algumas narrativas sobre a pandemia e seus possíveis cruzamentos.

5 A terra solta maldades e venenos

“O que meus avós pajés diriam sobre o momento?”, indaga Francineia Bitencourt Fontes (2020, n.p.), fazendo eco a tantos outros indígenas que buscam fazer sentido da tragédia em curso. A antropóloga baniwa, do clã Walipere-Dakenai, continua: “eles de certo diriam: vamos começar pelo benzimento, pela história do começo do mundo, pelas narrativas. Vamos viajar através do benzimento percorrendo o mundo, por meio do pensamento, e entender o que está acontecendo”. Deslocar-se em pensamento, atravessar as temporalidades do mundo, reativar os saberes tradicionais. Para isso, veremos, muitos povos relataram um movimento de recuperação de seus mitos e de atenção a seus sonhos: “o nosso ambiente fala, mas nem todos sabem interpretar os sonhos ou sinais” (Fontes F., 2021a, n.p.). Buscam, com isso, traçar o percurso da doença, entender seus agentes, suas causas e suas origens para então, a partir desse conhecimento, orientar suas práticas terapêuticas. Importa a eles identificar quais seres estão atuando, quais agências estão em jogo, com quem devem negociar.

A covid-19, nas palavras da autora, “não é uma doença nossa, é uma doença do mundo, uma dor do mundo”, que se espalhou com o vento. Difere de suas doenças, aquelas que também resultam de atos desrespeitosos, mas que só

atingem pessoas indígenas específicas, não se dirigindo a quem não faz parte de seu mundo de regras sociais e prescrições morais. Lembremos aqui da afirmação da mulher Piro, na anedota de Peter Gow, de que seus corpos são diferentes dos corpos dos brancos, de modo que estão suscetíveis a doenças que os últimos não estão. A pandemia, nesse sentido, é entendida como parte do que os Baniwa definem como “doenças de branco”. Essa designação, todavia, não é exatamente uma categoria em si, que possa ser colocada em oposição às demais doenças, mas é utilizada como forma de identificação de certos quadros sintomáticos que compartilham entre si características em comum, sendo a transmissibilidade a principal delas (Garnelo; Wright, 2001).

Francineia Fontes comenta que seus parentes fizeram comparações, quando da chegada da covid-19, com a epidemia de sarampo que os dizimou na década de 1970, visto que os sintomas e o modo de contaminação eram praticamente idênticos. O vento a trouxe rapidamente e o calor da febre matava. “Na época do sarampo”, ela conta, “os cuidados com a alimentação e a forma de cuidar do corpo eram muito rígidos como formas de proteção da pessoa” (Fontes F., 2021, n.p.). A ingestão de alimentos específicos, assim como o uso de remédios e benzimentos, funcionavam como uma barreira que protegia o corpo da doença, afastando-a. Apesar dessas medidas de proteção, não havia uma cura específica para o sarampo, assim como não há para essa nova doença. Ambas vêm de fora.

“Nesse momento, reflito todos os dias sobre as epidemias do passado, sobre as mortes numerosas que já ocorreram por causa de inúmeras doenças do mundo não-indígena. Não sabemos como curá-las; para nos protegermos só nos resta ir para lugares distantes. Temos nossas próprias doenças, que curamos com o tabaco do pajé e seus benzimentos. Mas esse mundo dos brancos (*yalanawi*) nos traz outras doenças mortais. Nossos anciões, nossos pais e nossos filhos não vão resistir, pois isso não faz parte do nosso mundo indígena” (Fontes F., 2020b).

Malária, sarampo, catapora, tuberculose, varíola, gripe são todas reconhecidas por seu poder de fazer adoecer várias pessoas de uma só vez. São epidemias, como sabemos, que dizimaram diversos povos indígenas desde os princípios do contato feito pelos colonizadores. Sendo “doenças de branco”, cada uma delas insere-se, ao mesmo tempo, em outras categorias, a depender de sua origem e dos seres que a causaram (Garnelo; Wright, 2001). Denominá-la como uma “doença do mundo”, diferente das doenças restritas aos baniwa, não implica

então em uma separação radical nem mesmo em uma categorização definidora. Há, como discutiremos ao longo do capítulo, uma multiplicidade causal.

“A covid é um ser, ela é uma coisa que é viva, ela vê as coisas com outro olhar que a gente não consegue ver o que é. Ao olhar dela, a gente é uma presa, a gente é uma vítima”, explicou-me Francineia Fontes, quando conversávamos⁶ sobre as formas baniwa de compreensão do acontecimento pandêmico. Se somos vítimas aos olhos da doença, somos também, aos olhos de seu povo, aquilo que a causou. Aqui vemos operar o perspectivismo e a mutabilidade das posições entre presa e predador. Somos presas, mas também predadores. Dizem os mais velhos, ela prossegue, que a doença reagiu a algum malfeito humano, se espalhando pelo mundo todo.

“Dentro das narrativas, tem coisas que nunca deveriam ser tocadas. No caso, minérios, para gente, é cocô de um ser que não é do bem, um ser que é do mal. Então tirar o ouro da terra, ela solta tipos de maldade, de venenos, além de poluição do homem. A gente fala muito do desmatamento, das queimadas. Tudo isso causa essa doença. A doença é um ser que saiu de uma ação humana, de toda questão do capitalismo, da retirada de vários tipos de minérios, usando vários venenos, como mercúrio. Tudo isso, em algum momento ela reage. Alguma coisa foi feita, que não deveria ser feita. E a gente sabe que uma hora e outra ela reage. E quem paga tudo isso, quem sofre as consequências é o mundo todo. Esse é o argumento dos mais velhos, que são consequências do ato humano e que foram mexidos lugares que não eram para ser mexidos, que não eram para ser tirados. Então soltou veneno que já era previsto para ser, já deixou isso como uma armadilha, porque, quando foi criado o mundo, ele já deixou coisas que poderiam ser tocadas e coisas que não poderiam ser tocadas. Ele deixou o mal, mas ele deixou também a cura” (Francineia Fontes, em conversa).

A exploração do garimpo, a contaminação com mercúrio e o próprio modo de viver capitalista, tudo isso é apontado como um conjunto de comportamentos imprudentes que fizeram com que venenos e maldades enterrados no tempo mítico fossem retirados da terra e espalhados pelos ares. A ação humana é a causa, aquilo que provocou o ser da doença. No tempo primordial, segundo a dissertação de Francineia Fontes, Ñapirikoli, herói criador do mundo, assassinou seu filho Kowai, atirando-o numa fogueira. À beira da morte, Kowai promete vingança, deixando o veneno para a humanidade. “Esse momento em que ele estava sendo queimado, o seu sangue escorria e todos os tipos de insetos chegaram para lamber o sangue. É por isso que todos os insetos (...) são venenosos” (Fontes F., 2019, p. 84-85). Ao

⁶As citações sem data de Francineia Fontes, doutoranda em antropologia no Museu Nacional, derivam de uma entrevista semi-estruturada realizada virtualmente. Agradeço imensamente pela sua disponibilidade e pelas suas palavras.

mexer em locais indevidos, retirando minérios do subsolo, nós humanos caímos na armadilha deixada por Kowai, soltamos seu sangue envenenado que havia se infiltrado na terra. Mais adiante, veremos como tal narrativa é reproduzida de maneira consideravelmente semelhante nos relatos yanomami sobre as epidemias xawara. Por ora, seguimos explorando as análises baniwa.

Notemos como a interpretação da antropóloga, respaldada pelo que lhe falam os mais velhos, fundamenta-se na lógica cosmológica de seu povo. Compreender os males que os acometem e acessar suas origens exige mobilizar saberes míticos, retornando aos demiurgos responsáveis pela criação do mundo. “A cosmologia baniwa é essencial ao entendimento da origem e reprodução das doenças” (Garnelo & Wright, 2001, p. 274). Dessa forma, seu sistema de representação das doenças articula-se consideravelmente com seus mitos, que guiam diretamente suas formas de agir e pensar. São “algo presente em nossas vidas, pois as consequências estão presentes em nosso mundo”, escreve Fontes (2019, p. 157). Quer dizer, as consequências de atos como a vingança de Kowai e os venenos que deixou reverberar até os dias de hoje como virtualidades a qualquer momento passíveis de se tornarem presentes no mundo atual.

Ao mesmo tempo, porém, seu relato adapta-se e redimensiona-se diante das condições históricas suscitadas pelo contato interétnico, pois é devido às imprudências humanas que as maldades deixadas pelo demiurgo se espalham pelo mundo. Sua existência original remete aos mitos, mas suas causas vêm do mundo dos brancos. Em outras palavras, as origens do adoecimento vivido com a pandemia possuem bases cosmológicas, mas as condições para o seu aparecimento envolvem sobretudo acontecimentos do universo não-indígena.

Luiza Garnelo e Robin Wright (2001) fizeram um levantamento do sistema baniwa de representação de doenças, o que inclui tanto as que se restringem ao mundo indígena quanto aquelas trazidas pelo contato. Citaremos algumas delas. Mánhene é a mais frequente e está associada ao ato de envenenar intencionalmente um inimigo com o veneno originalmente deixado por Kowai. Walama são flechinhas mágicas que pajés ou seres Yopinai atiram pelo ar. Esses seres Yopinai também provocam ataques àqueles que desobedecem as regras sociais, o que configura uma categoria específica de doença. Existem, ainda, as chamadas doenças de branco, que são identificadas como altamente contagiosas.

Essa noção de contágio não corresponde, contudo, à lógica microbiológica e às categorias médicas ocidentais. Como já mencionamos, essas doenças oriundas do contato são também classificadas com base nos saberes cosmológicos, sendo usualmente associadas aos Yopinai, pois “derivam do cheiro do combustível, produto dos Yopinai da terra, utilizado para fabricar as mercadorias” (Id., p. 277). Isto é, as epidemias, de acordo com os autores, costumam ser entendidas pelos baniwa como consequência do calor das fábricas e do cheiro do combustível que vem do mundo industrializado. Interessante, vale frisar, como os sentidos são a via principal, aquilo que aponta para as causas da doença - o cheiro e o calor. Remetem tanto aos seres Yopinai quanto às indústrias dos brancos. Essa combinação entre universo cósmico e experiências históricas irá se repetir de diferentes maneiras nos relatos subsequentes, evidenciando como as enfermidades estão envoltas em relações sociais, políticas e cósmicas.

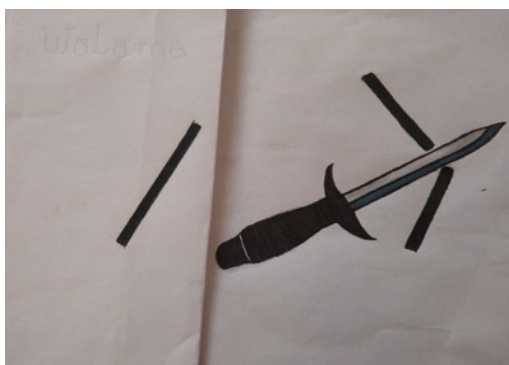
Mas voltemos aos relatos baniwa sobre a pandemia, pois, em outro clã, podemos acompanhar mais de perto o desenrolar de um processo xamânico de identificação das origens da doença, que segue uma lógica semelhante à anterior, mas que faz explorações um tanto diferentes. Em relato publicado no final de 2021 na plataforma da PARI-c, Afonso Fontes, benzedor do clã Hoohoodene, relata a experiência onírica que o permitiu desvendar um novo pañapaka (benzimento)⁷ para a doença que o acometia, a covid-19. Em sonho, Afonso encontrou o demiurgo Dzooli, dono dos benzimentos, que o alertou: “lembre-se da história que foi falada, lembre-se do Kowai, teste o seu conhecimento” (Fontes A., 2021, n.p.). Conta, ainda, que viu “duas bolas no ar se aproximando de mim, mas não eram bolas normais, pareciam frutas biribá, bolas marrons com pontas de lança afiadas em sua superfície” (Id, n.p.).

Uma vez desperto, Afonso buscou recuperar os saberes dos mais velhos, na tentativa de compreender os elementos oníricos que o direcionavam para a criação de uma nova fórmula xamânica. Eventualmente, percebeu as similaridades entre as bolas com lanças que havia visualizado e o corpo do Kowai, que expele doenças em suas diferentes partes. Kowai, de acordo com a mitologia baniwa, é dono de conhecimentos que podem ser construtivos ou destrutivos, servindo tanto para matar quanto para curar. Esse demiurgo, dotado de poderes mágicos, foi responsável pela

⁷ Os benzimentos são encantações compostas por fórmulas verbais, cada uma destinada a proteger ou curar uma doença específica.

expansão do mundo, assim como pela organização social dos seres, mas, repito, acabou sendo assassinado por seu pai, Ñapirikoli (Garnelo; Wright, 2001). Do corpo morto de Kowai surgiram instrumentos sagrados e matérias-primas, as quais também deram origem aos derivados industriais produzidos nas fábricas: “são as suas peças” (Fontes A., 2021, n.p.) Além disso, como forma de trazer a vingança para a humanidade por conta de sua morte, deixou não só os venenos de que falamos acima, mas doenças, “elementos invisíveis que são partes do corpo de Kowai e que estão dentro da pessoa doente, provocando sintomas” (Id., n.p.).

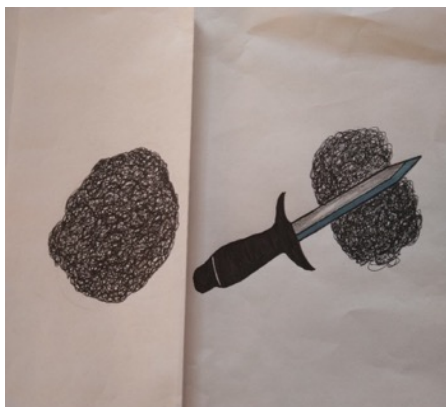
Para destruí-los, é preciso, antes de tudo, saber identificar o que exatamente está provocando o adoecimento para então formular um benzimento apropriado, cujas palavras mágicas invoquem os seres que causam o mal e, assim, os retirem do corpo da vítima. O desenho abaixo, feito por Afonso Fontes, indica quatro fontes de adoecimento. Haikoita é uma lança de madeira que provoca dores no peito e falta de ar. Yopinai são insetos, piolhos de Kowai. Iraidalemi aparecem como cipós, oriundos da saliva de Kowai. Por fim, walama são talas com pontas afiadas que causam canseira, dor de cabeça e até mesmo cegueira. Cada um desses elementos provoca uma série de sintomas, sendo “graves causadores da doença do novo coronavírus” (Id, n.p.). Todos eles são invisíveis para as pessoas comuns, mas visíveis para os benzedores, que conseguem identificá-los atacando sua vítima.



Haikoita com terçado de Dzooli



Yopinai com terçado de Dzooli



Iraidalemi com terçado de Dzooli



Walama com terçado de Dzooli

Através da interlocução onírica com o demiurgo Dzooli, Afonso Fontes conseguiu identificar os elementos oriundos do corpo de Kowai como aqueles que invadem o corpo e causam o adoecimento por covid-19. Com isso, pode encontrar um benzimento capaz de combatê-los, um benzimento novo, que ainda não fazia parte de seu repertório, tendo em vista a condição desconhecida da doença. Podemos visualizar nas imagens acima que o terçado de Dzooli foi uma das armas xamânicas invocadas, pois consegue cortar as flechas de Kowai. Ao mesmo tempo que combate o mal trazido por ele, porém, o benzedor baniwa afirma que Kowai também é aquele que permitiu o surgimento das encantações. Ele traz a doença, mas permite igualmente a cura.

A busca de Afonso por uma cura apropriada foi acompanhada pelo antropólogo João Vianna e deu origem ao artigo “A doença do mundo: xamanismo baniwa contra a pandemia”. Nele, podemos acessar a integridade do benzimento contra a covid-19, traduzida para o português, o que permite uma análise mais detalhada das imagens que foram mobilizadas. Permite, ademais, um melhor entendimento sobre o que é o corpo do Kowai, essa fonte de onde saem elementos que infectam os corpos.

No decorrer de seis fórmulas, Afonso especula acerca da origem da doença, negocia com os agentes patogênicos identificados, descreve os efeitos sintomáticos no corpo adoecido e atua no combate e expulsão dos agressores para que a alma da vítima possa ser devolvida e seu corpo recomposto. “Eu vou cortar e quebrar estes que estão no corpo dessa criatura, são as bicheiras de Kowai” (Vianna, 2022, p. 10). Outros versos fazem referência às “peças que Kowai carregou como corpo” e à “doença da poluição da canoa da Amaro” (Id., p. 14). Na quarta fórmula, são

invocadas as graxas, a gasolina, a temperatura do avião, do carro, das tintas, tudo que “foi fabricado por ela no fogo” e que terá de ser esfriado (Id., p. 12). Ela, aquela que fabricou, diz respeito à Amaro, mãe de Kowai, mas também mãe dos brancos, a quem é atribuído o calor das fábricas, que se transmuta em fumaça e poluição e causa estados febris e problemas respiratórios. Além de Kowai e Amaro, a cobra Harowi, avô mítico dos brancos, é também reconhecida como uma das envolvidas no adoecimento.

As causas da covid-19, ao que parece, são variadas. Kowai é identificado como o dono da doença, mas sua constituição é múltipla e “anterior à sua individuação” (Id., p. 16). As partes de seu corpo se destotalizam em coisas, bicheiras, peças carregadas de potencial patogênico, “que se transformaram nos venenos que existem hoje no mundo” (Id., p. 6). Seu corpo é todas essas coisas, não se restringindo a nenhuma delas.

“Os diferentes ‘bichos’, num registro animal, bem como suas ‘peças’, num registro industrial, conformam um conjunto indeterminado de objetos patogênicos que funcionam como armas para Kowai (...) Kowai, assim, não é somente o mito, na forma de um de seus personagens, mas ele é a dobra entre, de um lado, os humanos (que adoecem ou podem vir a adoecer) e o cosmos especificado (atual) e, de outro, o mito, com um fundo virtual de diferença intensiva (Viveiros de Castro, 2000), o duplo invisível (sobrenatural) do mundo humano” (Vianna, 2022, p. 17).

Kowai parece, enfim, ser algo que está em todas as coisas, que se destotaliza e se refaz, sendo inseto, saliva, cipó, a própria matéria e os produtos que dela se originam. Em muitos mitos baniwa, ele aparece como dono de bens industrializados, visto que seu corpo é também terra, ferro, pedra, material a partir do qual são feitas as máquinas e as mercadorias. Por isso seu corpo se transmuta em calor e fumaça que a maquinaria moderna produz, os quais se associam, por sua vez, com os sintomas produzidos pela covid-19. “Contra toda a maldade que você, Kowai, carrega dentro do seu corpo, contra você também, medula da cobra grande, despedaço todos vocês” (Id., p. 14), é um dos últimos versos do benzimento de Afonso, que expurga não Kowai, mas as partes de si que se atualizam como maldade. Voltamos, com isso, à fala de Francineia Fontes, quando fala da terra que solta maldades e venenos. Kowai, que é também a própria terra, carrega o mal, carrega, na verdade, os materiais com os quais se produz tanto vida quanto morte.

Na quinta fórmula, a pessoa doente é resgatada, sua alma é retirada do outro patamar, “do outro mundo para aqui mesmo, no mundo das almas das pessoas” (Id., p. 13). Através da descrição das armas que produziram a doença e da invocação dos instrumentos de cura, o benzedor resgata a alma da vítima e, assim, recompõe o seu corpo. O adoecimento seria, nesse sentido, tanto o corpo intoxicado de agentes patogênicos invisíveis, quanto a captura da alma, que sai do corpo infestado e é enviada para outro mundo. Mas quem a teria capturado?

A relação que se estabelece com o corpo de Kowai ao longo da encantação xamânica assume um tom cuidadoso, com intenções de negociar e não de punir. O que se deseja expurgar são as coisas maldosas que se produzem a partir de seu corpo, as formas patogênicas que se atualizam. Seriam estas, ao que parece, as máquinas, as matérias extraídas exponencialmente pelos humanos. No benzimento, Afonso atua sobre elas, esfriando o calor que delas emana. O que vemos, pois, é uma crítica xamânica aos brancos e a seu modo de vida predatório, que tomam a terra e seus minérios como objetos passivos. Desconhecem a terra, ignoram ser o corpo de Kowai aquilo em que mexem. Ao contrário dos baniwa, que reconhecem sua produção potencial de venenos e curas.

Ainda assim, derivar de todo esse processo uma conclusão única, qual seja, de que, em última instância, as origens da covid-19 estariam no mundo moderno, seria simplificar as especulações de Afonso. Seria assumir a posição científica em sua busca por atalhos e soluções desejáveis. Apontar para as ações malfazejas dos brancos é certamente um argumento válido, incorporado por muitos cientistas, antropólogos, filósofos e líderes indígenas. Mas o pensamento aqui exposto nos oferece a possibilidade de desacelerar essa relação entre pandemia e predação humana, permitindo torcer o problema e abrir espaço para outras questões. Aqui, a doença vem de Kowai, de suas partes destotalizadas que se espalham pelo mundo, se atualizando em diferentes formas e complexificando o que entendemos como composição do mundo. Kowai é a terra, é o mundo, é o solo e os vegetais que se formam a partir de suas fezes, como nos conta a mitologia baniwa (Vianna, 2022). Relacionar-se com ele, pois, exige a mobilização de um complexo xamânico capaz de acessar saberes oníricos, inventar benzimentos, estabelecer alianças e negociar com seres sobrenaturais. Não se reduz a uma crítica xamânica da modernidade ocidental, ainda que esta esteja também presente. A busca xamânica de Afonso por

um benzimento para a nova doença nos permite relativizar a pandemia, despindo-a de “seu caráter absoluto e unívoco” (Id., p. 2).

Como entendem que o risco está potencialmente por toda parte, que os venenos fazem parte da constituição da terra, sabem que a doença vem de um agenciamento complexo, que não separa bem e mal e que não permite, por isso, soluções monolíticas. Quer dizer, ações que exterminam todo e qualquer ser que seja identificado como potencialmente perigoso para a vida humana. Identificar as agências causadoras das enfermidades e, nesse caso, da covid-19, não é apontar um culpado para ser exilado ou aniquilado, mas saber com quem é preciso negociar, o que deve ser cortado, adocicado, expulso do corpo adoecido. Trata-se de desfazer a relação estabelecida, quebrá-la, ao invés de destruir um dos termos da relação.

“Não é contra Kowai que o ināpakaita direciona suas fórmulas verbais, mas contra as suas ‘coisas’”, observa Vianna (Id., p. 22). Os corpos, para os ameríndios, são instáveis, mutáveis, compostos e recompostos. O corpo de Kowai, do mesmo modo, se transforma em formas benéficas ou maléficas a depender de suas relações com outros seres. As ações humanas que vêm atuando sobre ele, beneficiando-se intensivamente e em grande escala de suas matérias, provocam efeitos que têm se atualizado sob formas patogênicas. A relação que os brancos têm nutrido com as partes do corpo de Kowai, portanto, causam mutações com consequências maléficas a nós.

Suas partes entram para dentro da pessoa, o que se correlaciona com a ação viral, pois o vírus também invade o corpo de sua vítima. Para nós, contudo, o vírus tende a ser pensado como algo desvinculado das relações que o levaram a existir e a se proliferar. Aniquilar sua existência é a solução encontrada pela ciência ocidental. As “peças de Kowai”, por sua vez, envolvem uma complexa rede de relações, que participam da própria fundação do mundo. Seu corpo se metamorfoseia, se acopla e se desacopla, se estende por tudo. Deve-se, portanto, identificar quais de suas partes estão efetivamente trazendo a doença, visto que aniquilar Kowai por completo seria aniquilar a própria terra. Há um cuidado, por parte do xamã, para que somente aquilo que está provocando os sintomas seja alvo de negociação, corte e expulsão. Ao mesmo tempo, há uma consciência de que a atualização do seu corpo em instrumentos patogênicos remete a outras relações e processos, responsáveis pela sua irrupção.

Além de Francineia e Afonso, ambos baniwa, outras etnias localizadas no Alto Rio Negro também relacionam a nova doença com o mal, com o veneno. Dessa vez, trazemos dois relatos da família linguística tukano. Jaime Diakara Desana, do povo Desana, faz um contraste entre a explicação dos brancos, que remetem o vírus a uma origem animal, o morcego, e a visão de seus avós. Para os últimos, “ela é um mal provocado pelo sangue envenenado do Ser da noite de luar, que se espalha pelo mundo afora atacando as pessoas” (2020, n.p.). O professor, mestre em antropologia, não dá maiores detalhes do que seria esse Ser, mas acrescenta que, quando o vírus o atacou, foi capaz de combatê-lo com o bahsese, o benzimento, lembrando do que havia aprendido com seu pai. Visualizando o tipo de ser que atacava, chamando “pelo nome o vírus para matá-lo”, cercando-o “com o poder das palavras”, conseguiu se curar (Id., n.p.). Para isso, fez uma viagem pelo cosmos com a ajuda do Caapi forte.

“O Ser Caapi é o Ser da embriaguez, da tontura, do vômito. Visto dessa maneira, ele é o Ser da doença e da infecção. Eu pensei, também, que o Caapi carrega a força do bem, para curar as doenças do mundo, doenças provocadas pelos seres das florestas, doenças provocadas pelos peixes, doenças provocadas pelos seres do cosmo” (Id., n.p.)

Mais uma vez, vemos o processo de identificação e invocação do ser agressor através do benzimento, “a ação terapêutica movida pela palavra” (Buchillet, 1989, p. 39). Vemos a ambiguidade de Caapi, que é o ser da doença e, ao mesmo tempo, aquele que possibilita a cura. Vemos, ainda, a referência ao sangue envenenado que se espalha por tudo, o que também se aproxima aos relatos anteriores. Na mitologia baniwa, o sangue de Kowai escorre, envenenando os insetos que o ingerem. Nesse caso, não é nos minérios da terra nem em partes do corpo de Kowai, mas é no sangue do Ser da noite de luar, nesse fluido corporal, que se encontra a substância capaz de envenenar e fazer adoecer.

De maneira similar aos demais, o antropólogo Silvio Barreto, pertencente ao povo Bará, fala na maldade associada ao coronavírus, que também se espalha pelo mundo. “A corona é um sol maligno que alcança em lugares distantes” (2020a, n.p.). Conta também do que sonhou seu parente, o senhor João.

“De repente veio um sono e sonhou vendo a origem dos vírus da corona. É semelhante a um caldeirão de vírus revoando e espalhando por toda parte do universo. Ele queria ver mais a guardiã dos vírus, mas não apareceu na vista

dele, apenas caldeirão fermentando o vírus (...) Os vírus eram bravos” (Id., n.p.)

Para ele, trata-se de “uma corona cosmoeconômico”, um “rei da fúria e da morte”⁸ que veio da China, um rei que “influencia para crescimento econômico, uma economia acima de tudo, acima de todos e fazendo-se de nós, os amantes da economia” (Id., n.p.). Seu pensamento provavelmente se relaciona com o que havia escrito em texto anterior a respeito da experiência bará com outras epidemias, “doenças que entraram nas aldeias, nos rios, por meio da mercadoria” (Barreto, 2020b, n.p.). O rei maligno, nesse caso, transforma as pessoas em amantes da economia ou, como diria Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2015), em apaixonados por suas mercadorias. Ao mesmo tempo, o rei é o próprio coronavírus e transmite a doença ao seduzir o pensamento das pessoas.

O trecho de Silvio Barreto, além disso, dá a entender que os vírus são produzidos, fermentados no caldeirão. Como se a doença fosse fabricada, sem se saber exatamente por quem. A utilização da palavra “vírus”, pode-se notar, não resulta em uma mera aceitação das explicações científicas nem de uma equivalência daquilo que nós ocidentais concebemos como o agente transmissor da covid-19. É, antes, uma apropriação do termo, que é inserido no universo cosmológico indígena. Afinal, o coronavírus, para ele, tem agência e emoções. É rei, fica bravo, captura os pensamentos.

Vimos, com esses relatos, como a criação e disseminação de enfermidades envolve diferentes seres - vírus, rei, demiurgos, Ser da noite do luar, seres Yoopinai, Kowai, entre outros. Suas causas, por sua vez, são frequentemente associadas à ação predatória dos brancos. Discutiremos estas duas dimensões nas seções subsequentes: aquela que traça aproximações entre a covid-19 e seres não-humanos e aquela que associa a doença com comportamentos humanos.

6 A sobrenatureza se vinga

⁸ Interessante a proximidade de sua interpretação com o que dizem os Yanomami sobre Yoasi, o ser criador da morte e aquele que influencia e esfumaça o pensamento dos brancos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 358).

“A doença é um ser”, afirmou Francineia Fontes. Buscaremos averiguar, a partir de alguns relatos, de que forma os indígenas relacionam a covid-19 com seres não-humanos - animais, espíritos, donos. Como já discutimos, muitos povos ameríndios estendem a noção de humanidade para uma variedade de entidades. Por trás de corpos animais, encontra-se uma condição humana, uma condição de sujeito. A concepção de eventos patogênicos como ataques intencionais perpetrados por agentes externos engloba, pois, esses outros seres, que reagem e se vingam diante de comportamentos agressivos direcionados a eles.

Em relatos yanomami e marubo, dois povos provenientes de regiões e grupos linguísticos diferentes, houve uma interpretação similar da covid-19: ela seria reflexo da interação arriscada entre humanos e animais e do poder de retaliação dos últimos. Suas origens teriam sido especuladas pelos xamãs, que, acessando o plano invisível dos duplos, puderam considerar agentes externos que possivelmente atacavam.

Nelly Marubo, em comunicação em seminário, de acordo com a antropóloga Aparecida Vilaça (2021), relata que os xamãs e os mais velhos ainda não haviam conseguido definir exatamente qual havia sido o animal causador, mas cogitavam sobretudo o tatu e o morcego. Isso reflete as especulações científicas que haviam visto nos noticiários, mas também fundamenta-se em sua cosmologia, que entende haver uma associação recorrente entre o surgimento de doenças e a quebra de regras sociais. Nesse caso, seria a “violação de tabus alimentares por estrangeiros distantes” que teria levado à “retaliação desses animais” (Vilaça, 2021, p. 5). Em relatório do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) sobre os Marubo e outros povos de língua pano, afirma-se que “ações de retaliação como essas são comuns em contextos diversos, tais como (...) nas situações de caça, que podem ser percebidas pelos duplos dos animais como uma agressão passível de ser retaliada” (CTI, 2011, p. 69). A reação acontece então no plano dos duplos, um plano invisível que somente o xamã consegue acessar. Por conta disso, é importante identificar o que chamam de “corpo da doença”, pois, assim, os xamãs marubo conseguem iniciar os procedimentos terapêuticos, que buscam mediar as relações, amansando os espíritos animais que devoram a vítima e raptam sua alma (Cesarino, 2010 apud Vilaça, 2021).

Em artigo de Silva & Ximenes de 2020, relata-se que, entre os Yanomami, os mesmos dois animais foram apontados como possíveis origens do coronavírus. O morcego seria uma possibilidade, tendo em vista sua condição não comestível. Para eles, assim como para os Marubo e para várias outras sociedades indígenas, certos animais devem ser evitados, justamente porque carregam o potencial de causar mal àqueles que o comem. A pandemia, nesse caso, seria fruto de uma infração alimentar associada ao morcego. Outra origem possível, especulam, seria o tatu, animal comestível, mas que os yanomami relacionam com a mineração, atividade que tem invadido seu território, deixando buracos no chão. Buracos que liberam toxinas no ar. Esses metais haviam sido enterrados pelo demiurgo Omama e, agora descobertos, têm provocado as epidemias. Na seção seguinte, veremos com maior profundidade as interpretações yanomami das epidemias xawara. Basta, por enquanto, considerar a associação que os interlocutores de Silva & Ximenes fizeram com esses dois animais.

Comparando os relatos yanomami e marubo, Vilaça conclui que as preocupações de ambos estão centradas na identificação daquilo que desencadeou o evento pandêmico, o que seria a má interação de humanos com animais.

“Em ambos os casos, os indígenas ignoraram o vírus e se voltaram para a relação entre humanos e animais, deixando de lado - pelo menos nos relatos obtidos aqui - as relações de transmissão entre humanos propriamente ditos, que estão no centro das nossas preocupações (excluindo os brancos, que são vistos como fonte da contaminação)” (Vilaça, 2021, p. 6).

Não parece haver, entre a maioria desses povos, uma conceitualização de vírus tal como a nossa, isto é, de um agente que seria responsável pela contaminação e transmissão entre diferentes humanos. Ao contrário, a ação xamânica direciona-se para a negociação com seres não-humanos, que efetivamente atacam e invadem o corpo da vítima. Citemos aqui mais alguns exemplos de relatos que corroboram a ideia de que há, em algum grau, uma uniformidade interpretativa entre povos provenientes de diferentes regiões e grupos linguísticos.

Entre os Guarani e Kaiowá, da família tupi-guarani, o mba’etirõ seria o ser patogênico, comparável ao que chamamos de vírus. “Segundo os mais velhos, [mba’etirõ] é o dono da doença que a gente não vê”, conta uma interlocutora de Johnson & Faria (2020, p. 45). O vírus, entretanto, não é combatido com medidas de

distanciamento social que visam reduzir o risco de contágio entre as pessoas. Para eles, o mba'etirõ não seria um agente intermediário, que faz com que as pessoas se contaminem entre si. É um dono, um ser sobrenatural que infecta diretamente os corpos. Assim como nos relatos marubo e yanomami, a preocupação central reside na relação entre humanos e não-humanos, isto é, na interação dos Guarani e Kaiowá com o ser invisível.

No caso dos Warao (Rosa, 2020), também apontam para um espírito dono da doença, o hebu, com quem é preciso negociar. A covid-19 é concebida como parte de sua cosmologia, assim como outras de suas experiências com epidemias.

“Assim como a cólera, o sarampo e a varicela, é uma “enfermidade que vem naturalmente”, então, não caberia ao Wisidatu mandá-lo embora. (...) O Wisidatu precisaria falar com o Kanabo, o espírito dono da doença para acalmá-lo” (Id., p. 282)

Takumã Kuikuro, da aldeia de Ipatse do Alto Xingu, relata em reportagem que “a pandemia é vingança dos espíritos da natureza” e, por isso, é uma “hiperdoença” com força espiritual (Cunha, 2021). Para seu povo, de língua karib, os espíritos itsekes, seres que habitam a floresta, podem atacar os corpos indígenas através de flechas invisíveis. Cabe aos pajés, então, estabelecer comunicação com esses seres e remover aquilo que causa o adoecimento. Vemos, novamente, a relação dos indígenas com a dimensão sobrenatural sendo o foco central de suas reflexões e ações diante do acontecimento pandêmico.

Os Waiãpi, povo tupi, trazem conclusões similares. De acordo com um post no facebook feito em abril de 2020 por Aikyry Waiãpi, professor da Escola Indígena Karapijuty, é atribuído aos donos das espécies o poder de acabar com a existência dos brancos, aqueles que destroem a floresta.

“A floresta, junto com seus donos, não vão pegar coronavírus. Porque eles já têm a cura de Covid-19. Cada doenças que cientistas fabricam lá fora, a floresta junto seus donos já tem a cura. São vários donos que mandaram cientistas fabricarem vários vírus diferentes no planeta terra. Os donos seduziram o pensamento de alguns cientistas (...) Os donos de outros seres querem que a humanidade mesma fabrique as doenças para se acabarem eles mesmos. Um dia a humanidade vão ser extinta por vários donos. Porque a humanidade estão destruindo todas as coisas cada vez mais aqui no planeta terra. Por este motivo vários donos estão fazendo sua vingança cada vez mais” (Waiãpi, 2020).

Os donos se vingam do comportamento predatório da humanidade através de uma “sedução do pensamento”, dando a entender que, assim, fazem com que os próprios brancos, através de sua ciência, fabriquem as enfermidades que os levarão à extinção. Nesse sentido, o coronavírus teria sido criado, em última instância, por um ato autodestrutivo - ou, pensando novamente com Viveiros de Castro, pela atualização de virtualidades sob a forma patogênica, o que teria sido causado pelos brancos. É um vírus, afinal, que só ataca a humanidade, pois a floresta já sabe a cura para essa doença. Isso ecoa o argumento de Ailton Krenak em seu livro “O amanhã não está à venda”.

“Esse vírus está discriminando a humanidade. Basta olhar em volta. O melão-de-são-caetano continua a crescer aqui do lado de casa. A natureza segue. O vírus não mata pássaros, ursos, nenhum outro ser, apenas humanos. Quem está em pânico são os povos humanos e seu mundo artificial, seu modo de funcionamento que entrou em crise (...) Somos piores que a Covid-19” (Krenak, 2020, p. 7-8).

Essa compreensão de que quem adoece somos nós, humanos, reafirma o entendimento de que o que vivenciamos com a pandemia implica essencialmente em um conflito entre humanos e não-humanos. A humanidade ignora os perigos de suas ações destrutivas e, assim, cria condições para que a doença emergja como resposta vingativa da floresta, dos donos das espécies, dos animais, dos espíritos. Aikyry Waiãpi, em seu post, escreve “humanidade” como uma palavra plural. Talvez porque a conceba como algo multívoco. Não sendo diretamente parte dessa humanidade que tudo destrói, os indígenas ainda assim acabam fazendo parte da humanidade que sofre as consequências da vingança dos donos de espécies. Espécies que outrora foram também humanos e que, por isso, são capazes de reagir.

Em abril de 2020, quando a pandemia ainda estava em seus momentos iniciais, a antropóloga Els Lagrou publicou o texto “Nisun: a vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus”. Nele, faz dialogar hipóteses científicas e ameríndias em torno das causas da doença, partindo especificamente da cosmologia Huni Kuin, povo que, assim como os Marubo, faz parte da família linguística pano. Ela nos conta que, para eles, ficar doente é quase sempre uma consequência da ação de animais e de outros seres que, transformados em alimento, enviam seu nisun. A emergência da nova doença,

igualmente, tratar-se-ia de *nisun*, isto é, do consumo de animais que se vingaram. “Vamos nos retirar na floresta, vamos ficar quietos e não vamos deixar mais ninguém entrar, porque tudo isso é *nisun*” informa a ela o líder de canto do cipó Ibã Sales Huni Kuin (Lagrou, 2020, n.p.).

Boa parte dos povos ameríndios entende que todos os seres da floresta são sujeitos com direitos e intenções, o que torna o mundo um lugar atravessado por agências múltiplas. Matar outros, com efeito, deve ser uma ação cuidadosa, sem excessos, pois, quando se sentem agredidos, os duplos dos animais mortos podem efetuar um processo de captura do espírito de sua vítima. “Neste universo, a cosmopolítica dos humanos consiste em matar somente o necessário e em negociar com os donos das espécies ou com os próprios duplos dos animais”, visto que “tem-se a aguda (con)ciência de que (...) toda predação desencadeia uma contra-predação”, escreve Lagrou sobre os Huni Kuin (Id., n.p.).

Conhecido por seus inimigos como Kaxinawá, povo morcego, essa etnia indígena proíbe o consumo de carne desse animal, pois ele possui *yuxin*, o que significa que é capaz de transformar a forma. Em outro artigo, Lagrou explica que, para eles, “estar doente significa estar em um estado transformativo de perda do eu, adquirindo alteridade”, o que pode ocorrer devido a forças externas que, através da comida e dos odores, passam a atuar dentro do corpo da vítima (Lagrou, 2002, p. 32). O morcego, então, é um dos animais que pode desencadear o processo transformativo que caracteriza a doença e, por isso, sua caça deve ser evitada. Ainda assim, cabe sublinhar, o líder Ibã Sales não faz menção a esse animal ao falar da pandemia. Se nos relatos yanomami e marubo, o morcego era apontado como possível origem do coronavírus, aqui ele aparece novamente, mas como analogia da própria antropóloga.

O que ela faz é conectar a vingança dos animais de que fala o povo morcego às narrativas científicas, que apontavam para o *horseshoe bat*, uma espécie de morcego, como o animal que teria passado o vírus aos seres humanos. Os Huni Kuin têm consciência do potencial patogênico que os animais carregam e da possibilidade constante de que os últimos reajam diante de relações predatórias. Por isso, estabelecem outra forma de convívio com esses seres que compartilham com eles a floresta, formas que deveríamos aprender, alerta Lagrou, se quisermos evitar outras epidemias. Afinal, não só essa que vivemos, mas muitas outras são

consequência de spillovers zoonóticos entre animal e humano, entre cidade e floresta, que, desmatada, obriga os morcegos e outras espécies a viver mais próximos dos humanos.

Mas, voltando ao esforço de compreensão das interpretações indígenas sobre a pandemia, indago, o que exatamente seria o nisun? Do que se vingam os animais? No final de 2020, Ibã Sales Huni Kuin escreveu um relato próprio sobre a pandemia, intitulado “Nissun realidade, o coronavírus”, que contradiz, em certa medida, o que é argumentado acima, pois desfaz o vínculo direto entre nisun e animal.

“Coronavírus não é do animal, não. É nissun geralmente. Senti nissun mesmo. Toda doença, dor de cabeça, dor de estômago, dor no osso, qualquer tipo de doença, de fraqueza, a gente chama de nissun. Tudo é nissun. Eu senti muito nissun com coronavírus. Não é dos animais, qualquer coisa, não. (...) É nissun diferente, nissun pesado, nissun mesmo. Nissun realidade, o coronavírus” (Huni Kuin, 2020, n.p.).

De acordo com sua mitologia, conta-nos Ibã Sales, a medicina teria surgido da família de Isã Kuru, que um dia decidiu se transformar em diferentes ervas medicinais. Uma das pessoas, contudo, quis “ficar contra todo mundo”, quis virar remédio venenoso. Pegou o bambu onde estavam guardados os sangues dos animais que a família já havia caçado e os despejou, um a um. Deles, surgiram novas gerações de Huni Kuin. Essa transformação, por sua vez, levou à manutenção de um vínculo consanguíneo entre a pessoa indígena e o animal de cujo sangue ela se originou.

“Você vive como pessoa e vem do sangue de viado. Quando você mata viado, mata do próprio sangue. Você come esse viado e isso se transforma em doença. (...) Então por isso que ficou... não é vingança. É o que você está comendo, é teu sangue próprio, por isso que ficou erva para tratar. Por isso, o nome da doença chama nissun. É a doença que vem do sangue de novo. Você virou sangue, matou a caça, comendo, já tem a doença. Aí por isso tem as ervas medicinais” (Id., 2020).

Nesse caso, nissun seria resultado de um descuido da pessoa que, ao matar e comer do seu próprio sangue, acaba adoecendo. Não se trata exatamente de uma ação vingativa do animal, mas de uma infração alimentar. É o sangue compartilhado, fluido corporal, que traz a doença. Isso retira, poderia-se dizer, a intencionalidade direta do animal e a transfere para as ações descuidadas dos humanos, que comendo do seu próprio sangue, passam a sentir nisun. Quando afetados, ainda,

podem acabar transmitindo-o “à sua prole que tem o seu sangue” (Camargo, 2020, p. 6), caso não sigam uma dieta específica. A contaminação estaria, então, relacionada às relações consanguíneas entre os seres? Ou, de maneira mais ampla, ao fato de que os seres faziam parte, no tempo mítico, de uma humanidade comum e de que, apesar das variadas transformações que ocorreram, resta, nos tempos atuais, uma conexão fundamental entre eles, assim como o risco de que novas transformações aconteçam caso não sejam tomados os devidos cuidados?

A análise de Eliane Camargo, pesquisadora da etnolinguística kaxinawá, sobre como esse povo interpreta a covid-19, permite explorar ainda outras dimensões do *nisun*. Para ela, considerando o que lhe disseram seus interlocutores, *nisum*⁹ seria um fluido corporal “que se expele pelo suor, pelo excremento, urina (...), pelo (cheiro de) sangue, elementos vetores de contaminação capazes de penetrar no corpo, enfraquecendo-o” (2020, p. 6). A contaminação por doenças, nesse sentido, estaria relacionada ao contato com substâncias e cheiros que um outro corpo produz, muitas vezes um corpo animal. Muitos animais caçados têm *nisum* e afetam o corpo daqueles que o consomem sem cautela, por isso a relação traçada por Lagrou entre *nisum* e comida de origem animal. No entanto, é o próprio *nisum* que age, que é agente. Dizem: “o *nisum* me atingiu” (Id., p. 7).

Os Huni Kuin não concebem a noção de vírus, de um agente virótico que transmite a doença de uma pessoa a outra. “O grupo tem visto a imagem do desenho do vírus pela televisão e o consideram apenas um *dami*, ‘uma representação dinâmica’ que foge dos conceitos gráficos do grupo”, escreve Camargo (Id., p. 1). Chegaram a associá-lo a um parasita de algodão, numa tentativa de aproximação com a abordagem ocidental. Mas o que parece fazer mais sentido a eles é a noção de “uma substância ou de um fluido que emane de entidades espirituais-*yuxin*” (Id., p. 1). Ou seja, o vírus poderia ser traduzido, em um esforço de equivocação controlada (Viveiros de Castro, 2004), como o próprio *nisum* enquanto uma substância agentiva exalada por seres dotados de *yuxin*, que não se replica de pessoa a pessoa, mas que se espalha pelo ar. A partir de conversa com Ibã Sales, Camargo afirma que

⁹ Curiosamente, cada um dos três autores escreve *nissun* de uma maneira: *nisun*, *nissun* e *nisum*. Optamos por manter a forma escrita por cada um deles.

“Iban disse que iria se refugiar em sua aldeia para não ter de sentir esse novo cheiro exalado pelos nauá que dá ‘tontura’ (...) Iban queria evitar de sentir o nisum do nauá que, atualmente, está expelindo um gás ou partículas que ao entrar no corpo leva este a ter (...) sintomas de coronavírus” (Camargo, 2020, p. 6)

Seria então um nisum que vem, não dos animais, mas dos não-indígenas, os nauás. “Todos os caxinauás contatados disseram que o coronavírus vem da China, mas não interpretam a epidemia tendo sua origem como um vírus viajante”, destaca a autora (Id., p. 2). Parecem reproduzir as notícias que escutaram na mídia, assim como rememorar suas dolorosas experiências com epidemias passadas, originadas, segundo eles, do contato com os não-indígenas. São eles que emanam o nisum tóxico. Não é, pois, o sangue que os Huni Kuin compartilham com diferentes animais que traz essa doença, é o cheiro do gás que vem do mundo dos nauás. Em última instância, contudo, não sabem qual é a origem da covid-19, afirmam não ter conhecimento sobre quais entidades yuxin atuam nesse outro mundo, o que inclusive dificulta a cura, pois não sabem exatamente com qual ser devem negociar.

Ibã Sales fundamenta-se, portanto, no conhecimento de seu povo e, a partir dele, estende a noção de nisum a um novo contexto histórico, aquele do contato com doenças que vêm dos não-indígenas e de seus seres yuxin. Ele retoma os mitos que narram a relação consanguínea que permanece entre seu povo e os animais. O vínculo entre os seres está na origem do adoecimento, suas substâncias corporais se comunicam. Dessa forma, se para a cosmologia dos Huni Kuin, toda doença é nisum, a covid-19 também o é. Nesse caso, entretanto, trata-se de um nisun diferente, que não faz parte do mundo indígena. São fluidos gasosos que emanam dos nauás e se espalham, atuando como vetores de contaminação. As origens não são exatamente identificadas, mas, tendo-se em mente que o contato com fluidos patogênicos dos seres yuxin decorre de ações imprudentes, como a caça e a alimentação descuidada de animais, poderíamos dizer que, mais uma vez, as origens da doença remetem às ações humanas, dos nauás. Assim, ainda que seu relato esteja centrado nas relações com os não-indígenas, de onde vem o nisum, há também a presença das relações entre humanos e não-humanos. O mestre dos cantos, afinal, associa a doença à conexão mítica entre humanos e animais e à ação de seres sobrenaturais yuxin. Suas especulações operam, pois, uma sobreposição de relações.

7 Os duplos dos brancos nos devoram

Em “Contas de vidro, enfeites de branco e potes de malária”, de 1995, Dominique Buchillet analisa as representações xamânicas de doenças infecciosas entre os Desana, povo tukano, mostrando as maneiras com que eles absorvem certas patologias em sua própria mitologia, ao invés de concebê-las unicamente como resultado direto do contato interétnico. A varíola e o sarampo, por exemplo, teriam vindo da ação intencional dos brancos e seriam direcionadas somente aos indígenas. Ambas as doenças estariam associadas a uma importante mercadoria de troca dos brancos com os nativos, a saber, as contas de vidro, que se converteriam em bolas cutâneas em seus corpos. Três variações mitológicas narram esse processo transformativo. Numa delas, as contas de vidro eram cozinhadas em panelas quando o ancestral dos brancos deixou cair a espuma que as fervia, o que então se transmutou em sarampo. Nas outras duas, fala-se em colares de contas fabricados pelas mulheres brancas, que os teriam oferecido às mulheres indígenas. Essas contas, logo em seguida, viraram pápulas corporais. Os objetos fornecidos por outros, portanto, se tornaram sintomas da doença.

A gripe, similarmente, costuma ter uma “identificação etiológica com os objetos dos brancos” (Buchillet, 1995, p. 13), sendo tarefa dos xamãs, através de suas encantações, retirá-los do corpo da vítima. Para isso, buscam estabelecer equivalências metafóricas que os ajudem a curar os sintomas que estão causando o mal-estar. Para as dores de cabeça, por exemplo, suas encantações xamânicas invocam “os espinhos da coroa de Cristo ou os grampos dos cabelos das mulheres brancas” (Id., p. 14). Os objetos estrangeiros, nesse caso, são incorporados aos tradicionais sistemas xamânicos, o que dá a ver sua dinamicidade e seu potencial de adaptação a novos e estranhos elementos.

Já a malária, ao contrário, não é pensada em relação aos brancos. Sua compreensão passa por uma associação mítica com o envenenamento de um personagem, ferido por um dardo envenenado, que, com isso, acaba espalhando a doença pelo mundo inteiro, tornando-a endêmica. Na primeira variação do mito, o personagem é um demiurgo que a vomita. Na segunda, são os ossos de um xamã envenenado que contaminam o mundo - o que faz lembrar do sangue envenenado

de Kowai, deixado como vingança. A doença infecciosa, nesse caso, é considerada autóctone, sem vínculos diretos com os não-indígenas.

Nem sempre, pois, as epidemias são interpretadas como oriundas das relações interétnicas e, mesmo quando o são, o que ocorre é uma incorporação delas a suas concepções tradicionais. Esse, argumenta Buchillet em outro artigo, não é o caso somente dos Desana, mas de vários outros povos indígenas.

“A etnologia oferece muitos exemplos mostrando como os índios estabeleceram uma relação entre a irrupção dos brancos no seu universo, a aquisição dos objetos manufaturados e o surgimento das primeiras epidemias, chegando mesmo a considerar estas como um aspecto intrínseco das posses dos brancos” (1989, p. 163).

Trago essas elaborações míticas e representações xamânicas das doenças com caráter endêmico e epidêmico, uma vez que elas ilustram de maneira interessante a discussão que iremos seguir, a saber, da conexão que muitos indígenas fazem entre as doenças contagiosas e o imenso poder de multiplicação e disseminação dos brancos e de seus objetos, uma capacidade considerada por vezes sobrenatural (Buchillet, 1995, p. 19). Vários de seus povos conceitualizam o mundo ocidental e as suas mercadorias de maneira extensiva às epidemias, assumindo uma origem mítica que mistura aspectos cosmológicos próprios a essas sociedades com a condição histórica de troca com os brancos. Através do contato, as posses dos últimos chegaram até os indígenas: não só seus objetos, mas suas doenças avassaladoras, que se reproduzem e se espalham de forma igualmente veloz.

No livro “A queda do céu”, traduzida ao português em 2015, o xamã yanomami Davi Kopenawa, em interlocução com o antropólogo Bruce Albert, realiza uma crítica xamânica ao “povo da mercadoria”, a partir de interpretações nativas sobre a condição ontológica dos brancos e de seus bens manufaturados. Em um processo de descrição histórica das interações interétnicas, vemos como a descoberta desse outro mundo, o nosso, vai sendo assimilado ao seu universo conceitual ao longo de um tempo marcado, simultaneamente, pela aquisição de objetos e conhecimentos e pela introdução de doenças capazes de matar de uma só vez várias pessoas. Tendo em vista essa proximidade temporal entre os primeiros contatos e o surgimento de epidemias, as reflexões de Kopenawa associam, em uma tríade, epidemias, brancos e mercadorias, de tal forma que a teoria etiológica

própria aos Yanomami passa a funcionar não só como modo de interpretar o novo contexto de adoecimento em massa, mas também como um mecanismo de compreensão desse outro mundo com que passam a interagir. Ao longo de transformações que vão ocorrendo nas condições históricas, sua percepção dos poderes patogênicos dos brancos vai também assumindo novas configurações (Albert, 1992).

Bruce Albert (1992) define a doença, a partir das concepções etiológicas dos Yanomami, enquanto resultado de agressões maléficas de origem humana ou não-humana, ainda que ambas as fontes de patogenia acionem elementos sobrenaturais em seu ataque ao princípio vital da vítima. Ou seja, todas as agressões relacionam-se, de algum modo, com a sobrenatureza. Nas situações em que operam poderes patogênicos oriundos de seres humanos, faz-se uma diferenciação graduada em função de “esferas concêntricas de alteridade” (Id., p. 160), que vão de conflitos intercomunitários a agressões de inimigos atuais ou potenciais. Nos casos próximos, é a feitiçaria que, utilizando substâncias maléficas, faz adoecer. Em relações distantes, por sua vez, a agressão é atribuída à atividade xamânica, que envia espíritos com armas e objetos patogênicos. Nos ataques considerados não-humanos, de maneira correlata, os espíritos maléficos da floresta também afetam a vítima com suas armas patogênicas. Essas entidades não-humanas são, nesse caso, os seres agentivos, uma “encarnação dos poderes agressivos da natureza” que ataca os humanos, pois os percebem como animais, como presas a serem devoradas (Id., p. 158).

A agressão perpetrada pelos espíritos maléficos ocorre através de substâncias ou instrumentos, como facões e flechas, que são identificados na medida em que se relacionam com os sintomas da pessoa atingida. Essa continuidade entre aquilo que transmite ou fere e seu efeito sintomático, cabe mencionar, aparece com recorrência na literatura etnológica ameríndia. Lembremos de alguns, anteriormente descritos: Kowai e as flechas que saem de seu corpo, cada uma provocando dores específicas; a associação entre o calor das fábricas e a febre; a relação mítica entre as contas de vidro e as pápulas do sarampo; a metáfora xamânica entre as dores de cabeça e os espinhos da coroa de Cristo. Ou mesmo, a fumaça de metal que faz o pensamento ficar turvo e escurecido.

De acordo com Kopenawa & Albert (2015), as fumaças e os vapores que as máquinas, as bombas e os motores dos brancos soltam são os veículos que transmitem e espalham o que os yanomami chamam de xawara, epidemias vem continuamente produzindo uma condição doentia aos seres e ao mundo. Omama, o demiurgo criador da humanidade, depositou minérios altamente perigosos no subsolo da terra, que não deveriam jamais serem mexidos, pois “sai deles uma fumaça de metal densa e amarelada, uma fumaça de epidemia” (Id., p. 357). Ainda que Omama os tenha colocado longe do alcance dos humanos, os brancos acabaram descobrindo, através de Yoasi, seu irmão mau, sobre a existência dessas fundações metálicas que dão sustento à terra e ao céu. Por isso, quando passaram a devastar a terra e a retirar dela esses metais, também “espalharam um veneno que invade o mundo” (Id., p. 357), trazendo adoecimento para os seres e desestabilizando os sustentáculos do mundo.

“Trata-se [os minérios] de coisas maléficas desconhecidas e temíveis, que só provocam doença e morte. O ouro, quando ainda é como uma pedra, é um ser vivo. Só morre quando é derretido no fogo, quando seu sangue evapora nas grandes panelas das fábricas dos brancos. Aí, ao morrer, deixa escapar o perigoso calor de seu sopro, que chamamos oru a wakixi, a fumaça do ouro. Ocorre o mesmo com todos os minérios, quando são queimados” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 362).

Esse trecho apresenta várias similaridades com os relatos previamente mencionados. Os mitos baniwa contam como os venenos se espalharam pela terra através do sangue de Kowai, que morreu após ter sido atirado ao fogo. Sobre a doença do novo coronavírus, especificamente, Francineia Fontes fala da terra que solta venenos, Jaime Desana faz uma associação com o sangue doentio que se espalha pelo mundo, enquanto Silvio Barreto, indígena Bará, traz a imagem de um caldeirão soltando vírus pelos ares. No relato de Kopenawa sobre as epidemias, similarmente, é o ouro, assim como outros minérios, que, reconhecido em sua condição de ser vivo, é queimado nas panelas ferventes dos brancos e solta um vapor patogênico.

Em entrevistas recentes, líderes yanomami associam a pandemia ao contexto geral das epidemias xawara. “Na língua yanomami, as doenças a gente chama de xawara: a gripe, a malária, a diarreia. Covid-19 também é xawara”, afirma Dário Kopenawa (Candido, 2020, n.p.), filho do xamã Davi Kopenawa. Para ele, “essa

doença foi trazida pelos garimpeiros”, é o garimpo ilegal que traz “esse coronavírus no ar” para as comunidades (Jucá, 2020, n.p.).

“O que está lá embaixo é a xawara, escavada pelo homem branco, o mesmo que destrói a floresta e pegam a doença lá no fundo da terra mãe. Depois queimam o ouro para fazer riqueza. É assim que a fumaça de xawara sai pela terra” (Dário Kopenawa apud Candido, 2020, n.p.).

Ocorre, portanto, um alargamento conceitual da noção de xawara, que passa a englobar também a covid-19, tendo em vista “um universo sintomático e ontológico em comum” (Sousa, 2020, p. 37). Em um episódio do podcast 451 MHz, de abril de 2022, Davi Kopenawa profere as seguintes palavras:

“Agora, tem uma doença nova, que apareceu em 2020. A doença saiu de debaixo da terra, estava enterrada. As grandes máquinas fizeram um buraco, buscaram e saiu a doença. Se chama coronavírus. O coronavírus é muito forte, mas nós também somos. Eu e o pajé trabalhamos para matar o espírito do mal. Esta é a minha missão, cuidar da saúde — da floresta, saúde do dia a dia — e também cuidar da nossa Mãe Terra” (Davi Kopenawa, 2022, n.p.).

Podemos perceber como ambos os trechos remetem ao que Davi Kopenawa já relatava em “A queda do céu”, ao conectar as epidemias xawara aos metais que são extraídos indevidamente da terra pelos brancos e suas máquinas. A doença do coronavírus, ademais, é referida por ele como um “espírito do mal”. Seu filho, por outro lado, argumenta que as origens da pandemia estariam na ação vingativa da mãe terra diante da destruição provocada exclusivamente pelo homem branco.

“Nós, povos da floresta, yanomami, não criamos doenças. A gente lida com respeito à natureza, conhecemos o sistema da floresta, como funciona o meio ambiente. (...) Vocês destroem a terra, as florestas, matam os povos indígenas, provocam mudanças climáticas no mundo inteiro. O que está acontecendo é resultado do homem branco não deixar a mãe terra em paz. Quando a doença voltar para debaixo da terra, ela já vai ter comido os não indígenas e indígenas e vamos viver como restos de comida. Para vocês, será uma nova vida. Mas nós já sabemos que tudo foi resultado da vingança da mãe terra. Nós já a entendemos. A pandemia vai deixar uma mensagem para vocês entenderem que é uma vingança universal. Vocês, como brancos, vão aprender que estão na nossa casa” (Dário Kopenawa apud Candido, 2020, n.p.).

O líder indígena completa, ainda, afirmando que o homem branco é diferente, é desconhecido, “não pensa como a gente pensa (...) por isso, não se dá muito a amizade com o índio” (Id., n.p.). Faz, assim, uma clara distinção entre os indígenas e os não-indígenas, sendo os segundos aqueles que, devastando continuamente a

mãe terra, a fizeram reagir. Mas como exatamente a relação interétnica se insere no quadro etiológico yanomami? Como os brancos são concebidos? Façamos, para tanto, uma breve retomada histórica de como os brancos e suas doenças epidêmicas foram sendo assimilados de maneira relativamente conjunta e de como as últimas foram associadas a determinadas substâncias e objetos ao longo do tempo. Assim, poderemos avançar na compreensão dos relatos supracitados.

Segundo Bruce Albert (1992), de início, quando o contato com os brancos ainda era bastante esporádico e indireto, as epidemias foram incorporadas a suas elaborações etiológicas sem conexão direta com eles ou com seus objetos metálicos. A imagem dos brancos era especulativa, por vezes descrita como uma imagem espectral, um vulto fantasmagórico. A compreensão yanomami dos primeiros surtos epidêmicos, por consequência, apontava para inimigos indígenas, os únicos grupos humanos de que tinham conhecimento. Seriam eles praticantes de uma feitiçaria guerreira que, por projeção de substâncias e venenos, estaria provocando o adoecimento.

Essa teoria epidemiológica perdurou por várias décadas, mas rompeu-se por volta dos anos 1910, diante de uma contaminação tornada sistêmica, tendo em vista o estabelecimento de interações mais diretas. Os Yanomami, então, passaram a reconhecer a existência plena dos brancos, assim como seu potencial patogênico. As epidemias vinham deles, de suas posses: “quando os brancos abriam as caixas nas quais guardavam seus bens, saía uma fumaça (poeira) cheirosa (...) a fumaça entrava em nós”, relatou Severiano, um interlocutor de Albert (Id., p. 167). Em “A queda do céu”, lemos uma afirmação similar:

“Todas as mercadorias eram impregnadas desse cheiro (...) Reconheciam de longe o cheiro nauseante das ferramentas de metal. Consideravam-no perigoso e o temiam, porque os fazia tossir e adoecer logo depois que as pegavam (...) Por isso o chamaram poo pê wakixi, a fumaça do metal. Pensaram que era essa a origem das epidemias xawara que os devoravam” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 246).

Os bens de troca dos brancos, com isso, passaram a ser identificados como fontes de transmissão das doenças, pois exalavam um odor, uma fumaça patogênica. Os brancos, por sua vez, assumiram a condição de agentes etiológicos, eram aqueles que os colocam em contato com essas substâncias maléficas. Nesse momento, vale mencionar, esses estrangeiros ainda eram caracterizados como

seres não-humanos, seres maléficos que agrediam a população yanomami através de suas armas patogênicas e da fumaça que elas produziam (Albert, 1992).

Em um contexto subsequente, então, a condição sobrenatural dos intrusos foi eventualmente desfeita. Com a instalação de postos missionários e as visitas mais frequentes, muitas vezes permeadas por conflitos e tensões, o desconhecido tomou a forma do conhecido. Os brancos passaram a ser considerados inimigos atuais e potenciais, que traziam infortúnios por motivos de vingança. Foram também assimilados na cosmogonia yanomami enquanto yanomamis metamorfoseados e não mais como espíritos maléficos. “Uma vez inimigos, era possível colocar sua alteridade do lado da humanidade dos estrangeiros (...) e dissociá-la do campo da sobrenatureza dos espíritos maléficos” (Id., p. 173). A situação epidêmica, com efeito, ganhou dimensões eminentemente sócio-políticas, ligadas a agressões humanas específicas. Nessa época, vários surtos epidêmicos foram associados à vingança de determinadas pessoas, que teriam espalhado fumaça de epidemia. Foi o caso, segundo Kopenawa, de epidemias causadas pelo chefe Oswaldo, pelo missionário Chico e por um padre da missão não nomeado (Kopenawa; Albert, 2015, p. 248, 262, 308).

As mudanças no status patogênico dos brancos, nesse sentido, foram seguidas por “deslocamentos simbólicos” na apreensão dos objetos manufaturados, que “se transformaram em armas sobrenaturais de espíritos xamânicos brancos” (Albert, 1992, p. 171). A fumaça de metal passou “do status de emanção perfumada para o de produto de combustão” (Id., p. 171), ou seja, passou de fumaça exalada por bens de troca à fumaça advinda da queima de produtos e de outros processos industriais executados pelos brancos.

Mais recentemente, enfim, com a frente de expansão e a construção de rodovias, brancos de diferentes origens passaram a interagir esporadicamente com os indígenas. Seus territórios foram invadidos por garimpeiros, madeireiros, fazendeiros e outros interessados economicamente na região. As epidemias, com isso, expandiram-se consideravelmente, sem que fosse possível apontar para um conflito específico diante do caos que se instalava. Essa situação de ampla contaminação acabou levando, então, a mais uma transformação em sua lógica etiológica, assim como em sua incorporação simbólica dos brancos. “Novamente indiferenciados e desterritorializados, os brancos podiam apenas ser remetidos à

radicalidade inumana de sua alteridade predadora” (Id., p. 179). O que ocorre, argumenta Albert, é um retorno em espiral às suas interpretações simbólicas anteriores, ainda que de forma deslocada. Os brancos ganham novamente uma dimensão sobrenatural, mas, dessa vez, associados a duplos que são espíritos maléficos. São eles, os seres xawarari, que possuem armas patogênicas cujas imagens remetem aos objetos manufaturados dos brancos.

“O que chamamos de xawara são o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as doenças de brancos que nos matam para devorar nossa carne. (...) Porém nós, xamãs, vemos também nelas a imagem dos espíritos da epidemia, que chamamos de xawarari. Esses seres maléficos se parecem com os brancos, com roupas, óculos e chapéus, mas estão envoltos numa fumaça densa e têm presas afiadas. (...) Só tem fome de gordura humana e sede de nosso sangue” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 366).

Os duplos maléficos dos brancos vêem os humanos como presas a serem caçadas. Fazem-os adoecer e morrer. Os próprios brancos, por outro lado, são vistos pelos yanomami como predadores que fazem da terra a sua presa. “Esses brancos parecem querer devorar a terra, como tatus-canastras e queixadas!” (Id., p. 339). Kopenawa os chama, sobretudo os garimpeiros, de comedores de terra, com um pensamento obscurecido que não enxerga nada além de ouro e que, por isso, nunca se satisfaz. O ouro os cega, é um ouro canibal. “Eles [os brancos] já possuem mercadorias mais do que suficientes. Apesar disso, continuam cavando o solo sem trégua, como tatus-canastra. Não acham que, fazendo isso, serão tão contaminados quanto nós somos. Estão enganados”, conclui o xamã (Id., p. 357). Isto é, os brancos pensamos deter a posição fixa de predadores, ignorando o fato de que, ao preda a terra de maneira desenfreada, aquilo que retiramos dela, seus sustentáculos metálicos, soltam uma fumaça patogênica, que fazem de nós vítimas contaminadas. Não só os indígenas, mas os não-indígenas também, todos tornam-se presas dos duplos canibais dos brancos. Ao mesmo tempo em que os brancos são predadores da terra, portanto, seus duplos maléficos fazem dos brancos, assim como de toda a humanidade, sua presa. Produz-se, por conseguinte, um “canibalismo da alteridade absoluta” (Albert, 1992, p. 160), um canibalismo que remete ao desconhecido.

A irrupção de uma propagação epidêmica generalizada, não mais associada exclusivamente a objetos de troca ou a conflitos com visitantes estrangeiros específicos, provoca deslocamentos na esfera das relações com os brancos, o que

afeta, por sua vez, as concepções etiológicas yanomami. Se adoecimentos em massa já foram entendidos como fruto da agressão vingativa de determinados homens brancos, as interpretações atuais das epidemias xawara, o que inclui a pandemia, passaram a entender essas ações dos brancos menos como uma vontade intencional em trazer a doença e mais como fruto de seu desejo cego, que os faz perder de vista os perigos que compõem o mundo. Tomados por um desejo desmedido, por um fascínio letal, seu pensamento se fechou para todas as outras coisas do mundo. Foi escurecendo e se emaranhando em torno da cobiça por metais mais resistentes e cortantes. Tirando-os das profundezas da terra e fervendo-os, passaram a fabricar mais e mais mercadorias, reproduzidas em larga escala, que alastraram pelo mundo uma fumaça de metal capaz de contaminar os seres de maneira igualmente exponencial. Os brancos e seus produtos em combustão, nesse contexto, atuam como os principais vetores de propagação, enquanto as causas das epidemias remontam à exploração aurífera, ao garimpo, ao desmatamento, enfim, “a perturbações ambientais provocadas pela ação predatória dos não-indígenas” como aquilo que fez essa substância envenenada dos minérios, “invisível e canibal”, se espalhar pelo ar e provocar tantos adoecimentos e mortes (Gonçalves et al, 2020, p. 215).

O diagnóstico xamânico de Davi Kopenawa aponta, em última instância, para uma forma radical de predação canibal, que só se sustenta na medida em que é conduzida por um pensamento seduzido, cegado, enfeitiçado, um pensamento que não consegue mais perceber os vínculos que possui com o mundo. É um desejo canibal, em que “o outro não é apenas consumido, mas sua possibilidade de existência é aniquilada” (Sousa, 2020, p. 38).

Sobre a situação atual, o xamã yanomami alerta que

"Vocês brancos precisam pensar e ver como que essa pandemia aconteceu. Agora todo mundo tem medo dessa xawara [epidemia] nova, do coronavírus, mas por que não tem medo quando matam milhões de árvores e peixes, quando reviram a terra e espalham lixo por todo canto?" (Davi Kopenawa apud ISA, 2020).

Por que não temos medo quando devastamos a floresta e provocamos mortes e extinções a outros seres? Talvez, justamente, porque ignoramos os perigos, os venenos, os riscos e as instabilidades que permeiam toda e qualquer relação com outros, humanos e não-humanos. Ignoramos o duplo vínculo entre dar

e receber, predar e ser predado. Ignoramos as substâncias maléficas que nossos rastros carregam. O medo somente irrompe quando nossos duplos canibais fazem de nós suas presas.

“Verdadeiro fio condutor, o motivo da ‘fumaça do metal’ atravessa todas as representações oriundas desse processo de resistência, como se tentasse exorcizar, numa metáfora sempre recomeçada, o trágico double bind que o aparecimento dos brancos propõe à reflexão e ao destino yanomami: a inserção num sistema de troca em que o poder de fascinação dos bens adquiridos só pode ser retribuído através de uma predação impiedosa. Obsessão por uma figura extrema da alteridade em que o excesso do poder material remete ao excesso dos poderes canibais” (Albert, 1992, p. 184).

As reciprocidades do mundo não-indígena estão marcadas pelo excesso, pela reprodutibilidade exponencial, pelo contágio, pelo desejo desmedido. No universo ameríndio, como vimos, as trocas de substâncias - sangue, suor, sêmen - são processos que participam, em geral, na construção da pessoa e de suas relações. As trocas de mercadorias, de maneira correlata, são para os yanomami um veículo que materializa as redes de amizade. “Trocamos bens entre nós generosamente para estender a nossa amizade”, pois “achamos que é assim, ganhando o rastro de outra pessoa, que ficamos amigos dela” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 414-5). A distribuição é aquilo que dá coesão social à comunidade, estimulando uma rede de amizades. Por isso, estão sempre trocando entre si, cedendo seus bens a outros ao invés de acumulá-los. As mercadorias dos brancos, ao contrário, carregam rastros maléficos que só produzem destruição e inimizade. Trazem consigo os seres xawarari, duplos dos brancos que devoram todo e qualquer ser vivo. Seriam eles equivalentes, na forma de um equívoco, ao que concebemos como vírus?

De acordo com Judith Butler, os objetos corporificam relações sociais na medida em que carregam os rastros deixados pelo trabalho humano. Mesmo que os bens de troca sejam desvinculados das relações muitas vezes opressivas que possibilitaram sua fabricação, os rastros permanecem ali, invisíveis. Em meio a esse contexto, argumenta a filósofa, a pandemia da covid-19 trouxe uma nova percepção das invisibilidades que constituem a mercadoria. Com ela, passamos também a reconhecer uma agência não-humana, um rastro viral que se agarra aos objetos. “O vírus vem de alhures, (...) espalhando seus tentáculos letais apenas para se infiltrar no ar, se alastrar em novas superfícies e entrar em outras criaturas vivas” (Butler,

2020, p. 3). Dessa forma, “a produção, a distribuição e o consumo de produtos agora carregam o risco de vetores de comunicação do vírus” (Id., p. 2).

Essa percepção ocidental, sugere Marco Valentim (2021), encontra ressonâncias com o animismo presente no diagnóstico xamânico de Kopenawa. Afinal, a epidemiologia yanomami entende as mercadorias dos brancos como fundamentalmente patogênicas. Ainda que exista um vínculo comum entre mercadoria e epidemia nos discursos de Butler e Kopenawa, todavia, há também uma importante distinção entre os dois. Para nós ocidentais, o vírus instaura uma zona de indiscernibilidade entre vida e não-vida, borrando as fronteiras colocadas por nosso pensamento dicotômico (Povinelli, 2016). A capacidade de transmissão viral da matéria e a própria condição ambígua do vírus, nesse sentido, colocam desafios à ontologia materialista, que se vê impossibilitada de imaginar e dar sentido à experiência pandêmica atual, pois está fundamentada, justamente, na separação entre espírito e matéria, vida e não-vida, pessoas e coisas. O que Butler traz à tona, então, é essa renovada consideração dos rastros humanos e não-humanos que os objetos carregam e a possível relação que trabalho alienado e transmissão epidêmica podem ter.

Para o xamã yanomami, as mercadorias possuem um caráter fundamentalmente sobrenatural, envolvidas por relações com diferentes seres humanos e não-humanos. Nesse caso, contudo, a própria matéria é dotada de vida. O ouro, como disse Kopenawa algumas páginas acima, é um ser vivo, que solta substâncias patogênicas quando é morto pelas fábricas, ou seja, pelo trabalho humano. Sua ontologia animista, de acordo com Marco Valentim, entende que “a matéria é impregnada de espíritos” (Valentim, 2021, p. 263) e, no caso das mercadorias dos brancos, tratam-se de espíritos maléficos, com valor de epidemia. Não é exatamente um vírus que espalha seus tentáculos pela matéria, mas uma agência vinda da própria matéria, dos minérios que, ao serem mortos, soltam rastros capazes de capturar e devorar as imagens dos brancos, seres que as capturaram e as devoraram.

A vivência da pandemia pelos Guarani e Kaiowá permite a nós considerar, de maneira mais concreta, esse nexos entre capitalismo e epidemia. Ou, mais especificamente, entre a doença do novo coronavírus e o agroextrativismo. Segundo Johnson & Faria (2020), a realocação para reservas fez com que muitos Guarani e

Kaiowá passassem a servir de mão de obra barata para o agronegócio. Com a emergência do coronavírus, foi justamente através dessa exploração do trabalho indígena que a doença se alastrou. Na Reserva Indígena de Dourados (RID), por exemplo, os primeiros casos vieram da empresa JBS, frigorífico onde diversos indígenas são superexplorados. Na aldeia Tey'i Kue, similarmente, os primeiros casos vieram de trabalhadores indígenas da transnacional Raízen. A disseminação do vírus, com efeito, esteve diretamente vinculada a essas empresas e ao discurso governamental de que “a economia não pode parar” (Johnson; Faria, 2020, p. 46).

As empresas transnacionais fazem parte daquilo que os Guarani e Kaiowá chamam de “karai kuera reko”, modo de vida não-indígena, caracterizado pela exploração e acumulação. Trata-se de um longo processo predatório de apropriação e envenenamento da terra, que faz com que esses povos sejam continuamente removidos de seus grandes territórios, os Tekoha Guasu (Aty Guasu, 2012 apud Johnson; Faria, 2020). O fundador da Retomada Aty Jovem (RAJ), Yvy'i, em conversa verbal com os autores, expõe o que pensa sobre a situação pandêmica atual:

“Em algumas localidades a gente encontra [remédios], em outras não... porque a utilização de “defensivo agrícola” né, que é o veneno, faz os remédios acabarem. Mas a gente tem eles em algumas retomadas, algumas aldeias. Porém, isso não quer dizer que a gente tá completo. As terras foram tiradas e o remédio também. O remédio não é só a planta, o remédio está no animal, na planta, no peixe... cada animal também tem um composto de remédio. Cada planta tem um composto de remédio. Cada peixe, ave, tem um composto de remédio. Então tudo isso foi retirado. Os nhanderu e nhandesy contam que não existia uma doença assim. E hoje a gente vê isso acontecendo. Os nossos antepassados diziam que essas doenças iam acontecer no futuro, pelo desmatamento, pelo uso do agrotóxico, pelo uso de vários tipos de experimento também. Os karaí acabam utilizando coisas inapropriadas e acabam trazendo doenças graves porque atacam a mãe terra.” (Johnson; Faria, 2020, p. 48).

O modo de vida não-indígena e suas “relações desumanizantes e alienantes” são, pois, o “fundamento de adoecimentos” (Id., p. 49). A má interação com os outros seres, sejam humanos ou não-humanos, torna as relações excessivamente predatórias. O trabalhador indígena da JBS é explorado, as terras indígenas são devastadas e envenenadas, os animais são dizimados. Essa predação e aniquilação completa do outro, respaldada pelo desejo pela mercadoria, especula Valentim, vai na direção contrária do “desejo que anima o xamanismo (desejo de virar outro?)” (2021, p. 258). Um pensamento fechado ao resto dos seres é o oposto

daquilo que os ameríndios, de modo geral, defendem e buscam. Seu conhecimento cosmológico se fundamenta e se constrói através da consciência de que o mundo é povoado por uma multiplicidade de seres agentivos, com os quais é preciso se relacionar de maneira cuidadosa, atenta às consequências de tudo que é feito.

Gersem Baniwa, em artigo acadêmico, também enfatiza a assimétrica relação que o homem não-indígena estabelece com outros seres. Partindo da sabedoria ancestral, o professor de antropologia de etnia baniwa defende que a doença seria “uma reação da natureza à ação humana”, ao poder destrutivo do homem, que teria não só provocado essa resposta da natureza, como também potencializado o poder de letalidade e propagação do vírus (Baniwa, 2021, p. 4).

“O vírus da COVID-19 é micro-organismo vivo da natureza que está tentando sobreviver, colonizando e usando o homem como seu reservatório de vida, porque o homem está destruindo seu habitat natural, a natureza. O ser humano é o predador e não o vírus. A natureza, em seu estado “natural” e sistêmico é manejável, controlável e provedora de vida e de existências. O ser humano é a parte da natureza cada vez mais destruidora, desordenadora e produtora de caos e maldades.
(...)

O ser humano moderno esqueceu sua tarefa primordial de manejador e mediador das forças em permanente guerra no mundo e vai se configurando cada vez mais como o principal causador da destruição e da autodestruição. Ele produz, provoca e potencializa o vírus, e ao fazer isso, põem em profundo risco a vida e existência do próprio ser humano, da natureza e do cosmo como um todo, porque perdeu o seu elo e toda conexão com sua ancestralidade primordial e se lançou a uma aventura suicida de querer ter o domínio, o controle e a subjugação altamente improvável da natureza, mas certamente desastrosa” (Baniwa, 2021, p. 5).

Em uma matéria que compõe a série Vozes Indígenas, o antropólogo traz, ainda, a seguinte reflexão:

“Ao longo do tempo, eu diria que os povos indígenas foram encarando com uma certa naturalidade a tragédia porque em nossa cultura, uma epidemia é uma doença da natureza. É a natureza respondendo ao que o homem faz. Então cabe aos homens, de alguma maneira, estabelecerem uma relação de equilíbrio, de diálogo com a natureza para reequilibrar essa força. Não é uma coisa do demônio. É da natureza. Os povos indígenas, historicamente sempre souberam lidar com a natureza. O vírus é um ser vivo da natureza (...) Mas não desvalorizamos a doença como no mundo dos brancos onde a maioria não levou a sério, não se cuidou. Assim que as atividades voltaram, todo mundo correu para as praias, para o shopping, supermercado. Porque não valorizam a vida, não respeitam aqueles que morreram, que se tornaram apenas números. Para nós não, a cada minuto lutamos pela vida que significa também lutar pela natureza” (Gersem Baniwa apud Pappiani, 2020, n.p.)

As falas de Gersem Baniwa retomam, em outros termos, certas interpretações já mencionadas. Por um lado, o autor faz uso de conceitos nossos, como vírus e natureza, talvez porque sua escrita se direcione, em parte, ao círculo acadêmico, formado majoritariamente por não-indígenas. Vemos operar, por outro lado, uma noção animista do mundo, que o aproxima dos demais relatos. Assim como Dário Kopenawa, que fala da vingança da mãe terra, Gersem Baniwa entende que a natureza reage às destruições provocadas por seres humanos que se posicionam como senhores capazes de dominá-la. Seriam eles os verdadeiros predadores, homens que desvalorizam a vida que há por toda parte. O antropólogo, ao contrário desses homens, enxerga o vírus como um ser vivo que faz parte da natureza e que tenta resistir à captura de seu habitat. Coloniza os corpos humanos, já que seu território de existência foi dominado pelos últimos. O vírus é concebido, pois, como um sujeito cuja vida deve ser respeitada.

O autor também nega ser o vírus da covid-19 aquele que ocupa a posição de predador, mesmo que colonize nossos corpos humanos. Isso porque, em última instância, é o homem o agente propulsor dos desequilíbrios que estamos vivendo. A “reação da natureza” a que ele se refere seria então fruto da própria desordenação provocada pelo homem, que segue exercendo o seu domínio excessivamente predatório, mesmo diante do surgimento de um vírus letal.

Na mitologia baniwa, assim como de outros povos ameríndios, conta-se que o universo era, em seus primórdios, dominado por caos, conflito e desordem. A doença e a morte imperavam. Como já vimos, os demiurgos conseguiram, enfim, controlar as forças do mal e, assim, possibilitaram as condições para uma convivência relativamente ordenada entre os seres. O caos, contudo, ameaça irromper a qualquer momento, pois o embate entre bem e mal nunca pode ser resolvido, apenas manejado. O mal não pode ser inteiramente superado ou aniquilado e, por isso, “o sistema cosmo (...) é potencialmente disruptivo” (Baniwa, 2021, p. 3). O veneno se entranha na terra, os seres reagem, as coisas têm o potencial de fazer curar, mas as mesmas podem também trazer a doença. Vive-se em meio a esse risco constante. Para garantir a continuidade da vida, então, é necessário um esforço constante para conter a desordem. É com isso em mente que o antropólogo afirma ser primordial o manejo e a mediação das forças desestabilizadoras que operam no mundo. Mas, como argumenta acima, o ser

humano esqueceu de tudo isso, foi tomado por um desejo de dominar e subjugar a natureza. Ao invés de mediador das relações entre os seres, quis assumir a posição perpétua de senhor, aquele que domina os seres e se pensa capaz de anular as forças do mal. Achando que poderia controlar tudo à sua volta, viu-se, enfim, diante de um ser canibal, provocado por ele mesmo.

O controle nunca é completo, ensinam os mitos, e a doença e a morte generalizada podem sempre ressurgir. É o homem, em última instância, aquele que provoca a irrupção de caos e maldade generalizada, aquele que produz o vírus. Essa imagem, notemos, aparece repetidamente em diferentes narrativas sobre a pandemia e outras epidemias, sobretudo sob a forma de um caldeirão ou panela onde os brancos fervem algo que solta uma substância patogênica - sangue, fumaça, gases. Nesse sentido, enquanto as doenças do universo indígena apontam para uma relação particular, isto é, para um ser agressor que se vinga de uma ou algumas pessoas específicas, as doenças contagiosas associadas ao modo de vida dos brancos remetem a uma lógica reprodutiva, que instaura um estado generalizado de adoecimento.

Parte 3: As relações de cura



Wilder Allui, do povo Awajún (2021)¹⁰



Nelvis Paredes Pacaya, do povo Kumama¹¹

Com o impacto global da pandemia sobre diferentes populações humanas, vemos operar um esforço político internacional de contenção do vírus. A doença, dizem as autoridades, é um problema comum a todos nós e é preciso, portanto, uma adesão massiva e homogênea às medidas sanitárias impostas pelos órgãos de

¹⁰ Ver em <https://ojo-publico.com/especiales/visiones-del-coronavirus/pt/peru-awajun>

¹¹ Ver em https://ojo-publico.com/especiales/visiones-del-coronavirus/assets/picture_01_02.jpg

saúde: uso de máscaras, higiene constante das mãos com sabonete ou álcool em gel, isolamento social, internação em hospitais e, mais recentemente, vacinação. O que se segue, por outro lado, mostra a impossibilidade de pensarmos em uma experiência globalmente compartilhada, que permita uma adesão homogênea a práticas profiláticas e terapêuticas. Isso porque, de saída, não se pode estender aos diferentes povos uma mesma concepção de saúde e de cura. Os problemas trazidos pela rápida propagação do coronavírus devem, na verdade, ser pensados a partir de universos cosmológicos particulares. Também, é verdade, a partir das relações que estabelecem com as práticas médicas dominantes e dos equívocos que são produzidos.

Este capítulo busca analisar as experiências indígenas com a covid-19, desta vez centrando-se em suas práticas terapêuticas. Para isso, iremos analisar as diferentes estratégias adotadas frente à pandemia e como elas se inscrevem em seu universo cosmológico, ao mesmo tempo em que criam equívocos em relação aos discursos e diretrizes epidemiológicos dos não-indígenas. Como podemos, nesse contexto, fazer dialogar receitas fitoterápicas e medicamentos farmacêuticos, quarentenas e rituais de resguardo, ou ainda, o conhecimento científico e os saberes experimentais e corporalmente constituídos dos indígenas? Nesses atravessamentos entre relações interétnicas e interespecíficas, tentaremos explorar aproximações, sem, no entanto, pressupor equivalências e compromissos em torno de um mundo comum. As contaminações, ao contrário, tomam a forma de uma inconstante abertura ao outro, de uma alternância que não se pretende sob a forma de uma somatória. O que há é conflito ontológico.

8 Contaminações

Através das experiências indígenas que serão analisadas nessa seção, iremos considerar as variadas formas de adesão e de recusa às estratégias dominantes de contenção da doença, à luz de suas próprias conceitualizações de saúde. O que significa ter saúde? O que efetivamente ameaça suas vidas? Veremos que, para eles, os riscos trazidos com a pandemia não são os mesmos que os nossos. O que concebemos como crise e as respostas que encontramos diante dela não podem ser estendidas inequivocamente a eles, pois seu entendimento sobre o

que é um corpo saudável e protegido é outro, ontologicamente distinto. Essa diferenciação, por seu turno, nos leva a questionamentos sobre as interações que ocorrem entre as práticas terapêuticas indígenas e não-indígenas e permite desestabilizar discursos que professam a necessária incorporação dos primeiros ao nosso universo científico. Ou, mesmo, aqueles que advogam em favor de uma saúde intercultural, mas sob a forma da tolerância de suas crenças.

Começamos pelo fim, a saber, pela vacinação como proteção dos corpos, desenvolvida às pressas pela indústria farmacêutica vinculada a países com influência no cenário internacional. Houve, é certo, uma mobilização considerável de lideranças indígenas favoráveis à vacina. Sob coordenação da Apib (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), criou-se a iniciativa “Vacina, parente!”¹², que se somou aos comunicados radiofônicos, aos panfletos e aos vídeos feitos com o objetivo de fornecer orientação sobre a eficácia protetiva do recurso oferecido pela medicina dos brancos.

Apesar da aceitação geral da vacinação, com pelo menos 87% dos indígenas já vacinados¹³, houveram regiões em que ela se tornou alvo de disputas¹⁴. Os Jamamadi do médio Rio Purus, por exemplo, recusaram a entrada de agentes de saúde com doses da vacina, afirmando terem medo dos seus efeitos (Gragnani, 2021). O autor da reportagem afirma que esse temor seria consequência da influência de políticos e missionários, atrelada às inúmeras fake news que estavam sendo espalhadas, principalmente via whatsapp. Em uma delas, de acordo com Joel Paumari, um homem relatava em vídeo que seu código genético havia se modificado por conta da imunização. Outros vídeos compartilhados mostravam pastores alertando que a vacina era do Diabo, que “tinha o chip da besta”. Para completar, o próprio presidente Jair Bolsonaro assumiu uma postura negacionista, afirmando não aceitar ser feito de cobaia e especulando possíveis mutações que poderiam ocorrer devido à vacinação: “se você virar um jacaré, é problema de você” (Id., n.p.).

¹² Para saber mais sobre a iniciativa: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/vacinaparente/>

¹³ Dados disponíveis em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2021-1/setembro/brasil-atinge-80-da-populacao-indigena-totalmente-imunizada-contr-a-covid-19>

¹⁴ Para notícias sobre a recusa da vacinação entre povos do Alto Rio Negro e do Vale do Javari, ver: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-03-25/chip-do-diabo-e-medo-de-ser-cobaia-afastam-indigenas-da-vacina-contr-a-covid-19.html>

A associação da vacina com processos de transformação ganhou tamanha repercussão, poderíamos sugerir, pois encontra respaldo na lógica cosmológica de muitos desses povos. Ainda que as desinformações façam uso de noções ocidentais, como chip e DNA, há uma ressonância destas com a percepção ameríndia de que os corpos são instáveis, podendo entrar em processos de metamorfose através da interação com seres maléficos. Conforme dito nos capítulos anteriores, a doença e a morte envolvem agressões de seres que, em muitos casos, são feitas com a introdução de substâncias e partes de seus corpos. Para os Jamamadi, especificamente, muitos adoecimentos vinculam-se ao envio de feitiços através de objetos pontiagudos, como flechas e dardos, ou pelo toque direto no corpo da vítima (Shiratori, 2018), o que se assemelha justamente à ideia da imunização como a penetração de uma agulha que implanta um chip e altera a identidade genética da pessoa. Ou que, até mesmo, a transforma em animal, o que, para eles, equivaleria à morte. Encontrando sentido a partir de pressupostos cosmológicos, portanto, mensagens falsas acabam sendo mais facilmente aceitas pelos Jamamadi e por outros indígenas.

A presença cristã em seus territórios não permite, contudo, generalizações, visto que é conduzida de inúmeras formas. Segundo o pastor indígena Henrique Terena, a postura anti-vacina diz respeito a uma frente específica de pastores, em geral neopentecostais e, portanto, não reflete a visão da igreja como um todo (Gragnani, 2021). O contato indígena com outras religiões resulta, de fato, em experiências bastante heterogêneas, não sendo possível, nesta pesquisa, dar conta da complexidade em torno dos processos de conversão religiosa. Cabe, porém, mencionar a influência que desempenhou nos processos de cura de alguns povos convertidos.

Esse foi o caso dos Wari'. Nas redes sociais, de acordo com Vilaça, "eles falam o tempo todo sobre o poder protetivo e curativo de Deus, pedindo orações de seus seguidores" (2021, p. 22, tradução nossa). Rezar foi sua maneira de buscar proteção diante do adoecimento causado pela pandemia. O poder de cura vinha de Deus. Essa reação, outrora pouco comum, é reflexo de um longo processo de conversão ao cristianismo, levada a cabo por missionários. A antropóloga explica que, com a adoção dos ideais cristãos, o vínculo mítico entre humano e animal se desfez. Os animais deixaram de ter uma condição originalmente humana e se

tornaram apenas animais, incapazes, portanto, de capturar e transformar os Wari'. As narrativas bíblicas que distinguem os humanos como senhores hierarquicamente superiores aos demais seres permitiu que o mundo deixasse de ser atravessado pelo constante perigo de metamorfose. Consequentemente, a doença deixou de ser associada a agressões sobrenaturais e as práticas xamânicas, que negociavam com os seres agressores, deixaram de fazer sentido (Vilaça, 2008).

Ainda assim, argumenta Vilaça, a incorporação das concepções cristãs não parece ter anulado completamente seu universo cosmológico. Em algumas de suas falas, os Wari' trazem à tona noções perspectivistas, que entendem a multiplicidade corporal e a instabilidade das posições de predador e presa. Frequentemente, afirmam-se enquanto caçadores, o que é a melhor maneira de garantir a condição de presa dos animais e evitar que estes assumam uma aparência humana. Sendo assim, ainda que, no contexto da pandemia, a antropóloga não tenha se deparado com nenhuma referência à ação animal como fonte da doença, interpretação recorrente em outros tempos, ainda é possível perceber associações que interpelam seu novo entendimento guiado pelo cristianismo.

Entre os Warao, essa confluência se dá de maneira um pouco distinta. A reza também aparece como fonte de proteção, mas as causas da covid-19 foram interpretadas por eles como parte de sua cosmologia, sendo uma doença causada pelo espírito hebu, com quem seria preciso negociar através de ação xamânica. Ao mesmo tempo em que relacionaram a doença com o mundo sobrenatural, porém, atestaram também a presença de Deus como intermediário de sua relação com o coronavírus: “vamos a pedirle a Dios que no pegue a nosotros esa enfermedad, siempre vamos a rogar a Dios” (Rosa, 2020, p. 278). A prática do cristianismo aparece como salvação e garantia de proteção, sem que, no entanto, isso anule o reconhecimento dos poderes xamânicos como aqueles capazes de estabelecer contato com o ser invisível que provoca a agressão.

Essa instabilidade inerente aos processos de conversão pode ser exemplificada através das vivências relatadas pelos Tukano. Nas últimas décadas, esses viram seus saberes e práticas ancestrais serem esquecidos em favor dos ideais cristãos. Os missionários os pressionaram a abandoná-los, pois só assim poderiam ser realmente convertidos. O que opera, no caso dessa imposição, é uma lógica excludente: para ser cristão, é preciso deixar de habitar seu universo

cosmológico. A pandemia, contudo, reverteu esse cenário. Agora, há um movimento de retomada dos rituais e das práticas fitoterápicas. “A tradição (...) está vencendo a morte e as proibições cristãs”, afirma Francisco Tukano (Angelo, 2021).

Trata-se da inconstante abertura ameríndia ao outro de que falávamos no primeiro capítulo. “O interesse pelo cristianismo é antes de tudo um interesse por uma perspectiva estranha, aquela do inimigo” (Vilaça, 2008, p. 189). A adoção do cristianismo, dessa forma, seria sobretudo um reflexo de seu desejo de capturar pontos de vista alheios. Além disso, afirma a antropóloga sobre os Wari’, a proposta missionária de uma consubstancialidade generalizada, em que todos seriam irmãos, mostrou-se um ideal favorável a eles, tendo em vista os perigos associados às relações de inimizade. Apesar disso, a condição de inimigo dos brancos nunca foi completamente suprimida. Por isso, poderíamos dizer, a adesão de valores cristãos não significa que os termos ameríndios deixam de vigorar por completo. Na verdade, a irrupção de doenças provenientes do mundo dos brancos, como é o caso da pandemia, dão mostras da inconstância que continua a caracterizar esses povos, assim como o perigo que esses estrangeiros ainda representam.

A recusa em se vacinar, para voltar ao ponto de partida, não equivale ao negacionismo tal qual defendido por determinados extratos religiosos e políticos. Como acabamos de argumentar, o que ocorre é um processo complexo, em que discursos falaciosos encontram lugar dentro de interpretações cosmológicas próprias aos indígenas, visto que a doença enquanto agressão externa está tradicionalmente associada à penetração de objetos pontiagudos nas vítimas, que passam então a sofrer uma transformação corporal. O mesmo pode ser dito a respeito da não-adesão de muitas populações indígenas às medidas de isolamento social. Trata-se de outra cosmologia, com concepções e preocupações diferentes das nossas, de modo que sua postura não pode ser comparável àquela de pessoas que minimizam os perigos da doença.

Sobre os Ingarikó do Noroeste Amazônico, falantes da língua karib, Virgínia Amaral (Amaral & Guimarães, 2021) escreve que boa parte deles não cumpriu a quarentena. Ainda que entendam a gravidade do acontecimento pandêmico e as várias mortes que dele decorreram, consideraram estar relativamente protegidos. A covid-19 é perigosa para os outros, mas não tem um impacto letal em seus corpos. A sensação de que são imunes aos perigos da doença pode ser consequência, é o

que argumenta a autora, das concepções da Areruya, religião adotada por muitos deles como resposta aos movimentos proféticos que eclodiram na região no século XIX. Se os profetas garantiam a seus seguidores indígenas a salvação cristã diante de uma crise iminente, assim como a aquisição de bens e capacidades dos brancos, a Areruya, ao contrário, oferece aos seus praticantes, exclusivamente indígenas, uma série de benefícios que os coloca em uma posição de superioridade ontológica, principalmente em relação aos brancos. A eles passam a ser prometidos bens e atributos de divindades, tais como a karapa, remédio atrelado à possibilidade de imortalidade celestial, ao qual os colonizadores não têm acesso. Com isso, essa religião acaba revertendo “a assimetria colonial que caracterizava o mundo em crise, fadado à extinção, dos profetas antigos” (Id., p. 5, tradução nossa).

O comportamento dos Ingarikó, em sua recusa ao distanciamento social imposto pelas práticas médicas dominantes, estaria fundamentado, então, em preceitos religiosos da Areruya, que os dotam de uma superioridade ontológica e que, por isso, os diferenciam de outros povos indígenas e não-indígenas. Aqui, talvez seja possível fazer uma conexão com o que escrevemos no primeiro capítulo acerca da condição relacional e mutável dos corpos ameríndios. Vimos que, de modo geral, a fabricação corporal envolve-se em um jogo de visibilidade e invisibilidade, assim como diferentes graus de vulnerabilidade aos riscos que povoam o mundo. Quando o corpo está invisível a outros seres, eles não são capazes de agir sobre ele, pois fica imune a dores e infortúnios. Para estar protegido, contudo, é necessário seguir uma série de ritos, prescrições e comportamentos morais que permitem a construção de um corpo forte e estável. Poderíamos dizer, nesse sentido, que ao seguirem as regras de sua religião, eles permanecem invisíveis diante do ser da doença e, consequentemente, sentem-se imunes. O que vemos operar aqui não é, portanto, uma simples negação do perigo que a covid-19 pode representar às vidas humanas. Não se trata de um negacionismo, de uma postura de menosprezo à letalidade do vírus em si. O que negam é a possibilidade de que sejam afetados por ele.

Em artigo do antropólogo Bruno Guimarães (2021), aprendemos sobre a experiência vivida pelos Apanjekra, pertencentes ao tronco linguístico Jê, que também reagiram aos protocolos de isolamento a partir de suas próprias elaborações. Para eles, o distanciamento social adotado com a pandemia seria uma

forma de resguardo, como aquele feito, ao longo da vida, pelos homens de seu povo. Seus corpos alternam entre dois estados: um novo e saudável e um velho e vulnerável. Como forma de mantê-lo no estado rejuvenescido, mais protegido diante de ameaças, o corpo deve passar por constantes renovações, que o modificam e o fortalecem. Através de rituais, a pessoa fica isolada do mundo exterior, protegida dos poderes agentivos de seres humanos e não-humanos. Nas palavras do autor, “os rituais de reclusão dos Apanjekra funcionam por criar uma descontinuidade entre os iniciados e seu antigo ambiente. Nada exterior deve afetar o corpo que se quer saudável. Estar longe dos outros (...) torna a pessoa refratária às doenças” (Guimarães, 2021, p. 240).

Conforme vimos, o universo cosmológico ameríndio está atravessado por seres capazes de afetar uns aos outros. Trata-se de um mundo inevitavelmente arriscado, onde relações descuidadas e comportamentos que ferem as prescrições sociais levam a situações potencialmente letais. A falta de cuidado com outros seres, afinal de contas, é uma das principais causas de adoecimentos e mortes. Espíritos de animais caçados, plantas mal-cuidadas e donos de lugares e espécies ameaçadas se vingam¹⁵. Os perigos são inúmeros e, por isso, ficar recluso implica em um distanciamento corporal da multiplicidade de agências e das ameaças potenciais que elas representam. Isolar-se permite ao corpo um espaço protegido para sua renovação. O antropólogo sublinha, entretanto, que “a ‘prisão’ dos Apanjekra, essa quarentena ritualizada, não é um afastamento do mundo, mas um controle das relações que compõem a pessoa” (Id., p. 241). O distanciamento nunca é um descolamento completo, pois implica ao mesmo tempo na necessidade de proximidade com parentes que auxiliem no processo de produção corporal.

Vale lembrar que, no contexto ameríndio, as relações consubstanciadas são fundamentais para a fabricação e manutenção de um corpo saudável. O convívio próximo entre parentes produz uma continuidade ontológica entre seus corpos, sendo aquilo que fundamenta sua vida social. No caso das reclusões feitas na pandemia, em que grupos familiares inteiros se isolaram conjuntamente, foi possível

¹⁵ A relação entre doença e descuido nas relações com seres não-humanos aparece em diversos trabalhos etnográficos feitos entre povos ameríndios. Já vimos sobre os cuidados com a caça de animais nos outros capítulos, mas destaco também como isso pode ser estendido para a relação com as plantas, sobretudo no caso dos povos de língua arawá. Para os Jamamadi, por exemplo, muitas de suas doenças são fruto da falta de cuidado e afeto com as plantas, que lhes lançam um olhar envenenado, capaz de fazer adoecer e morrer (Shiratori, 2018).

manter esse compartilhamento de substâncias e conhecimentos. A vida social na aldeia, porém, rompeu-se, o que levou ao enfraquecimento dos laços entre pessoas distantes. Ainda que seja benéfica em situações de risco, se for muito extensa, a descontinuidade provocada pela reclusão pode acabar revertendo seus efeitos. Afastada por um tempo excessivo de suas relações de afinidade, a pessoa passa a ter uma vida desprovida de significância. Como vimos no primeiro capítulo, ter saúde também passa por relações com a alteridade. A diferença e a inimizade são essenciais para o exercício social. Laços consanguíneos e laços de diferença se complementam. Por isso, a persistência temporal de tal separação pode trazer consequências graves, que não se resumem a uma ausência de contato físico, como para nós. Com isso em mente, talvez seja possível compreendermos melhor a maneira com que os Apanjekra lidaram com os riscos trazidos pela pandemia.

No final de março, quando Guimarães fez contato com seus amigos Apanjekra, havia um movimento coletivo de reclusão frente às notícias sobre o surto de coronavírus, com muitas famílias saindo das aldeias e indo morar em seus roçados. A quarentena durou por vários meses, mas, em outubro, quando conversou com eles novamente, o convívio na aldeia já havia sido retomado. Os indígenas questionavam se o resguardo não havia lhes proporcionado um efeito mais duradouro, já que seus rituais produzem corpos que se mantêm protegidos por algum tempo, mesmo após o retorno à vida comunitária. Além disso, argumenta o autor, a saída antecipada poderia ser reflexo justamente das questões cosmológicas que acabamos de descrever. Nesse caso, se a reclusão possibilita uma renovação corporal que afasta os riscos trazidos pela nova doença, o isolamento social por longos períodos acabaria produzindo o efeito contrário, a saber, o descuido nas relações e, conseqüentemente, o enfraquecimento dos corpos, tornando-os mais propensos ao adoecimento. Dessa forma, a imposição de um distanciamento prolongado como solução para o enfrentamento da pandemia seria, para eles, a causa de uma crise cosmológica ainda mais preocupante: uma ruptura de suas relações sociais, daquilo que dá sustento à sua existência enquanto seres humanos em um mundo em constante mutação.

Para a maioria dessas populações, o que fundamentalmente coloca sua existência em risco é a perda da condição humana e o retorno ao estado de indiferenciação que caracterizava o tempo primordial. Narram os mitos que o caos, a

guerra e a doença reinavam e que, apesar de sua contenção com a criação de um mundo ordenado e diferenciado, as instabilidades não cessam e podem, a qualquer momento, levar novamente a uma situação de conflito e morte generalizada. Para evitar que a diferenciação entre os seres seja suprimida, é preciso, então, reiterá-la constantemente. É preciso se constituir enquanto pessoa humana através da afirmação de uma condição compartilhada, posicionada em detrimento a outros.

A indiferenciação generalizada, argumenta Viveiros de Castro (2000), é a condição inata do universo ameríndio. Dessa afinidade se extrai, então, o parentesco como produção de similaridades entre grupos que se afirmam na medida em que se diferenciam de outros mantidos como afins. As relações próximas são, com efeito, aquilo que sustenta a continuidade da vida em comunidade, ao passo que a falta de sociabilidade desencadeia o desfazimento de uma condição compartilhada entre um grupo de pessoas. Ausência de fluxos, trocas e cuidados entre parentes produzem descontinuidades que desfazem laços e enfraquecem os corpos. Instáveis, ficam à mercê de agressões externas e assumem mais facilmente a posição de presa. Por isso, a proteção envolve a proximidade entre parentes como forma de assegurar uma condição humana compartilhada.

Apesar da contaminação veloz da covid-19, povos indígenas de diferentes regiões também relataram a impossibilidade de realizarem uma quarentena nos moldes daquela feita nas cidades. De maneira semelhante aos Ingarikó, que se separaram em diferentes roçados, outras comunidades também se dispersaram, recuperando seus sítios e formando pequenos núcleos, distantes uns dos outros. Deixaram, assim, a vida comunitária das aldeias.

Entre os Yanomami do rio Marauíá (Benucci; Jabra, 2020), houve a retomada do que chamam de “sair de wayumi”, isto é, abandonar as aldeias onde habitam e se refugiar temporariamente em acampamentos familiares na floresta. Trata-se de uma prática histórica, utilizada como resposta a situações que ameaçam a estabilidade social de sua comunidade. No passado, conta Adriano Pukimapiwëteri, a chegada dos brancos e de seus objetos era associada ao que seu avô, um experiente xamã, chamava de “doença feia”. Por isso, mantinha distância deles. Nas últimas décadas, porém, o movimento passou a ser de aproximação aos não-indígenas (Poowëteri) e aos medicamentos que eles forneciam para o combate das doenças epidêmicas que já se multiplicavam em seus territórios. Ainda assim, a relação com os últimos

manteve-se ambígua, pois junto aos benefícios recebidos permanecia, simultaneamente, o perigo iminente. Para os yanomamis, há sempre algo de inimigo nos brancos, já dizia o antropólogo José Kelly (2005).

Com a situação pandêmica atual, esse perigo tornou-se premente. A possível cura que os órgãos governamentais oferecem, afinal, concorre com o potencial letal do contato, já que a nova doença vem do mundo dos não-indígenas. Como consequência, o acesso ao sistema de saúde dos Poowëteri, outrora influente no combate às epidemias, foi recusado. O Estado tornou-se, sobretudo, uma ameaça viral. O deslocamento para o mato como estratégia de sobrevivência representaria, então, um movimento inverso, de retorno às serras onde viviam antigamente. Essa inversão, os autores sugerem, demonstraria o “estar em movimento” dos yanomami e “uma fluidez das relações com o Estado e com os brancos”, que “não se resume a um sentido único e estático” (Benucci; Jabra, 2020, p. 31-2).

No Alto Rio Negro, houve a mesma movimentação conjunta em direção a suas roças: “cada um foi se refugiar em seus sítios, lugar seguro” (Fontes F., 2021b, n.p.). As instituições locais, de início, buscaram impedir o contato dos povos indígenas com a cidade através de decretos oficiais que proibiram a circulação de embarcações na região. Ainda assim, muitos indígenas continuaram fazendo trajetos para a cidade, tendo em vista a necessidade de suprimentos e auxílios governamentais (Morais, 2021). A dependência relativamente recente a alimentos processados os colocou, nesse contexto, em uma situação de maior vulnerabilidade. Ainda assim, muitos conseguiram evitar o contato com os não-indígenas através de fluxos de troca entre parentes e da própria revitalização de uma alimentação orgânica.

“Teve um momento que ficamos sem açúcar, café, leite, bolacha e outras coisas. Só não poderíamos ficar sem sabão e sem sal. Mas fomos trocando com parentes que tinham esses produtos e fomos nos ajudando, não ficamos tão preocupados, pois tínhamos alimentos nossos” (Fontes, 2021b, n.p.)

Se o distanciamento dos parentes passa por questões sociais e cosmológicas incontornáveis, a continuidade do contato com os brancos durante a pandemia seria, por outro lado, consequência de uma obrigação material e, portanto, passível de ser alterada mediante a adoção de outras estratégias, como essa, de revitalizar suas roças e fazer junto a elas uma nova fonte de alimentação. Nesse sentido, o fato de

deixarem o convívio nas aldeias e voltarem a habitar suas roças talvez esteja menos relacionado com os riscos implicados na convivência de muitas pessoas em um mesmo espaço do que com a necessidade de desfazer os vínculos que os obrigam a estarem próximos dos não-indígenas, pois são eles, essencialmente, os propagadores da doença. Ou, como explicou-me Francineia Fontes, é o vento que traz a doença do mundo dos brancos até as aldeias. Fugir para o mato seria, pois, fugir da dependência a esse outro mundo. Ao mesmo tempo, foge-se dos seres da doença e do vento que os carrega.

É isso o que dizem, de maneira análoga, os Wari', para quem a covid-19 é uma "grande doença dos brancos", diante da qual não há combate possível, apenas distanciamento: "é preciso ir para longe dela" (Vilaça, 2020a, n.p.). Diferente das epidemias de malária, que envolvem um vetor intermediário, o mosquito, como causa visível, a existência do vírus não é concebida por grande parte dos indígenas, pelo menos não enquanto um ser cujo princípio de transmissão implica o contágio entre pessoas. "O vírus tem nele embutido um princípio anti relacional, por eleger como transmissor justamente quem não pode ser concebido como tal pelos indígenas: o parente, aquele de quem se deve ficar perto no dia a dia" (Id., n.p.). Por isso mesmo, entendem que os vetores da doença são os brancos, no sentido de que os seres patogênicos vêm do mundo deles, são trazidos pelo vento. Por isso, fugir da nova doença é também fugir do contato com o lugar de onde ela vem.

A necessidade de se afastar de outras pessoas durante a pandemia, com efeito, traduziu-se em um corte nos vínculos indígenas com os brancos e suas cidades¹⁶, o que não provocou grandes problemas na continuidade social das comunidades que assim o fizeram. Ao contrário, tal separação mostrou-se um movimento positivo, na medida em que os incentivou a retomar redes de partilha na região. "Nesse momento, as famílias indígenas se apegaram aos seus ensinamentos e conhecimentos", relata Elizângela Costa, socióloga da etnia Baré (Costa, 2021b, n.p.). Simultaneamente, houveram familiares que fugiram das cidades e retornaram às florestas, o que fortaleceu ainda mais os laços de parentesco. Esse movimento, contudo, não foi unanimemente celebrado. Às vezes, "as famílias que nunca saíram de seu território não aceitam mais os seus sobrinhos,

¹⁶ Refiro-me, aqui, ao caso dos indígenas que vivem em aldeias. A experiência daqueles que moram nas cidades passa por outras questões, que não poderão ser abordadas neste trabalho.

netos, que regressam das cidades aos seus locais de origem (...), pois há o discurso de que o parente só está retornando por conta da doença” (Id., n.p.).

Isso é congruente com a noção de que o parentesco não é uma condição biológica inata, como para nós, mas algo que precisa ser continuamente construído. O que existe, fundamentalmente, é a diferença, é a afinidade enquanto relação com outrem. As relações particulares, produtoras de semelhança, são derivações dessa condição virtual originária. “Os corpos são criados pelas relações, e não as relações pelos corpos” (Viveiros de Castro, 2000, p. 386). A consanguinidade é da ordem do fabricado, de modo que corpos outrora vinculados podem acabar perdendo essa condição se as trocas corporais cessarem. A produção de parentesco nunca assume um estado fixo, mas permanece ameaçada pelo fundo de diferenciação intensiva, podendo ser contraefetuada. Há “uma pressão constante de retorno ao virtual a cada movimento de atualização” (Id., p. 391).

Essa ameaça, aliás, se traduz com frequência como adoecimento, isto é, como um ataque intencional de seres sobrenaturais sob a forma da sedução e/ou da captura. “Para tornar-se parente, é necessário desejar ser parente e agir em favor disso” (Vilaça, 2002, p. 352). É justamente isso o que os seres agressores fazem: desejam fazer do outro um parente e, para tanto, invadem o corpo e capturam a alma de sua vítima, com vias a transformá-la, tornando-a um semelhante. A pessoa entra, então, em um processo de metamorfose que, se finalizado, resulta em sua morte. Morrer, nesse caso, é se transformar em outro. É possível, contudo, impedir que a transformação se efetue, revertê-la, expulsar a força externa que ataca o corpo e negociar o retorno da alma.

Voltamos, assim, para a necessária afirmação das relações consanguíneas em detrimento das relações de afinidade. Mas aqui, para além da proximidade corporal cotidiana, há uma questão ainda mais imprescindível, a saber, a manutenção da pessoa enferma em contato constante com seus parentes como forma de efetivamente disputar com os seres maléficos que tentam capturá-la. A doença, apesar de acontecer no corpo da vítima, é um embate fundamentalmente social e, portanto, implica na mobilização das redes de parentesco como forma de evitar que a metamorfose seja concluída (Vilaça, 2021). Através de sua presença, os parentes não só cuidam do enfermo nos moldes que concebemos, mas entram em conflitos cósmicos.

Sendo assim, os protocolos governamentais trouxeram ainda outra implicação ao convívio desses povos, qual seja, a imposição de um isolamento rigoroso daquele que adoecia, para que não contaminasse outras pessoas com o vírus. Tal medida é, novamente, incompatível com as concepções de cura de muitos deles. A necessidade de evitar a morte do enfermo através da presença constante de seus parentes se repete em vários relatos e é, além disso, o principal argumento para a recusa aos tratamentos hospitalares e ao uso de máquinas de oxigênio. “O doente chegava lá [no hospital], isolado, sem os parentes, sem falar a língua, sem comida adequada e apavorado, então morria logo. Os primeiros que morreram foi porque tinham ido para o hospital”, escreve Gersem Baniwa (Pappiani, 2020, n.p.). Abandonar o parente que adoecce é, para seu povo baniwa, contrário àquilo que constitui seu modo de vida. É, poderíamos dizer, o primeiro grande ato de morte, pois provoca o afastamento e o corte de relações com um corpo que se encontra fragilizado e instável. Um corpo agredido, em vias de ser capturado por seres sobrenaturais e que, para não sê-lo, precisa ter seus laços de parentesco afirmados e, assim, sua continuidade enquanto humano garantida.

O pavor que o enfermo sente ao ser isolado é justamente o que não pode ocorrer em um contexto de agressão, pois torna o corpo mais aberto às forças externas. Atrai a doença e facilita a captura. “Quando eu cheguei na aldeia, eu senti medo. Se eu não sentisse medo, eu não ia pegar”, disse Elivar Karitiana (Karitiana; Horta, 2021, n.p.). Ele conta que, para os Karitiana, do tronco macro-Tupi, as pessoas estavam morrendo pelo abandono de seus parentes e pela falta de cuidado que caracteriza o ambiente hospitalar. Ir para lá significava nunca mais voltar. Em suas palavras, “se a pessoa doente ficar só, vai chegar espírito ruim para fazer mal ao paciente. É por isso que não pode deixar o paciente sozinho” (Id., n.p.).

De início, na verdade, os Karitiana aceitaram o tratamento dos sistemas de saúde, mas sua adesão às diretrizes vindas de fora se inverteu bruscamente quando estes se mostraram ineficazes, resultando na morte de dois de seus membros que haviam sido hospitalizados (Araújo, 2020). Isso se traduziu, além disso, na recusa em realizar testagens, pois positivar envolvia o risco de ter que ir para a cidade e lá morrer. A ausência de casos computados, nesse sentido, envolveu a evitação dos indígenas em comunicar a presença de sintomas entre seus membros: “manter o

segredo era fundamental para que não tentassem ser convencidos a se submeterem aos processos de cura disponíveis em ambiente urbano” (Id., p. 208).

Os Kokama, povo tupi-guarani, dizem o mesmo. O cacique Edney Samias informou em reportagem que, após experimentar os procedimentos terapêuticos dos não-indígenas, passou a recusá-los com veemência, pois se mostraram ineficazes. “Nosso povo ia para o hospital e saía de lá em um caixão” e “o remédio do branco matou o nosso povo” foram afirmações suas (Ribeiro, 2020, n.p.). Os conhecimentos medicinais indígenas, por outro lado, salvaram a vida de muitas pessoas. Consequentemente, ao invés do ambiente hospitalar e da intervenção dos agentes de saúde, os Kokama passaram a apostar nas práticas xamânicas e em suas visões e experimentações, feitas através de rituais de ayahuasca. As folhas e raízes foram seu remédio.

Para nós, a prioridade é isolar a pessoa infectada, pois corre-se o risco de que ela contamine outras pessoas com o vírus. Nesse caso, o isolamento do enfermo é uma medida feita para as pessoas saudáveis. Os esforços de proteção se dirigem a elas. Para os indígenas, ao contrário, as práticas protetivas não são feitas contra quem adoece, mas, sobretudo, contra os seres da doença - mas também contra os brancos, aqueles que a provocam e a transmitem. Dessa forma, a cura indígena não envolve a necessidade de se proteger do parente contaminado. Ao contrário, o distanciamento leva a um risco muito maior. O abandono e o descuido são, na verdade, o cerne do que faz adoecer. O que entendemos como uma medida de proteção essencial para evitar o contágio viral, é, para eles, o que potencializa a doença e possibilita a morte.

Mais que estabilizar e reverter a mutação corporal pela qual o enfermo passa, o contato direto com os parentes é capaz de contaminá-lo com saúde, isto é, estar perto deles pode ser suficiente para que a saúde retorne ao doente (Vilaça, 2021). Assim, se o afim é sempre um inimigo potencial, um ser potencialmente patogênico, o parente, por outro lado, pode ser a via de proteção e cura. O contágio, quando se dá entre relações de parentesco, ocorre no sentido inverso ao nosso, isto é, dos corpos saudáveis para os adoecidos.

Silvio Barreto, doutorando da etnia Bará, aponta que “cada vez mais, o desenvolvimento (questão do garimpo, instalação de hidrelétricas, turismo, lazer e pesca esportiva, etc.) adentra nas terras indígenas e não existe lugar mais seguro,

um lugar para ter uma boa saúde” (Barreto, 2020b, p. 3). Um lugar seguro e com saúde seria então um lugar onde ainda vigoram as trocas consubstanciadas entre parentes e onde o que prevalece ainda são as relações intrincadas com os diversos seres que habitam o cosmos. Se os ameríndios, de modo geral, não possuem uma noção de contágio, de uma doença que se transmite de uma pessoa a outra, parecem conceber, todavia, a ideia de uma contaminação vinda de fora, do mundo dos brancos e de seus objetos. Com o capitalismo e seu desejo por mercadorias, a posse individual toma o lugar das trocas constantes. “A vida dos antepassados era coletividade e atualmente foi transformado em indivíduo, por esse motivo se cria essa ânsia de querer possuir” (Id., p. 3), ele completa, dando a entender que esse modo de vida impossibilita a manutenção de uma vida saudável.

O mundo dos brancos, afinal, tornou-se o propagador de rastros de fumaça e veneno. É aquele que postula a superioridade do homem e a possibilidade de controle diante das instabilidades e perigos externos, mas que só faz contaminar com modos de viver e pensar adoecidos. Ao invés das trocas e mediações, vemos predações e destruições generalizadas, que acabam por atingir também os indígenas.

9 Invenções xamânicas

A abertura ao outro como incorporação de pontos de vista alheios fundamenta-se na própria lógica xamânica dos povos ameríndios. O xamã é, afinal, aquele cuja perspectiva pode oscilar, sendo isso essencialmente o que permite a ele se comunicar com uma infinidade de agentes sobrenaturais. “Comunicar-se e negociar com esses seres consiste num meio de assegurar a qualidade da vida social que se vê não raro assaltada por ameaças de ataques e agressões” (Sztutman, 2005, p. 152). Lembrando que a doença resulta de agressões intencionais perpetradas por seres agentivos, a arte xamânica consiste precisamente em uma tentativa de estabilizar os elementos patogênicos que podem colocar em risco a ordem social.

Daremos continuidade, pois, ao tema da interação com o outro patogênico, mas centrando-nos especificamente sobre a ação xamânica enquanto comunicação

interespecífica, pensada aqui nos termos de uma negociação e criação conjunta. Trata-se de uma viagem por espaços e tempos que visa acessar o fundo virtual de saberes a partir do qual é possível estabelecer contato com as forças agressoras e buscar fórmulas e práticas de cura. Através de tranSES, experiências oníricas e benzimentos, o xamã atua sobre o mundo e busca lidar com os poderes perigosos “que advém da exterioridade social (os grupos estrangeiros) e temporal (o tempo do mito)” (Sztutman, 2005, p. 167). Mais que uma aquisição de conhecimento, porém, as práticas de cura podem ser entendidas como processos inventivos. Vejamos, então, que práticas foram mobilizadas no contexto pandêmico.

“A covid é um ser (...) se você não se proteger, ele chega e já te pega. Chega no seu corpo mesmo. E quando você começa a usar plantas para banho, defumação, benzimento, tudo isso surte efeito, porque ela veste uma outra roupa. Você tem um escudo de proteção”, explicou-me a antropóloga baniwa Francineia Fontes. Antes mesmo da chegada da covid-19, as práticas terapêuticas tornaram-se parte da rotina diária de seu povo. Nos finais de tarde, faziam defumações em toda a região. A fumaça das plantas se espalhava pelos ares, criando uma extensa camada protetiva: “é como se você estivesse dentro de uma bolha de sabão” e a doença ficasse do lado de fora. Assim, ela não consegue penetrar.

Além da proteção do espaço como um todo, as pessoas também prepararam seus corpos através da ingestão de chás e de banhos feitos com plantas. Folhas de aspirina, boldo, pirarucu e saracura foram algumas delas. Elas servem “como anticorpos”, eliminando a doença logo que se instala.

“Vamos supor, eu tomei um banho com folhas, aí quando a doença chega, ela tem um nojo do meu corpo, porque no olhar da doença, é como se meu corpo estivesse sujo. Então às vezes pode até chegar, mas não vai fazer mal. O mesmo acontece com o benzimento. A gente se defuma, mas dentro do benzimento, o benzedor já deixa vários tipos de animais que vão servir como escudo. Quando a doença chega, ela se depara com várias camadas de proteção, aos olhos da doença, e não consegue chegar no seu corpo” (Francineia Fontes, em conversa)

Há, portanto, um importante elemento sensorial no esforço de proteger o corpo¹⁷. Para afastar os males externos, usam raízes amargas e folhas com cheiros fortes. Essas propriedades, relata Fontes, permitem que o corpo adquira anticorpos,

¹⁷ Em “A ciência do concreto”, Lévi-Strauss (1962) já escrevia que as associações feitas por povos indígenas a partir de suas capacidades sensoriais não eram puramente aleatórias, mas refletiam correlações que se mostraram cientificamente corretas.

pois sabem que “o cheiro forte enoja a doença”. As folhas, aos olhos da doença, são sujeira. Ou seja, o que na perspectiva baniwa é fitoterápico, é, para o ser da doença, repulsivo. O “ser da covid” vê e sente coisas diferentes, que eles não enxergam do mesmo modo. Opera, aqui, o perspectivismo de que já falamos (Viveiros de Castro, 1996).

Em sua fala, Fontes também ressalta a importância dos benzimentos para o preparo corporal. Durante a pandemia, os benzedores nomearam escudos do veado Doito, dos sapinhos Makolitete e Korawali e da ave Korowa. São animais invisíveis aos olhos dos indígenas, mas visíveis aos olhos da doença, ao mesmo tempo em que tornam os indígenas invisíveis para o ser da doença. O Makolitete, por exemplo, se esconde nas subidas das serras e, mesmo quando canta, não se pode encontrá-lo. A Korowa, por sua vez, é uma ave cuja presença é imperceptível, visto que não voa assustada quando outros se aproximam. Através das palavras cantadas pelo benzedor, esses seres vão sendo postos como barreiras capazes de guerrear com os seres da covid-19. Eles verão os escudos e não poderão alcançar aqueles que estão protegidos. Para impedir a doença de entrar dentro das casas e dos corpos, pois, estabeleceram vínculos, desde cedo, com seres - plantas, animais, espíritos - que estendem a eles características suas com o poder de afugentar os males e trazer a eles proteção. Na floresta encontram-se todos, “é nela que está (...) a nossa farmácia e o nosso hospital” (Fontes F., 2021, n.p.).

Em estudo de caso produzido coletivamente na plataforma da PARI-c, Francineia Fontes reproduz a fala do benzedor Chico Fontes: “a doença tem dono, seu dono é uma pessoa, por isso o benzimento que usamos, tanto para humanos e como outras doenças, escondemos o nosso corpo, usando as proteções para nos defender” (Costa et al, 2022, p. 43). Justamente porque a doença é uma ação intencional provocada por outro ser - e todos eles são considerados pessoas, proteger-se é se esconder, é evitar se fazer visível a ele. Durante a pandemia, com efeito, grande parte dos processos terapêuticos adotados pelos baniwa, mas também por outros povos, foram profiláticos. São práticas, na verdade, que fazem parte de suas vidas desde o nascimento, mas que devido à ameaça de uma doença forte como a atual, passaram a ser feitas diariamente. Isso, dizem seus parentes, fez com que seus corpos não fossem fatalmente atingidos. Conforme conta Francisco Fontes, parente da antropóloga,

“Os Yalanawi [brancos] quando nascem, eles não recebem nenhuma proteção ao nascer, por esse motivo os seus corpos ficam frágil para qualquer tipo de doença; nós indígenas somos diferentes nós nascemos com benzimento (cigarro) com proteção. Quando nascemos, o pajé ou benzedor já sopra cigarro benzido no seu corpo, protegendo o seu corpo de seres invisíveis e de outras doenças do mundo, daquele momento ele esconde seu corpo ao nascer. Ao longo da vida seu corpo também vai sendo protegido contra os males do mundo através do benzimento, usando sempre cigarro para proteger seu corpo”. (Costa et al, 2022, p. 44)

Para os Tuyuka, povo que também habita a região do Alto Rio Negro, as defumações e benzimentos como tratamentos preventivos desempenharam um papel igualmente importante. As pessoas prepararam seus corpos com a inalação do pó de rapé feito pelo pajé e com a fumaça de breu branco que ele produzia com carvão, com o intuito de “espantar os males” (Orjuela, 2021, n.p.). “Ao nos proteger através dos benzimentos, o pajé faz interagir o nosso nome indígena com a nossa vivência, para que todos os seres da natureza não estranhem as nossas almas humanas”, escreve Norma Orjuela (Id., n.p.), do povo Tuyuka. O pajé atua como intermediário, fazendo com que os indígenas mantenham relações amistosas com os seres do ambiente. Diante de ataques iminentes, todavia, pode ser necessário agir de maneira agressiva. É isso o que nos conta o antropólogo tuyuka Justino Rezende.

“Diariamente o grupo de sábios fumando os seus cigarros conversavam sobre o que tinham visto em seus sonhos, que fórmula de proteção havia criado em sua meditação noturna, cada sábio apresentava alguma solução. Com os seus sentidos apurados desviavam a rota das doenças para não chegarem até nós. Com as forças cerimoniais inutilizavam a agressividade dos seres das doenças. Imaginando que eles tivessem dentes, quebravam seus dentes para não nos morderem para transmitir as doenças. Imaginando que poderiam transmitir a doença lambendo-nos, arrancavam suas línguas. Imaginando que poderiam transmitir a doença pelo olhar, eles cegaram os olhos dos seres das doenças. Por outra parte, transformaram o ser humano, o ambiente e os seres de estimação, em corpos resistentes, incandescentes, explosivos, que deem choques; transformaram nossos corpos em corpos quentes, amargos, travosos, azedos e duros. Criavam cercas com os mesmos efeitos para a nossa proteção” (Rezende, 2020, n.p.).

Ao mesmo tempo que preparam seus corpos, tornando-os fortes e protegidos, os sábios tuyuka também atacam os seres da doença. Não o matam, mas quebram e arrancam as partes de seu corpo que podem causar o adoecimento dos indígenas. Assim, inutilizam seu potencial agressivo. Jaime Fernandes, da etnia Desana, explica que “os indígenas não estão preparados para eliminar e assassinar o vírus

por completo e nem chegamos a matá-los, muitas vezes o mandamos de volta para onde ele veio” (Azevedo et al, 2021, p. 209). Ou, segundo Justino Rezende, especialista Tukano, a fórmula do bahsese teria como objetivo “transmutar o coronavírus em Kārako, que significa transformá-lo num vírus bom, com o sabor de fruta doce” (Id., p. 211). Mas para transmutar o vírus é preciso, antes, conhecê-lo. Para tanto, o benzedor deve, com o auxílio do tabaco, buscar o local de origem do vírus para então poder fazer uma nova fórmula específica para ele.

Francineia Fontes escreve que o benzedor viaja pelos tempos e espaços, retornando ao momento de transformação e criação do mundo, junto aos seres míticos. Recuperando as narrativas de origem, ele consegue acessar o que está causando a doença e desvendar seus meios e motivos. Com isso, cria encantações que atuam sobre o mal, negociando com ele e afastando-o.

“Para todo tipo de doença, é possível intervir por meio de plantas e benzimentos, pois Nānpirikoli já havia previsto tudo que poderia acontecer com seus filhos. Há plantas que são remédios de proteção e cura, e há também as plantas voltadas para fazer o mal. Ele fez o benzimento (nhāpakatí, falas xamânicas) para a cura e o benzimento para o mal, e assim entregou para seus filhos neste mundo. É por isso que hoje temos as plantas que usamos para combater a COVID-19” (Fontes F., 2021, n.p.)

Há entre os baniwa, mas também entre outros povos, uma noção de que tudo que acontece pode ser remetido ao momento em que o mundo e a humanidade surgiram. As plantas medicinais vieram das cinzas do cigarro do demiurgo Nānpirikoli, existem desde o início dos tempos e são capazes de curar qualquer tipo de doença, “sejam deste mundo ou de outras camadas de mundos invisíveis” (Id., n.p.). Os males e as curas, em outras palavras, estão todos presentes desde o princípio dos tempos. A questão é saber acessá-los.

Essa compreensão se repete nas falas de outros indígenas do Alto Rio Negro. Segundo o antropólogo tukano João Rezende Barreto, as origens do bahsesé encontram-se nas narrativas míticas, em suas histórias sobre conflitos vividos no tempo primordial, os quais contém o princípio de todas as doenças e curas. Eles são desenvolvidos pela experimentação, pois requerem tempo para que se aprenda sobre a doença e se descubra qual fórmula xamânica será eficaz em seu tratamento. O pai de Barreto, grande especialista, o alerta: “Não vai ficar falando por aí que você foi curado com nosso bhassessé porque ainda não temos como comprovar isso, para nós é uma doença que primeiro precisamos estudar para

entender como funciona” (Barreto, 2020c, n.p.). Quer dizer, eles não sabem exatamente como curar, pois trata-se de uma doença nova, que não faz parte do seu mundo indígena. Sabem, porém, que é possível descobrir as encantações que permitirão a comunicação com o ser da covid-19, ainda que não seja uma tarefa simples. “Até onde eu sei, eu curo, até onde eu não sei, confio na medicina”, completa seu pai. Isto é, as curas existem no mundo, a questão é sabê-las. E saber a cura, para eles, passa por descobrir quem a causou e por quê. Sendo uma doença vinda do mundo dos brancos, contudo, nem sempre conseguem identificar o ser agressor, sendo necessário, muitas vezes, confiar nas práticas terapêuticas dos brancos, mesmo que elas funcionem apenas como forma de alívio aos sintomas.

As epidemias e a atual pandemia são extremamente perigosas justamente por isso, pois “nenhum benzedor conhece as fórmulas para combater esse vírus novo da covid-19”, observa Sílvia Barreto, indígena Bará (Azevedo et al, 2021). Essa noção se repete na fala de outros indígenas. Nas palavras de Francineia Fontes, “temos nossas próprias doenças, que curamos com o tabaco do pajé e seus benzimentos. Mas esse mundo dos brancos (yalanawi) nos traz outras doenças mortais” (Fontes F., 2020b). Mortais, porque não se é possível, muitas vezes, enxergar suas origens e, conseqüentemente, não se consegue curá-las. Para Eliel Benites, educador Guarani e Kaiowá, “cada doença tem seus donos” e, no caso do coronavírus, seus donos são de outro lugar. Não sabendo como combatê-la, acaba sendo necessário aderir a instrumentos desse outro lugar, como remédios e vacinas (Gragnani, 2021, n.p.).

Conklin, em artigo de 1996, explica haver uma distinção Wari’ entre doenças anteriores ao contato com os brancos, para as quais deveriam fazer uso de suas terapias tradicionais, e doenças vindas de fora, que necessitariam de curas também externas. Entre os Jamamadi, igualmente, há um entendimento de que cabe a seus pajés tratar de suas doenças, em geral causadas por plantas, assim como cabe aos agentes de saúde cuidar das doenças de brancos (Shiratori, 2018). Algo semelhante aparece, ainda, no trabalho etnográfico de McCallum com os Kaxinawá, para quem “novas condições corporais de dor e doença requerem novas substâncias materiais e novas formas de conhecimento para curá-las” (Conklin, 1996, p. 375).

Os exemplos se multiplicam, mas, que fique claro, a distinção entre doenças suas e doenças de outros continua fundamentada em sua própria lógica de

interpretação, baseada em relações sociocósmicas, e não estritamente biológicas. Como aponta João Paulo Tukano, “nossas técnicas são muito mais voltadas a partir da consideração de que o corpo é afetado por uma rede de relações com a água, a floresta e o ar (...) tudo isso está em jogo quando se fala na questão da saúde” (Di Bella, 2020, n.p.). A utilização de medicamentos e técnicas ocidentais, desse modo, não implica em uma aceitação de explicações científicas sobre micróbios, bactérias e vírus. Parece, na verdade, ser uma solução provisória, adotada quando os saberes ancestrais não sabem encontrar as causas da doença ou enquanto ainda estão em buscas e experimentações. Ou seja, os novos conhecimentos necessários para a cura ainda se baseiam fundamentalmente na sobrenatureza do adoecimento e em sua condição relacional. Mesmo quando associada aos brancos e a seu modo de vida predatório, afinal, a covid-19 diz respeito ao ataque de seres sobrenaturais. Nesse sentido, ainda que remédios e outras medidas ocidentais possam auxiliar no combate aos sintomas, somente o xamã cumpre o papel de diplomata interespecífico, aquele capaz de assumir a perspectiva dos seres invisíveis e de se comunicar com eles. O desafio, então, é conseguir formular um novo benzimento, criar uma nova fórmula a partir das relações estabelecidas com outras entidades.

No capítulo anterior, analisamos a experiência de Afonso Fontes, do povo baniwa, em seu esforço para descobrir o benzimento para a covid-19. Os benzedores possuem um vasto repertório de encantações destinadas aos diferentes tipos de doenças e infortúnios. Por ser uma doença nova, contudo, foi necessário aprender um novo benzimento. Vimos que através da interlocução com os demiurgos, possibilitada pela experiência onírica, ele pode mobilizar os conhecimentos ancestrais e, a partir disso, inventar novas fórmulas xamânicas. A cura deu-se, nesse sentido, como parte de um conhecimento propulsionado por um corpo que, infectado pela covid-19, conseguiu se deslocar no espaço e no tempo e entrar em contato onírico com Dzooli, que o impeliu a testar seu conhecimento e a lembrar-se das narrativas míticas. Um conhecimento experimental e inventivo, que se compõe em meio às vivências do benzedor.

Afonso Fontes soube, desse modo, “multiplicar os modos de lidar com a doença, não simplesmente pelo alargamento de um repertório de encantações, mas pela recriação xamânica do conhecimento, do mundo e seus lugares” (Vianna, 2022, p. 2). Uma invenção, nos termos de Roy Wagner, que é feita em meio a uma

dinâmica recíproca entre convenções e diferenciações, ou seja, que, partindo de um repertório prévio de encantações e saberes, é estimulado, pela comunicação com os demiurgos, a “imprever o mundo, as suas convenções, levando-o a (re)inventá-las” (Vianna, 2022, p. 3).

“Conhecer o mundo não está relacionado com a capacidade dos especialistas em espelhá-lo na forma do discurso aos seus parentes, mas de inventá-lo: ‘fazer o mundo’ tal como os demiurgos. Os xamãs não são simplesmente mediadores do tipo mensageiros, não atuam como diplomatas profissionais, mas distintamente como chefes em missão diplomática, ou mais, como demiurgos criadores (...) Os seus relatos são sobre as suas próprias criações junto aos demiurgos no Outro Mundo” (Vianna, 2022., p. 8)

Conhecer o mundo e suas patologias envolve, portanto, essa abertura ameríndia à imprevisibilidade do outro, que representa tanto uma ameaça quanto uma condição. Dessa interação é que se faz brotar os saberes e as transformações das pessoas e do mundo. Como escreve Overing, as narrativas xamânicas tecem “grandiosas sínteses fractais, eternamente mutantes” (2006, p. 37), as quais relacionam elementos virtuais e atuais. A queda do céu de que fala Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2015), por exemplo, associa a destruição das florestas feita pelos brancos com sentidos cósmicos que apontam para a constituição do mundo. De acordo com o xamã, os minérios que os brancos extraem da terra são venenosos, coisas “impregnadas de tosses e febres” (Id., p. 357) que Omama havia enterrado no tempo mítico e que hoje contaminam os seres com a fumaça que expelem.

“É nesse sentido que Bruce Albert (2000) aponta que os Yanomami atuais passaram, recentemente, a associar desastres ecológicos, provocados pelos brancos, à iminência do cataclismo. Ora, o meio mais eficaz de impedir essa ocorrência reside nas práticas xamânicas, detentoras do manejo das relações com os agentes sobrenaturais que decidem sobre o destino do cosmo” (Sztutman, 2005, p. 152)

Diante de um mundo adoecido, portanto, os xamãs também fazem operar uma crítica aos modos de viver que ignoram os vínculos que constituem os seres e os perigos que advêm de predações descontroladas, “onde o outro não é apenas consumido, mas sua possibilidade de existência é aniquilada” (Sousa, 2020, p. 38). Seus esforços, nesse sentido, envolvem não só a ação diante de adoecimentos pontuais, mas também “a cura de um planeta que arde adoecido” (Id., p. 39). O pensamento, os sonhos e as palavras, para esses povos, têm o poder de atuar

sobre o mundo e de refazê-lo. O xamanismo, então, busca traçar possibilidades outras de mundo.

10 Comunicações vegetais

Das contaminações e comunicações interespecíficas e interétnicas, passemos ao poder das plantas em contagiar os indígenas com certas disposições, atuando sobre os seus corpos e suas relações. Através de rituais, foram utilizadas como canais que fazem tanto comunicar corpos próximos quanto afastar seres que podem possivelmente agredí-los. Nesse sentido, a intenção é menos expor a riqueza das diferentes plantas medicinais que compreender como elas são e foram usadas e as maneiras pelas quais fornecem proteção e cura para diferentes povos, afetando-os não apenas no nível biológico, mas principalmente em suas dimensões sócio-cosmológicas.

Nos relatos que seguem, veremos como as plantas se relacionam com os estados de saúde e doença das pessoas. Seus odores, gostos, aparências e demais propriedades se estendem aos corpos através de banhos, massagens, purificações, defumações e infusões. Seus poderes também costumam ser mobilizados em práticas coletivas, que objetivam trazer proteção para o espaço da aldeia como um todo. São, ainda, importantes ferramentas em rituais xamânicos, pois permitem ao xamã se comunicar com os seres agressores, como é o caso do tabaco e da ayahwasca.

Junto às comunicações indígenas com vegetais e mediadas por eles, analisaremos também suas formas de se relacionar com remédios e maquinários ocidentais. Diferentes das nossas, porém, suas noções de comunicação e conhecimento passam necessariamente pelos corpos, eles “usam corpos para comunicar”, traduzindo a expressão de Marilyn Strathern (2009). Por isso, seus diálogos com o sistema de saúde são marcados inevitavelmente pelo equívoco. Ao invés de uma interculturalidade como soma de práticas e saberes, trata-se de uma alternância e de um desejo de tornar-se outro, o que será o tema da seção seguinte. Vejamos, nessa e na próxima parte, como essas relações se deram. Primeiro, com uma miscelânea de relatos provenientes de regiões e grupos linguísticos diversos e,

na sequência, considerando dois casos específicos, que criaram redes regionais de troca terapêutica como forma de recuperar conhecimentos tradicionais.

Em diversas reportagens feitas junto a lideranças indígenas, as plantas apareceram como protagonistas em seu enfrentamento à covid-19. Saberes ancestrais já esquecidos foram resgatados e novamente fortalecidos. Para os Karitiana (Araújo, 2020), ocorreu algo semelhante ao que descreveu Francineia Fontes sobre as práticas tradicionais que foram acionadas entre os povos do Alto Rio Negro. Os tratamentos não-indígenas foram trocados pelas plantas medicinais. De acordo com a antropóloga Íris Araújo (2020), elas foram essenciais em seus rituais preventivos, que buscaram fortalecer os corpos antes mesmo que a doença chegasse. Usaram-nas, além disso, em banhos coletivos.

Sobre isso, o antropólogo Vander Velden, que também pesquisa com os Karitiana, já havia escrito que “se, individualmente, o uso destas plantas-remédios forma como que uma barreira protetora do corpo, os rituais coletivos se destinam a erigir um obstáculo que proteja toda a aldeia da penetração destrutiva das moléstias” (Vander Velden, 2012, p. 93). Para esse povo, a doença é causada por seres maléficos, entidades invisíveis que os circundam e que se transportam pelo vento. São uma ameaça constante, que “está no ar, o tempo todo em torno da aldeia” (Id., p. 92). A doença figura, pois, como algo que ataca não só corpos individuais, mas a comunidade como um todo. Sendo assim, ao buscarem uma proteção conjunta, a intenção, diríamos, seria principalmente a de reafirmar seus vínculos e suas trocas consubstanciadas em contraposição a outros seres, inimigos potencialmente perigosos. A profilaxia, afinal, não é feita contra outras pessoas da comunidade, mas é a comunidade que, ritualmente, se protege das forças que lhes são exteriores. Trata-se, lembremos, de um conflito sociocósmico, onde é preciso estreitar as relações de parentesco para se afastar da alteridade agressora.

Suas plantas-remédios são denominadas genericamente de gopatoma e são “como vacinas, pois sua ação é antes preventiva do que curativa” (Id., p. 93). Suas propriedades não se assemelham, contudo, ao que concebemos como vacina. Patom é “tudo aquilo que uma pessoa não pode ver” (Araújo, 2020, p. 203), de modo que, quando ingeridas ou simplesmente esfregadas no corpo, essas plantas são capazes de produzir uma invisibilidade que atua em ambos os sentidos. Quer dizer, elas agem sobre o eixo de relação entre predador e presa, dificultando que um veja

ao outro, e vice-versa. Cria-se, assim, uma descontinuidade dos indígenas em relação aos seres não-humanos, que garante aos primeiros um corpo saudável, imune às doenças - que são, justamente, fruto de agressões perpetradas pelos últimos. O remédio profilático dos Karitiana altera, portanto, as redes de relações que compõem e afetam os indígenas e, de certa forma, anula a possibilidade de uma transformação perspectiva que os torne presas.

Os banhos coletivos com gopatoma constituem a chamada Festa dos Remédios, que se mostrou amplamente presente como uma medida de combate à covid-19. Nesse ritual, além dos poderes vegetais mencionados, também foram mobilizadas capacidades animais para fins profiláticos. Através de cantos musicais, prática tradicional, fazem referência a determinados animais dotados de força e esperteza, habilidades que os tornam capazes de fugir de possíveis ataques. Nomeando-os, com o poder da palavra, conseguem se apropriar de suas características (Araújo, 2020). O que ocorre, então, é um contágio de capacidades vegetais e animais aos corpos indígenas. Plantas espinhosas e amargas, por exemplo, evitam que a doença se aproxime, pois tornam os corpos igualmente espinhosos e amargos, o que desagrade as enfermidades, que preferem corpos doces e sem espinhos (Vander Velden, 2012). Algo próximo, poderíamos dizer, dos escudos animais presentes nos benzimentos baniwa.

O uso ritualístico de vegetais e animais como importantes mecanismos profiláticos pode ser encontrado em outras regiões. Para os Achuar do Alto Amazonas peruano, tem-se o hábito de prevenir o adoecimento com rituais de purificação, além de regras de precaução associadas a determinados alimentos (Kroeger; Barbira-Freedman, 2020). Manter-se saudável significa ter um corpo resistente e purificado, enquanto características contrárias, sujeira e fraqueza, implicam em vulnerabilidade frente a possíveis agressões. Em contextos de caça, por exemplo, uma série de preparos com plantas e prescrições alimentares devem ser feitas para garantir a saúde do caçador. Uma delas é a “purga”, voltado à purificação corporal e mobilizada, igualmente, para a cura de doentes. Com ela, o corpo pode ser tanto preparado quanto curado. “Acredita-se que dietas e purgas restabelecem um estado de pureza física, considerada a verdadeira condição sine qua non de uma boa saúde (...) A ideia em jogo aqui é eliminar as substâncias

tóxicas do corpo, sejam elas parasitas ou dardos de doenças” (Id., p. 9), ou seja, livrar-se daquilo que o faz adoecer.

Lembremos da fala de Francineia Fontes sobre o uso de plantas como forma de afastar os seres da doença, visto que, pela perspectiva deles, o corpo aparece como sujo, o que os enoja. Aos olhos dos indígenas, por outro lado, o que ocorre é uma purificação.

Além de seus poderes preventivos e terapêuticos, as plantas são frequentemente utilizadas como canal de acesso a outros seres. Através de sonhos guiados pelo uso de ayahuasca (também conhecida como caapi e yagé), alguns indígenas previram a chegada da doença, outros puderam se comunicar com o ser que atacava. “Nós pedimos ajuda à ayahuasca para (...) saber sobre as doenças, para ver nosso caminho”, explica o artista awajún Wilder Allui (Zapata; Atamaín, 2021). Ayahuasca, em sua língua, é waimatai, que significa justamente “o caminho”. Além disso, as experiências oníricas permitem a eles descobrir qual planta ou combinação de plantas usar para a doença, o que aparece em relatos de diferentes povos, como entre os Guarani Mbyá (Angelo, 2021), os Tukano e os Desana (Di Bella, 2020). No caso de Afonso Fontes, acima descrito, os sonhos o colocaram em contato com demiurgos, o que lhe estimulou a inventar a fórmula xamânica para a covid-19, junto ao uso de determinadas plantas.

Jonilda Gouveia, do povo Tariana, fala da importância em se conhecer a natureza para se beneficiar de seu poder protetor e de se conhecer os animais para utilizá-los como agenciadores dos benzimentos. Sabendo as características de cada um, pode-se escolher qual roupagem de animal poderá ser utilizada para proteger as pessoas e afastar o ser da doença (Azevedo et al, 2021). Saber a cura passa, desse modo, por um conhecimento profundo dos poderes vegetais e animais.

Para que as plantas ofereçam seus poderes medicinais, contudo, é preciso tratá-las bem, respeitá-las, viver em harmonia com elas. De acordo com João Paulo Lima Barreto, antropólogo Yepamahsã, os rituais são essenciais para que se mantenham em comunicação com os donos dos recursos naturais, garantindo, assim, uma solidariedade interespecífica (Barreto, 2020c). As redes de sociabilidade e reciprocidade se estendem a esses donos de plantas, cujos poderes são usufruídos pelos indígenas na medida em que os últimos permaneçam cuidadosos e atentos diante delas.

As plantas como canais de cura é uma das premissas do Comando Matico. No Peru, na região de Ucayali, indígenas da etnia Shipibo-Conibo, de língua pano, tomaram a iniciativa de auxiliar gratuitamente pessoas contaminadas pela nova doença, tendo em vista o descaso governamental e a falta de assistência médica direcionada para o combate da pandemia. Inicialmente organizado por um grupo de 12 voluntários, o Comando Matico acabou se tornando responsável pelo diagnóstico e tratamento de mais de 500 pacientes infectados. Seu nome originou-se da planta, também chamada Matico, cujas propriedades anti-inflamatórias foram fundamentais para suas práticas curativas. Com ela, assim como com outras folhas e raízes medicinais, foram feitos chás, banhos, massagens e vaporizações que visavam oferecer alívio dos sintomas, mas que também funcionavam como remédio fitoterápico (Belaunde, 2020a).

Junto a pesquisadores, os integrantes da iniciativa formularam um documento sobre as estratégias terapêuticas adotadas pelo Comando. Nele, afirmam que o sistema de saúde que defendem centra-se em interpretações particulares sobre o adoecimento, fruto de sua cosmovisão, que não separa os problemas físicos de dimensões sociais e espirituais. “Más que una ciencia y práctica médico-sanitaria, sus recursos y agentes terapéuticos constituyen aspectos fundamentales de la respuesta social a los problemas de morbilidad” (Pautrat; Sembrero; Sánchez, 2021, p. 51). A cura, em tal sentido, envolve não só o corpo adoecido, mas a forma com que a comunidade estabelece suas relações sociais com os seres e “con el ambiente que los rodea, tanto natural, sobrenatural y socioeconómico” (Id., p. 8).

Os saberes shipibo-conibo entendem que os seres vivos possuem ibos, guardiões que os acompanham e os protegem. São os donos de que falamos no primeiro capítulo. Quando adoeceu, conta a artista Lastenia Canayo García, o espírito que tentava atacá-la apareceu, ela pode vê-lo em seus sonhos. Era o ibo do coronavírus, o dono da doença que aparecia sob a forma de uma mosca. “Os ibos não são bons nem maus, são guardiões da natureza. Mas castigam quem não se comporta, quem desrespeita as plantas”, afirma ela (Santos; Diaz, 2021, n.p.). O matico, da mesma forma, também é protegido por um ibo. “Conheço o ibo do matico há bastante tempo, ele sempre conviveu conosco. Ele se parece a um homem de rosto misericordioso e de cor da terra, porque é o protetor do povo indígena” (Id., n.p.).



Ibo do coronavírus

Ibo da planta matico

(Lastenia Canayo García, 2021)

A antropóloga Luisa Belaunde explica, em artigo, que “essas plantas [medicinais] são consideradas poderosas porque elas têm ibo” (Belaunde, 2016, p. 618), isto é, têm um dono que pode estabelecer interações sociocsmológicas com os seres que fazem adoecer. Há uma “agência transformacional dos donos do mundo vegetal” (Id., p. 634), de modo que o uso ritual de plantas medicinais permite que o curador acesse essas outras dimensões e, assim, atue diante de doenças e ataques espirituais. Em outras palavras, o uso de plantas como remédio passa por sua compreensão de saúde e doença como estados que se constituem através de relações sociais. Os males causados como resultado de determinados comportamentos e interações patogênicas são contraefetuados por meio do estabelecimento de relações com seres com potencial terapêutico. Neste caso, com os ibos do matico, capazes de produzir efeitos sociocósmicos, que ultrapassam a dimensão biofísica. Mas quais efeitos seriam esses?

Segundo Mery Fasabi, uma das integrantes do Comando Matico, “el matico es una noiti rao, es decir una planta medicinal (rao) que tiene la propiedad de modificar el comportamiento de las personas (...) su uso tiene por objetivo harmonizar a la familia” (Belaunde, 2020b, n.p.). Lembremos que a doença, no contexto ameríndio, frequentemente provém de agressões feitas como reação ou vingança diante de comportamentos que provocam perturbações relacionais. Nesse sentido, a propriedade “rao” de certas plantas, tal como classificadas pelos shipibo-conibo, age de modo a transformar o contexto de instabilidades e desavenças em favor da harmonia, do fortalecimento dos vínculos entre parentes.

Para que seja eficaz, entretanto, a agência das plantas depende da adesão a certos procedimentos rituais. Fasabi explica que é preciso que tanto os enfermos quanto seus parentes respeitem as restrições alimentares e o resguardo. “La fitoterapia sólo será efectiva si las prácticas indígenas de la dieta son respetadas” (Belaunde, 2020b, n.p.). A cura, pois, estende-se aos familiares daquele que adoece, que devem aderir coletivamente às interdições para que seu parente se recupere, além de também serem afetados pelos poderes medicinais da planta matico e pela reafirmação de sua consubstancialidade.



(Florence Goupil, 2021)¹⁸

O Comando Matico também aderiu a certas práticas médicas convencionais, como o uso de respiradores (ainda que escassos), e contou com a ajuda de um

¹⁸ Acima, Meri Fasabi e Rusber Ricoba, fundadores do Comando Matico, vaporizam uma pessoa com sintomas de covid-19 com o uso de plantas medicinais. Na esquerda, um homem é vaporizado no Centro de Comando Matico, ao lado de seus familiares. Na direita, Jorge Soria, diretor da organização, faz massagens com essências vegetais no corpo de sua irmã, que apresenta graves sintomas respiratórios.

médico e de uma enfermeira. Nas fotos acima, vemos a presença de familiares, que permanecem ao lado do enfermo. Vemos os voluntários em ação, realizando vaporizações e massagens na floresta, mas também no espaço da paróquia, que foi cedido pelo padre da região e transformado em uma espécie de centro hospitalar, o “Centro Comunitário de Atención Rápida Matico COVID-19” (Belaunde, 2020b). O líder evangélico em questão, Jacob Rodriguez, é conhecido por seus discursos contrários às práticas de curandeiros e ao uso da ayahuasca. Ainda assim, diante da situação emergencial vivida com a pandemia, acabou aceitando que a organização indígena realizasse seu trabalho na igreja (Goupil, 2021).

O governo peruano defende a existência de uma saúde intercultural, que promova diálogos entre medicina tradicional e medicina ocidental. Segundo o Instituto Nacional de Salud, essa interculturalidade seria “el proceso de articulación de diferentes enfoques conceptuales de la atención de la salud existentes (...) basada en el intercambio y discusión de ideas, prácticas y experiencias” (Pautrat; Sembrero; Sánchez, 2021, p. 27). Apesar de um discurso que se pretende horizontal, na prática, o que a interculturalidade acaba frequentemente promovendo é a necessidade de que os indígenas compreendam e façam uso das técnicas biomédicas oferecidas pelas equipes oficiais de saúde¹⁹. Mesmo que algumas práticas tradicionais sejam aceitas, o que opera fundamentalmente é a visão científica dos não-indígenas, considerada aquela que detém a solução para os problemas de saúde.

A experiência dos indígenas de Ucayali, por outro lado, mostra-nos um agenciamento de forças que não reduz sua experiência cósmica, mas que a potencializa. Menos do que um esforço de somar as diferentes visões culturais, o que parece guiar o Comando Matico é um contínuo processo de experimentação, alimentado pelo desejo em ensinar sobre o uso de plantas, compartilhar receitas e, assim, recuperar e transformar saberes medicinais que estavam sendo progressivamente esquecidos por seu povo (Belaunde, 2020a). Não deixam de afirmar os benefícios e reivindicar o acesso a equipamentos e medicamentos, quando se mostram benéficos, mas seu fundamento está em suas técnicas espirituais, comunicacionais e fitoterápicas. Eles demandam que as instituições

¹⁹ Para uma discussão sobre a problemática do uso institucional do conceito de cultura no contexto de defesa da identidade indígena e de suas práticas de saúde, ver o artigo de Kelly (2010) sobre a relação entre yanomamis e políticas oficiais de saúde.

oficiais reconheçam plenamente a eficácia de suas terapias e a validade de seu conhecimento ancestral, sem por isso negar o direito de existência de outros métodos.

De acordo com Richard Soria, professor shipibo-conibo e membro do Comando Matico, há uma diferenciação fundamental entre suas percepções e aquelas da ciência médica ocidental, para quem os corpos e suas formas de adoecimento se reduzem ao que pode ser comprovado:

“Siempre ha habido dos tipos de conocimientos. La religión y el mundo científico, que cuando llegaba a las comunidades ya nadie quería acudir a las plantas medicinales. Este es un momento en el que podemos salir a la luz y decir al mundo que los pueblos originarios también tienen su saber. Acá estamos. No para obstaculizar al Estado ni a los científicos. Sino para aportar, como una alternativa de solución para la humanidad.
(...)

El ser humano, la naturaleza y las deidades son muy fuertes en nosotros. En el mundo científico no entienden, dicen que todo es la comprobabilidad. Que yo toco, que yo huelo, que yo peso. Yo tengo que comprobar. En cambio, en nosotros no es así. Tenemos más allá de la comprobación, llevamos en nuestro espíritu que ese árbol nos va a cuidar, nos va a proteger y por lo tanto yo debo respetar, yo debo conservar. El humano no solamente es el que domina la naturaleza, es uno más dentro de la naturaleza” (Richard Soria apud Goupil, 2021, n.p.).

Para os Shipibo-Conibo o conhecimento também se carrega em seu espírito, nos vínculos ancestrais que possuem com tudo mais que habita o mundo. De acordo com Belaunde, o poder terapêutico das plantas raio concentra-se em suas nervuras, cujos caminhos levam à transmissão de saberes e energias. Elas são “la fuente de la que surgen los conocimientos y a través de las cuales se efectúa su transmisión inmaterial y su materialización” (2012, p. 130). Assimilá-los, todavia, requer um contínuo preparo corporal e sensitivo, baseado na observação e na imitação. Os modos de aprendizagem passam, fundamentalmente, pelos corpos e seus sentidos.

Entre os Kaxinawá (Huni Kuin), outro povo de língua pano, ocorre uma vinculação semelhante entre conhecimento, corpo e saúde. “Um corpo saudável é aquele que aprende constantemente através dos sentidos e expressa o conhecimento acumulado em ação social e discurso. Um corpo adoecido é aquele que não sabe mais. Curar, portanto, age para restaurar a capacidade de saber da pessoa” (McCallum, 1996, p. 347, tradução nossa). As plantas são curativas porque transmitem conhecimentos ao corpo adoecido que “não sabe mais”. Manter-se

saudável, por conseguinte, implica na acumulação de conhecimentos corporificados, conectados aos poderes vegetais.

O corpo dos Shipibo-Conibo e dos Huni Kuin, mas também dos ameríndios em sentido geral, é afetado e transformado a todo momento por seres humanos e não-humanos. As plantas trazem a cura na medida em que possibilitam a transformação das pessoas, de seus conhecimentos e de suas relações. Ainda que encontre pontos comuns de ação e se beneficie de determinados tratamentos não-indígenas, pois, o Comando Matico não adere aos pressupostos terapêuticos ocidentais, que concebem a fixidez de um corpo humano que pode ser controlado, mensurado e isolado. Um corpo independente de qualquer laço afetivo, que deve se recuperar sozinho em um espaço hospitalar. Seus saberes são distintos dos conhecimentos médicos dominantes.

Essa diferença fundamentalmente ontológica resulta, como é de se esperar, em inúmeros equívocos comunicacionais. No caso dos Korubo, um povo de recente contato que também faz parte da família linguística pano, a relação com os agentes de saúde, durante a pandemia, esbarrou em diversos entraves. A antropóloga Juliana Silva (2020) conta que foi difícil convencê-los a cumprir as recomendações sanitárias, ainda que, por outro lado, aceitassem tomar medicações. Segundo as equipes médicas, os impasses diziam respeito a uma incompreensão dos indígenas, que não conseguiam entender suas explicações. O discurso oficial de saúde, nesse caso, seria uma explicação factual a ser ensinada, enquanto o conhecimento dos indígenas estaria reduzido a uma crença, sem respaldo científico. Desse modo, a dificuldade de comunicação seria da ordem do erro ou do engano.

O que a autora argumenta, ao contrário, é que se tratam de modos de ensino-aprendizagem que não se equivalem. Por um lado, há “a pedagogia discursiva dos profissionais de saúde, que ditam o que fazem sem encontrar eco nas práticas” (Silva, 2020, p. 162). Por outro, temos os Korubo que, da mesma forma que os Shipibo-Conibo e os Huni Kuin, produzem e transmitem saberes através de experiências corporificadas que passam por configurações relacionais interespecíficas. Aprende-se com a visão, com a escuta, com práticas sensoriais. Aprende-se também com as plantas.

Sendo assim, o que ocorre no encontro dos conhecimentos indígenas e científicos é da ordem da equivocação entre mundos com diferentes sistemas de

referência²⁰ (Viveiros de Castro, 2018). Um desentendimento que não é passível de resolução, isto é, de chegar a um sentido unívoco e comum. Há, isso sim, equívoco, de maneira que a defesa de uma somatória de práticas de cura distintas em torno de um ideal de saúde intercultural esbarra no fato de não se tratarem de visões culturais sobre uma mesma realidade, mas de conflitos ontológicos, percepções em torno de mundos distintos. Mas, então, que tipo de composição é possível?

Além do Comando Matico, vamos considerar ainda outra experiência, dessa vez ocorrida no Alto Rio Negro. Sendo uma região caracterizada por fluxos de troca e movimentações, os desafios trazidos com a pandemia fizeram emergir uma rede de cuidado conectando diferentes povos indígenas. Sob a liderança das mulheres, foi criada a Campanha Rio Negro Nós Cuidamos, inicialmente organizada em torno da fabricação e distribuição de máscaras, da circulação de cartilhas e de vídeos informativos e da aquisição de itens de higiene (Costa et al, 2022). Ao longo dos meses, todavia, o que acabou se constituindo enquanto cerne do movimento foi o compartilhamento de conhecimentos indígenas, como receitas fitoterápicas para chás, defumações e benzimentos. Formou-se, assim, uma articulação em rede, uma composição provisória e maleável, ao invés de uma organização coordenada por uma única instituição, responsável por fornecer diretrizes.

Os organizadores do estudo de caso, ao analisar os escritos indígenas sobre a iniciativa rionegrina, argumentam que o que acabou se estabelecendo foi um agenciamento, uma experimentação local, múltipla e parcialmente conectada, em que mulheres indígenas, “com seu próprio movimento e o de seus aliados” (Id., p. 33), atualizaram “forças, linhas e parciaisidades mais-que-humanas engajadas em relações de troca, partilha e circulação” (Id., p. 62). Ainda que se baseando em termos cosmopolíticos, defendem, ao mesmo tempo, que houve uma “combinação de saberes, tecnologias e instrumentos de diferentes mundos” (Olivar et al, 2021 apud Costa et al, 2022, p. 58). Mas, nesse caso, a concepção de uma combinação de mundos distintos não seria recair novamente na professada saúde intercultural, que acaba, por fim, privilegiando o discurso científico?

Em seus textos publicados no PARI-c, Elizângela Costa, do povo Baré, mobiliza o conceito “interculturalidades” para narrar sua vivência. Em suas palavras,

²⁰ Ver Kelly (2003, 2005, 2010) sobre conflitos ontológicos entre projetos yanomamis e projetos do governo venezuelano; e Rojas (2019a, 2019b) sobre equívocos entre os Awajún e o governo peruano diante das concepções de doença e os tratamentos da AIDS.

“Há 521 anos, passamos por *processos de colonização que nos impõem a interculturalidade*, deixando-nos cada vez mais próximos de uma sociedade cheia de malícia e desafios (...) Percorremos diversos momentos nos quais *fomos obrigados a aprender* a cultura dos colonizadores (...) Mas nós, mulheres indígena, persistimos há décadas em nossos conhecimentos, não deixamos de repassar o que a nossa ancestralidade nos deixou. Tudo o que temos hoje é resultado de muitas lutas, resistências e estratégias de *resguardo das nossas práticas*, como mitos, culturas, conhecimentos ancestrais, lendas, artesanatos.
(...) ”

Vemos que hoje a solução é nos adaptarmos a um conjunto de cuidados como o uso da máscara, o distanciamento social, o uso dos chás tradicionais. Precisamos tomar esses cuidados em nosso favor (...) porque não devemos apenas dizer sim para as mudanças advindas com a pandemia, mas também *implementar criativamente* os conhecimentos indígenas. (...) Por isso, hoje falamos que *nós mulheres estamos compostas por interculturalidades*, cheias de conhecimentos, porque vimos que durante a COVID-19 podemos *aprender umas com as outras*. Principalmente o compartilhamento das plantas medicinais, os chás, os banhos, que foram de suma importância para o nosso pós-pandemia-com-a-pandemia. (...) *Foi por meio de nossos conhecimentos* que buscamos a proteção e o resguardo de nossas famílias. (...) Aos poucos, o desespero se transforma em *alegria que contagia as vidas que estão enfrentando a doença* (...) O desejo de viver foi mais forte do que o vírus (...) O desejo de cuidar foi maior que o medo e a aflição que sentimos por causa do vírus.
(...) ”

As gerações que virão são os *resguardos das sabedorias indígenas contidos no interior das matas, rios, igarapés, montanhas e lagos sagrados, os berços das nossas origens*” (Costa, 2021c, n.p., grifo nosso).

Se a interculturalidade foi, de início, uma imposição da colonização, o termo “interculturalidades”, tal como cunhado pela autora, parece querer dizer outra coisa. Em outro texto, Costa afirma que os saberes indígenas são múltiplos, não havendo receitas e fórmulas pré-estabelecidas. As plantas são usadas de maneiras variadas, isto é, cada povo tem seu próprio entendimento a respeito de suas propriedades e do que cada planta é capaz de curar. Assim como os benzimentos, que, como já vimos com Afonso Fontes, são processos inventivos, sempre em transformação. Sendo assim, foram os aprendizados derivados de trocas de “ideias, sementes e saberes” (Costa, 2021c, n.p.) que constituíram as mulheres ronegrinas com interculturalidades umas das outras. Interculturalidades como composições indígenas que, em constante movimento, mantêm práticas e sabedorias vivas e resguardadas no interior da floresta. Diferente, portanto, do contato interétnico, aquele em que os indígenas são “obrigados a aprender” a cultura dos brancos, como escreve Costa.

“Para os brancos, o que vale é a comprovação da ciência sobre um determinado medicamento, só mediante isso e do parecer do médico eles vão tomar

o remédio”, dizem os parentes baniwa de Francineia Fontes (Costa et al, 2022, p. 48). Aqui, ao contrário, o que há é experimentação, sem nenhum propósito ou validação estipulada de antemão. A eficácia reside nos múltiplos agenciamentos entre mulheres, pajés, sementes, animais, palavras, benzedores, folhas, espíritos. São “Cestos de Conhecimento (...) diversificados, compartilhados entre diversas mulheres de diferentes etnias” (Costa, 2021a, n.p.). Esses Cestos, como ela define, são parte do kariamã, ritual de passagem da menina à vida adulta, marcado por ensinamentos e pelo resguardo. “Desde crianças, ao nascer, na hora do benzimento, começamos a formar o nosso Cesto e aos poucos ele vai aumentando para assim ser repassado para as próximas mulheres” (Id., n.p.). Com a pandemia, então, as mulheres acabaram resgatando essas práticas e aprendizados que compõem sua construção enquanto pessoas. “Somos a composição da existência das florestas”, afirma Costa (Id., n.p.). O Cesto é continuamente tecido e é onde guardam e fazem circular suas interculturalidades indígenas. Vemos operar aqui, mais uma vez, a interdependência entre corpo e conhecimento, sendo um corpo saudável aquele que troca e compartilha saberes e experiências. Esse movimento as constitui, de modo que cessá-lo é desfazer os laços que protegem e curam. Não se pode deixar os cestos vazios.

No trecho acima, Costa escreve que, diante das informações recebidas a respeito da nova doença, o que muitas comunidades fizeram foi traduzi-las ao seu universo, “implementá-las criativamente”. A covid-19, inicialmente, era uma doença desconhecida, vinda do mundo dos brancos e, portanto, foi preciso escutar o que estes falavam. Mas em visitas realizadas nas aldeias da região, logo relatou-se que muitas delas “não aceitaram o uso de máscaras” (Costa et al, 2022, p. 33) e afirmavam, inclusive, já terem se curado com remédios e técnicas tradicionais, ainda que, em alguns casos mais graves, tenham recebido atendimento de equipes de saúde. Ao mesmo tempo, as medidas de distanciamento social foram traduzidas em seus termos, isto é, enquanto um resguardo similar àquele feito pelos ritos de passagem. O que é resguardado, em última instância, são suas práticas, seus mitos, sua existência emaranhada aos outros seres, pois é isso o que os compõem.

11 Alternâncias

Em “Using bodies to communicate”, Marilyn Strathern (2009) contrasta, a partir de etnografias feitas em Ruanda e com os Kabre de Togo, o corpo unitário do pensamento euro-americano com os corpos fractais e interdependentes desses povos africanos. Se para os primeiros há uma noção de partes que formam uma identidade totalizante, para os outros, ao contrário, os corpos são partes uns dos outros, a todo momento sendo produzidos através de trocas, que movimentam substâncias, pessoas, animais, plantas, objetos. É assim que, sempre incompletos, eles se comunicam, se constituindo mutuamente como partes de relações. O que acontece na dimensão corporal, dessa forma, ocorre também no nível das relações sociais.

Pesquisas médicas realizadas junto a essas populações costumam, contudo, partir da noção de que “o contexto informa a perspectiva” (Id., p. 155, tradução nossa)²¹, ou seja, de que os pontos de vista estão imersos em diferentes contextos que participam de um mesmo mundo. Nesse sentido, os pesquisadores deveriam informar o seu contexto aos indígenas, fundados no pressuposto epistemológico que afirma: “uma população de estudo bem informada irá consentir a um regime de estudo razoável” (Geissler, 2004 apud Strathern, 2009, p. 148). Em outras palavras, a transmissão do conhecimento científico faria com que esses povos aderissem à pesquisa, visto que, de acordo com a tradição euro-americana, a explicação e seu devido entendimento guiam a prática. “Conhecimento é uma pré-condição para a ação” (Id., p. 156). Dois pontos de vista comparáveis, portanto, baseados em seus contextos e conhecimentos, que se comunicam, expõem seus argumentos e, compreendendo-se, chegam a um compromisso comum. Um acordo que, aliás, normalmente passa pela ideia subjacente de superação de um saber pelo outro: “depende do deslocamento por contexto, de modo que uma perspectiva seja substituída por outra” (Id., p. 162).

Esse desafio comunicacional, entendido pela prática médica vigente enquanto um problema epistemológico, pode ser melhor exemplificado, escreve Strathern, com uma situação específica, a saber, o caso de amostras de sangue e fragmentos

²¹ Todas as citações subsequentes do artigo em questão foram igualmente traduzidas.

corporais aborígenes que foram capturados por cientistas²². Diante da reivindicação de que esses materiais fossem devolvidos, os cientistas justificavam que sua manipulação era de extrema relevância para os estudos da evolução humana e que, por isso, retê-los era justificável. Suas descobertas trariam benefícios para toda a humanidade. Os povos em questão, por sua vez, não aceitavam que seus ancestrais servissem como exemplares científicos, pois eram eles quem possuíam vínculos com esses corpos. Esses vínculos, que fique claro, não eram diferentes por envolverem uma conexão subjetiva em detrimento da motivação objetiva que guiava os cientistas. As amostras eram, na verdade, fragmentos de relações e, enquanto tais, carregavam também partes dos aborígenes.

Para eles, e o mesmo poderia ser dito sobre os povos ameríndios, as pessoas existem enquanto feixes de outros. O conhecimento é algo vivido, experienciado através de processos corporais em contínua comunicação com outros seres, humanos e não-humanos. É o corpo, constituído por redes de relações, que informa a perspectiva - no sentido do perspectivismo de que fala Viveiros de Castro e não do contexto que define o ponto de vista. Da mesma forma, o conhecimento não é aquilo que informa a prática, mas ele mesmo é produzido enquanto experiência. Assim, a reivindicação dos aborígenes de que as amostras fossem devolvidas não poderia ser definida como um ponto de vista epistemologicamente diferente daquele dos cientistas. Não havia nada a ser compreendido, nenhuma explicação científica a ser absorvida e aceita por eles. “Não era uma questão de saber, mas de ser” (Id., p. 159). Ou, como define a autora, “eles eram tipos diferentes de pessoa” (Id., p. 158) e, portanto, o conflito seria ontológico.

Nas cosmologias ameríndias, como temos analisado, encontramos esse mesmo estado de incorporação recíproca entre os corpos, que se constroem e se sustentam através de redes, fluxos e trocas. A doença, lembremos, muitas vezes se traduz como penetração de partes do ser agressor no corpo da vítima. E a cura envolve, com frequência, a mobilização de certas características e poderes vegetais e animais, que são então assimilados aos corpos e espaços. São os vínculos, com

²² Caso similar aconteceu com os povos yanomami. No documentário “Nape pë” de Nadja Marin, conta-se sobre as amostras de sangue, fezes, saliva e urina retiradas de cerca de 3 mil yanomamis como parte de uma pesquisa sobre origens, variabilidade genética e evolução humana financiada pela associação de energia atômica americana e liderada por James Neel e pelo antropólogo Chagnon. A coleta, estoque e multiplicação dessas amostras foi feita sem o consentimento dos yanomamis, para quem a conservação de partes corporais de alguém que já faleceu instaura um grave problema em seu universo, pois impede que o morto se desvincule desse mundo.

efeito, que fortalecem e enfraquecem um corpo, que o atacam e o protegem. Por isso a centralidade das relações nos processos de adoecimento e de cura, pois são elas, em última instância, que constituem e transformam os corpos. Trazer saúde a eles, por conseguinte, passa pelo restabelecimento da harmonia entre os seres e da proximidade dos laços familiares, que se contagiam com saúde.

Os diferentes corpos são, além disso, constituídos por perspectivas variadas. Nesse caso, portanto, não existe somente um ponto de vista viável e verdadeiro, pois não se trata de um mesmo mundo factual. O que há, isso sim, é um pluriverso, um mundo com muitos mundos (Blaser, 2016). De acordo com Strathern, “você pode se mover entre diferentes estados do ser - e os diferentes tipos de conhecimento que os acompanham (...), mas isso é mais que somente uma questão de adicionar novos conhecimentos aos antigos” (2009, p. 162, tradução nossa). Não é, pois, uma questão de alternativa ou somatória, mas de alternância.

O xamã é, lembremos, um grande conhecedor precisamente porque é capaz de acessar diferentes estados do ser e, conseqüentemente, diferentes conhecimentos corporalmente constituídos. Com o auxílio dos poderes vegetais, consegue se mover entre perspectivas e mundos. Essa incorporação do outro é, na verdade, o cerne da reprodução social e o que garante a vitalidade dos corpos. Plantas, animais e espíritos são fontes tanto de adoecimento quanto de cura. O mesmo pode ser dito sobre os povos não-indígenas: trazem epidemias e remédios simultaneamente. O desejo de tornar-se outro e de habitar outras perspectivas estende-se também ao mundo dos brancos. Trata-se de uma “fisiologia do contato” (Vilaça, 2007). Por isso, como vimos, há também uma valorização das práticas de prevenção e cura desses outros. Sua eficácia, contudo, não se baseia tanto em comprovações científicas, mas em sua percepção relacional do poder associado aos brancos e aos seus objetos.

As relações interespecíficas e interétnicas que estabelecem, portanto, os colocam em situações perigosas e potencialmente letais, mas que também permitem a eles acumular conhecimentos e viver uma vida significativa. Suas práticas terapêuticas, por conseguinte, são fruto de agenciamentos onde não há controle nem previsão. Experimentações em que não é possível saber antecipadamente e nem inteiramente onde irão chegar, visto que dependem das intenções e vontades de múltiplos agentes.

Considerações Finais

Em “The Carrier Bag Theory of Fiction”, Ursula Le Guin (1989) questiona como os clássicos contos de caçadores e heróis com suas espadas, lanças e flechas têm dominado nossas imaginações. Os impérios, as conquistas, a glória do homem que ultrapassa a si mesmo. Trata-se da “História da Ascensão do Homem” e do caminho árduo e triunfante que ele percorre em direção a algo grandioso. Essa narrativa, afirma a autora, se parece muito com a ciência moderna, em seu ímpeto de progresso. A ela é dado o poder de desvendar os mistérios e definir as verdades

do mundo. Ao invés de uma arma de dominação, todavia, as histórias podem ser como bolsas, cestos, recipientes que carregam uma miscelânea de coisas. Estórias de coleta, que permitem recolher, combinar, alternar e passar adiante, sem que haja algo específico a ser almejado. “Uma bolsa de mantimentos, ou de medicamentos, onde misturamos e usamos mais de uma coisa e assim estaremos mantendo uma relação particular e poderosa entre cada elemento, entre nós e o outro” (Le Guin, 1989, p. 3).

O desejo de que outras histórias sejam contadas é o que guiou a presente pesquisa. Buscamos, com ela, aprender outras formas de conceber o adoecimento e a cura. Assim como nós, os povos indígenas também centraram esforços em entender as causas da nova doença, assim como as maneiras possíveis de afastá-la. Mas seus caminhos foram completamente distintos dos nossos. As causalidades, na verdade, mostraram-se tão múltiplas quanto as conexões que são capazes de fazer. São constantemente elaboradas, transformadas, afetadas pelo desenrolar das relações e dos sentidos que se produzem. A pandemia, dessa forma, pode se conectar à fumaça de metal, às fábricas, ao garimpo, ao morcego, à China, aos donos de espécies, às partes de Kowai, ao sangue de seres maléficos, aos venenos da terra, ao pensamento obscurecido dos brancos, enfim, a toda uma complexa trama sem começo nem fim.

Os conhecimentos indígenas, como vimos, se constroem através de contaminações e comunicações entre corpos instáveis, que trocam, compartilham e, assim, ampliam as formas de experienciar o mundo. São corpos, na verdade, que se compõem uns através dos outros. As interações que estabelecem, por isso, os transformam a todo momento. Trata-se, especificamente, de relações com animais, plantas, espíritos e demais seres que, não sendo propriamente gente, sempre o podem ser. E é precisamente por causa desse deslocamento de posições e eixos de relações que a imprevisibilidade se instaura. Agressões, capturas, vinganças, envenenamentos e metamorfoses fazem do mundo um lugar arriscado, onde é preciso saber interagir e negociar com as múltiplas agências que o atravessam. Ao mesmo tempo, são dessas relações que se extraem as condições para uma vida significativa.

Além das interações interespecíficas, têm-se as interações interétnicas, que passaram a figurar com maior intensidade em suas elaborações sobre os estados

patogênicos. As dinâmicas de contato com os brancos associam-se frequentemente à irrupção de doenças epidêmicas, que estão conectadas, por sua vez, com a predação excessiva proveniente desse outro mundo. Suas epidemias se reproduzem tão velozes quanto suas mercadorias e suas monoculturas. Ainda assim, os brancos são também aqueles que fornecem remédios, vacinas e outros materiais com valor terapêutico. São, sobretudo, um canal que possibilita aos indígenas experimentar outras perspectivas e, assim, manter um estado contínuo de fabricação e transformação de si.

As relações dos povos ameríndios com alteridades interespecíficas e interétnicas estão carregadas, portanto, de forças criativas e destrutivas que compõem sua natureza intrinsecamente metamórfica. O outro é uma ameaça, mas também uma condição, porquanto é aquele que traz tanto cura quanto adoecimento. Os processos de saúde e doença, por conseguinte, passam necessariamente pela mobilização e negociação com outros agentes, os quais possuem a habilidade simultânea “de agredir e de reparar agressões (...),o que implica uma contiguidade entre o princípio agressor e o seu antídoto” (Sztutman, 2005, p. 176).

Não há, portanto, como se desvincular daquilo que provoca malefícios, pois os seres e as coisas não são patogênicos enquanto tais, mas como parte de relações que se tornam destrutivas. Os venenos, afinal, povoam o mundo desde o tempo primordial. Eles existem como potência, podendo se tornar letais diante de comportamentos excessivos. Isto é, agências de outros tempos e outros espaços podem irromper e afetar o mundo atual caso não se tenha o devido cuidado ao se conectar com elas.

Diante da irrupção do coronavírus, pudemos ver como seus saberes e suas práticas operam e se modificam a depender das relações que estão em jogo. Incorporam, muitas vezes, elementos que fazem parte do mundo dos brancos, dotando-os de significados particulares. Motores, fumaças e minérios conectam-se com narrativas míticas. Condições de saúde locais são afetadas por conflitos de ordem global. De modo geral, suas interpretações etiológicas apontam para a covid-19 como uma doença que dá a ver a atual condição de desequilíbrio resultante das devastações e extinções que vêm sendo causadas pelos brancos. A doença não seria, nesse sentido, fruto de um conflito pontual, mas de um estado generalizado de destruições e, conseqüentemente, de adoecimentos.

Há, pois, uma crítica xamânica às maneiras com que os brancos desprezam as intersecções complexas e perigosas que os atravessam. Uma reflexão mais ampla sobre modos de viver e pensar, que distingue as ideias danosas das ervas daninhas (Bateson, 1972), isto é, as ideias que subtraem as diferenças das ideias que fazem proliferar redes de relações heterogêneas. Estas trazem perigos, é certo, mas são também aquilo que permite a continuidade de vidas significativas.

Diante de tantos adoecimentos, dizem os indígenas, é preciso transmutar o vírus e inventar novas conexões. Importa escutar, olhar e sentir o que outros seres nos mostram, pois é compondo com eles que poderemos vislumbrar caminhos alternativos. “Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares”, alerta o xamã Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2015, p. 455). Que prestemos atenção, então, aos exemplos indígenas, que nos provocam a colocar em suspenso quaisquer definições do que adoecer e curar possa significar nos devastadores tempos que vivemos.

Referências

ALMEIDA, M. **Relativismo antropológico e objetividade etnográfica**. Campos: Revista de Antropologia Social, 3: 9-30, 2003.

AMARAL, Virginia; GUIMARÃES, Bruno. **Crisis and ontological discontinuities: Covid-19 pandemic in Central Brazil and Northern Amazonia**. 2021, no prelo.

ANGELO, Maurício. **Como indígenas do Brasil estão reinventando o luto diante da covid-19**. Mongabay, 2021. Disponível em: <https://brasil.mongabay.com/2021/06/como-indigenas-do-brasil-estao-reinventando-o-luto-diante-da-covid-19/>

ARAÚJO, Íris Morais. **Os Karitiana e a Covid-19**. Mundo Amazônico, 11(2): 201-210, 2020.

ALBERT, Bruce. **A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami**. Anuário Antropológico, Rio de Janeiro, v. 89, p. 151-189, 1992.

_____. **O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza**. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Org.). *Pacifismo e o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Imprensa Oficial/Edunesp/IRD, 2002.

APARICIO, Miguel. **Contradomesticação da Amazônia indígena: a botânica da precaução**. In: Oliveira, Joana Cabral de; Amoroso, Marta; Lima, Ana Gabriela Morim de; Shiratori, Karen; Marras, Stelio; Emperaire, Laure (Orgs.). *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

AZEVEDO, Dagoberto Lima; FERNANDES, Jaime Moura; GOUVEIA, Jonilda Hauwer; SALGADO, Liliane Lizardo; BARRETO, Sílvia Sanches; REZENDE, Justino Sarmiento. **Breves narrativas sobre a infecção, tratamento e a cura do Coronavírus em Manaus, Brasil**. Mundo Amazônico, 12(1): 201-215, 2021.

BANIWA, Gersem. **A pedagogia da resiliência indígena em tempos de pandemia**. Revista de Educação Pública, v. 30: 1-17, 2021.

BARRETO, Sílvia. **Transmutar do coronavírus em leite e espuma de buíuu**. InfoAmazonia: Pandemias Amazônicas, 2020a. Disponível em: <https://infoamazonia.org/2020/03/23/transmutar-do-coronavirus-em-leite-e-espuma-de-buiuu/>

_____. **Um começo de conversa dos Baserã sem meio e sem fim**. NEAI: Reflexões ameríndias em tempos de pandemia, 2020b. Disponível em: <https://www.neai.ufam.edu.br/mapa-da-pandemia-local/94-reflexoes-ameri.html>

_____. **Os desafios de enfrentar a pandemia de Covid-19, nas aldeias e cidades amazônicas: relato de um antropólogo tukano**. UFSC, Brasil Plural, 2020c. Disponível em: <https://brasilplural.paginas.ufsc.br/antropologia-na-pandemia/os->

[desafios-de-enfrentar-a-pandemia-de-covid-19-nas-aldeias-e-cidades-amazonicas-relato-de-um-antropologo-tukano/](#)

BATESON, Gregory. **Steps to an ecology of mind**. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.

BELAUNDE, Luisa Elvira. **Donos e pintores: plantas e figuração na Amazônia peruana**. Mana, 22(3): 611-640, 2016.

_____. **Comando Matico en Pucallpa desafia la interculturalidad inerte del Estado**. Plataforma Pueblos Amazónicos en la Pandemia COVID-19, 2020a. Disponível em: <https://luisabelaunde.lamula.pe/2020/08/09/comando-matico-en-pucallpa-desafia-la-interculturalidad-inerte-del-estado/luisabelaunde/>

_____. **Matico descongestiona trabas burocráticas en la Diresa-Ucayali**. Plataforma Pueblos Amazónicos en la Pandemia COVID-19, 2020b. Disponível em: <https://luisabelaunde.lamula.pe/2020/05/27/matico-descongestiona-trabas-burocraticas-en-la-diresa-ucayali/luisabelaunde/>

BENUCCI, Thiago; JABRA, Daniel Stephan. **Sair para o mato: estratégia yanomami contra a COVID-19**. Cadernos de Campo, São Paulo, v. 29 suple., 2020.

BUCHILLET, Dominique. **Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Série Antropologia, Belém, v. 4, n. 1, p. 27-42, 1989.

_____. **Impacto do contato sobre as representações tradicionais da doença e de seu tratamento: uma introdução**. In: BUCHILLET, Dominique (Org.). Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia. Belém: MPEG/CNPq/PR/Cejup/UEP, 1991a.

_____. **A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde**. In: BUCHILLET, Dominique (Org.). Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia. Belém: MPEG/CNPq/PR/Cejup/UEP, 1991b.

_____. **Contas de vidro, enfeites de branco e potes de malária: epidemiologia e representação de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro**. Brasília: Série Antropologia, 187, 1995.

BUTLER, Judith. **Rastros humanos sobre as superfícies do mundo**. Tradução de André Arias e Clara Barzaghi. São Paulo: N-1, 2020. (Coleção Pandemia Crítica).

CAMARGO, Eliane. **A COVID-19 vista pelos caxinauás: uma contribuição etnolinguística**. Abralín, 2020.

CANDIDO, Marcos. **Dário contra a xawara**. Uol: Ecoa, 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/entrevista-dario-kopenawa-fala-sobre-enfrentamento-a-garimpo-e-covid-19-pelos-povos-indigenas/#cover>

CESARINO, Pedro. **Donos e duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre os Marubo**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 53, n. 1, 2010.

CONKLIN, Beth. **O sistema médico Wari' (Pakaanóva)**. In: SANTOS, Ricardo; COIMBRA Jr., Carlos (Eds.). Saúde e povos indígenas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

_____. **Reflections on Amazonian anthropologies of the body**. Medical Anthropology Quarterly, New Series, v. 10, n. 3, 1996.

COSTA, Elizângela da Silva. **Mulheres do rio Negro e seus Cestos de Conhecimento durante a pandemia de COVID-19**. Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1, n. 5, jun. 2021a. Disponível em www.pari-c.org

_____. **Mulheres do rio Negro e os impactos da pandemia de COVID-19**. Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1, n. 8, set. 2021b. Disponível em www.pari-c.org

_____. **A persistência rionegrina: vivências e as gerações que virão**. Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1, n. 10, nov. 2021c. Disponível em www.pari-c.org

COSTA, Elizângela Silva; FONTES, Francineia; MORAIS, Dulce Mendes; OLIVAR, José Miguel Nieto; TOMIMURA, Júlia Kaori Miai. **Mulheres indígenas e cosmopolíticas do cuidado no Alto Rio Negro**. Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, Estudo de caso, 2021.

CUNHA, Carolina. **Combatendo a hiperdoença** - como uma aldeia do Xingu passou ilesa pela pandemia. National Geographic, 2021. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/video/tv/cineasta-indigena-takuma-kuikuro-registrou-como-seu-povo-evitou-mortes-por-covid-19>

DESANA, Jaime Diakara. **“Esse vírus me atacou”**. Uma perspectiva desana em imagens sobre o Covid-19. InfoAmazonia: Pandemias Amazônicas, 2020. Disponível em: <https://infoamazonia.org/2020/06/14/esse-virus-me-atacou-uma-perspectiva-desana-em-imagens-sobre-o-covid-19/>

DESCOLA, Philippe. **Nós nos tornamos um vírus para o planeta**. N-1 edições: Pandemia Crítica, 2020.

DI BELLA, Gabi. **Indígenas recorrem à medicina tradicional no tratamento contra a covid-19**. National Geographic, 2020. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/cultura/2020/07/indigenas-recorrem-a-medicina-tradicional-no-tratamento-contr-a-covid-19>

FAUSTO, Carlos. **Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia**. Mana 8(2):7-44, 2002.

_____. **Donos demais:** maestria e domínio na Amazônia. *Mana*. 14(2): 329- 366, 2008.

FONTES, Afonso. **O novo coronavírus no sonho de um Hoohodene.** Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1, n. 10, nov. 2021. Disponível em www.pari-c.org

FONTES, Francineia Bitencourt. **HIIPANA, EENO HIEPOLEKOA:** construindo um pensamento antropológico a partir da mitologia Baniwa e de suas transformações. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2019.

_____. A visão dos indígenas do Alto Rio Negro sobre a pandemia e o clima. *Le Monde Diplomatique: Respira Amazônia*, 2020a. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/a-visao-dos-indigenas-do-alto-rio-negro-sobre-a-pandemia-e-clima/>

_____. Lembranças do passado e o medo do presente: Nós indígenas diante da pandemia. *InfoAmazonia: Pandemias Amazônicas*, 2020b. Disponível em: <https://infoamazonia.org/2020/09/03/lembrancas-do-passado-e-o-medo-do-presente-nos-indigenas-diante-da-pandemia/>

_____. **Notas sobre a força dos remédios indígenas no Alto Rio Negro, Amazonas.** Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1, n. 4, 2021a. Disponível em www.pari-c.org

_____. **Tão perto, tão longe:** relatos de epidemias do presente e do passado no Noroeste Amazônico. Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1, n. 9, out. 2021b. Disponível em www.pari-c.org

GALLOIS, Dominique. **A Categoria Doença de Branco:** Ruptura ou Adaptação de um Modelo Etiológico Indígena?. In: BUCHILLET, D.(org.). *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. pg. 175-206. Belém: Ed. CEJUP/MPEG/UEP, 1991.

GARNELO, L. **Poder, hierarquia e reciprocidade:** saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003.

GARNELO, Luiza; BUCHILLET, Dominique. **Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (Arawak) e Desana (Tukano Oriental) do Alto Rio Negro (Brasil).** *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Ano 12, n. 26, p. 231-260, Jul./Dez. 2006.

GARNELO, Luiza; WRIGHT, Robin. **Doença, cura e serviços de saúde:** representações, práticas e demandas Baniwa. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 17(2): 273-284, 2001.

GUIMARÃES, Bruno. **O casulo da pandemia:** estratégias indígenas para habitar o fim do mundo. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 11, especial: 239-246, 2021.

GONÇALVES, Luiz Davi Vieira; SOUSA, Marina; LUTAIF, Thamirez. **Covid-19 na terra indígena Yanomami**: um paralelo entre as regiões do alto rio Marauíá, alto Rio Negro e vale dos rios Ajarani e Apiaú. *Mundo Amazônico*, 11(2): 211-222, 2020.

GOUPIL, Florence. **Diálogo com as plantas**. Rainforest Journalism Fund, 2021. Disponível em: <https://rainforestjournalismfund.org/pt-br/stories/dialogo-com-plantas>

GOW, Peter. **O parentesco como consciência humana**: o caso dos Piro. *Mana: Estudos de Antropologia Social* 3: 2, 39-66, 1997.

GRAGNANI, Juliana. **Epidemia de fake news ameaça vacinação em terras indígenas**. BBC News, 2021. Disponível em: <https://ds.saudeindigena.iciet.fiocruz.br/bitstream/bvs/4138/1/Gragnani%20-%202021%20-%20Epidemia%20de%20fake%20news%20ameaça%20vacinação%20em%20terras%20i.pdf>

HARAWAY, Donna. **Staying with the trouble**: making kin in the Chthulucene. Durham and London: Duke University Press, 2016.

HUNI KUIN, Ibã Sales. **Nissun realidade, o coronavírus**. InfoAmazonia: Pandemias Amazônicas, 2020. Disponível em: <https://infoamazonia.org/2020/10/02/nissun-realidade-o-coronavirus/>

ISA, Instituto Socioambiental. **“A terra é vida, ela não pode ter dono. Você consegue finalmente ver?”**. 2020. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/a-terra-e-viva-ela-nao-pode-ter-dono-voce-consegue-finalmente-ver>

JOHNSON, Felipe Mattos; FARIA, Lucas Luis. **Pandemias, profecias e autonomias**: os Guarani e Kaiowá contra a COVID-19. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 29 suple., 2020.

JUCÁ, Beatriz. **Meus antepassados morreram pelo mesmo que eu tô enfrentando**: o garimpo ilegal e a epidemia. *El País*, 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-14/meus-antepassados-morreram-pelo-mesmo-que-eu-to-enfrentando-o-garimpo-ilegal-e-a-epidemia.html>

KARITIANA, Elivar; HORTA, Amanda. **A presença e o cuidado dos parentes no tratamento contra a COVID-19**. *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, vol. 1, n. 6, 2021. Disponível em: <http://www.pari-c.org/artigo/44>

KECK, Frédérick. **Os morcegos e os pangolins se rebelam**. N-1 edições: *Pandemia Crítica*, 2020.

KELLY, José Antonio. **Relations within the health system among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela**. Thesis. Department of Social Anthropology, University of Cambridge, 2003.

_____. **Notas para uma teoria do virar branco**. *Mana* 11(1), 2005.

_____. **“Os encontros de saberes”**: equívocos entre índios e Estado em torno das políticas de saúde indígena na Venezuela. *Ilha*, v. 1, n. 2, 2010.

KIRKSEY, Eben. **The emergence of COVID-19**: a multispecies story. *Anthropology Now*, 12:1, 11-16, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOPENAWA, Davi. **O grito de guerra de Davi Kopenawa**. Transcrição de entrevista, Quatro Cinco Um, 2022. Disponível em: <https://www.quatrocincoum.com.br/br/podcasts/repertorio-451-mhz/o-grito-de-guerra-de-davi-kopenawa-yanomami-transcricao>

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KROEGER, Axel; BARBIRA-FREEDMAN, Françoise. **Saúde e doença no Alto Amazonas**. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 29, n. 2, 2020.

LAGROU, Elsje. **O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?**. *Revista Mana*, 8(1), 2002.

_____. **A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus**. BVPS: Pandemia, Cultura e Sociedade, 2020.

LANGDON, Esther. **Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia Colombiana**. In: SANTOS, Ricardo; COIMBRA Jr., Carlos (Eds.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. **Politiques de la nature**. Paris: La Découverte, 1999.

LE GUIN, U. **Carrier-bag theory of fiction**. *Dancing at the edge of the world*. New York: Grove Press, 1989.

LIMA, Tânia Stolze. **Que é um corpo?** *Religião e Sociedade* 22, 9-19, 2000.

MCCALLUM, Cecilia. **The body that knows**: from Cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly* 10, 347-72, 1996.

MONTAGNER, Delvair. **A morada das almas**: representações das doenças e das terapêuticas entre os Marubo. Belém: MPEG, 1996.

MORAIS, Dulce Meire Mendes. **Notas sobre a chegada da pandemia de COVID-19 em São Gabriel da Cachoeira (AM)**. *Plataforma de Antropologia e*

Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1, n. 1, fev. 2021. Disponível em www.pari-c.org

ORJUELA, Norma. **A pandemia de COVID-19 e seus impactos na vida dos moradores da Vila Tuyuka (São Gabriel da Cachoeira)**. Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19, vol. 1, n. 10, nov. 2021. Disponível em www.pari-c.org

OVERING, Joanna. **O fétido odor da morte e os aromas da vida**. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 39, n. 1, 2006.

PAPPIANI, Angela. **Como os Baniwa enfrentam a covid**. Outras Palavras: Vozes Indígenas, 2020. Disponível em: <https://outraspalavras.net/descolonizacoes/vozes-indigenas-como-os-baniwa-enfrentam-a-covid/>

PAUTRAT, Angela Lucila; SEMBRERO, Maria Pía; SÁNCHEZ, Policarpo. **El comando matico: estrategia de autodefensa de los pueblos indígenas frente a la pandemia por COVID-19**. Kené Instituto de Estudios Forestales y Ambientales, 2021.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)**. São Paulo: Editora UNESP:ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

POLLOCK, Donald. **Etnomedicina Kulina**. In: SANTOS, Ricardo; COIMBRA Jr., Carlos (Eds.). Saúde e povos indígenas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

_____. **Personhood and illness among the Kulina**. Medical Anthropology Quarterly, 10, 319-41, 1996.

REZENDE, Justino. **Corona Vírus me faz lembrar!**. NEAI: Reflexões ameríndias em tempos de pandemia, 2020. Disponível em: <https://www.neai.ufam.edu.br/mapa-da-pandemia-local/94-reflexoes-ameri.html>

RIBEIRO, Maria Fernanda. **Povo Kokama troca hospitais por rituais com ayahuasca para curar indígenas do coronavírus**. Mongabay, 2020. Disponível em: <https://brasil.mongabay.com/2020/07/povo-kokama-troca-hospitais-por-rituais-com-ayahuasca-para-curar-indigenas-do-coronavirus/>

ROSA, Marlise. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2020.

ROJAS, María Ximena Flores. **“lina uchiji jinawai”: AIDS e o cotidiano Awajún (Amazônia Peruana)**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2019.

SANTOS, Gilson Mendes dos. **Transformar as plantas, cultivar o corpo**. In: Oliveira, Joana Cabral de; Amoroso, Marta; Lima, Ana Gabriela Morim de; Shiratori,

Karen; Marras, Stelio; Emperaire, Laure (Orgs.). *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

SANTOS, Geraldine; DIAZ, David. A luta dos guardiões do coronavírus e da erva matico. *Ojo Público*, 2021. Disponível em: <https://ojo-publico.com/especiales/visiones-del-coronavirus/pt/peru-shipibo/>

SANTOS, Ricardo Ventura; PONTES, Ana Lúcia; COIMBRA, Carlos E. A. **Um “fato social total”**: COVID-19 e povos indígenas no Brasil. *Cad. Saúde Pública*, 36(10), 2020.

SEEGER, A., DA MATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. In: *Boletim do Museu Nacional. nova série, Antropologia*, n.32, 1979.

SHIRATORI, Karen. **Vegetalidade humana e o medo do olhar feminino**. In: *Vozes vegetais*. Oliveira, Joana Cabral de; Amoroso, Marta; Lima, Ana Gabriela Morim de; Shiratori, Karen; Marras, Stelio; Emperaire, Laure (Orgs.). *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

_____. **O olhar envenenado**: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM). Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2018.

SILVA, Juliana Oliveira. **A Covid-19 na terra indígena Vale do Javari**: entraves e equívocos na comunicação com os Korubo. *Mundo Amazônico* 11(2): 145-168, 2020.

SOUSA, Marina. **De xawara, estratégias nativas e a pesquisa antropológica na Terra Indígena Yanomami**. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 29 supl., 2020.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes**: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2017.

STRAUSS, Lévi. (1957 [1955]). **Tristes Trópicos**. São Paulo: Anhembi.

_____. **La pensée sauvage**. Paris: Plon, 1962.

_____. **Histoire de Lynx**. Paris: Plon, 1991.

STRATHERN, Marilyn. **Using bodies to communicate**. In: LAMBERT, Helen; MCDONALD, Maryon. *Social Bodies*. NED, Berghahn Books, 2009.

SZTUTMAN, Renato. **Sobre a ação xamânica**. In.: *Rede de relações nas Guianas*. Gallois, Dominique (org.). São Paulo: FAPESP, 2005.

TAYLOR, Anne-Christine; VILAÇA, Aparecida. **Extreme Normalcy**. 2022, no prelo.

TSING, Anna. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VALENTIM, Marco. **Xawara**: capitalismo e pandemia desde A Queda do Céu. Tellus, Campo Grande, MS, ano 21, n. 44, 2021.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. **O cheiro doentio do contato**: doença, história e degradação ambiental entre os Karitiana na Amazônia Ocidental. Mediações, Londrina, 17(1), 85-120, 2012.

VANZOLINI, Marina. **A flecha do ciúme**: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. Terceiro Nome, São Paulo, 2015.

VERANI, Cibele. **Representações tradicionais da doença entre os Kuikuro (Alto Xingu)**. In: BUCHILLET, Dominique (Org.). Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia. Belém: MPEG/CNPq/PR/Cejup/UEP, 1991.

_____. **A construção social da doença e seus determinantes culturais: a doença da reclusão do Alto Xingu**. In: SANTOS, Ricardo; COIMBRA Jr., Carlos (Eds.). Saúde e povos indígenas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

VIANNA, João Jackson Bezerra. **De volta ao caos primordial**: alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa. Dissertação de Mestrado, Manaus: UFAM, 2012.

_____. **A doença do mundo**: xamanismo baniwa contra a pandemia. Revista Mana, 28(1): 1-33, 2022.

VILAÇA, Aparecida. 1992. **Comendo como gente**: formas do canibalismo Wari' (Pakaa Nova). Rio de Janeiro: ANPOCS/Editora da UFRJ.

_____. **Making kin out of others in Amazonia**. Journal of the Royal Anthropological Institute, 8, 347-65, 2002.

_____. **Chronically unstable bodies**: reflections on Amazonian corporalities. The Journal of the Royal Anthropological Institute, 11(3): 445-464, 2005.

_____. **Cultural change as body metamorphosis**. In: Fausto, C., and Heckenberger, M. (orgs.), Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives. Gainesville: University Press of Florida, 169-193, 2007.

_____. **Conversão, predação e perspectiva**. Mana 14(1): 173-204, 2008.

_____. **Morte na Floresta**. São Paulo: Todavia, 2020.

_____. **Viruses, human-animal relations and “response-ability” in Indigenous Amazonia**. Raymond Firth Memorial Lecture, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana**. Boletim do Museu Nacional, 32: 2-19, 1977.

_____. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** Mana, 2 (2): 115-44, 1996.

_____. **Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco.** Florianópolis: ILHA, n. 1, 2000.

_____. **O mármore e a murta.** In: A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Ubu Editora, 2002.

_____. **A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada.** Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 247-264, 2018.

_____. **On models and examples:** engineers and bricoleurs in the Anthropocene. Current Anthropology, v. 60, s. 20, 2019.

WAIÃPI, Aikyry. **“A floresta junto com seus donos...”**. Facebook, 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/aikyry/posts/239490444077504>

ZAPATA, Ralph; ATAMAÍN, Yanua. **Sonhos do povo Awajún anunciaram a chegada da peste.** Ojo Público, 2021. Disponível em: <https://ojo-publico.com/especiales/visiones-del-coronavirus/pt/peru-awajun/>

ZEMPLÉNI, A., 1985. **La Maladie et ses causes.** L'Ethnographie, 96/97:13-44.