

INTERPRETAÇÃO DA DOENÇA E SIMBOLISMO ECOLÓGICO ENTRE OS ÍNDIOS DESANA

Dominique Buchillet¹

RESUMO – O interesse inegável e diferenciado outorgado a certos aspectos do meio ambiente pelos índios é muitas vezes interpretado pelo seu valor utilitário, prático. No entanto, “razões utilitárias” (Lévi-Strauss, 1962) não esgotam o sentido desta atenção diferenciada, razões intelectuais são de igual importância. Assim, para os Desana, o campo de interpretação da doença e da terapêutica constitui o domínio privilegiado de conceitualização e de manipulação simbólica das relações do homem e do meio ambiente que fundamentam a ordem biológica e a ordem social (categorização de estatutos, de fases biológicas e psicológicas).

Palavras-chave: Encantação, Doença, Ecologia, Simbolismo e Alimentação

ABSTRACT – The unequal and differentiated interest displayed in certain aspects of the environment by the Indians is sometimes interpreted by its utility or practical value. However, “utilitarian reasons” (Lévi-Strauss, 1962) do not exhaust the sense of this interest. Intellectual reasons are of equal importance. We will see that, for the Desana, the interpretation of illnesses and of therapeutics constitutes a privileged domain of conceptualisation and symbolic manipulation of the relations between men and environment which are at the base of the biological and social orders (categorization of social status, of biological or psychological phases, etc.).

Key words: Spell, Disease, Ecology, Symbolism and Food.

INTRODUÇÃO

O conhecimento íntimo do meio ambiente manifestado pelos índios foi muitas vezes notado na literatura etnológica. Todavia, a relação do homem com o

¹ Pesquisadora do Convênio ORSTOM/CNPq/MPEG.

meio natural pode assumir formas diversas e particulares, cada sociedade centrando sua atenção, interessando-se de maneira mais aguda por tal característica ou tal aspecto particular do meio ambiente, investindo-o de uma significação especial e negligenciando outros aspectos. Esta atenção inegavelmente concedida ao meio ambiente não responde somente a razões utilitárias mas, como o denunciou Lévi-Strauss, a “exigências intelectuais” (1962).

Cada cultura constitui, com efeito, uma “ocorrência única” (Lévi-Strauss, 1983) e, ao invés de interessar-se somente pelo valor utilitário desta atenção diferenciada outorgada ao meio, é mais fecundo interrogar-se sobre “sua capacidade de produzir sentido”. Este entendimento do meio testemunhado pelos índios deve ser relacionado, assim, com uma busca de sentido.

O propósito deste artigo é examinar, particularmente, um aspecto da relação simbólica dos índios Desana (Tukano oriental) da região do Alto Rio Negro (Brasil) com o meio ambiente: o campo da interpretação das doenças (em particular, das doenças atribuídas à ação maléfica dos animais) e da terapêutica, que constitui entre os Tukanos um campo privilegiado de um tratamento simbólico complexo da relação homem e meio ambiente.

1. Introdução Etnológica

Os Desana que, num *habitat* disperso ocupam as margens do Uaupés e de seus afluentes, Tiquié e Papuri, são um dos quinze grupos patrilineares exogâmicos da família lingüística Tukano oriental que vivem na região do Uaupés, em ambos os lados da fronteira colombiano-brasileira. Os Tukano se reconhecem por uma origem e uma história comuns e formam um grupo sociocultural homogêneo cujas principais características são as seguintes: localização ribeirinha dos povoados; cultivo da mandioca amarga (pelo sistema de coivara) complementada pela pesca, caça e coleta; sistema de parentesco e matrimônio baseado na diversidade lingüística (ver infra); narrações míticas com uma trama comum a todos os grupos, festas e rituais semelhantes, etc.

No bojo deste sistema homogêneo, os Tukano dividem-se em unidades de filiação patrilineares exogâmicas essencialmente diferenciadas pela língua, a localização territorial e uma especialização artesanal e unidas por laços matrimoniais. A diversidade lingüística, que o mito associa à dispersão territorial dos ancestrais dos Tukano, longe de ser um obstáculo à sua integração regional, determina, pelo contrário, a natureza de suas relações: relações de parentesco entre “gente de mesma língua”, alianças matrimoniais entre gente de língua diferente.

Cada grupo Tukano, ou unidade sociolingüística patrilinear exogâmica, é subdividida em unidades nomeadas, hierarquizadas, compostas de clãs, eles mesmos hierarquizados segundo a ordem de nascimento (distinção irmão mais velho/irmão mais novo) e uma função ritual específica². A nomenclatura de parentesco é de tipo dravidiano, isolando nas três categorias intermediárias duas

² Para uma boa introdução da organização e da estrutura social dos Tukano, ver Jackson (1983). Sobre a organização clânica hierarquizada e especializada, ver Hugh Jones (1979).

classes de parentes: consanguíneos e afins. Ela é associada a uma regra de casamento com a prima cruzada bilateral (troca de irmãs). Os povoados (do mesmo grupo lingüístico ou de grupos distintos) mantêm entre si um contato intenso através das relações de parentesco e de matrimônio, relações consolidadas pelas trocas cerimoniais de alimentos e outros bens e pelas interações rituais.

Mata e rio são elementos determinantes na vida econômica, social e cultural dos índios. Os Tukano são ribeirinhos e o rio tem, para eles, uma conotação sagrada: os ancestrais da humanidade subiram os rios Negro e Uaupés numa canoa-sucuri, parando em numerosos sítios ou “casas de transformação” (Kumu & Kenhiri 1980; Buchillet 1983), cada uma delas estando associada a uma etapa do desenvolvimento humano, antes de emergir entre os saltos de Ipanoré (médio Uaupés). O rio é associado ao crescimento do indivíduo (S. Hugh Jones 1979). Enfim, ele fornece uma parte importante das proteínas animais da dieta tukano.

A mata propicia-lhes, por seu lado, os recursos alimentares que completam a contribuição proteica da pesca (caça, frutos selvagens, insetos) e os recursos tecnológicos (cipós, fibras vegetais, madeira de construção, venenos de pesca e caça, plantas medicinais e alucinógenos, etc.) indispensáveis para sua sobrevivência física e cultural. Os Desana têm um conhecimento preciso das características, dos costumes e do comportamento dos animais, da distribuição das espécies animais e vegetais e de seu *habitat*. Eles diferenciam muitos nichos ecológicos na mata (mata virgem, capoeira, caatinga, lago, igapó, etc.) *habitats* privilegiados de certas espécies animais e vegetais: assim, por exemplo, os cervídeos e outros animais de grande porte (como o tapir) habitam as profundezas da mata virgem, enquanto os pequenos animais (cutias, acutivaías, etc.) vivem, de preferência, nas capoeiras, zonas igualmente ricas em plantas medicinais.

Os produtos da caça, da pesca e da coleta não têm somente uma importância econômica, eles ocupam uma parte significativa na vida social e ritual dos Tukano. As relações de parentesco e casamento criam mecanismos de redistribuição dos recursos naturais através das trocas cerimoniais de alimentos e outros bens. Estas atividades econômicas e sociais estão associadas a cerimônias dirigidas por pajés que atuam também nos ritos acompanhando as etapas do ciclo biológico de vida e curam as doenças.

2. Princípios de Classificação Indígena das Doenças

A doença, para os Desana, não se reduz a uma simples desordem biofisiológica, mas integra-se num dispositivo de explicações que remete ao conjunto das representações do homem, de suas atividades na sociedade, de seu ambiente natural. O termo desana que designa as doenças *doreri* deriva do verbo *dore*, um verbo que não se restringe ao domínio da patologia, como o atestam seus principais sentidos: “mandar”, “enviar”, “dar uma ordem”. Este vocábulo traduz bem a dimensão etiológica que prevalece entre os Desana: a da patogenia exógena. A doença é, assim, muitas vezes, imputada à malevolência dos animais, dos espíritos ou dos outros seres humanos, não implicando que esta agressão não

seja consequência de uma impropriedade do indivíduo em sua relação com animais, espíritos ou ainda com outros humanos.

A terminologia vernacular das doenças organiza o campo da doença segundo diferentes princípios não mutuamente exclusivos, a maioria dos termos remetendo a referências escolhidas fora da esfera médica, particularmente, no meio ambiente. Assim, ao lado de termos designando a doença segundo sua realidade biofísica (indicando sua sede orgânica e denominando o sintoma predominante, por exemplo, *kikadokaboari* “apodrecimento da axila”), outros termos (a maioria) estabelecem uma relação direta (de causalidade) ou indireta (de semelhança ou analogia) entre a doença e um elemento do meio ambiente. A doença pode ser nomeada com referência ao que a provocou: o sufixo *wai basa* junto ao nome de uma doença indica, por exemplo, que ela é atribuída aos animais e espíritos aquáticos. A nosologia pode também estabelecer uma relação indireta entre a doença (ou o sintoma) e um elemento do meio ambiente, a partir de uma analogia de forma ou de cor entre um traço característico da doença e o atributo de um animal ou de um vegetal: por exemplo, a doença *wasuru*, que provoca uma erupção de pústulas ao redor da cintura, tem o nome de uma espécie de marim-bondo cuja casa lembra a aparência do sintoma eruptivo.

Estes diferentes princípios (localização, descrição, etiologia, analogia etc.) que operam no sistema de nominação das doenças traduzem a estreita ligação destas com a ordem do mundo na concepção indígena. A doença não é, assim, somente apreendida segundo a sua realidade biofísica, mas também segundo suas relações possíveis com outros domínios da experiência.

Os Desana distinguem duas grandes classes de doenças:

- as doenças decorrentes do contato, ou “doenças de brancos”, *pea'sa doreri* (de *pea'sa* “gente do fogo”³ e *doreri* “doenças”): gripe, malária, sarampo, coqueluche, etc. atribuídas a uma forma específica de feitiçaria e para as quais a medicina xamanística revela-se ineficaz. Elas são passíveis de tratamento pela medicina ocidental.

- as “doenças indígenas” *dipari baada doreri* (“doenças dos moradores das cabeceiras dos rios”). Nesta categoria os Desana distinguem três classes principais:

- as doenças de “passagem” *behari*: são as doenças comuns, “vindo delas mesmas”, que não remetem a uma origem psicossocial ou sobrenatural. A expressão *behari* “aparecer” ou “passar de um para outro” junto ao nome do sintoma dominante (*eho behari* “catarro passageiro”) denota o seu caráter trivial e transitório, mas, também, potencialmente contagioso. Todavia, estas doenças

³ Segundo o mito, os primeiros ancestrais da humanidade saíram dos saltos de Ipanorê. Todos falavam o Desana. A primeira diferenciação aconteceu na praia de Ipanorê, divisão entre índios e brancos efetuada pela escolha das armas oferecidas pelo herói cultural *Boreka*. O primeiro a saber utilizar a espingarda *peagi* “bastão do fogo” tornou-se o ancestral dos brancos. Dai o nome dos brancos *pea'sa* “gente do fogo” (de *pea* “fogo” e *sa* (*basa*) “gente”).

são sempre suscetíveis de relevar uma etiologia mística ou sobrenatural quando aparecem em circunstâncias que lhes conferem um caráter problemático ou apresentam certas particularidades no curso de sua evolução.

– as doenças de feitiçaria. Não existe uma denominação genérica para designar estas doenças; os Desana referem-se ao ato de feitiçaria por vários verbos: *goroweori* “viciar, estragar”, *birari* “destruir” (um povoado, a roça), *dore yeeri* “fazer adoecer”, *diba weedi* “envenenar”. Estas doenças podem ser provocadas por plantas colocadas em contato com a futura vítima (feitiçaria comum) ou por encantações (feitiçaria xamanística). O conhecimento das encantações de feitiçaria é segredo, ele faz parte integrante da aprendizagem do pajé. Este, por meio de uma encantação, pode introduzir, dar forma e fazer desenvolver-se no corpo da pessoa um objeto, um animal ou uma árvore.

– as doenças dos “animais da água (ou da mata)”, respectivamente, *wai basa* (ou *yuki basa*) *doreri*. Essas doenças, que são atribuídas à malevolência dos animais, são, muitas vezes, consequência de um erro pessoal (por exemplo, transgressão alimentar durante as etapas do ciclo biológico de vida ou nos períodos rituais) ou de um erro xamânico (“esquecimento” de um – ou mais – nomes de animais durante a recitação das encantações visando a proteger o indivíduo durante as fases do ciclo biológico de vida ou em casos de descontaminação insuficiente da comida, ver nota 13).

Trataremos, particularmente, desta última categoria, na medida em que ela constitui a maioria das interpretações desana da doença e que ela oferece um exemplo particularmente direto da concepção desana das relações homem – meio ambiente.

3. Origem Mítica dos Animais e das Plantas

Para os Desana, os animais são antigos humanos e a denominação genérica dos animais aquáticos e terrestres testemunha sua origem humana: *wai basa* (lit. “gente da água” e *yuki basa* (lit. “gente da árvore”). Numerosos mitos acentuam esta transformação animal efetuada em várias fases, particularmente, no momento dos rituais, tendo os ancestrais “cedido à natureza” ou ultrapassado os limites da condição humana: os mitos falam de inobservância das restrições alimentares ou de perda do controle de si sob o efeito dos alucinógenos (Buchillet 1983). Outros mitos, que não tratam especificamente do comportamento ritual, dão exemplos de gula, avidez pelo mel, impropriedade sexual (incesto), etc. para dar conta desta mutação definitiva em animal. Em todos esses mitos, os indivíduos metamorfoseados, que já eram designados pelo nome de um animal mas com aparência humana, transformaram-se em animal ou em espírito por não terem sabido comportar-se como verdadeiros humanos.

Os peixes *wai* foram formados a partir da gordura do sucuri (*Eunectes murinus*) ou, numa segunda versão mítica, a partir da gordura do corpo de um indivíduo que tinha infringido as restrições alimentares durante a confecção de

enfeites cerimoniais⁴. Nos dois casos, a cada pedaço de gordura (ou a cada gota de gordura que transudava do corpo do indivíduo), o herói dava um nome, atribuía-lhe uma característica comportamental e psicológica (“peixe da inveja” como a piranha; “peixe da disputa” como o surubim, Buchillet 1983) e decidia se ele seria – ou não – comestível e de que maneira (modo de cozinhar), etc. Caindo no rio, o pedaço (a gota) de gordura transformava-se num peixe.

As plantas, selvagens ou cultivadas, alimentares, medicinais, alucinógenas ou utilitárias, remetem a outra origem: elas são nascidas das cinzas dos ossos do “mestre da comida”, *Baaribo*, o que dá conta do calor residual que lhes é atribuído e que é responsável pelos estados febris e dores de cabeça que advêm do consumo ou da utilização destas plantas⁵.

Desta origem humana, animais e peixes guardaram certos atributos ou qualidades humanas (características comportamentais e psicológicas), assim como um tipo de sociabilidade e de organização social aparentado ao tipo do gênero humano. Eles moram, para os Desana, em povoados localizados nos afloramentos de pedras, nas colinas, nos saltos ou no fundo dos lagos. Estes povoados são dirigidos e protegidos por “animais-pajés” *wai* (*yuki' basa ye*), que são os intermediários privilegiados entre o mundo animal e o mundo humano. Assim, o lagarto *wabugiro* (*Plica plica* L.), a lontra gigante *dededo* (*Pteronura brasiliensis* Gmelin), a onça *ye* (*Panthera onça* Podock), a borboleta *wataporo* (*Morpho* sp.), etc. são os principais “animais-pajés” citados pelos Desana.

4. Mundo Animal e Patogênia

Desde esta mutação irreversível, os animais guardam em relação aos humanos uma certa hostilidade e isto é acentuado pelo fato de serem agora a presa e a comida destes. Esta hostilidade, que representa um perigo permanente para o indivíduo através do consumo de sua carne, manifesta-se de maneira aguda no momento em que as pessoas expressam sinais de fertilidade. Os Desana explicam que, para os animais, todo nascimento (e, também, a menstruação que exprime a capacidade procriativa da mulher) significa um aumento futuro das atividades predatórias humanas sobre o mundo animal. Daí, os animais tentam agredir a mulher e a criança durante o parto, da família nuclear durante o banho do terceiro dia e da moça durante a menstruação, quando ela vai para a roça ou para o rio sem proteção xamanística.

⁴ A confecção dos enfeites cerimoniais como a preparação do *gapi* (*Banisteriopsis* sp.) são atividades rituais e, a este título, estão submetidas às mesmas restrições que o ritual. O mito de origem dos peixes (ver texto completo in Buchillet 1983) expressa diretamente, pela sanção desta infração, a necessidade de conformar-se às restrições alimentares que acompanham toda cerimônia ou ritual.

⁵ Árvores e plantas conservaram este calor, assim como todos os objetos fabricados a partir destas plantas: arcos e flechas, zarabatanas, cabos de machados, cuias, etc. Este calor residual das plantas e dos objetos transforma-se em “arma”, tornando-se patogênica para a pessoa. Por isso, notadamente, o *kubu* deverá, antes da cura, retirar o calor da planta usada como veículo da encantação.

Animais e “animais-pajés” podem atingir a pessoa, material e sobrenaturalmente, de duas maneiras diferentes: pelas “armas” ou através da ingestão de sua carne.

As “armas” dos animais são as partes de seu corpo que podem agredir o indivíduo (bico, rabo, membros, unhas, etc.) e com as quais eles podem provocar diferentes desordens interiores (batendo na vítima ou projetando-as no interior do seu corpo como se fossem flechas, machados, dardos, bastões). Daí, a necessidade, por exemplo, para o *kubu*, de proteger (cercar), por meio de encantações, o lugar do parto e o caminho conduzindo ao banho ritual no rio (que marca o fim do resguardo) com diferentes defesas simbólicas, de nomear todos os animais para desarmá-los, fazê-los esquecer a mulher e a criança, acalmá-los por diferentes ofertas de comida.

Os animais podem, também, afetar não somente o indivíduo, mas, igualmente, certas pessoas que lhe são diretamente afiliadas (criança), através das propriedades de sua carne. O perigo dos alimentos é, de fato, permanente, mas os indivíduos podem se prevenir essencialmente de duas maneiras: pelo xamanismo de descontaminação da comida ou “xamanismo da pimenta” (*bía bayiri*) (ver infra), que protege a pessoa dos perigos latentes do consumo de carne animal em período normal, e pela observância das restrições alimentares que são levadas a efeito nas fases do ciclo biológico de vida, ou na participação de um ritual comunitário (o jejum é um elemento fundamental nestes períodos).

5. Proibições e Restrições Alimentares

O consumo dos alimentos é regulamentado por uma série de restrições e proibições rituais, definindo precisamente a natureza dos alimentos a serem ingeridos, em quais circunstâncias, sob quais condições e para que indivíduos. Estas restrições estabelecem uma relação simbólica entre consumo, coisa consumida, modo de aquisição e de preparação culinária⁶.

Os alimentos comestíveis *baari basa*, “comida para o homem”, que estão longe de constituir a totalidade dos recursos faunísticos disponíveis⁷, estão classificados segundo uma ordem progressiva de perigo. Estes perigos provêm tanto das qualidades imputadas à substância natural, ou seja, características físicas [natureza animal ou vegetal; tipo de alimentação (herbívoro ou carnívoro); riqueza em sangue e gordura, tamanho, etc.⁸] quanto das características comportamentais e “psicológicas” de certos animais e também de elementos que lhes são exteriores, como modo de aquisição (tecnologia utilizada) e de preparação culinária. Tudo se passa como se as técnicas e os objetos usados nos processos de

⁶ Sobre o detalhe das restrições alimentares, ver Buchillet (1983) para os Desana; Langdon (1975) para os Barasana e Taiwano; C. Hugh Jones (1979) para os Barasana.

⁷ Certos animais estão excluídos da dieta tukano por suas associações mitológicas ou xamanísticas (sucuri e onça) ou por causa de seu tipo de alimentação; assim os urubus, por comer “coisas podres”.

⁸ Os parasitas da pele (couro, pêlo), líquidos corporais (sangue, urina, suor), cheiro (pitiú), grito (canto) são, também, armas dos animais.

produção – pescar com a mão, com puçá, com anzóis, com rede de pesca ou com timbó; flechar, atirar – ou de transformação da matéria crua em substância comestível pela cozinha (fervura, que é o modo preferencial de cozinha, assado, moqueado)⁹ e pelo tempero com sal e pimenta introduzissem na substância natural elementos estranhos agravando ou diminuindo os perigos inerentes à substância alimentar. Através da ingestão de um alimento, o indivíduo consome, não apenas os atributos e características da substância (que se transformam em “armas” e atacam o interior do corpo do indivíduo) mas, ainda, todos os processos (e materiais utilizados, assim como a forma de sua fabricação) implicados na aquisição e na preparação culinária, incorporando, também, as associações mitológicas às quais tal alimento remete (C. Hugh Jones 1979).

Todos estes elementos, que se incorporam ao indivíduo como elementos estranhos são suscetíveis de ocasionar problemas mais ou menos sérios, variando, não somente segundo a natureza do alimento ingerido (simples desordem digestiva, febre, reumatismo, ferida, tremores, doença de definhamento, etc.) mas também dos materiais utilizados nos processos de aquisição e de preparação da substância. A doença é, neste último caso, uma repetição dos processos produtivos que a precederam (C. Hugh Jones 1979). Assim o bastão que serviu para mexer o manicuera (suco extraído da mandioca e fervido para efeito de desintoxicação) vai mexer com a alma do consumidor no caso de ingestão incorreta deste líquido (ibid.).

Certas gorduras de peixes transudam-se sobre o corpo do consumidor, revestindo-o imperceptivelmente ao olho humano, atraindo, contudo, certos predadores (onças e sucuris) os quais, percebendo o homem como sua presa atiram-se sobre ele para devorá-lo. Vimos que na mitologia os peixes foram criados a partir da gordura gotejada de um indivíduo que tinha infringido as restrições alimentares. Da mesma maneira, a gordura exuda do corpo do consumidor no caso de uma transgressão alimentar, tornando-o, assim, perceptível à visão dos animais. A doença é, assim, uma repetição dos eventos mitológicos que presidiram à origem dos peixes (C. Hugh Jones 1979).

Enfim, os alimentos estão classificados – e os interditos aplicam-se com maior ou menor rigor – em função do estado ou estatuto ritual do consumidor, determinado principalmente pela etapa do ciclo biológico de vida em que se encontra a pessoa: nascimento, puberdade, doença, morte. As proibições e restrições alimentares são, assim, medidas profiláticas, visando a proteger o indivíduo e aplicam-se, particularmente, em duas ocasiões em que ele é mais vulnerável: fases de transformação física e espiritual (nascimento, puberdade, doença, morte) e participação nas cerimônias (“festas de bebidas” intracomunitárias *peru bayali*, mais conhecidas pelo termo de língua geral *caxiri*, e “festas de oferta de comida”, *poori*, entre comunidades aliadas por relações matrimoniais). Estas duas situações são interpretadas pelos Desana como períodos de contato,

⁹ Sobre a discussão dos diferentes modos de cozinhar e seu perigo relativo, ver Lévi-Strauss (1968).

respectivamente, involuntários e voluntários¹⁰, com o mundo ancestral, um mundo descrito como frio e inerte. Nestes períodos, a ingestão de carnes ricas em sangue e em gordura, portanto em valor energético, é susceptível de provocar um desequilíbrio da ordem biológica interna do indivíduo.

Animais e plantas, através de seu consumo incontrolado têm, também, a capacidade de modificar a aparência física ou o comportamento da pessoa (ou de uma das suas características) por mimetismo¹¹. Os mitos, como vimos, tratam, muitas vezes, do tema da transformação animal e, num certo sentido, eles nos fazem pensar que uma tal mutação pode ainda acontecer para os homens atuais, nos casos de ignorância e/ou de inobservância das restrições alimentares.

Todos os estados liminares (nascimento, puberdade, doença, morte) comportam uma série de seqüências idênticas: reclusão, restrições da alimentação, banho ritual de término da reclusão e xamanismo de descontaminação da comida. As duas primeiras seqüências traduzem o estatuto marginal da pessoa frente à comunidade; o banho ritual e a descontaminação da comida marcam a reintegração do indivíduo no grupo social.

As proibições alimentares têm a mesma estrutura de base: começam por um jejum completo seguido, na reclusão, de refeições leves compostas de beiju de fêcula de mandioca, de formigas saúva e de manicuera. O fim da reclusão é marcado pelo xamanismo de descontaminação da comida, quando se inicia a retomada alimentar segundo a seguinte progressão: vegetais crus → vegetais cozidos → peixe pequeno → caça pequena → peixe grande → caça grande. Cada substância, antes de ser reintroduzida na dieta, deverá ser purificada pelo *kubu* (vide infra), inclusive os alimentos autorizados durante a reclusão. O *kubu* recita uma encantação sobre um pedaço de comida (de uma categoria de peixe ou caça determinada) e de pimenta *bia* (*Capsicum frutescens* Willd.), dando o nome e as características de cada peixe ou caça da categoria a descontaminar. Depois, ele invocará diferentes variedades de pimenta para limpar a substância, suprimir o perigo dos elementos associados à doença¹². A proteção outorgada pelo “xa-

¹⁰ Por meio de objetos ligados ao mundo ancestral – enfeites de plumas, instrumentos de música representando os ancestrais maiores dos clãs e bebidas alucinógenas – podem os indivíduos contactar, voluntariamente, o mundo ancestral. S. Hugh Jones (1979) mostrou que todas as etapas do ciclo de vida constituem uma série de mortes e nascimentos sucessivos simbolizados, respectivamente, pela aplicação de pintura preta, seguida de pintura vermelha, o banho ritual no rio, a retomada e a progressão alimentares.

¹¹ O tatu (*Dasypus novemcinctus*, L.), por exemplo, será particularmente evitado pelos pais no período que segue o nascimento de uma criança por causa do seu caráter lento, que pode provocar um estado de torpor no consumidor, ou atrasar o desenvolvimento de seu filho(a). A criança herda esta característica, não por ingestão direta, mas pelo consumo da carne de tatu pelos seus pais. Certos peixes, que nadam em ziguezague, podem provocar atordoamento e até mesmo um estado de esgotamento (Reichel-Dolmatoff, 1976b). Enfim, pela ingestão incontrolada da carne de surubim, “o peixe da disputa”, o indivíduo se irritará com maior facilidade.

¹² A pimenta, para os Desana, afasta o perigo dos alimentos e é concebida como “abridora e engordadora do corpo” (Buchillet 1983).

manismo da pimenta” persiste até a pessoa mudar de estatuto biológico ou ritual, ou participar numa cerimônia comunitária. A ordem pela qual os alimentos são reintroduzidos na alimentação é uma réplica exata da ordem de introdução dos alimentos na dieta de uma criança. A retomada alimentar é, assim, uma ressocialização do indivíduo através de uma progressão alimentar controlada pelo *kubu*. Ela é, também, um meio de controlar o renascimento e o crescimento do indivíduo (ver nota 10), “de evitar uma prematuração, uma aceleração da constituição do ser” (Menget 1979).

A reconstrução do corpo do doente, assim como a das identidades individuais e coletivas, passa pela ingestão das substâncias animais e vegetais controlada pela palavra xamanística.

6. Práticas Terapêuticas

O tratamento das doenças depende da esfera de ação do *kubu*, tipo de “rezador”, cujo poder de cura se baseia num perfeito domínio da mitologia, das encantações *bayiri* de proteção, de cura e de agressão. O saber é, idealmente, transmitido segundo a linha patrilinear, do pai para um dos seus filhos. A aprendizagem comporta duas fases: o filho aprende, em primeiro lugar, as encantações de proteção e de cura. Quando o pai julga que ele os integrou perfeitamente, ou seja, que ele domina o sentido literal e o metafórico dessas encantações, começa a segunda fase da aprendizagem: o neófito é iniciado no mundo da agressão. As encantações de agressão, que são secretas, podendo somente ser reveladas de um pai para um filho, fornecem, de uma certa maneira, a chave das doenças, revelando sua origem, sua essência. Conhecer a origem de uma doença confere ao detentor deste saber o poder de curá-la. A aprendizagem dos meios de agressão condiciona, de fato, a eficácia positiva do saber terapêutico. O fim da aprendizagem é sancionado por uma cerimônia destinada a colocar em reserva, numa parte do corpo do aprendiz, o saber xamanístico que se revelará somente em situações concretas. Esta cerimônia previne o neófito dos perigos de uma experimentação inconsequente que só poderia provocar doenças inutilmente (Buchillet 1987)¹³. As curas consistem, fundamentalmente, na recitação de encantações terapêuticas, altamente formalizadas, percebidas pelos Desana como podendo interferir

¹³ Muitos homens, atualmente, uma vez casados e pais de família, tentam aprender com o pai, tio ou sogro (até mesmo com um *kubu* não aparentado) algumas encantações para poder encarar certos problemas da vida familiar cotidiana (parto, doenças comuns, etc.). O que os motiva a aprender é mais o incômodo de apelar para um *kubu* “estrangeiro” que um verdadeiro interesse em aprender. Os *kubu* se queixam, muitas vezes, da negligência dos que não aprenderam segundo as regras tradicionais da arte (Buchillet 1987) e que se expõem, e expõem a outros (sua família), a diversas doenças. Assim, as doenças que podem ocorrer à mulher e à criança no momento do parto ou no período de resguardo são muitas vezes atribuídas pelos *kubu* a uma negligência (esquecimento de nomes de animais e de “animais-pajés” os quais, não nomeados, e, portanto, não desarmados, tentam atacar a mulher e a criança pelas suas armas ou através da comida) no momento da recitação das encantações de proteção.

diretamente no corpo do doente¹⁴. Estas encantações são recitadas de maneira inaudível, sobre um objeto intermediário e não em direção ao doente. Este objeto, que dota a encantação de um suporte material, funciona como um veículo que transfere a encantação até o doente.

Ele pode ser de dois tipos (líquido ou órgão de uma planta), escolhido em função da natureza da doença ou do sintoma a tratar. Assim, se o mal é interno, o *kubu* utilizará de preferência um líquido como recipiente e veículo da palavra terapêutica: manicuera, suco de frutas, chibé, mingau, etc. Nos casos de queimadura, de ferida ou de dor localizada, a encantação será recitada sobre uma planta (casca de árvore ou de cipó, folha, flor, semente) que será colocada em contato com a pele, ou cujo líquido será espremido por sobre a parte afetada do corpo da pessoa.

a) Plantas utilizadas como veículo da encantação

As plantas sobre as quais as encantações são recitadas servem, essencialmente, de suporte material e veículo da palavra terapêutica, transferindo-a até o paciente. Todavia, sua natureza revela que elas podem ser escolhidas em razão de uma propriedade (característica física) que evoca o(s) efeito(s) procurado(s): por exemplo, viscosidade para facilitar o parto, azedume para desinfetar e ajudar na cicatrização de uma ferida, cor preta para esconder uma queimadura ou uma ferida na pele do indivíduo, etc.

Assim, nos casos de partos difíceis, o *kubu* recitará, para facilitar o trabalho de parto, a encantação sobre o suco de certos frutos viscosos: abiu (*Pouteria caimito* L.), cupuaçu (*Theobroma grandiflorum* (Wild ex Spreng) ou biribá (*Rollinia mucosa* (Jacq.) Baill.), por exemplo. Para os Desana, o suco viscoso destas frutas, uma vez ingerido pela mulher, lubrifica a matriz materna, facilitando o parto. Ele reforça e multiplica a eficácia terapêutica da encantação que objetiva a expulsão da criança e/ou da placenta.

Tratando-se de feridas, a encantação será recitada, pelo contrário, sobre uma casca de árvore ou de cipó particularmente amarga, raspada e molhada com um pouco de água: ingá (*Inga* sp.), caju (*Anacardium occidentale* L.), cipó alucinógeno *gapi* (*Banisteriopsis* sp.). Este azedume limpa a ferida, retira o sangue coagulado e facilita a cicatrização.

A posse de uma característica física útil para a cura (nos casos citados, viscosidade e azedume) que evoca o efeito procurado, preside, assim, muitas vezes à escolha das plantas utilizadas com veículo da encantação, ou invocadas, como veremos, no texto da encantação. Isso não quer dizer que os Desana ignorem as propriedades farmacêuticas das plantas. Por exemplo, as cascas de caju contêm taninos cujas propriedades adstringentes e cicatrizantes são re-

¹⁴ O repertório xamanístico não se reduz às encantações de proteção e de cura. Existem, também, encantações para "limpar" um sítio antes da construção de uma casa, para acompanhar as diferentes fases do trabalho agrícola (derrubada, queimada, plantação) ou intervir nos fenômenos naturais (fazer chover, desviar os raios do trovão de um povoado, etc.).

conhecidas pelos índios, mas estes são mais interessados nas propriedades simbólicas (que estabelecem uma relação entre uma planta e uma doença ou um sintoma) como meio de categorização e de escolha das plantas.

Plantas e encantação não têm conteúdos independentes: as plantas podem reforçar a eficácia terapêutica das palavras, mas não podem suplantá-la. Assim, no caso de um parto difícil, se o *kubu* não dispõe do suco viscoso de frutas, ele recitará a encantação em cima de qualquer líquido disponível, sendo a qualidade de viscosidade necessária ao tratamento da mulher grávida transferida para o seu corpo por meio da palavra do *kubu*. As plantas-veículo podem, assim, dobrar o sentido da encantação e conferir-lhe um maior poder de penetração pelo simples fato de serem ingeridas ou colocadas em contato diretamente com a pele; em outros termos, de serem introduzidas fisicamente no corpo da paciente.

b) *Estrutura das encantações*

As encantações consistem numa série de nomes de animais, “animais-pajés”, plantas, substâncias (assim como de suas características e atributos) relacionados com a origem da doença ou com o aspecto reparador da cura, numa descrição de sua manipulação pelo pajé (destruição ou neutralização) e, finalmente, numa representação da restauração da integridade física do paciente (pela evocação de outros animais, plantas e poderes benéficos). Neutralizar os perigos dos animais, das plantas ou das substâncias e ativar suas qualidades positivas constituem, assim, a armadura de base de toda encantação que consiste em uma série mais ou menos longa de duas seqüências:

– identificação das entidades etiológicas: animais, “animais-pajés”, plantas identificadas pelo nome, suas características, seu *habitat* e enumeração de suas “armas”. Os verbos da encantação descrevem minuciosamente as atividades do *kubu* em relação a cada parte do corpo do animal ou cada órgão da planta nociva para o indivíduo: ele “arranca”, “destaca”, “quebra”, “despedaça”, “mastiga”, “limpa”, “resfria”, etc.

– restauração da integridade física do doente pela invocação de certos animais, plantas ou poderes que possuam um atributo apropriado para o objetivo da cura: além dos exemplos já citados de cor preta, azedume e viscosidade, o rezador pode invocar o frescor das estrelas para resfriar o corpo do doente; a capacidade que as térmitas têm de reconstrução de seu ninho para ajudar no processo de cicatrização de uma ferida; a dureza da carapaça do jabuti para proteger o corpo da criança. Esta lista está longe de ser exaustiva. Plantas e animais manipulados simbolicamente na encantação pelo *kubu* podem, assim, responder a uma variedade de funções: cicatrizar, resfriar, endurecer, esconder, restaurar o corpo, etc. O nome do animal ou da planta escolhida pelo pajé é imediatamente seguido pela designação de seu atributo benéfico para o doente e pela descrição das ações do *kubu* que “pinga” esta qualidade no corpo do paciente, que ele utiliza para “pintá”-lo ou para “endurecê”-lo.

As palavras da encantação atribuem, assim, a doença a um certo número de animais, plantas, substâncias, e descrevem como estes animais e estas plantas – representados de maneira realística nos seus menores detalhes morfológicos – são reunidos, destruídos e expulsos (afastados do doente) e como, no momento da restauração do corpo do paciente, o atributo de um outro animal, de uma outra planta – útil, desta vez, para o objetivo da cura – é transferido por meio das encantações do *kubu*. A eficácia da encantação repousa sobre as diferentes atividades do pajé, visando a neutralizá-los ou consertar, por seu intermédio, o corpo do paciente. Os verbos da encantação referem-se, unicamente, às atividades do *kubu*. Os Desana sublinham o valor pragmático destas enunciações que eles dizem ser pronunciadas para intervir no corpo do doente: a ação terapêutica é movida pela palavra.

Conclusão

A análise das proibições e restrições alimentares nas etapas do ciclo biológico de vida nos mostrou que as características inerentes a uma substância, assim como os processos, relações, práticas (físicas, sociais, mitológicas) a ela relacionados, podem ser transferidos para o corpo do indivíduo através da ingestão incorreta (num período errado) ou incontrolada (insuficientemente descontaminada pelo *kubu*) de uma substância, ocasionando várias desordens físicas no consumidor.

O xamanismo de descontaminação da comida procede segundo a mesma lógica: assim, pela recitação de uma encantação sobre um pedaço de alimento, o *kubu* afasta temporariamente do consumidor todos os elementos associados a uma classe de alimentos específica que participam do processo da doença, tornando sua ingestão sem perigo para um indivíduo particular. Processos exteriores são, portanto, introduzidos no corpo da pessoa através da ingestão da comida.

De modo semelhante, o xamanismo terapêutico consiste, pelo intermédio de uma encantação recitada sobre uma planta ou um de seus derivados (chibé, suco de frutas, mingau, etc.), em neutralizar, em primeiro lugar, as qualidades de um animal associadas à doença e introduzir, em segundo lugar, os atributos benéficos para o doente de um elemento do mundo natural (vegetal ou animal). Esta transferência, na cura, dos processos de neutralização de elementos nocivos e de introdução de atributos benéficos para o paciente, realizados fora de seu corpo pela palavra xamanística, é materialmente efetuada pela aplicação no corpo do paciente da parte de uma planta ou pela ingestão de um líquido.

A capacidade de manipulação das características negativas ou positivas dos animais e das plantas é conferida ao *kubu* pelo enunciado encantatório de seus nomes. Através da enunciação desses nomes ele outorga-se o controle do animal ou da planta. A nomeação de um ser, de um objeto, na concepção indígena tem, assim, a capacidade de criá-lo (ver os mitos da origem dos peixes) ou de

controlá-lo. Os nomes suplantam o ser físico¹⁵. Manipular o nome de um animal equivale a manipular o seu ser. O freqüente procedimento de denotação por sinédoque, que se opera na descrição minuciosa de cada parte do corpo do animal ou de cada órgão da planta nociva ao indivíduo, além de atribuir uma feição mais realista ao ato xamanístico ("um ar de realidade operacional", Tambiah 1968) sobrepõe-se, de um certo modo, ao ato de nominação, redobrando seu efeito que objetiva colocar fisicamente, em presença do *kubu*, animais e plantas, permitindo, assim, seu controle e manipulação.

Este procedimento confere, por outro lado, mais força às ações do *kubu* na fase de destruição final do objeto patogênico. Enfim, a sinédoque opera na escolha das plantas utilizadas como suporte material e veículo da palavra terapêutica, duplicando o sentido (o efeito procurado) da encantação.

Na profilaxia como na terapêutica, a palavra xamanística de manipulação dos componentes animais e vegetais da natureza é mediatizada por um elemento do mundo natural. Doença, profilaxia e terapêutica estão organizadas segundo os mesmos dispositivos onde se constroem e se inscrevem as relações do homem com o meio ambiente. O campo da doença constitui-se, assim, entre os Desana, em um campo privilegiado de conceitualização e de manipulação das relações simbólicas entre o homem e o meio ambiente.

As proibições alimentares foram, muitas vezes, interpretadas na literatura etnológica como uma modalidade particular da adaptação do homem ao meio ambiente, participando do arranjo e da preservação de recursos naturais desigualmente distribuídos (ver, entre outros, Ross 1978), de preferência a um sistema de categorização do mundo. Reichel-Dolmatoff (1971, 1976a) interpreta, assim, as restrições que acompanham as etapas do ciclo de vida: restrições alimentares (e sexuais) teriam, então, uma incidência direta, imediata, sobre a utilização dos recursos faunísticos da mata regulamentando o consumo e a superexploração potencial de certas espécies animais. Todavia, o autor não oferece nenhuma prova estatística de sua interpretação. Estas práticas, bem como suas representações subjacentes, assumiriam, desta forma, uma função ecológica, contribuindo para a preservação do meio ambiente. As doenças atribuídas aos animais estão interpretadas da mesma forma; serviriam como modelo para evitar a superexploração humana. Práticas e representações seriam, assim, um sistema de proteção ambiental.

Colchester (1981), que revê, de maneira crítica, as posições da antropologia ecológica, interroga-se sobre o benefício econômico e ecológico das proibições alimentares. Ele mostra, com efeito, a partir do exemplo Sanema, que as proibições alimentares não têm nenhuma incidência sobre a predação humana, a proibição estando no fato de comer e não no fato de matar, e os Sanema, como

¹⁵ Isso explica por que existia, antigamente, um interdito sobre os "nomes cerimoniais" *bayira wai* (literalmente, "nome que foi rezado" (ou "contendo uma encantação")) atribuídos a um indivíduo no momento do nascimento, e porque o *kubu*, antes da cura, pergunta sempre o nome de seu paciente, pois é necessário personalizar a cura, senão, dizem os Desana, "ela não tem valor".

numerosos grupos amazônicos, estão ligados por uma estreita cadeia de troca e de reciprocidade mútuas: haverá sempre alguém não submetido às restrições alimentares na comunidade. A mesma análise poderia ser conduzida entre os Desana, como entre todos os Tukano orientais. Todavia, faz-se necessário complementar a reflexão de Colchester. O alcance social de cada período de restrição difere segundo as situações rituais: certos períodos (resguardo, doença) concernem somente à família nuclear, outros (iniciação masculina e “festas de bebidas”) à comunidade inteira e, nos casos de “festas de oferta de bens” a duas, ou mais, comunidades.

Antes de poder concluir sobre o efeito de regulação ecológica de tais representações e práticas, faz-se necessário analisar cada uma dessas situações, levando-se em conta o número de pessoas implicadas nestas restrições, assim como sua duração. Estas representações podem ter um efeito de regulação ecológica *a posteriori* – e isso fica a demonstrar – mas, sobretudo, elas são importantes pelo seu valor expressivo, sua capacidade de produzir sentido, de construir relações simbólicas entre os seres humanos e a natureza que fundamentam a ordem social e a ordem biológica, tal como são concebidas e vividas (categorização de estatutos, de fases biológicas e psicológicas, etc.).

AGRADECIMENTOS

Antropóloga da ORSTOM (Paris). Efetua pesquisas entre os Desana (Tukano oriental) do Alto Rio Negro (Brasil) desde 1980, aos quais consagrou uma tese de doutorado (1983) sobre as representações da doença. Pesquisa atualmente o funcionamento da palavra terapêutica (1987) e as relações medicina xamânica/medicina ocidental. A autora agradece aos Desana das comunidades Santa Marta e São João pela hospitalidade e paciência que demonstraram no seu aprendizado, a B. Albert (ORSTOM), a A. Ramos (UnB), a G. Brunelli pela leitura crítica de uma versão preliminar deste artigo, a P. Léna (ORSTOM) pelas discussões sobre ecologia e a M. Meira (MPEG) pela sua revisão da escrita em português.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUCHILLET, D. 1983. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés (Brésil)*. Nanterre, Universidade Paris – X. (Tese-Doutorado não publicada).
- _____. 1987. “Personne n’est là pour écouter”: les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Uaupés brésilien. *Amerindia*, Paris, 12: 7-32.
- COLCHESTER, M. 1981. Ecological Modelling and Indigenous Systems of Resource Use: Some Examples from the Amazon of South Venezuela. *Antropologia*, Caracas, 55: 51-72.

- HUGH JONES, C. 1979. *From the Milk river. Social and Temporal Process in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGH JONES, C. 1979. *The Palm and the Pléiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JACKSON, J. 1983. *The Fish people. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in the Colombian Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KUMU, P. & KENHIRI, T. 1980. *Antes o mundo não existia*. São Paulo, Livraria Cultura.
- LANGDON, T. 1975. *Food Restrictions in the Medical System of the Barasana and Taiwano Indians of the Colombian Northwest Amazon*. Tulane University. (Tese-Doutorado) (não publicada).
- LÉVI-STRAUSS, C. 1962. La science du concret, *La Pensée sauvage*. Paris, Plon. pp. 3-47.
- _____. 1968. *L'origine des manières de table. Les Mythologiques III*. Paris, Plon.
- _____. 1983. Structuralisme et Ecologie, *Le Regard éloigné*. Paris, Plon. pp. 143-166.
- MENGET, P. 1979. Temps de naître, temps d'être: la couvade, *La Fonction symbolique*. Paris, Gallimard, pp. 245-264.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1971. *Amazonian Cosmos*. Chicago, University of Chicago Press.
- _____. 1976a. Cosmology as Ecological Analysis: a View from the Rainforest. *Man*, 11(3): 307-318.
- _____. 1976b. Desana Curing Spells: an Analysis of some Shamanistic Metaphors. *Journal of Latin American Lore*, 2(2): 157-219.
- ROSS, E. B. 1978. Food Taboos, Diet and Hunting Strategy: the Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology. *Current Anthropology*, 19(1): 1-36.
- TAMBIAH, S. J. 1968. The Magical Power of Words. *Man*, 3: 175-208.