

1. REICHEL-DOLMATOFF, G. *Desana* — Simbolismo de los índios Tucano del Vaupés. Universidade de los Andes, Departamento de Antropología. Bogotá. 1968. 216 p.
2. ———, —. *The shaman and the jaguar* — a study of narcotic drugs among the indians of Colombia. (Foreward by Richard Evans Schultes). Temple University Press. Philadelphia. s/d. 200 p.

Não há exagero em afirmar que a obra de Gerard Reichel-Dolmatoff sobre os índios da Colômbia e seu universo simbólico se compara à de Marcel Gri-aule sobre os Dogon.

A primeira das obras acima citadas é a sistematização de mais de trezentas horas de entrevistas gravadas, feitas com um índio desana, Gusmán. Encontrando no antropólogo um interlocutor ávido de apreender a lógica nativa, o informante realiza uma verdadeira “redescoberta” dos valores de sua própria cultura, e começa a se aperceber das relações estruturais desta, relações que até então não estabelecera a nível consciente.

Reichel-Dolmatoff comparou, posteriormente, os informes assim obtidos com a literatura da região (Uaupés, Alto Rio Negro, Orinoco). Menciona a grande correspondência do material com dados também por ele mesmo recolhidos anteriormente. Verificou e conferiu as gravações, numa estadia na região de Mítu, com todos os parentes de Antonio

Gusmán (das tribos Desana, Pira-Tapuya, Tukano e Uanano).

O resultado é um levantamento extremamente importante do simbolismo desana (compreendendo a cosmologia, as representações sobre doenças, sobre a morte e a vida além-túmulo, etc.; as representações referentes a todo o ciclo da vida, às relações com o mundo exterior, com os grupos vizinhos, com a natureza em geral e, em particular, com o mundo da caça).

Os Desana, hoje também praticando a agricultura e a pesca, se pautam por uma ideologia caçadora, ainda que nos dias atuais esta atividade não tenha mais a importância de outrora.

Uma compreensão do simbolismo dos caçadores-coletores é fundamental, como ponto de partida para a compreensão das transformações que se operam com a sedentarização, como a pesca, a agricultura, a criação de gado.

(*) Professora Livre Docente do Departamento de Ciências e Filosofia. Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação — Campus de Araraquara, UNESP.

Levando em conta que a humanidade surgiu na face da terra como caçadora coletora, a compreensão do universo simbólico dos últimos caçadores dos nossos dias é de grande importância para a reconstituição da cultura paleolítica, para a elucidação de certos aspectos universais da cultura e, em última análise, para a compreensão de problemas fundamentais da Antropologia.

Por esta razão a contribuição de Reichel-Dolmatoff se torna mais importante ainda.

Na primeira parte do livro, o autor localiza a tribo Desana em seu habitat e trata das condições do meio ambiente. Segue-se o mito da criação (p. 17 e segs.), riquíssimo, levando à compreensão de muitos tabus e ritos, estruturando simbolicamente todo o universo desana. O ítem XIV (p.31) trata ainda desta estruturação, em suas relações mais diretas com o Criador. Reichel-Dolmatoff apresenta a visão desana dos quatro elementos fundamentais da Criação (terra, água, ar e energia); a concepção nativa do espaço e a importância desta para os estudos lingüísticos, o conceito de energia e as representações indígenas da dinâmica de interação natureza-sociedade. Segue-se o mito de criação da humanidade propriamente dita (p.41) e a mensagem do Criador a suas criaturas. Em um segundo capítulo (p. 53), Reichel-Dolmatoff trata das divindades e demônios. Os astros (Sol, Lua), a Filha do Sol — heroína cultural dos Desana — aparecem agora com seus vários níveis de significação, introduzindo a figura do jaguar, que domina todo o simbolismo do Alto Rio Negro, inclusive como guardião e fundamento da própria maloca, cuja construção e simbolismo são descritos a seguir (p.78). A apresentação cuidadosa do simbolismo e da confecção dos ins-

trumentos musicais e objetos rituais (p.85) precede a apresentação dos “signos, sonhos e cores” (p.91). O cap. IV (p.97) trata do “Homem e o sobrenatural”, centrando-se nas figuras do pajé e do “Kumú” descrevendo os ritos do ciclo vital e os meios de comunicação com o sobrenatural, através do tabaco e do vixó. O capítulo seguinte (p. 123) descreve as reuniões, festas, êxtases coletivos, enfim, as relações da sociedade com o sobrenatural, terminando com a análise das curas das doenças e da medicina preventiva. O cap. IV (p. 145 e segs.) trata da organização social, da origem mítica e da complexa hierarquia dos clãs (ou “sibs”), da exogamia e demais interrelacionamento e localização das malocas. Finalmente, o cap. VII, dedicado às relações entre “O Homem e a Natureza”, trata das categorias desana de animais, e apresenta informações muito importantes sobre o simbolismo da caça, da pesca, dos alimentos, e as representações sobre o ciclo anual. Em apêndice, 24 textos míticos e uma lista de nomes desana com sua correspondência em tukano, pira-tapuya e uanano, completam o livro.

Em *The shaman and the jaguar*, Reichel-Dolmatoff trata do complexo xamanístico do Alto Rio Negro e áreas vizinhas, centrando sua atenção no transe provocado pela absorção de narcótico. No histórico sobre o uso de alucinógenos na Colômbia, revê informações antigas de cronistas, viajantes e missionários, e a identificação que estes últimos faziam entre a entidade do transe e o demônio da mitologia cristã. O primeiro capítulo trata dos narcóticos, particularmente do proveniente da “Virola sp.” — yop ou niopo; vihó ou vixó entre os Desana —. Seu uso, na forma de rapé, não se restringe à área do Alto Rio Negro. Corresponde a uma larga extensão da Amé-

rica pré-colombiana, e a civilização muísca parece ter sido um dos centros principais do rito. Ainda hoje o narcótico é usado por populações marginais como os Yanomani e outros indígenas da América do Sul. (Consulte-se a respeito a coletânea de artigos organizada por Vera Penteadó Coelho, *Os alucinógenos e o mundo simbólico*).

Os mitos de origem do xamanismo dos índios Pijao e Paez, reproduzidos a seguir por Reichel-Dolmatoff, têm grande correspondência com o mito olmeca dos gêmeos filhos do jaguar, o que nos leva a supor uma dispersão mais antiga e mais vasta ainda, do complexo. A descrição detalhada que o autor faz da transformação alucinatória em jaguar, durante o transe é, além do mais, importante para a compreensão de certos aspectos e fenômenos característicos de outros períodos históricos: a licantropia na Europa, a transformação em pantera na África, o culto ao tigre em velhos e misteriosos ritos do taoísmo arcáico. Reichel-Dolmatoff trata também dos efeitos do yagé sobre o sentido visual, provocando a visão de desenhos coloridos, mais ou menos padronizados, em que os índios (no caso, os Tukano) vêem certos símbolos fundamentais de seu universo. Reichel-Dolmatoff compara 20 desenhos diferentes, feitos por indígenas em transe, com uma lista de Max Knoll, de fosfenas (padrões visuais) resultantes da ação do LSD, da mescalina e de outros agentes químicos. A retomada de certos temas já tratados no livro anterior — os espíritos da mata, o “senhor dos animais” — permite agora uma visão mais dinâmica do simbolismo e da cultura dos povos da área.

Quanto à interpretação dos dados, Reichel-Dolmatoff percebe as idéias cosmológicas dos índios como uma projeção da sociedade humana: “The cosmologi-

cal ideas of the Indians are, in essence, an outward projection of their image of the nature man as biological being, and preoccupations with sex and food are there fore constant.” (Introd.)

Não podemos concordar inteiramente com este ponto de vista. As preocupações com as questões de sexo e alimento se inscrevem, até necessariamente para pré-agricultores, em um quadro mais amplo em que o interesse para com a reprodução e alimentação dos animais caçados e das plantas coletadas não se configura como projeção, mas como “questões de sexo e de alimento” do mundo da natureza, tão importantes quanto as do homem como ser biológico, pois se trata de questões interdependentes e complementares.

Embora praticando a agricultura de floresta e tirando da pesca a maior parte do sustento, os povos do Alto Rio Negro — e particularmente os Desana — revelam uma ideologia caçadora. (O mesmo acontece com os indígenas do Alto Xingu, embora eles se alimentem hoje exclusivamente de peixe e mandioca).

Isto significa que não se pode compreender como se articulam entre sí o que se convencionou chamar de infra e super-estrutura? Não pensamos que seja assim. É importante ressaltar:

19) Evidentemente a ideologia (“ideologia” aqui significa simplesmente as representações globais do “estar no mundo” e da interdependência Homem-Natureza) é mais resistente, porque a crença na eficácia dos “intermediários” entre o Homem e a Natureza (“senhores de animais”, animais e plantas, totens ou não, os mortos) manteve-se mais ou menos inabaladas durante bilhões de gerações de caçadores-coletores. Esta crença

é, naturalmente, a própria condição de manutenção do complexo ritual mágico-religioso (isto é, manutenção da tradição).

2º) Contudo, é importante se notar que é a partir de uma certa universalidade ideológica que a humanidade se diferencia, com o início da sedentarização (agricultura, pesca).

Assim é que, compreendendo a lógica dessa representação original e compreendendo *que é lógica*, temos uma chave e um ponto de partida para a compreensão das modificações que ela sofreu e dos pontos de resistência que oferece (e das razões dessa resistência), à medida em que aparecem e se desenvolvem os mais diversificados sistemas adaptativos.

3º) Ainda que a ideologia geral permaneça caçadora, a passagem para a agricultura pode ser detectada nos mitos, não através de uma substituição destes mas novos temas míticos que se tornam antagonicos e complementares aos motivos de caça, como já o eram, em parte, os da coleta (antagônicos e complementares aos motivos da caça por ser a coleta atividade que se define geralmente como feminina, em oposição à caça-atividade masculina por excelência).

Tomamos como exemplo uma passagem do mito “história de Luna” barana, (Laborde, A. T. — *Mito y cultura entre los Barasana — un grupo tukano del Vaupés*), em que a queda do herói (Warimi), na maloca das onças, é suavizada pela aterrização numa panela de mandioca. (Analisamos este mito em *yurupari — estudos de mitologia brasileira*).

Outro exemplo oferece o mito Kogi de que trata Reichel-Dolmatoff no presente livro (p. 56):

Noánase, filho de Kashindúkua (o primeiro xamã), herdou do pai os poderes de se transformar em onça e, durante a metamorfose, enxergar as coisas “de outro modo”, o que o capacita como curador, já que vê as doenças como besouros pretos que, como tais, pode devorar. Parece lógico que ele veja as doenças sob a forma desses coleópteros. Os besouros não só comem substâncias vegetais e animais em decomposição, penetrando no solo; comem mesmo fezes, fazendo assim, o papel de uma espécie de agente transformador final, sendo também, efetivamente, transmissores de doenças. De qualquer forma, como a metamorfose implica numa suspensão do tempo ou numa possibilidade de antecipar o tempo, a interferência num período do ciclo que ainda está por ocorrer parece ser a lógica subjacente, no caso.

O problema de Noánase é que enxerga também os seres humanos (particularmente as mulheres) diferentes, como alimento e, como a transformação implica também numa aguda sensação de fome, o xamã se torna altamente perigoso, ambivalente.

A metamorfose ocorre sempre que Noánase coloca a máscara de jaguar e põe na boca a “bola azul”, a substância alucinógena, a mesma que foi dada pela Mãe Original a Kashindúkua. É interessante notar a convergência simbólica: tanto o alucinógeno como a caveira com que joga a onça mítica, é uma bola.

Bunkuase, o personagem mítico que é o homem comum, que não é xamã, representa certamente a parte da sociedade não iniciada (mulheres, crianças), pois Bunkuase consegue se transformar justamente em animais caçados pelas onças, isto é, nos animais clânicos dos grupos exogâmicos femininos. Por isso mesmo, assume uma atitude prote-

tora para as possíveis vítimas humanas do xamã em transe, e enfrenta Noánase, tendo como companheiros homens-plan-tas, que este último vê como pés de mi-lho.

O transe xamanístico é descrito como uma morte, uma transposição a outro mundo:

“... This is how they can penetra-
te into the other world”. (p. 112) ...
“The horizon opens like a door...”
(118) ... “When one drinks yajé, one
dies...” Este *outro mundo* é, certamen-
te, algo ligado dialecticamente a este “de
cá”, pois é descrito exatamente como
“complementary world” (p. 192).

Além do mais, a máscara feita de
uma cabaça tem seu paralelo em máscaras
mortuárias. No Alto Rio Negro
tem sido encontrados enterros em canoas,
tendo o cadáver a face oculta por meia
cabaça. O padre Alcionilio B. A. da Sil-
va (*A Civilização Indígena do Vaupés*),
diz que há 30-40 anos, ainda havia o
costume de danças de máscaras na festa
funerária, entre os tariana e ele encon-
trou o mesmo costume entre os Kobéua e
Uanana.

Assim é que Noánase (comprome-
tido com o mundo da caça, transforma-
do em “vingador dos animais”, personi-
ficação mais abrangente mesmo que a
de “senhor dos animais”, antítese do
humano (2:131) vê, os seres humanos
identificados com os alimentos vegetais,
de que dependem cada vez mais.

O elemento feminino continua iden-
tificado com a atividade coletora: tanto
Kashindúkua como Noánase veem a mu-
lher como um abacaxi, uma fruta selva-
gem, rasteira, de fácil recoleção.

Porque o milho não se identifica
com a mulher? É possível que a ativida-
de masculina de “matar” continue a ser

reconhecida na atividade de derrubar a
roça, como trabalho fundamental, mais
perigoso, porque é um ato de agressão
à Natureza selvagem (falta, para a com-
preensão de muitos problemas, uma pes-
quisa feita por antropólogos, que nos
esclarecesse a auto-representação da mu-
lher nas sociedades primitivas, algo como
o que Jacqueline Roumèguere-Eberhardt
empreendeu entre os Venda).

Também não concordamos com a
opinião de Reichel-Dolmatoff, quando
ele nega que os problemas de que trata
o xamã (envolvendo questões de sexo
e alimentação) se enquadrem num sis-
tema de referências mais amplo, de
ordem do universo:

“These were problems of here and
now, of food and sex, power or defeat,
which had little or nothing to do with
the order of the Universe, the change of
seasons, or the cycle of decline and re-
newal.

And it is here where as the mission-
aries saw it the devil entered the pic-
ture.

This is a force that could be called
up at any time; it was an *amoral force*
that could be bribed and used for perso-
nal ends: to harm, to Kill, to gain pres-
tige, or to forecast the future; to cure
diseases, to gain possession of food, wo-
men and wealth, or whatever else was
one’s personal ambition” (Introdução,
grifo nosso).

Numa leitura inicial, o complexo
xamanístico pode aparecer realmente
como algo meio desarticulado das con-
cepções de uma ordem cósmica, o ho-
mem-jaguar irrompendo nesta de forma
aparentemente caótica, para fazer víti-
mas ao acaso, servir a vinganças indivi-
duais e paralelamente operando curas.

No entanto, a arte de curar e o aspecto “anti-social” de vitimar humanos são complementares entre si, numa “lógica pré-agricultora”.

O equilíbrio entre o Homem e a Natureza exige compensações quando o xamã encomprida “indevidamente” a vida humana através da cura (A observação de que não existe morte “natural” para os índios não invalida, a nosso ver, este raciocínio: se a morte tem causas mágicas, ela está também sempre “pagando” alguma coisa que tem que se pagar mesmo).

Na realidade, o homem-jaguar não é um verdadeiro jaguar: ele é um “jaguar invertido (embora se trate aqui de uma inversão de postura o homem-jaguar caminha como se estivesse deitado

de costas, lembramos que há uma crença popular de que o lobisomem é também “invertido”: com pele de lobo, mas o pelo voltado para dentro). Como jaguar invertido, ele não devora as suas vítimas; deixa-as para que sejam devoradas pelos verdadeiros jaguares (2: 112). Mesmo no mito (de Noánase) o romem-jaguar devora o abacaxi (que na realidade é uma mulher) não com a boca, mas com o anus. (Parece uma reversão do processo natural de procriação, criando por assim dizer uma relação pai-filho “contra natura” entre o jaguar e o homem (2:58). O processo é descrito como incesto com o útero materno (p. 181) com a transformação em progenitor de si mesmo, mas é evidente que o útero, no caso, é a cabeça do xamã e o sucubo o ser humano...).