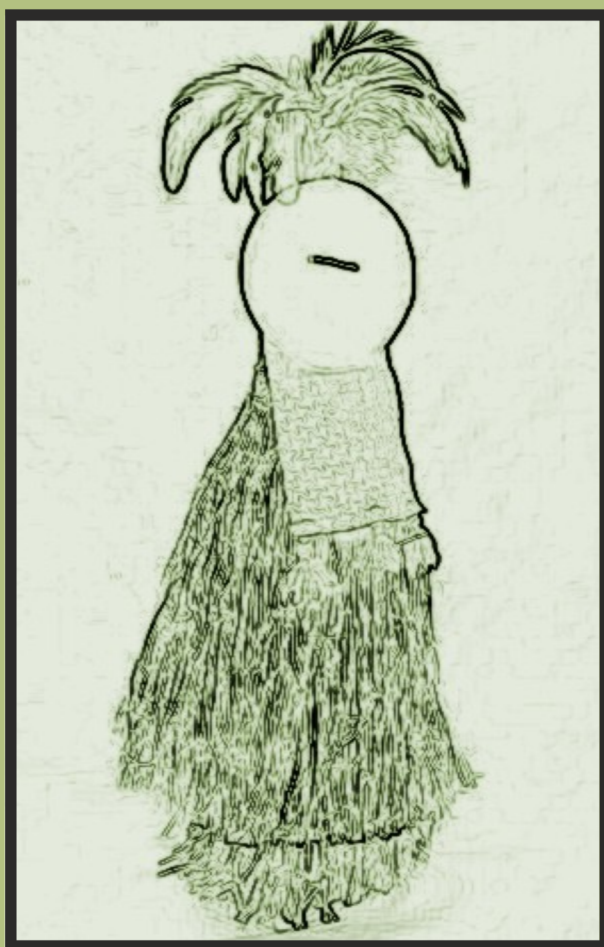


Ano 21, volume 28 (1), 2017
ISSN Online 2525-5223

revista
ANTHROPOLOGICAS



Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas

revista **ANTHROPOLÓGICAS**

Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA)
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)]

A revista **ANTHROPOLÓGICAS** é publicada em dois números por ano, em sessões temáticas, podendo haver sessão de artigos avulsos, e destina-se ao desenvolvimento das discussões contemporâneas na Antropologia, em suas diversas áreas. Publica trabalhos inéditos em português, espanhol e inglês.

Editor

Renato Athias

Comissão Editorial

Alex Vailati
Antonio Motta
Edwin Reesink
Judith Hoffnagel
Mísia Lins Reesink
Renato Athias

Revisão Técnica

Mísia Lins Reesink

Diagramação

Mísia Lins Reesink

Apoio Técnico

Wenderson Luan Lima

Indexação

Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>)

SEER (Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas)

Sumários.Org

Conselho Editorial

Cecília Mariz (UERJ)
Cláudia Fonseca (UFRGS)
Edgard de Assis Carvalho (PUC-SP)
Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB)
João Pacheco de Oliveira Filho (Museu Nacional/ UFRJ)
Josildesth Consorte (PUC-SP)
Louis Forline (University of Nevada, EUA)
Marjo de Theije (Vrije Universiteit Amsterdam, Países Baixos)
Mark Münzel (Philipps-Universität Marburg, Alemanha)
Mundicarmo Ferretti (UFMA)
Otávio Velho (UFRJ)
Paul Elliott Little (UnB)
Philippe Erikson (Université de Paris X — Nanterre)
Rodrigo de Azeredo Grünwald (UFCG)
Stephen Nugent (Goldsmith University of London, Reino Unido)
Wolfgang Gabbert (Leipniz-Universität Hannover, Alemanha)

revista ANTHROPOLÓGICAS

Universidade Federal de Pernambuco — UFPE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Av. Prof. Moraes Rêgo, 1.235 (CFCH, 13º andar)
50.670-901 Cidade Universitária, Recife — PE

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Ano 21, Volume 28 (1), 2017

ISSN Online 2525-5223

revista
ANTHROPOLÓGICAS

Astronomia Cultural

Organização:

Alejandro Martín López

Priscila Faulhaber

Renato Athias

Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Universidade Federal de Pernambuco
periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas

Ilustração da capa:
Máscara Pankararu digitalmente trabalhada

revista ANTHROPOLÓGICAS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE.
Ano 21, v. 28 (1) : 2017.

Publicada com abstracts em Inglês

Semestral

Editor: Renato Athias

Inclui bibliografia.

ISSN 2525-5223 (online)

ISSN 1516-7372 (impresso)

1. Antropologia — Periódicos. I. Athias, Renato. II. Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

2 CDU

(1ed.)

UFPE

revista ANTHROPOLÓGICAS na Internet:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Sumário

Dossiê

Antropologia e Astronomia Cultural - Repensando Teorias e Análises Etnograficamente Enraizadas [1](#)

Alejandro Martín López

Priscila Faulhaber

Renato Athias

As Plêiades e Escorpião na Cosmologia Barasana [8](#)

Stephen Hugh-Jones

Encuentros Cercanos: historias de las relaciones de los Moqoit con una poderosa del cielo [41](#)

Alejandro Martín López

Leitura Interpretativa sobre Relações Céu-Terra entre os Índios Tikuna [73](#)

Priscila Faulhaber

Astros, Tiempo y Ciclo de Vida entre los Mixtecos, Oaxaca, México [105](#)

Esther Katz

Através do Universo: notas sobre as constelações na cosmologia Tukano [134](#)

Melissa Santana de Oliveira

Entre el Cielo y La Tierra: el toque del rayo en el cuerpo de dos curanderos andinos [169](#)

María Eugenia Flores

Ana Gretel Echazú Bösch

‘Con la Aparición de la Primera Estrella’: identidad, género y liderazgo en una comunidad judía del sur de la región chaqueña argentina [188](#)

Armando Mudrik

Artigos

Políticas Indigenistas na Aldeia e Práticas Alimentares entre os Guarani-Mbya [204](#)

Nádia Heusi Silveira

Economia Política do Zika: Realçando relações entre Estado e cidadão [223](#)

Ana Cláudia Rodrigues da Silva

Silvana Sobreira de Matos

Marion Teodósio de Quadros

Des Origines Rituelles de l'Agriculture à l'Anthropocène. Réflexions sur un paradigme en formation aux multiples visages: l'agroécologie [247](#)

Ludovic Aubin

Josefa Salete Barbosa Cavalcanti

Ensaio Bibliográfico

A Look at the Sky of the Wichi [279](#)

Mauro Mariani, Cecilia Paula Gómez & Sixto Giménez Benítez

Contents

Dossier

Anthropology and Cultural Astronomy - Rethinking Ethnographically Rooted Theories and Analyses [1](#)

Alejandro Martín López

Priscila Faulhaber

Renato Athias

The Pleiades and Scorpius in Barasana Cosmology [8](#)

Stephen Hugh-Jones

Close Encounters: Stories of Moqoit relationships with a powerful one from the sky [41](#)

Alejandro Martín López

Interpretive Reading About the Sky-Earth Relationships Among the Tikuna Indians [73](#)

Priscila Faulhaber

Celestial Bodies, Time and Life Cycle. Mixtec ethnoastronomy, Oaxaca, Mexico [105](#)

Esther Katz

Through the Universe: notes on the constellations in Tukano cosmology [134](#)

Melissa Santana de Oliveira

Between Heaven and Earth: the lightning strike and the body of two andean healers [169](#)

María Eugenia Flores

Ana Gretel Echazú Bösch

When the First Star Appears: identity, gender and leadership in a jewish community at southern argentinean chaco [188](#)

Armando Mudrik

Articles

Indigenist Policies in the Village and Food Practices Among the Guarani-Mbya [204](#)

Nádia Heusi Silveira

Zika's Political Economy: Enhancing relations between State and citizen [223](#)

Ana Cláudia Rodrigues da Silva

Silvana Sobreira de Matos

Marion Teodósio de Quadros

The Origins Ritual of Agriculture to Anthropocene. Reflections on The Many Faces of a Paradigm in Formation: Agroecology [247](#)

Luduvic Aubin

Josefa Salete Barbosa Cavalcanti

Bibliographical Essay

A Look at the Sky of the Wichi [279](#)

Mauro Mariani, Cecilia Paula Gómez & Sixto Giménez Benítez

Antropologia e Astronomia Cultural – Repensando teorias e análises etnograficamente enraizadas

Alejandro Martín López^a
Priscila Faulhaber^b
Renato Athias^c

A Revista AntHropológicas tem o enorme prazer de apresentar o Dossiê que intitulamos Astronomia Cultural. Nesses últimos seis meses, colocamos em discussão um conjunto de artigos que a Revista recebeu para debater as questões sobre a relação humana com os astros e seus desdobramentos. Em outras palavras, essa coletânea debate pesquisas etnográficas que mostram a significação da astronomia cultural para a antropologia social. Trata de concepções e práticas referentes às relações céu-terra – em sentido amplo – e em conexão com o conjunto da vida social de um determinado agrupamento humano.

A astronomia acadêmica, enquanto saber legitimado sobre os fenômenos celestes se constituiu durante muito tempo como paradigma de cientificidade. No entanto, a abordagem de construções socioculturais dos sistemas de conhecimentos e práticas sobre o céu conso-

a Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Sección de Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Univ. de Buenos Aires. Email: astroamlopez@hotmail.com.

b Pesquisadora Titular da Coordenação de História da Ciência do Museu de Astronomia e Ciências Afins. Email: pfaulhaber@globo.com.

c Professor do Departamento de Antropologia e Museologia (DAM) e da Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFPE. Email: renato.athias@ufpe.br.

lidou-se muito lentamente. No início da década de 1990 o termo ‘astronomia cultural’ começou a impor-se para designar um amplo espaço interdisciplinar que inclui entre outras áreas o que veio a ser denominado de etnoastronomia e a arqueoastronomia. Foi nas Américas que nos últimos anos este campo de saber vem cada vez se desenvolvendo, especialmente na área de etnoastronomia como um campo emergente, principalmente na Argentina e Brasil.

A relevância da antropologia, como campo específico de abordagem da diversidade das formas de construção dos sistemas de conhecimento, exige reconhecer que uma abordagem antropológica da astronomia acadêmica tem a mesma legitimidade, que lhe é reconhecida, quando se aplica aos outros sistemas de conhecimento astronômico. Estas incompreensões, quanto à validade disciplinar de procedimentos envolvendo a dialogia entre as culturas, estão relacionadas aos processos coloniais que permeiam toda a produção de conhecimento e não podem ser desconsideradas.

As razões que dificultaram a abordagem antropológica e sociológica da construção de conhecimentos sobre o céu são justamente as que fazem especialmente importante esta tarefa. A produção dos conhecimentos locais em âmbitos regionais e nacionais caracterizou-se por sua busca de integração com o conjunto do saber antropológico e os debates contemporâneos das ciências sociais. Nas últimas décadas se multiplicaram os exemplos do grande impacto da adequada valoração dos sistemas de conhecimento sobre o céu na luta pela legitimidade de diversas culturas na presente ordem global. Isto é particularmente evidente em relação ao crescente papel do ‘saber astronômico’ nos campos do ‘meio ambiente’ e do ‘patrimônio’. Visto que estes últimos têm se constituído em duas das linguagens nas quais hoje se expressa enorme gama de lutas e conflitos, o papel do astronômico dá uma urgência particular à aproximação museológica e patrimonial a este tipo de conhecimentos.

Desse modo o presente dossiê resulta do intercâmbio entre os pesquisadores que abordam diversas temáticas que entram em diálogo

com os discursos e práticas sobre o céu, particularmente com referência à etnografia. Comentaremos em seguida a coletânea que contém oito importantes textos mostrando essa relação dos homens com os astros e eventos. Inicialmente colocamos a tradução em português do artigo de Stephen Hugh-Jones relacionado aos Barasana da região do Noroeste Amazônico, onde discute especificamente as Plêiades e o Escorpião na mitologia desse povo.

O texto de Stephen Hugh-Jones originalmente foi publicado em inglês, em 1982, e fez parte de uma importante Conferência Internacional que ocorreu no Planetário Hayden do Museu Americano de História Natural, em Nova York, com patrocínio da Academia de Ciências de Nova York, que foi paradigmática no campo da Astronomia Cultural, intitulada *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, editadas como anais por Anthony Aveni e Gary Urton. Stephen Hugh-Jones propõe aos editores da Revista *Anthropológicas* que o seu texto original em português seja publicado com um adendo bibliográfico importante atualizando as questões inicialmente colocadas em 1982 apontando os também outros investigadores, antropólogos e indígenas que discutem essas mesmas questões, entre outros povos dessa região, todos eles despertados pelos desenhos e texto seminal de Theodore Koch-Grünberg de 1905 e republicados em 2009 pela Universidade do Amazonas e Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas intitulado '*Começos da Arte na selva. Desenhos manuais de indígenas colecionados por Dr. Theodor Koch-Grünberg em suas viagens pelo Brasil*' o que despertou o interesse de Hugh-Jones e, certamente de muitos outros antropólogos que atuam nessa imensa região do Noroeste Amazônico. Stephen Hugh-Jones assinala como os Barasana representam o universo composto de três camadas básicas: o céu, a terra e o mundo subterrâneo, expressos como modelos da experiência terrena, de modo que cada um é descrito como tendo florestas e rios e habitado por pessoas nas grandes casas comunais ou malocas. Em seu artigo Hugh-Jones mostra ainda os Barasana com um saber astronômico, não simplesmente como um sistema cogniti-

vo, mas também aquele conhecimento que dá aos humanos o poder sobre o mundo natural.

O artigo de Melissa Santana de Oliveira procura dialogar com as preocupações teóricas de Hugh-Jones entre os Tukano, que categorizam as constelações como *mahsã* (gentes), e que estão inseridas num sistema de compreensão, classificação e ordenação do mundo representando as relações de parentesco dentro dos clãs, como a espinha dorsal, tendo a hierarquia e a segmentação colocadas como evidência na relação, bem peculiar, existente nessa região. Evidentemente, nesse artigo a autora insiste que não se restringe apenas às relações entre os seres humanos, mas se estendendo a outros domínios, de modo a reger as relações entre as diversas ‘gentes’ que habitam o cosmos. Desta forma, as constelações que compõem o ciclo anual dos grupos Tukano do médio Tiquié, nomeiam e distinguem algumas desses conjuntos de estrelas que eles consideram ‘constelações-chefes’. Em um dos depoimentos, o de José Azevedo Tukano diz que “os *siôkhã* são as estrelas que estão na frente das constelações e recebem o nome dos ‘irmãos chefes’. A primeira estrela de *Aña* [Jararaca] é *Yupuri*, que está iluminando essa jararaca, *Seribhi*, irmão menor de *Yupuri*, vem na frente de *Pamo* [Tatu], *Doe* [irmão maior], está na frente de *Yai dũhpõa* [Cabeça da Onça]. Eles guardam os ornamentos onde eles moram... Por isso que tem umas estrelas assim perto das constelações. Estas estrelas iluminam estas constelações e dentro destas constelações estão todos estes ornamentos”.

Não muito diferente dos Tukano, os Moqoit, conhecidos também como um grupo dos Guaycuru no Sudoeste da Argentina, muito bem apresentado no artigo de Alejandro Martín López, constrói as suas ideias do céu a partir das suas relações sociais com seres celestiais. López o analisa abordando os encontros pessoais dos Moqoit com uma poderosa mulher não humana. A sua manifestação no céu na forma configurada como na constelação do ‘triângulo’ reproduz a imagem da Virgem, da mitologia cristã, com o seu manto estrelado, conectando desta forma, ao jogo das identidades dos Moqoit com o

que eles denominam de ‘*La Virjolé*’ onde as suas experiências de contato com o cristianismo podem ser visualizadas. Esse estudo demonstra, claramente, como as relações com os seres celestes estão também profundamente relacionadas aos eventos cruciais da memória e da territorialidade durante os muitos anos de contato dos Moqoit.

Priscila Faulhaber trabalha em seu artigo com o que ela chama de ‘roda ritual’, entre os povos Tikuna do alto Solimões, muito bem definida pelos especialistas Tikuna em oficinas e grupos de discussão desde 2002. Eles discutem os ‘panos de tururi’ vistos principalmente como indumentárias de dança ritual, que também inclui objetos designados como máscaras e vestimentas. As rodas são compreendidas pelos Tikuna como ‘escudos’ presentes nos rituais da puberdade, utilizados para a proteção das entidades que os carregam. Nesse sentido as rodas com elementos de astros celestes destacada na visão Tikuna sobre as estrelas *Worecü* estritamente relacionadas com o ritual de puberdade feminina são visualizadas na ‘roda ritual’. Essas rodas representadas pictoricamente mostram elementos celestiais e atmosféricos conectados com o cotidiano dos Tikuna, sendo assim um modo de expressar as entidades presentes relações céu-terra, mostrando claramente como eles manejam as forças que ordenam o mundo.

Com o artigo de Esther Katz deixamos os céus da América do Sul e passamos aquele da América do Norte com uma excelente discussão apresentada pelos Mixteco que expressam em seus mitos e representações típicas da área mesoamericana. Os astros celestes como o sol e a lua estão em relação com elementos da vida dos humanos, dos animais e das plantas, até mesmo das ações climáticas. A tempestade também está presente e é representada como um ser mitológico. O texto mostra como o conhecimento astronômico está relacionado à vida cotidiana, particularmente as práticas agrícolas. Assim, os agricultores prestam muita atenção a todos os sinais de natureza, animais, plantas, fenômenos meteorológicos, principalmente nas estrelas, incluindo o sol, lua, vénus e as plêiades. O texto mostra a comparação do sol e da lua com os ciclos da vida humana, animal ou vida vegetal. Explicando

que as duas estrelas nascem e morrem, mostrando a noite e o dia. As pessoas ainda respeitam o eixo do caminho do sol (leste-oeste), quando plantam o milho ou constroem suas casas e tem o necessário para enterrar os mortos.

María Eugenia Flores e Ana Gretel Echazú Böschemeier em seu texto, continuamos com um estudo sobre evento proveniente dos céus, o Raio como parte central da relação dos homens com os céus e com práticas xamânicas. A narrativa do texto foi inspirada pelas histórias de dois xamãs andinos que usam a folha de coca e terem sido tocados pela divindade do relâmpago, indagado sobre os detalhes da veiculação do poder extra-humano através do corpo. O Raio – este fenômeno celeste caracterizado por uma poderosa corrente eletromagnética que é descarregada para o chão - está presente em várias culturas andinas como uma força psíquica que liga os poderes cósmicos do mundo habitado: ele entra através da matéria viva e a transforma pra sempre. Enquanto plantas, animais e seres humanos são afetados pelo toque de um raio de forma irreversível a nossa abordagem etnográfica gradualmente construída em torno do entendimento Andino sobre as potencialidades celestes que atravessam o mundo humano e lhe dão forma e ordenamento.

Amando Mudrik nos leva para uma discussão muito envolvente, pois se trata da noção do dia e da noite entre os judeus e a forma como são utilizadas no calendário do Chaco argentino. É exatamente o mesmo céu que os Moquit olham, mas com o olhar de outro povo, que essa mesma visão das estrelas tem outra representação da delimitação do dia e da noite e a relação desses astros, que formam esses tempos com ritualidades que estão presentes e são realizadas por esse mesmo povo sob diferentes céus nesse mundo. É uma discussão instigante sobre como as estrelas determinam um calendário ritualístico de festas e celebrações de eventos do cotidiano. O texto observa o critério mais considerado na tradição judaica para o começo do dia e os critérios que atualmente são utilizados pelo grupo abordado, mostrando como são postos em prática no ambiente doméstico, no Chaco argentino

explorando estas ideias celestes, mostrando a existência de uma flexibilidade funcional dos critérios para o início do dia judaico e, ao mesmo tempo, observar os vínculos com os processos de construção de identidade, gênero e liderança.

O último texto do Dossiê é um excelente ensaio bibliográfico sobre o céu dos Wichi que vivem também no Chaco argentino. Como se pode perceber, esse dossiê busca destacar o significado das leituras do céu pelos diferentes povos. Também os Wichi, muito bem descritos por Mauro Mariani, Cecilia Paula Gómez e Sixto Giménez Benítez, debatem uma série de exemplos sobre a relação entre objetos celestiais e os vários seres que povoam a cosmologia dos Wichi, representados em sua organização social. Além disso, o texto mostra a necessidade de continuar investigando, especialmente realizando trabalhos de campo etnográfico para atualizar e problematizar a relação entre os humanos e os astros celestiais.

Esta área de conhecimento apresenta novas abordagens incluindo problemas relacionados à evidência que ampla variedade de sociedades dá conta de que para muitas delas o céu se constitui não apenas foco de grande interesse, senão também em fator crucial nas diversas dimensões da vida diária. Ademais, os trabalhos etnográficos em nossa região mostram que para grande quantidade de grupos sul-americanos o céu está fortemente vinculado ao poder e isto reforça o papel central do saber astronômico em suas concepções cosmopolíticas.

As Plêiades e Escorpião na Cosmologia Barasana

Stephen Hugh-Jones^a

O texto apresenta detalhes etnográficos do sistema astronômico dos ameríndios da região do Noroeste Amazônico, a partir do entendimento dos Barasana do Rio Pirá-Paraná da bacia hidrográfica do Rio Uaupés em território colombiano. Os Barasana acreditam que o universo seja composto de três camadas básicas: o céu, a terra e o mundo subterrâneo, expressos como modelos da experiência terrena, de modo que cada um é descrito como tendo florestas e rios e habitado por pessoas nas grandes casas comunais ou malocas. Para os Barasana, o conhecimento astronômico não é simplesmente um sistema cognitivo, mas também aquele que dá ao homem poder sobre o mundo natural. A última parte do artigo é uma revisão da literatura atualizada sobre a astronomia cultural da região conhecida como a do Alto Rio Negro.

Barasana; Noroeste Amazônico; Etnoastronomia; Plêiades; Astronomia Cultural.

Em 1905, o etnógrafo alemão Koch-Grünberg publicou um relatório de um sistema astronômico indígena da região noroeste da Amazônia¹. Seu relato, baseado em desenhos de dois informantes indígenas, permaneceu uma das descrições mais abrangentes da etnoastronomia das planícies da América do Sul. Referências dispersas à tradição das estrelas nos trabalhos de outros escritores², juntamente com as próprias listas de palavras de Koch-Grünberg das muitas línguas

a Professor do Departamento de Antropologia Social da Universidade de Cambridge, Inglaterra. Email: sh116@cam.ac.uk.

faladas na área³, sugerem que os elementos básicos do sistema que ele descreveu são provavelmente comuns a todos os indígenas falantes do Tukano da bacia do Rio Uaupés, e seus vizinhos de língua Arawak ao norte. Em seu relato, Koch-Grünberg identifica cerca de dezesseis estrelas e constelações nomeadas e afirma que o conhecimento da astronomia é usado no cálculo do tempo, na orientação e na regulamentação das atividades agrícolas. Mas pouca informação é dada, por ele ou por outros escritores, sobre como esse conhecimento é usado e como ele se relaciona com a cosmologia e visão de mundo dos índios envolvidos. Neste artigo, tentarei responder a algumas destas questões com referência aos Barasana.

Os Barasana são falantes de uma das línguas da família linguística Tukano que vivem no Rio Pirá-Paraná, na região colombiana da bacia do Rio Uaupés⁴. A sua subsistência é baseada na agricultura de corte e queima de roças da cultura da mandioca, da pesca, da caça e da coleta. Como muitos povos indígenas, eles acreditam que vivem no centro do mundo. No caso deles, vivendo diretamente na linha do equador, essa crença recebe algum apoio objetivo pelo fato de que, duas vezes por ano, eles veem o sol diretamente sobre a cabeça ao meio-dia e, à noite, as estrelas parecem girar em torno da terra em caminhos retos indo de leste a oeste pelo zênite. O sol vertical, a marca da orientação leste-oeste dos fenômenos celestes e o fato de que, nessa área, os rios tendem a fluir de oeste para leste, todos desempenham papéis importantes no ritual e cosmologia desses índios.

Eles acreditam que o universo seja composto de três camadas básicas – o céu, a terra e o mundo subterrâneo – e cada camada é comparada com as placas cerâmicas redondas nas quais o beiju (pão de mandioca) é cozido. O céu e o mundo subterrâneo são modelados na experiência terrena, de modo que cada um é descrito como tendo florestas e rios e habitado por pessoas. As grandes casas comunais ou malocas dos Barasana, cada uma contendo cerca de vinte a trinta indivíduos, são representações do seu cosmos. O telhado é o céu sustentado pelas colunas da casa, que são montanhas, e os pontos

de luz, onde o sol brilha através de buracos na palha escurecida pelo fumo, são as estrelas. O chão é a terra, com limites definidos pelas paredes, um anel de montanhas como as bordas viradas para cima da grelha de mandioca, e embaixo está um outro mundo com o seu rio subterrâneo. Como o cosmos, a casa é conceitualmente (embora nem sempre realmente) orientada ao longo de um eixo leste/oeste. A porta da frente usada pelos homens está no leste e a porta das mulheres na parte traseira está no oeste. De oeste a leste, no meio da casa corre um rio invisível, a neste caso a ‘contraparte’ do rio Pirá-Paraná que divide o mundo. Na estrutura do telhado, um longo feixe horizontal chamado ‘caminho do sol’ (*muhihu ya ma*) corre de leste a oeste. O centro da casa, reservado para os homens e para os rituais públicos, é o centro do mundo, e acima dele no telhado está um poste vertical chamado ‘sede do sol’ (*muhihu ya bota*), um nome que também se refere ao meio-dia.

De acordo com o mito de criação, os primeiros seres, ou Povo do Universo (*ümüari masa*), o sol, o céu, a lua e as estrelas, foram criados pelo Sol Primordial (*Yeba Hakü*) como seus filhos. A criação dos seres humanos que os seguiram é apresentada como um processo que envolve a morte desses primeiros seres e seu subsequente retorno à vida imortal, em um mundo de espaço e tempo que é oposto ao dos homens mortais. Na terra, os rios correm de oeste a leste, enquanto que aqueles acima e abaixo correm de leste a oeste. Quando é dia na terra, é noite no céu e no mundo subterrâneo; e os mortos em um domínio estão vivos em outro de modo que, no mito, as estrelas mortas enterradas no céu caem na terra para casar com mortais vivos e os mortos enterrados na casa vão para o mundo subterrâneo, onde se tornam espíritos vivos. Por sua própria presença, o sol e as estrelas unem o passado com o presente e seus movimentos, no espaço e no tempo, unem uma série de princípios opostos sobre os quais depende a fertilidade e a continuidade do universo. Eles unem os vivos com os mortos, o oriente com o ocidente, homens com mulheres, terra com água, a estação chuvosa com a seca, e o que está acima e o que

está embaixo com a terra no meio. Significativamente, o próprio casamento, do qual dependem tanto a reprodução sexual como a social, é também visto como uma união entre diferentes domínios espaciais. Os Barasana são um grupo exogâmico classificado como Pessoas-da-Terra. Eles se casam com os Tatuyo que são Pessoas-do-Céu e os Bará que são Pessoas-da-Água.

Os movimentos diários e anuais do sol e das estrelas estão ligados tanto na experiência direta quanto na metáfora. O sol (*muhihu*) e seus filhos, as estrelas (*nyokoa*), giram em torno da terra cada dia, viajando de leste a oeste no céu e, em seguida, de oeste a leste até o rio do mundo subterrâneo abaixo. A alternância entre a noite e o dia está metaforicamente ligada àquela entre a estação chuvosa e a seca, de modo que o sol opaco da estação chuvosa às vezes é apresentado como um ser diferente de sua contraparte irmã brilhante e pode ser identificado com a lua. As estrelas, em suas passagens noturnas, também repetem seu movimento anual de leste a oeste, e cada ano se diz que regressam ao leste como bandos de aves migratórias, cuja passagem corresponde à configuração heliocêntrica de constelações particulares. As Plêiades retornam como tristes-pias (*Dolichonyx oryzivorous*), cinturão de Orion e espada como pequenas aves pretas que comem sementes não identificadas, e outras constelações como garças (*Egretta thula*).

Embora se diga que todas as estrelas são pessoas, apenas algumas são selecionadas para receber nomes e identidades individuais. Destas, a maioria encontra-se ao longo da Via Láctea ou Caminho das Estrelas (*nyokoa ma*), que está perto, mas distinto, do caminho do sol (*muhihu ya ma*). Embora o caminho geral das estrelas seja de leste a oeste, a orientação diagonal da Via Láctea em relação à eclíptica serve para dividir o Caminho das Estrelas em dois segmentos, um Novo Caminho (*mama ma*) que vai de sudeste a noroeste e um Velho Caminho (*bükü ma*) que funciona do nordeste ao sudoeste. Diz-se que o Velho Caminho veio à existência antes do Novo, mas hoje é o Novo Caminho que precede o Velho no ciclo anual.

Quando questionados sobre eles, os Barasana frequentemente listam estrelas e constelações em ordem sequencial. Essas listas, que geralmente começam com as Plêiades, que marcam o início do ano, relacionam a sucessão de estrelas com a das estações, que são nomeadas diretamente como estrelas ou como frutos de árvores que têm suas contrapartes celestiais. Antes de discutir alguns dos princípios ordenadores de sua astronomia, seguirei o exemplo Barasana e delinearei seu zodíaco sob a forma de uma lista (Figuras 1 e 2).

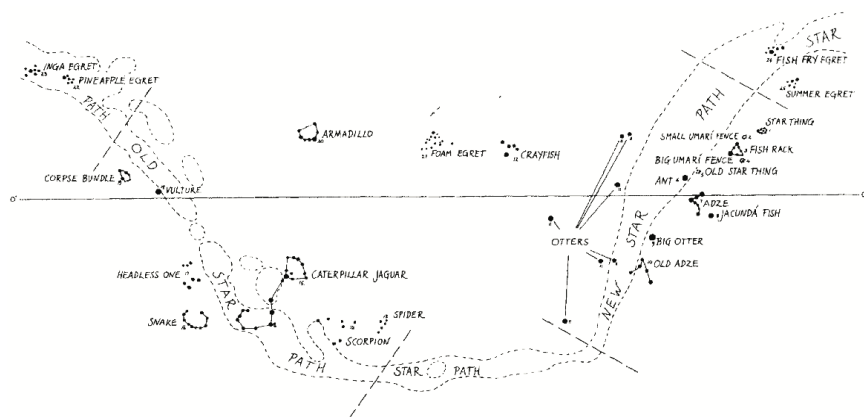


Figura 1. O zodíaco Barasana.

No início do Novo Caminho está (1) a Estrela Coisa (*nyokoaro*) ou Plêiades. Após do que vem (2) a Cerca Pequena do Fruto de Umari (*wamü saniro kiihika*), um conjunto circular de estrelas a um lado do Hyades, provavelmente na região de ν , χ , e ω de Taurus; seguida (3) do Jirau de Peixe (*wai kasabo*), o triângulo do Hyades; logo (4) a Cerca Grande do Fruto de Umari (*wamü saniro haigü*), um grupo no outro lado do Hyades perto do π de Taurus e igualmente circular na forma; logo vem (5) a Velha Estrela Coisa (*nyokoaro büküra*), um grupo de estrelas emparelhadas com a Estrela Coisa e provavelmente a cabeça de Orion (λ , $\phi 1$ e $\phi 2$ de Orion); segue (6) a Formiga-Saúva (*mekahiamü*),

Betelgeuse (a de Orion), cuja cor avermelhada é comparada à da formiga; segue (7) o Enxó (*siorühü*), o cinto e a espada de Orion. Esta constelação em forma de cotovelo representa os enxós de pedra-lâmina que antes eram usados como ornamentos rituais usados sobre o ombro esquerdo na dança, mas que agora desapareceram completamente⁵; segue então (8) o Peixe Jacundá (*Chrenichicla sp. muha buhua*), Rigel (β de Orion); logo (9) a Lontra Grande (*Pteronura brasiliensis - timi haigü, maha hesaü*), Sirius (α de Canis Major); logo (10) o Velho Enxó (*siorühü büküira*) provavelmente δ , ϵ , e η de Canis Major e emparelhado com 7 acima; seguem (11) as Lontras Pequenas (*Lutra sp.*) – (*wania timia, ria timia*), cada uma é estrela brilhante única e incluindo Procyon, Castor, Pollux e vários outros além de Sirius; Finalmente (12), o Lagostim (*rasikamü*) está incluído neste grupo e provavelmente faz parte de Leão.

Liderando o Caminho Velho (13) está a Aranha Venenosa (*bühü*), provavelmente um grupo de estrelas na porção superior de Centauro; segue (14) o Escorpião (*kotibaha*), provavelmente partes de Centaurus ou Lupus; logo (15) a Lagarta Onça (*iya yai*), Escorpião, mas às vezes com partes de Lupus e Libra adicionado como pés; em seguida (16) a Serpente Venenosa (*anya*), que é identificada geralmente com Corona Australis mas às vezes outras serpentes, todas as espécies de Jararacas, são dadas como estrelas ou grupos da estrela próximo; segue (17) o Sem Cabeça (*rihoa mangü*). Este é o cadáver decapitado de uma águia chamada *Wekomi*, o mítico sogro de Vênus da Manhã (*busuri nyoko*) e Vênus da Tarde (*nyamikarima*), cuja cabeça foi cortada por engano por sua própria filha Cobra Estrela (*nyoko anya*), uma das cobras mencionadas acima; segue (18) o Urubu (*yuka*), Altair (α Águia), uma estrela que anunciou a temporada para atacar e matar quando a guerra ainda era praticada; em seguida (19) o Pacote de Cadáveres (*masa hoti*), Delphinus, que é o corpo de uma mulher-estrela morta por um enxame de vespas, às vezes identificado com as Plêiades. Ela caiu na terra, voltou à vida e se casou com um mortal que foi com ela para o céu, apenas para ser morta por outra estrela na forma de uma cobra.

Uma linha não identificada de estrelas nas proximidades é a escada da videira na qual eles viajaram. Por fim, (20) o Tatú (*hamo*), Corona Borealis, está incluído nesse grupo, embora seu lugar na sequência varie de acordo com diferentes informantes.⁶

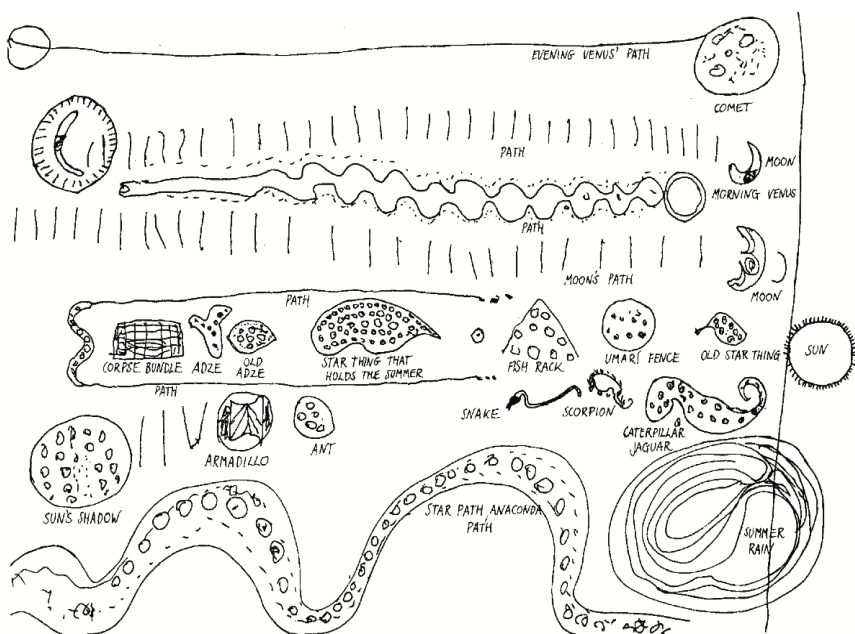


Figura 2. Os corpos celestiais desenhados por um xamã Barasana.

Além destes dois grupos principais, várias outras estrelas e constelações são reconhecidas e nomeadas, a maioria delas sendo garças ou frutas da floresta. Elas têm em comum o fato de que estão entre os dois Caminhos da Estrela e o fato de que eles estão todos ligados com a chuva e a água. É como se elas servissem para reintroduzir um elemento de continuidade em um ciclo anual dividido em duas metades pela divisão da Via Láctea. Voltarei a este ponto.

Tomados em conjunto, a maioria dos nomes de estrelas e constelações relatados por Koch-Grünberg de outros lugares na região do Uaupés correspondem de perto aos Barasana embora, em alguns casos, as estrelas a que se aplicam diferem. Esses nomes revelam certos padrões: referem-se a um número relativamente pequeno de classes, principalmente pássaros, frutas, insetos, peixes e outras criaturas aquáticas e alguns objetos de fabricação humana. Notavelmente ausentes estão todas as estrelas nomeadas como animais de caça que são caçados para o alimento. Eu sugiro que isto tem a ver com o fato de que os animais de caça são firmemente classificados como pertencentes à terra – no mito eles são apresentados como os parentes de um herói chamado Yeba, cujo nome significa Território – e, como tal, eles se opõem às criaturas do acima e abaixo, o céu por um lado e a água e o mundo subterrâneo do outro. É provavelmente também relacionado ao fato de que, da agricultura, da caça, da pesca e da colheita, a caça é a atividade produtiva menos afetada pelas mudanças sazonais.

Cada Caminho da Estrela tem uma constelação focal, sendo os outros descritos como seus ‘companheiros’ e são estes que recebem o maior grau de elaboração simbólica. A Coisa da Estrela ou Plêiades, líder do Novo Caminho, é a constelação mais importante no zodíaco Barasana. Como a Mulher Xamã (*Romi Kumu*), que é o céu, a criatura e o primeiro xamã, as Plêiades figuram de forma proeminente no mito e simbolismo ritual e seus movimentos regulam as calandras sazonais, agrícolas e rituais. A Coisa da Estrela é uma mulher, a Mulher da Estrela cujas oito estrelas são oito tiras de madeira como aquelas usadas para atear fogo à madeira seca de um local desmatado ou roça. Cada faixa é marcada com bandas alternadas de vermelho e preto: o vermelho é o fogo de um roça ardente que ilumina o céu oriental e traz a estação seca e o preto é o carvão que permanece depois que o fogo está fora e é a escuridão, céu nublado da estação chuvosa. A Mulher da Estrela, as Plêiades, controla assim as estações e a agricultura. Em novembro, ela aparece no crepúsculo no horizonte oriental e anuncia

o fim das chuvas e o início do ciclo de desmatamento, a clareira da floresta feita por homens; Acima de janeiro e fevereiro, ela marca a estação seca quando as roças são queimadas; E em abril, quando ela se põe no oeste ao anoitecer, marca o fim da estação seca e o início de fortes chuvas que fertilizam a mandioca plantada nas roças pelas mulheres⁷. A vara de fogo da Mulher da Estrela é também o sol do verão, que é extinto pelas chuvas e as Plêiades como um todo são vistas como uma contrapartida do sol.

As duas épocas de frutificação da árvore do ingá (*Ingá dulcis* L.) coincidem com o nascer da noite e o conjunto das Plêiades e o mesocarpo doce e branco de seu fruto é comparado ao branco brilhante desta constelação. Similarmente, a época de frutificação do umari (*Poraqueiba sericea*), outra fruta cultivada, coincide com as duas constelações que trazem seu nome. Além das frutas, as constelações do Novo Caminho estão todas associadas com o próprio alimento – formigas, peixes e camarões – ou com sua produção – roças, enxós e jiraus de peixe – e seus consumidores – as lontras. Como companheiras das Plêiades, estas estrelas estão ligadas coletivamente com a estação seca de dezembro a março e são descritas como sendo ‘boas’, uma avaliação consistente com sua associação com uma época do ano em que a comida é abundante e quando muitas visitas e banquetes acontecem. Esta é também a época do sol de verão.

Se as conotações do Novo Caminho forem positivas, as do Velho Caminho são igualmente negativas. As primeiras quatro constelações, Aranha, Escorpião, Cobra e Lagarta Onça, são todas criaturas venenosas. (Muitas das lagartas da Amazônia causam irritações na pele e algumas podem causar doenças graves). Além de serem venenosas, essas criaturas também são consideradas veículos de ataque por feitiçaria. Os quatro seguintes, o Sem Cabeça, Pacote de Cadáver, Urubu e Tatú, estão todos ligados à morte, sepulturas e putrefação, e os mitos sobre eles dizem respeito a contos de feitiçaria. Deve-se acrescentar aqui que, nos eclipses lunares, diz-se que a lua desce à terra na forma de um tatú que escava sepulturas e devora

os ossos dos mortos – perto da constelação Tatú estão três estrelas numa linha que são chamadas de ‘Osso do Tatú’. O Velho Caminho é descrito como velho, desgastado e decadente e suas estrelas como ruínas. Novamente, isso é consistente com o fato de que eles dominam o céu durante a estação chuvosa de abril a novembro, quando a comida é escassa, a vida social é reduzida, e as pessoas são propensas a doenças. Este é o tempo do sol de inverno, que é obscurecido por nuvens e chuva.

A constelação focal deste grupo, a Lagarta Onça ou Escorpião, é uma criatura muito ambivalente, várias vezes descrita como um onça com uma cobra para uma cauda ou como uma cobra com onça apenas para um nome. Como onça, ela está ligada ao Onça da Fruta Florestal (*hee rika yai*), o mestre dos frutos da floresta, e um conjunto de estrelas na região de ζ de Escorpião, chamado de ‘testículos de onça’, também são identificados com fruto de árvore. Como uma cobra, a constelação é identificada com a categoria *hino*, que abrange tanto grandes constritoras não venenosas (Boidae) e também figuras míticas de antepassados de quem uma cobra é apenas uma manifestação. Os ovos desta serpente são o conglomerado de ζ de Escorpião e sua língua é a lâmina do enxó ritualístico, ela mesma uma constelação (ver acima).⁸ Esta constelação é uma manifestação da Anaconda Jurupari (*hee hino*), cujo representante terrenal é o Boa do arco-íris (*Epicrates cenchris*). Uma constelação de serpentes identificada com Escorpião é encontrada em toda a região da bacia do rio Uaupés e, em muitas partes da Amazônia, Escorpião é identificada com Boiassu, a Grande Serpente⁹. A Lagarta Onça é o ‘pai das serpentes’ (*anya hakü*) e é responsável por sua criação. Como ele e seu companheiro, a serpente passa seu zênite e começa a se estabelecer em outubro. Cobras tornam-se especialmente visíveis e agressivas e este é presumivelmente o momento em que muitas delas procriam.

Vários escritores relataram uma constelação de onça-pintada para a região do Uaupés e Koch-Grünberg identifica este onça com Cetus¹⁰. Esta constelação, e especialmente seus bigodes (Cetus e outras

estrelas), está associada a chuvas violentas. Os Barasana associam a Lagarta Onça com chuva e tempestades, quando começa a pôr-se no crepúsculo, um período que corresponderia grosso modo à elevação noturna da cabeça de Cetus. É como se, na Lagarta Onça, os Barasana fundiram os valores e associações de duas constelações diferentes, comuns a toda a região de Uaupés, em uma só.

O período de junho a agosto, quando a Lagarta Onça sobe mais e mais alto no céu ao anoitecer, é o momento em que muitas espécies de borboleta e mariposa (*badi iya* – *Noctuidae*; *iya hoa küna* – *Automeris sp.* etc) procriam. Como estas lagartas começam a se tornar crisálidas, eles vêm para baixo das árvores em que se alimentam e se tornam um item significativo na dieta Barasana em uma época do ano em que outros alimentos são escassos. A Lagarta Onça é também o ‘pai de lagartas’ e é responsável por seu aumento. Seus filhos, o Povo Lagarta (*iya masa*) têm pêlos coloridos e corpos brilhantemente padronizados que são comparados aos ornamentos de penas e pintura corporal que os homens usam em danças. O rápido crescimento e metamorfose das lagartas é uma metáfora apta da regeneração e da continuidade através da mudança, e suas danças são usadas para manter as estações se movendo. Mas, além de fornecer comida, essas lagartas são criaturas perigosas que enviam doenças e morte aos seres humanos. São delas a estação de tempestades, trovões e relâmpagos, que são veículos de feitiçaria. Como um informante colocou, “eles querem que nos tornemos amigos e nos juntemos a eles em suas danças para que eles nos chamem. Se respondemos, nossa alma (*üsü*) é tirada, nós nos juntamos a eles e morremos. Se sonharmos com uma onça-pintada neste momento, é a Lagarta Onça que desce para comer nossas almas”. As lagartas pertencem ao mundo acima e têm apenas uma existência temporária na Terra. Eles vêm do mundo dos mortos e estão vestidos com trajes de espíritos, os ornamentos que os seres humanos usam para entrar no mundo espiritual em danças.

O contraste entre a Coisa das Estrelas (as Plêiades) e a Lagarta Onça (Escorpião) e entre suas respectivas estrelas companheiras pode

agora estar relacionado com o calendário sazonal Barasana (Figura 3). O ano é dividido em períodos de *hue*: chuva pesada, águas altas, e céus nublados e períodos de *küma*: pouca chuva, pouca água e tempo ensolarado. *Küma* também significa ‘ano’ e, em um extremo, o contraste entre *küma* e o *hue* é entre a estação seca principal de dezembro a março e o resto do ano, que é relativamente molhado. Em termos brutos, esse contraste é equivalente ao que existe entre as Plêiades e Escorpião, pois são visíveis durante épocas opostas; quando um está no zênite, o outro está em seu nadir. No outro extremo, estes termos são usados para se referir a qualquer período (mesmo muito curto) de sol ou de chuvas pesadas.

O ciclo anual começa com o nascer noturno das Plêiades, que anuncia a estação seca e a estação de frutos cultivados. A Coisa da Estrela está associada com o fruto ingá (ver acima), e uma heroína do mito chamada Mulher Ingá (*Meneridyo*) é identificada com a Coisa da Estrela Velha, uma constelação emparelhada com as Plêiades¹¹. Como as Plêiades sinalizam frutos, as constelações de frutas umari ‘lembram’ as pessoas para cercar suas árvores para proteger a fruta que cai de animais selvagens. O fim da estação seca é marcado por rajadas curtas de chuva pesada chamadas chuva de verão (*küma oko*) e é um momento de crescimento excepcional e fertilidade. A chuva desencadeia os voos de criação de formigas saúva comestíveis (*Atta sp.*) E coincide com o tempo que a estrela Formiga (*Betelgeuse*) passa seu zênite. A chuva e as águas ascendentes também precipitam a desova de muitas espécies de peixes e rãs comestíveis (*Leptodactylus* e *Osteocephalus sps.*) que são facilmente capturadas neste momento. O verdadeiro fim da estação seca em abril é um tempo de chuva muito forte e rios inundados. As primeiras grandes chuvas são chamadas de chuvas da Coisa da Estrela (*nyokoaro hue*), depois das Plêiades, que estão então definidas no oeste ao anoitecer. A seguir seguem uma série de chuvas, nomeadas como as constelações Cerca da Fruta Umari, Formiga Saúva, e Enxó, que vêm um após o outro neste momento.

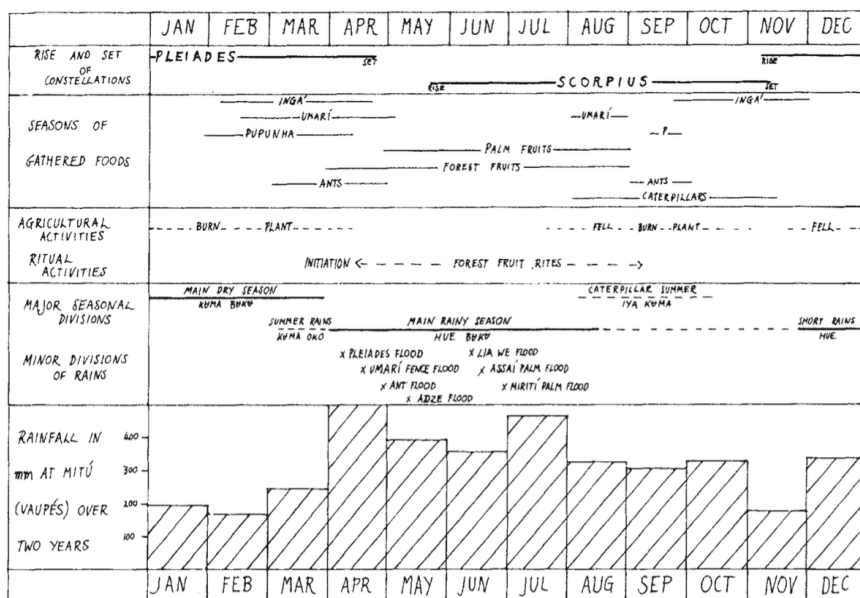


Figura 3. Calendário Barasana das estações. Informações pluviométricas tiradas do *Atlas de Colombia* (Bogotá: Instituto Geográfico 'Agustín Codazzi', 1969), p. 67.

Com as chuvas pesadas, os rios inundam e os cardumes do peixe de aracú (*Leporinus sps.*) sobem o rio para desovar. A Jirau de Peixe (*Hyades*), chamada 'jirau do homem' (*masü ya kasabo*) neste momento, 'lembra' as pessoas para colocarem armadilhas e se preparar para a abundância de peixes. À medida que as chuvas continuam e a jirau, agora chamada 'jirau das lontras' (*timia ya kasabo*), desce do céu, o peixe deixa de desovar e se torna escasso nos rios inundados. Esta escassez é atribuída às lontras, que vêm para baixo do céu para comer o peixe. A estação chuvosa principal é o momento em que as frutas selvagens da árvore, na maior parte espécies de palmeira, entram na época de colheita e são recolhidas em quantidades grandes em conexão com danças rituais. Os frutos de palmeira mais importantes, miriti (*Mauritia flexuosa*), açaí (*Euterpe oleracea*) e buritirana (*koha*, *Mau-*

ritiella aculeata), dão seus nomes a subdivisões da estação chuvosa e cada um tem uma estrela ou constelação à qual corresponde. Infelizmente, eu ainda não sou capaz de dar identificações precisas para estas estrelas, embora todas elas pareçam estar em uma área ao redor de Corvus.

À medida que a cabeça da Lagarta Onça sobe mais alto no céu, as chuvas afrouxam gradualmente e, em torno do tempo em que atinge seu zênite em agosto, há um período de seca curto e variável chamado lagarta de verão (*iya kuma*), quando as lagartas se tornam maiores. Este período fino é como uma versão em miniatura da estação seca principal (*küma buku*). Os rios começam a diminuir, os frutos cultivados ingá, umari e pupunha (*Guilielma gasipaes*), cujas principais culturas são em fevereiro e março, vêm brevemente na estação e as pessoas fazem chagras para plantar culturas de milho. Como no caso da longa estação seca, as chuvas que terminam este período seco desencadeiam os voos de criação de formigas e a desova de rãs e peixes. Mas, apesar de compartilhar alguns dos atributos positivos da estação seca, a lagarta de verão permanece uma época ambivalente do ano, pois o tempo é imprevisível, as tempestades são frequentes, e os alimentos são escassos e inerentemente perigosos. À medida que a Lagarta Onça e a Cobra Venenosa afundam no céu em outubro, as chuvas tornam-se pesadas e persistentes e os rios sobem, em um período chamado inundação de lagarta (*ïya hue*) e inundação de cobra (*anya hue*). Com o reaparecimento das Plêiades ao entardecer, em novembro, marcando o início do novo ciclo, as chuvas começam a diminuir e a estação seca começa.

No crepúsculo, homens, mulheres e crianças frequentemente se sentam em grupos familiares no espaço arenoso desobstruído na frente da maloca; este é o momento em que a maioria das observações das estrelas é feita. A atenção é focada na posição vertical de diferentes estrelas com respeito aos horizontes oriental e ocidental. Visto desta perspectiva, os movimentos das Plêiades e Escorpião mostram um padrão distinto, pois são visíveis em épocas opostas do ano e, em cada caso, a sua elevação traz o fim da chuva, o seu zênite marca uma

estação seca e a sua descida para o horizonte ocidental coincide com o início das chuvas. Que a ascensão das estrelas pareça parar a chuva enquanto sua descida parece trazê-la pode ser relacionada às ideias a respeito da Via Láctea. A Via Láctea é descrita várias vezes como sendo um reflexo do Rio do Leite na terra ou como uma continuação desse rio no céu. O Rio Leite (*ohetkoa riaga*) na terra é um enorme rio no leste, muitas vezes identificado com o Amazonas, ou Rio Negro. O céu é descrito como uma cúpula e comparado com as cabaças hemisféricas com interiores de vidros pretos usados para conter pó de coca. No horizonte, a cúpula do céu encontra a terra de modo que o Rio do Leite no céu é contínuo com aquele na terra. O leste, ou a porta da água (*oko sohe*) é dito igualmente ser como uma cachoeira que emite a água ao mundo abaixo quando a água que cai sobre os lados das montanhas de topo plano traz a água do mundo acima. À medida que os rios terrestres fluem de oeste a leste, enquanto que os do céu e do mundo subterrâneo fluem de leste a oeste, a totalidade faz um sistema fechado que circula continuamente a água através dos três domínios cósmicos (Figura 4). A água flui rio abaixo para o leste, onde é levada para o céu pela Via Láctea e derrubada novamente no outro lado no oeste. À medida que as constelações se elevam, elas tomam água da terra para causar uma estação seca e, ao descenderem novamente, trazem água celestial como chuva. Como dia, a estação seca está conceitualmente localizada no leste, que é o domínio masculino no espaço doméstico; Como a noite, a estação molhada vem do oeste, o domínio das mulheres. A Via Láctea e a água são, portanto, mediadores entre domínios cósmicos e uniões de opostos. A água também é uma fonte de fertilidade que faz com que as plantas cresçam, as árvores produzam frutos e os animais se reproduzam.

Sugeriu-se acima que as constelações de garças pareciam mediar entre as duas metades da Via Láctea e, assim, manter sua continuidade. Um destes, (21) a Garça de Espuma (*somo yehe* – Coma Berenices), encontra-se a meio caminho entre os dois trajetos da estrela (Figura 1). As outras, (22) Garça de Abacaxi (*sena yehe* – partes de Lacerta), (23)

Garça de Piaba (*imika yehe* – β Perseus e estrelas circunvizinhas), (24) Garça de Verão (*küma yehe* – β Perseus e estrelas circundantes). E (25) a Garça de Ingá (*mene yehe* – parte de Cassiopéia), todos estão em uma linha ao longo da Via Láctea entre o Velho Caminho e o Novo. Estas constelações e pássaros são fortemente ligados com água. A garça é chamada de ‘mestre da água’ (*oko ühü*) e acredita-se que traz o frio, névoas e chuva, e os pequenos grupos de garças migratórias que chegam a cada semana ou duas ao longo da estação chuvosa são comparadas à sucessão de chuvas. De um modo mais geral, as suas plumas (*uga*) de reprodução puramente brancas e em forma de névoa, muito valorizadas para a confecção de ornamentos de dança, estão associadas à Via Láctea. Elas foram criadas pela Mulher Xamã, que é ela mesma identificada com o céu e, em particular, com as Plêiades. Em vingança por seu roubo das sagradas flautas de Jurupari, seu irmão a fez menstruar e agora ameaçou matá-la. Para detê-lo, ela fez penas de garça de seus cabelos longos e fluidos e ofereceu-os para ele¹². Essas plumas são a Via Láctea, que também é chamada de ‘madeixa de cabelo’ (*nykoa hoa hani*). Este fragmento de mito sugere que há alguma conexão entre o cabelo e a menstruação, uma conexão que é feita de forma bastante explícita em outros contextos quando se diz que é o seu cabelo que faz com que as mulheres menstruem.

A conexão implícita entre a menstruação e a Via Láctea surge mais fortemente na associação feita entre os ciclos menstrual e sazonal. A estação chuvosa é o período menstrual do céu personificado pela Mulher Xamã. Na estação seca, o mundo torna-se velho e cansado e é então refrescado e rejuvenescido pelas chuvas. A chave para este processo encontra-se nas Plêiades, que é identificado com uma cabaça de cera (*werea koa*) de propriedade da Mulher Xamã. A cabaça é sua vagina e a cera seu sangue menstrual, que derrete. A Mulher Xamã ofereceu aos homens a imortalidade na forma de sua cabaça, mas eles se recusaram a comer dela. Colocou a cabaça sob seu corpo e ali cobras, aranhas e escorpiões. Escorpião e seus companheiros vieram e comeram dele e podem assim derramar suas peles. A menstruação como uma mu-

dança interna da pele é igualada com ecdise, uma mudança da pele externa. A marcha das estações é vista como um ciclo interminável de mudanças de pele, primeiro pela Mulher Estrela, as Plêiades e, em seguida, pela Lagarta Onça, Escorpião. Para as estrelas imortais, o ciclo de vida é apenas uma questão de mudança de pele, mas, para os seres humanos, é literalmente uma questão de vida ou morte¹³.

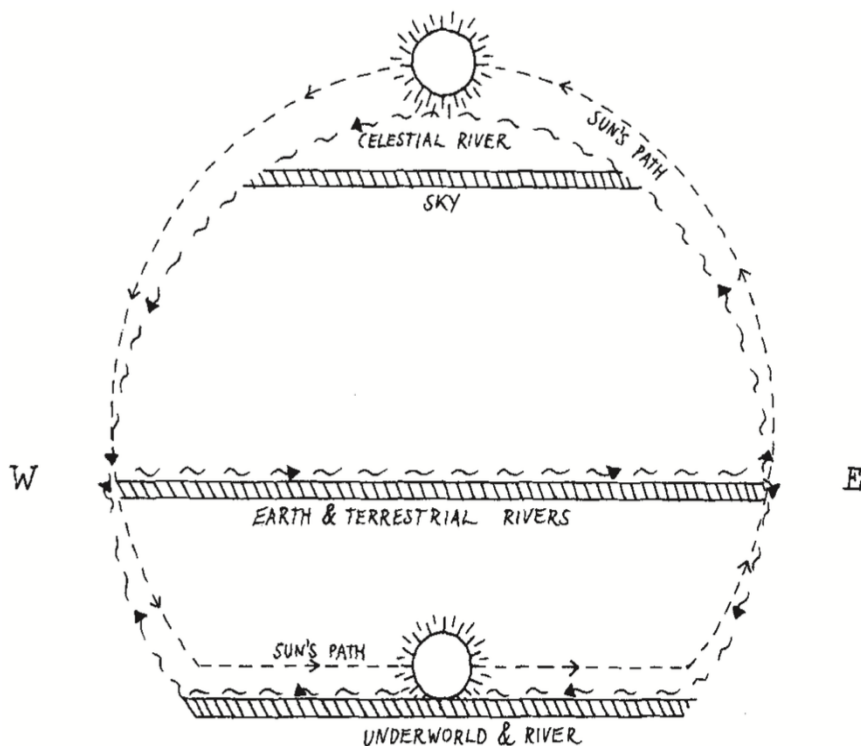


Figura 4. Circulação dos rios nas três dimensões da cosmologia Barasana.

O mito que citado aqui enfatiza a mudança de pele e a imortalidade, mas outra versão enfatiza o veneno e a morte. Neste, serpen-

tes, aranhas e escorpiões comem de um pote de veneno curare para tornarem-se venenosas e a Mulher Xamã aparece como uma ogra sexualmente voraz, cujos pelos púbicos são feitos a partir de vinhas de timbó. As Plêiades e Escorpião são, portanto, opostas, mas cada uma também combina dentro de si os valores do seu oposto em proporções invertidas. As Plêiades vivificantes, visíveis na estação seca, quando a comida é abundante, também têm um lado sinistro e trazem a chuva como ela se põe. O Escorpião, capaz de causar a morte, visível na estação chuvosa quando a comida é escassa, anuncia uma estação seca curta e um alívio da fome quando ele sobe. Em resumo, o Escorpião aparece como uma contraparte da estação chuvosa das Plêiades e uma série de outros mitos, os quais são muitos para contar aqui, mas poderiam ser citados para apoiar esta afirmação.

Foi dito acima que as Plêiades são consideradas uma contraparte noturna do sol. A evidência para esta afirmação vem da identificação das Plêiades com a Mulher Xamã (*Romi Kumu*) e especificamente com uma cabaça da cera identificada como sua vagina. Esta cabaça de cera é também declarada ser o sol e, no mito, a Mulher Xamã é o proprietário do fogo, que ela mantém em sua vagina. Como Mulher Xamã, o sol também tem uma existência cíclica, tornando-se velho e cansado na estação chuvosa e aparecendo jovem e renovado quando a estação seca retorna. O presente sol, princípio criador masculino, é filho do Sol Primordial (*Yeba hakū*) e, como as Plêiades, um princípio criador feminino, tem um duplo aspecto. O Sol Primal tinha dois filhos do sexo masculino, um mais velho do que o outro, que tinha uma discussão sobre quem deveria ser mais brilhante, mais velho e mais dominante do que o outro. Um deles ameaçou usar seu calor para explodir o mundo e fazer com que as mulheres se tornassem estéreis ao secar seus úteros. O outro, tirando o calor e a luz de seu irmão, prometeu garantir a fertilidade através de uma alternância regular entre o molhado e o seco. Em termos de ciclo anual, estes dois são o sol da estação seca e o sol da estação chuvosa, que, em nossos termos, são o sol do solstício de inverno e o sol do

solstício de verão. Em termos do ciclo diário, eles são o sol e a lua, que são ambos chamados *muhihu* e distinguidos como *ümüagü*, ‘do dia’ e *nyamiagü* ‘da noite’.

Somos assim apresentados com uma série de princípios opostos, molhados e secos, macho e fêmea, leste e oeste, dia e noite, acima e abaixo, selvagens e cultivados, vida e morte, que se aplicam a uma série de processos temporais, o ciclo de vida, o fluxo dos rios, o uso do espaço doméstico, as atividades agrícolas, etc. Mas é importante notar, em primeiro lugar, que embora o gênero desempenhe um papel importante nesses contrastes, eles não devem ser confundidos com, ou reduzidas ao sexo e, em segundo lugar, que, enquanto se fazem ligações metafóricas entre estes pares, estas ligações são contextuais e processionais e não fixas e estáticas. Assim, enquanto em alguns contextos o extremo oeste da casa é feminino e o extremo leste é masculino, em outros este contraste espacial pode se relacionar com aqueles entre hospedeiros e convidados, parentes e afins, ou homens e espíritos. Da mesma forma, enquanto as atividades agrícolas masculinas dominam a estação seca e as fêmeas a úmida, as Plêiades são mais do sexo feminino do que masculino e Escorpião mais do sexo masculino do que feminino. O significado dos corpos celestiais reside no fato de que, através de seus movimentos no espaço e no tempo, eles unem todos esses princípios opostos e isso explica sua natureza dual. Coisas que dão voltas e voltas, de cima para baixo em um cosmos em que pontos fixos opostos com valores opostos são obrigados a ter essa qualidade sintética e é precisamente isso que os torna objetos de poder e veneração para os Barasana.

Até agora, eu tenho falado principalmente em um nível teórico. Gostaria de concluir sobre uma nota mais prática indicando como os elementos do sistema acima descrito é posto em prática no contexto das danças rituais. Para os Barasana, o conhecimento astronômico não é simplesmente um sistema cognitivo, mas também aquele que dá ao homem poder sobre o mundo natural. Os xamãs que detêm esse conhecimento afirmam que lhes permite controlar o crescimento e a

fertilidade para fins sociais e que, através dos procedimentos rituais apropriados, são eles que mantêm o cosmo em movimento. Nestas danças rituais, os ornamentos dos dançarinos, os movimentos que executam e o calendário ritual, todos se baseiam no sistema que descrevi para a sua eficácia simbólica.

Os ornamentos de penas usados nas danças permitem aos homens entrar no mundo dos espíritos e, portanto, eles estão intimamente associados com esse mundo. Por um lado, eles são usados como bens funerários e é dito que o rio do mundo subterrâneo (submundo) está inundado com eles. Por outro lado, eles são feitos em grande parte de penas de pássaro e pássaros, como vimos, que estão intimamente identificados com as estrelas que vivem no mundo imortal do céu. Os principais componentes do cocar dos dançarinos nos refletem os princípios opostos mencionados acima. Na frente da cabeça é colocada uma faixa semelhante a uma coroa de penas amarelas e vermelhas de arara — esta faixa representa o sol. Atrás, preso nos talos de folha de banana que agora substituíram os longos cabelos presos usados no passado, uma massa de plumas de garça branca é usada com duas asas de garça penduradas nas costas. Essas plumas e cabelos são as estrelas e a chuva e a totalidade dos ornamentos na cabeça representa uma síntese cósmica.

Os dançarinos dançam em uma linha, com um principal deles (*baya*) no meio, cercado por seus companheiros em cada lado, um arranjo remanescente da constelação focal e de seus companheiros em cada trajeto da estrela. A dança ocorre em uma casa que representa o cosmos; a linha de dançarinos dança em torno de um caminho que circunda uma área central identificada com o centro do mundo. A dança sempre começa no eixo central da casa na frente ou extremidade leste. De lá, a linha de dançarinos se move ao redor do caminho de dança para a esquerda ou direita, mas sempre para a parte traseira da casa e do oeste. Em seus movimentos em volta da casa, os dançarinos replicam assim a rotação leste-oeste do sol e das estrelas, que são representadas por seus ornamentos, sendo o plano vertical do cosmos

transposto para o chão da casa em que dançam. Estas danças começam em um dia e devem durar toda a noite até o dia seguinte, com os eventos rituais mais importantes ocorrendo no crepúsculo, na meia-noite, e no alvorecer.¹⁴

A rodada anual das estrelas e das estações também é replicada na rodada anual de danças que compõem o calendário ritual. Durante a estação chuvosa, à medida que os frutos da floresta amadurecem, cada espécie é trazida cerimonialmente na casa pelos homens que tocam as flautas sagradas de Jurupari (*hee*). O fruto é dado às mulheres e vem como um presente dos espíritos da floresta cujas vozes são os instrumentos que as mulheres estão proibidas de ver. Estes ritos (*hee rika soria wii*) são a ocasião para as práticas xamânicas destinadas a assegurar a continuidade das estações, a fertilidade das árvores e o amadurecimento da fruta. Nesse contexto, os ornamentos usados pelos dançarinos representam frutas da floresta, cada item representando uma espécie diferente, e os corpos dos dançarinos representam as árvores. Mais uma vez, vemos a ligação entre os ornamentos e as estrelas, pois, como explicado anteriormente, os frutos das árvores também têm suas contrapartes celestiais. No início da estação seca, o fruto cultivado, cujo amadurecimento coincide com a aparência das Plêiades, é levado à casa num rito semelhante ao dos frutos silvestres, mas que constitui a primeira fase da iniciação masculina. O crescimento e a maturidade dos frutos simbolizam o crescimento desejado dos iniciados que são trazidos com eles. O resto da estação seca, quando a comida é abundante, é o momento para danças em que o peixe defumado e a carne são cerimonialmente trocadas entre as comunidades maloca relacionadas por casamento.

O clímax do calendário ritual ocorre no final da estação seca (março-abril), quando o rito principal de iniciação (*hee wii*) é mantido. O momento deste rito é determinado pela posição das Plêiades, que deve estar baixa no horizonte ocidental ao anoitecer. Assim, o rito coincide com a conjunção dos princípios opostos discutidos acima (estação seca – estação úmida, Plêiades – Escorpião, atividades agri-

colas masculinas – atividades agrícolas femininas, frutos cultivados – frutos silvestres). Também coincide com o equinócio vernal, quando o sol está em equilíbrio entre seus extremos de estação úmida e seca e em posição vertical tanto à meia-noite como ao meio-dia e assim “sentado” diretamente em seu assento no centro da casa (veja acima). O mito da origem deste rito pode ser interpretado como fazendo referência tanto ao equinócio quanto à conjunção das posições zênite e nadir do sol. A história diz respeito a dois seres solares que viajam juntos até o rio do mundo subterrâneo. Ao meio-dia (meia-noite na terra), eles param, testam os poderes uns dos outros e concluem que eles são de igual força¹⁵.

Este ritual é o mais importante de todo o ciclo ritualístico e é, sobretudo, neste contexto que o espaço e o tempo humanos assumem proporções cósmicas. Durante o rito, os participantes cantam juntos continuamente, afirmando que estão em um com seus antepassados e fazendo o que seus ancestrais sempre fizeram. Eles tomam drogas alucinógenas que alteram suas percepções de espaço e tempo e dão acesso direto ao mundo retratado no mito. A casa, construída como uma réplica do cosmos, torna-se o próprio universo e o ciclo de noite e dia assume as proporções do ano. Ao mesmo tempo, as camadas do cosmos são unidas e os vivos são unidos com os mortos. Instrumentos sagrados que representam os ossos dos antepassados são tirados de seus esconderijos no fundo dos rios e trazidos até a casa. Lá eles são reunidos e ganham vida e voz pelos homens que os tocam. Em termos míticos, esses instrumentos vêm do mundo subterrâneo e são trazidos à vida na Terra.

O clímax do rito ocorre à meia-noite, quando dois homens que representam o sol e vestidos em traje completo tocam flautas sagradas para cima e para baixo no eixo leste-oeste da casa. Ao mesmo tempo, os iniciados comem pó de coca de uma abóbora sagrada de cera de abelha (*werea koa*). Essa cabaça de cera representa as Plêiades, o céu e a Mulher Xamã como um princípio feminino (ver acima). As flautas representam a Anaconda Juruparí (*Hee Hino*) e o Escorpião como um

princípio masculino. Dado o momento do rito e a conjunção ritualizada de objetos sagrados que representam princípios opostos, mas complementares, agora deve ser fácil entender por que os Barasana acreditam que, se esse rito não fosse realizado regularmente, o universo chegaria ao fim.

Posfácio: 33 anos depois

A parte anterior deste artigo foi publicada pela primeira vez em 1982, quando a etnoastronomia ainda estava no seu início. Apareceu em *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, que foram editadas como atas por Tony Aveni e Gary Urton de uma Conferência Internacional, que ocorreu no Planetário Hayden do Museu Americano de História Natural, em Nova York, com patrocínio da Academia de Ciências de Nova York. Aveni e Urton foram verdadeiros pioneiros que abriram um novo campo interdisciplinar de pesquisa que reuniu astrônomos, antropólogos, arqueólogos, historiadores, entre outros, todos interessados no conhecimento astronômico entre as sociedades indígenas contemporâneas, em como os edifícios, assentamentos e monumentos arqueológicos estavam alinhados com eventos no céu e como tais alinhamentos correspondem a informações astronômicas contidas em códices antigos, outros documentos históricos e em relatos etnográficos contemporâneos.

Para começar, grande parte desse interesse se concentrava nas Américas e, com foco particular nas civilizações Meso-Americanas e Andinas, mas o volume editado por Aveni & Urton (1982) estendeu o campo para incluir as regiões de planície da América do Sul. Essa tendência foi então continuada com *Etnoastronomias Americanas* (1987) de Arias de Grief e de Reichel, um volume editado que incluiu três artigos sobre o Noroeste Amazônico: dois sobre falantes do Tukano, o Cubeo (Correa 1987) e Tanimuca (Von Hildebrand 1987), e um sobre o Yukuna-Matapí falante do Arawak (Reichel 1987). Desde então, várias publicações têm sido dedicadas ao conhecimento astronômi-

co dos povos da região do Rio Negro do Noroeste Amazônico. Além disso, informações importantes, mas dispersas, também podem ser encontradas em muitos outros trabalhos mais recentes. Aqui, Ñahuri & Kumaro (2003, sobre os Tukano), Romero Raffo (2003, sobre os Curripako) e Cabalzar (2008, sobre os Tuyuca) todos se destacam.

Um aspecto especialmente bem-vindo dos trabalhos de astronomia relacionados com a região do Noroeste Amazônico é que muitos deles foram escritos por autores indígenas, em parceria com coautores não-indígenas ou com autores por direito próprio que às vezes escrevem exclusivamente em suas próprias línguas indígenas. Ribeiro & Kenhíri (1987, Desana), Oliveira, Cardoso & Azevedo (2010, Tukano e Desana) e Cabalzar & Azevedo (2010, Tuyuca) são exemplos de coautoria com pessoas de fora, enquanto Rojas Sabana (1997, Curripaco), AEITU (2005, Tuyuca), Diakuru & Kisibi (2006, Desana), e AEITY & ACIMET (2008, Tukano, Desana) são trabalhos de coautoria ou de autoria múltipla, escritos exclusivamente por especialistas indígenas.

Esta série de obras de autores indígenas está ligada a programas de investigação colaborativa envolvendo especialistas locais e cientistas de fora e abrangendo os domínios da Astronomia, Antropologia, Agronomia, Ecologia, Piscicultura e Cartografia. Esta pesquisa colaborativa constitui uma componente chave dos programas de Educação e Gestão Ambiental, que visam fortalecer o conhecimento cultural local que integra preocupações ecológicas, econômicas, sociais e rituais em um esquema cosmológico abrangente e que servem para garantir a transmissão desse conhecimento às gerações futuras. A ênfase desses programas na compreensão de como os diferentes ciclos sazonais dos mundos humano e natural estão integrados significa que eles dão lugar de destaque ao conhecimento astronômico. Aqui, a tese de Cardoso (2007) fornece um relato fascinante de oficinas astronômicas organizadas por um astrônomo profissional em conexão com um programa de etno-educação entre os Tukanos. Um dos principais resultados desses programas é os ‘calendários ecológico-culturais’, os

diagramas circulares em papel ou cartão que mostram como os diferentes fenômenos cíclicos estão relacionados no tempo. Como pode ser visto nas Figuras 5 e 6, as constelações figuram de forma proeminente nestes diagramas de calendário como estações de indexação, níveis de água e fenômenos ecológicos.

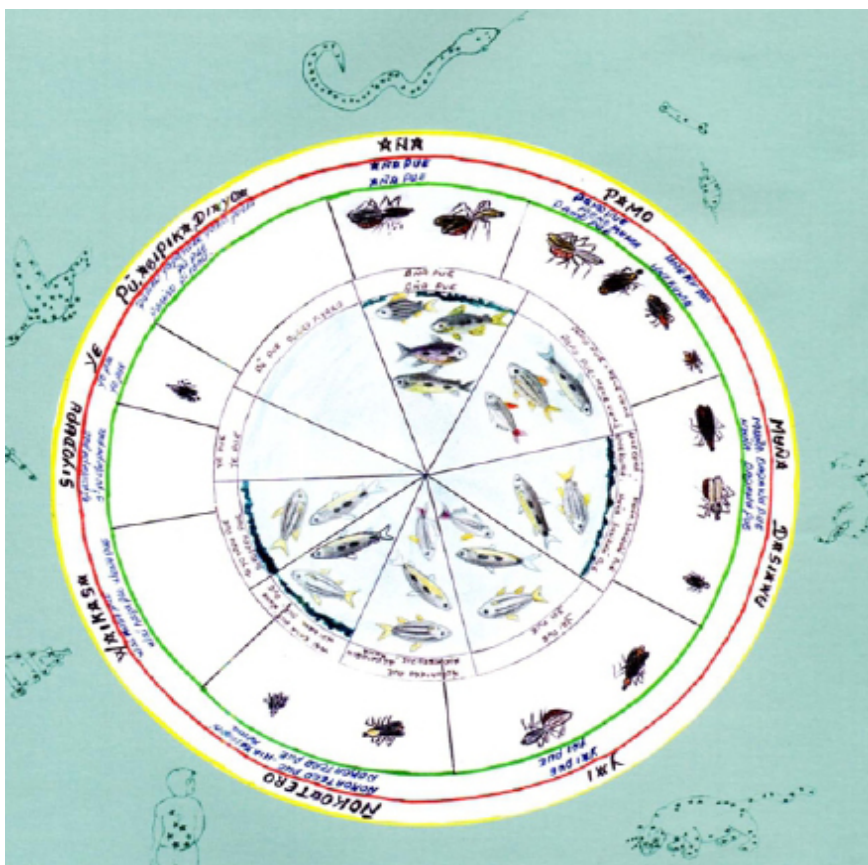


Figura 5: Calendário que mostra a correlação entre as constelações (periferia vermelha), os períodos de chuva pesada e alta que levam seus nomes (periferia interna verde), a desova de diferentes espécies de peixes (centro) e os voos nupciais de cupins dos quais os peixes se alimentam (banda externa). Indígenas Tuyuca, Rio Tiquié, Brasil (Aloisio Cabalzar, ISA, com permissão).



Figura 6: Calendário mostrando as estações de floração de diferentes árvores selvagens e cultivadas e espécies de palmeiras produzindo frutos comestíveis com as estações (anel exterior, vermelho) nomeado pelas constelações. Indígenas Tuyuca, Rio Tiquié, Brasil (Aloisio Cabalzar, ISA, com permissão).

O interesse contínuo na etnoastronomia, que começou pela primeira vez nos anos 1970, resultou em reedições brasileiras de várias obras clássicas com importante material antigo relacionado à

Amazônia noroeste. Estes incluem *Começos da arte na selva* (Koch-Grünberg 2009 [1905]), uma tradução portuguesa de *Anfänge der kunst im Urwald* com desenhos de estrelas e constelações por artistas Miriti-Tapuyo, Kubeo e Siusi; o ensaio de Tastevin (2008 [1925]) sobre Boiassu, a grande serpente do céu dos povos do Rio Negro que corresponde ao Escorpião dos povos de fora; e um artigo dos astrônomos Lima e Mendonça Figueiroa (2010), que dá conta das contribuições do século XIX de Charles Frederick Hartt e José Vieira Couto de Magalhães, que estudaram o conhecimento astronômico dos povos do Rio Negro.

Embora nenhum deles tenha sido republicado nos últimos anos, dois outros trabalhos clássicos sobre astronomia do Rio Negro merecem menção aqui. O primeiro é 'A astronomia entre os índios' de Themistocles Pais de Souza Brasil. Que apareceu como parte da 'Introdução' de Magalhães aos Índios do Brasil de Rondon (1953). Sousa Brasil foi um engenheiro militar que acompanhou Rondon em suas visitas à Amazônia. Seu trabalho identifica onze constelações reconhecidas por grupos indígenas não identificados. Com toda a probabilidade, estes são grupos da região noroeste da Amazônia-Rio Negro. O segundo é *A civilização indígena do Uaupés* (1962) de Silva, que contém um relato do ciclo de constelação, tal como é entendido por um informante Piratapuia, material sobre o calendário da constelação de Tukano e dados sobre as estações do sacerdote missionário italiano Antonio Giacone, que viveu muitos anos entre os grupos tukanos na região do Alto Rio Negro.

Este posfácio destina-se simplesmente a ser uma atualização sobre o que foi publicado desde que meu próprio artigo apareceu pela primeira vez, e não como uma revisão completa da literatura. No entanto, vale a pena ressaltar que enquanto o foco do meu artigo foi sobre a cosmologia dos Barasana e seus vizinhos imediatos que vivem na região do Pirá-Paraná na Colômbia, o que emergiu na literatura desde então é que todos os povos que vivem na Região Rio Negro, Noroeste Amazônico, compartilham um padrão geral comum de conhecimento

astronômico. Apesar da extrema diversidade linguística, os falantes de Tukano e Arawak e os grupos 'Makú', nômades que falam diferentes línguas isoladas, reconhecem as mesmas estrelas e constelações significativas e compartilham um entendimento comum de como elas se encaixam com as condições siderais, solares, lunares e ciclos ecológicos. Este ponto é bem apresentado na ampla pesquisa de Epps & Oliveira (2013) sobre o conhecimento astronômico nessa região.

A pesquisa de Epps & Oliveira revela que a tradição das estrelas dos falantes do Arawak do Rio Negro é semelhante à de seus vizinhos Tukano, mas difere bastante daquela dos falantes de Arawak em outros lugares na Amazônia. Isso sugere que a tradição de estrelas dos Arawak do Rio Negro provavelmente tem origens Tukano. Epps e Oliveira também chamam a atenção para a relativa falta de interesse pela astronomia exibida pelos grupos nômades Makú. Eles sugerem que isso pode se relacionar tanto com a preferência desses povos pela caça e coleta sobre a agricultura e à visão restrita sob a cobertura florestal fechada que essa preferência acarreta.

Em relação ao padrão geral comum de conhecimento astronômico compartilhado por povos do Noroeste Amazônico, o relato de Reichel-Dolmatoff (1982) de um arranjo de estrelas significativas entre os Desana, um arranjo correlacionado com estruturas análogas na arquitetura, cristais xamânicos, arquitetura cerebral e outros fenômenos, parece anômalo. Estruturas hexagonais desse tipo não parecem figurar em outros relatos mais recentes da tradição de estrelas dos Desana, incluindo aqueles de especialistas dos Desana.

Outro ponto a observar é que o que emerge destas diferentes publicações é um grau incomum de interesse em fenômenos astronômicos entre as populações da Amazônia Noroeste, um interesse que vai de mãos dadas com uma sofisticada tradição astronômica. O conhecimento astronômico é codificado principalmente na oralidade em uma rica e complexa tradição mitológica. Resta muito a explorar, principalmente com relação a histórias que se relacionam com os movimentos de Vênus e outros planetas. O conhecimento astronômico

também é codificado na visualidade em desenhos e diagramas gravados como petróglifos em rochas, desenhados na areia, tecidos em cestaria, e pintados em cerâmica, casca, frentes de casa e outros suportes. Os desenhos que são produzidos no papel em relação com os programas de educação e gestão de recursos representam uma transformação moderna dessa tradição muito mais antiga.

A elaboração e sofisticação desta tradição astronômica amazônica do noroeste parece ter poucos paralelos em outras partes das planícies da América do Sul. Ao lado de suas tradições orais extraordinariamente esotéricas, sacerdotais, um elaborado conhecimento astronômico pareceria ser um indicador para uma ligação, originalmente sugerida por Lévi-Strauss (1973, 272), entre os habitantes do alto rio Negro e as civilizações arqueológicas mais complexas do meio da Região Amazônica.

Notas

Este texto é uma tradução de dois artigos publicados anteriormente por Stephen Hugh-Jones. O primeiro intitulado: *The Pleiades and Scorpius in the Barasana Cosmology* publicado originalmente em 1982 nos Anais da Academia de Ciências de Nova York. O segundo intitulado: *Postscript: Thirty-three years on* publicado na revista JSA 1.1 (2015) 127-132. Esta tradução recebeu uma revisão do autor e as notas e bibliografias foram atualizadas, ao que agradecemos a Stephen Hugh-Jones. (Nota do Editor).

¹ Cf. Koch-Grünberg 2009: pp. 58-63, figs. 55, 56.

² Cf. Blandon 1961: 29-32; Giacone 1949: 98, 117-8; Paes de Souza Brasil 1938: 61-63; Reichel-Dolmatoff 1971: 71, 73-74, 117, 199; Bruzzi da Silva 1962: 258-63; Silverwood-Cope 1990: 180; Stradelli 1921: 1-768.

³ Koch-Grünberg 1911; 1912-16.

⁴ A pesquisa entre os Barasana foi realizada de setembro de 1968 à dezembro de 1971 e de julho à dezembro de 1979, graças aos auspícios do *Social Science Research Council* da Inglaterra.

⁵ Hugh-Jones 1979: 145 identifica incorretamente a Constelação Adze como fazendo parte do cinturão de Orion com Bellatrix (α Orionis) e Betelgeuse (γ Orionis).

⁶ Estrelas e constelações foram identificadas e apontadas com a ajuda de uma lanterna, com um número significativo de informantes. As identificações foram checadadas com a ajuda de um mapa das estrelas no campo e subsequentemente confrontadas com Menzel 1964.

⁷ Os períodos do aparecimento e desaparecimento das estrelas e constelações foram tiradas das tabelas fornecidas pelo Dr. Anthony Aveni (1972). Para evitar distorções da realidade etnográfica não colocamos os termos numéricos.

⁸ Patrice Bidou, comunicação pessoal.

⁹ Cf. Tastevin, 1925.

¹⁰ Koch-Grünberg 2009:123.

¹¹ Hugh-Jones 1979: 223-24.

¹² Patrice Bidou, comunicação pessoal.

¹³ Para os detalhes dos argumentos sobre a cera-breu, a mulher-xamã e a menstruação relacionados às Plêiades, conferir Hugh-Jones, 1979.

¹⁴ Cf. S. Hugh-Jones, 1979:227-33, 287-93.

¹⁵ Sobre os ornamentos de penas e danças rituais e ciclos temporais ver: Hugh-Jones 1979: 227-33, 287-93; veja também Hugh-Jones, 2015.

Referências

- AEITU, 2005. *Wiseri makane, Niro Makane. Casa de Transformacao – Origem da vida ritual Utapinopona-Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: AEITU/ Instituto Socioambiental.
- AEITY & ACIMET, 2008. *Mari kahtiri pati kahse ukuri turi*. São Gabriel da Cachoeira/ São Paulo: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, Associação Escola Indígena Tukano Yupuri, Associação das Comunidades Indígenas do Médio Tiquie/Instituto Socioambiental.
- ARIAS DE GRIEF, J. & REICHEL, E. (ed.). 1987. *Etnoastronomias Americanas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- AVENI, A.F. 1972. "Astronomical tables intended for use in astroarchaeological studies," *American Antiquity*, 37: 531-40.
- AVENI, A. & URTON, G. (ed.). 1982. *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics. Annals of the New York Academy of Sciences* 385. New York: New York Academy of Sciences.
- BLANDON, J.M. 1961. "Sobre los Piratapuyo," *Semisiones*, 86:29-32.
- CABALZAR, A., 2008. *Filhos da Cobra de Pedra: Organização social e trajetórias tuiuca no rio Tiquie (noroeste amazônico)*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp/ ISA/Nuti.

- CABALZAR, A & AZEVEDO, M. 2010. “Manejo ambiental e pesquisa do calendário anual no rio Tiquié”. In CABALZAR, A (ed.): *Manejo do mundo: Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro*, pp. 46-55. São Gabriel/ São Paulo: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/Instituto Socioambiental.
- CARDOSO, W. T., 2007. *O Céu dos Tucanos na Escola Yupuri: Construindo um calendário dinâmico*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC.
- CORREA, F. R., 1987. “Tiempo y espacio en la cosmologia de los Kubeos”. In ARIAS DE GRIEF, J. & REICHEL, E. (eds.): *Etnoastronomias Americanas*, pp. 137-168. Bogota: Universidad Nacional de Colombia.
- COUTO DE MAGALHAES, A. 1953. “Introdução”. In RONDON, C. M (ed.): *Índios do Brasil - VOL III: Norte do Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura – Conselho Nacional de Proteção aos Índios.
- DIAKURU & KISIBI (Fernandes, A. C. & Fernandes, D. M.). 2006. *Bueri Kadiiri Marĩriye: Os ensinamentos que não se esquecem*. Santo Antônio/São Gabriel da Cachoeira: Rio Tiquie/UNIRT/FOIRN.
- EPPS, P. & OLIVEIRA, M. 2013. “The Serpent, the Pleiades, and the One-legged Hunter: Astronomical Themes in the Upper Rio Negro”. In EPPS, P. & STENZEL, K. (eds.): *Upper Rio Negro: Cultural and Linguistic Interaction in Northwestern Amazonia*, pp. 91-128. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI/Museu Nacional.
- GIACONE, A. 1949. *Os Tukanos e Outras Tribus do Rio Uaupés Affluente do Negro- Amazonas*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.
- HUGH-JONES, S. 1979. *The Palm and the Pleiades. Ritual and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2015. “A origem da noite e porque o sol é chamado do ‘folha de caraná’”, *Revista de Sociologia e Antropologia*, 5(3):659-698.
- KOCH-GRÜNBERG, T. 1911. “Aruak-Sprachen Nordwest Brasiliens und der Angrenzenden Gebiete,” *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 41: 33-153, 203-82.
- _____. 1912-16. “Betóya-Sprachen Nordwest Brasiliens und der Angrenzenden Gebiete,” *Anthropos*, 7(1912):429-62; 8(1913):944-77; 9(1914):151-95, 569-89, 812-32; 10-11(1916):114-58, 421-49.
- _____. 2009. *Começos da Arte na Selva*. Manaus: EDUA.
- _____. 2009 [1905]. *Começos da Arte na selva. Desenhos manuais de indígenas colecionados por Dr. Theodor Koch-Grunberg em suas viagens pelo Brasil*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas/IGHA.
- LEVI-STRAUSS, C., 1973 [1966]. *From Honey to Ashes: Introduction to a Science of Mythology*, vol. 2. New York: Harper & Row.
- LIMA, F. P. & MENDONCA FIGEIROA, S. F. 2010. “Etnoastronomia no Brasil: a contribuição de Charles Frederick Hartt e Jose Vieira Couto de Magalhães”. *Boletim do Museu do Para Emilio Goeldi (Cienciais Humanas)*, 5(2):295-313.
- MENZEL, D.H. 1964. *A Field Guide to the Stars and Planets*. Boston: Houghton Mifflin.

- NAHURI & KUMARO. 2003. *Dahsea Hausiro pora ukûshe wiophesase mera bueri turi - Mitologia Sagrada dos Tukano Hausiro Pora*. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/FOIRN.
- OLIVEIRA, M. 2010. *Astronomia Tukano*. (<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/modos-de-vida/astronomia-tukano>; acesso em 12/2014).
- OLIVEIRA, M., CARDOSO, W. & AZEVEDO, H. V. V. B. 2010. "Calendário astronômico, ecológico, socio-econômico e ritual do Meéio Tiquie: Conhecimentos para a educação e o manejo". In CABALZAR, A. (ed.): *Manejo do Mundo: Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro*, pp. ****. São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/Instituto Socioambiental.
- PAES DE SOUZA BRASIL, T. *Incolas Selvicolas*. São Paulo: Leuzinger S. A.
- REICHEL, E., 1987. "Astronomia yukuna-matapi". In ARIAS DE GRIEF, J. & REICHEL, E. (eds.): *Etnoastronomias Americanas*, pp. 193-232. Bogota: Universidad Nacional de Colombia.
- REICHEL-DOLMATOFF, G., 1982. "Astronomical Models of Social Behavior among some Indians of Colombia". In AVENI, A. F. & URTON, G. (eds.): *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics, Annals of the New York Academy of Sciences*, pp. 385: 165-181. New York: New York Academy of Sciences.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1971. *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- RIBEIRO, B. G. & KENHIRI, T. 1987. "Chuvvas e constelações". *Ciência Hoje*, 6(36):26-35.
- ROJAS SABANA, F. A. 1997. *Ciencias naturales en la mitologia Curripaco*. Bogotá: Fundacion Etnollano.
- RONDON, C. M. da S. 1953. *Índios do Brasil, Vol. III: Norte do Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura - Conselho Nacional de Proteção aos Índios.
- ROMERO RAFFO, M. 2003. *Malikai, el canto del malirri: formas narrativas en un mito amazonico*. Bogota: Cerec.
- SILVA, A. Bruzzi A. 1962. *A civilizacao indígena do Uaupes*. Sao Paulo: Linográfica.
- SILVERWOOD-COPE, P. 1990. *Os Makú. Povo Caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: UNB.
- STRADELLI, E. 1921. "Vocabulários da Língua Geral - Portuguez-Nheêngatú-Portuguez," *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, 158:1-768.
- TASTEVIN, P.C. 1925. "La legende de Bóyusú en Amazonie, texte tupy on neênga-tu," *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*, 6:171-206.
- _____. 2008 [1925]. "A lenda de Boiacu na Amazonia". In FAULHABER, P. & MONSERRAT, R. (eds.): *Tastevin e a Etnografia Indígena. Coletânea de traduções de textos produzidos em Tefé (AM)*, pp. 137-183. Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI.

VON HILDEBRAND, M. 1987. "Datos etnograficos sobre la astronomia de los indigenas Tanimuka del noroeste Amazonico". In ARIAS DE GRIEF, J. & REICHEL, E. (eds.): *Ethnoastronomias Americanas*, pp. 233-254. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Abstract: The text presents ethnographic details of the astronomical system of the Amerindians of the region of the Amazon Northwest according the understanding of the Barasana of the Pirá-Paraná River of the watershed of the Uaupés River in Colombian territory. The Barasana believe that the universe is composed of three basic layers: heaven, earth and the underworld expressed as models of earthly experience, so that each is described as having forests and rivers and inhabited by people in large communal houses or Malocas For the Barasana, astronomical knowledge is not simply a cognitive system, but also one that gives to human power over the natural world. The last part of the article is a review of the updated literature on the cultural astronomy of the region known as the Upper Rio Negro.

Keywords: Barasana, Northwest-Amazonian, Ethnoastronomy, Pleiades, Astronomy-Cultural.

Recebido em dezembro de 2016.

Aprovado em abril de 2017.

Tradução: Hermilo Santana.

Revisão Técnica: Renato Athias.

Encuentros Cercanos: Historias de las relaciones de los *Moqoit* con una poderosa del cielo

Alejandro Martín López^a

El presente trabajo aborda la historia de los vínculos de algunas comunidades aborígenes *moqoit* del Chaco argentino con una poderosa no-humana del cielo: La *Virjolé*. Mediante un análisis que se focaliza en dichas interacciones entendidas como encuentros co-presenciales, en el sentido definido por Goffman, se pretende comprender los modos específicos en que los *moqoit* construyen su experiencia y concepciones del cielo. Dada la concepción *moqoit* de un cosmos configurado por las relaciones de poder de las sociedades humanas y no-humanas que lo habitan, sus experiencias del cielo son ante todo experiencias de relaciones sociales. Se busca conectar dichas relaciones celestes con el conjunto de vínculos de los *moqoit* con humanos y no-humanos, en un contexto de profundas transformaciones ligadas a la expansión del estado Nación Argentino sobre su territorio.

Moqoit; Chaco; Mujer-estrella; Virgen; Interacción.

Los *moqoit*¹ (o mocoví) son un grupo aborígen *guaycurú*, al igual que los *qom* (o toba), *pilagá*, *abipón*, *mbayá* y *caduveo*. Originalmente cazadores recolectores, habitan el Suroeste del Chaco argentino. Durante el período colonial, si bien se establecieron entre ellos misiones jesuíticas y sufrieron esporádicas incursiones armadas por parte de los españoles, consiguieron mantener un alto grado de autonomía.

a Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Sección de Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Email: astroamlopez@hotmail.com.

En el mismo período incorporaron el ganado vacuno y el uso de caballos. Para fines del siglo XIX el estado Argentino en su ocupación efectiva del territorio chaqueño los obligó a sedentarizarse de manera forzosa y a transformarse en mano de obra barata para el trabajo en explotaciones madereras y algodoneras. Las condiciones extremas de explotación condujeron a una serie de movimientos de carácter milenarista para la primera mitad del siglo XX, que fueron reprimidos ferozmente. A partir de la década de 1960 el movimiento del *Evangelio* – una forma *guaycurú* de cristianismo evangélico – comenzó a tomar gran fuerza en este grupo. Hoy la población *moqoit* asciende al menos a unas 18.000 personas (INDEC, 2015).



Figura 1. Mapa da Área de Estudio.

Para los *moqoit* el mundo está habitado por un complejo conjunto de sociedades humanas y no-humanas entre las que existen relaciones atravesadas por desigualdades de poder. La gestión de estas relaciones, eminentemente políticas, es un tópico central del pensamiento *moqoit*.

La propia corporalidad de los seres que pueblan el mundo está determinada por su escala de poder. Los *moqoit* entienden que los límites corporales son difusos y porosos y que los fluidos corporales portan intencionalidades. Múltiples agentes intencionales pueden coexistir en una misma corporalidad y múltiples regímenes corporales son accesibles a un mismo agente. Es la escala de poder de un ser la que parece definir la variedad de regímenes corporales que este tiene habilitados. Ello explica por qué los seres de los orígenes, plenos de poder pueden simultáneamente manifestarse de formas animales, vegetales, humanas, astronómicas y atmosféricas. Todos esos regímenes les son accesibles, así como pueden transitar por los más diversos ámbitos cósmicos. Pero luego, lo que los cataclismos míticos hicieron es reducir para muchos de manera drástica la escala de su poder y con ello la variedad de sus corporalidades. Pero incluso hoy, y aún entre los humanos, diversas formas corporales son accesibles para los que tienen suficiente poder, o para cualquiera en momentos de potencia especial como el sueño o el éxtasis.

A pesar de algunos puntos en común, la cosmología *moqoit* no sigue el modelo ‘perspectivista y multinaturalista’ de Viveiros de Castro (2005), ni ‘el modo animista de identificación’ de Descola (2012). Justamente el rol crucial del poder y su influencia en los regímenes corporales, así como el carácter multiagenciado de los cuerpos, son algunas de las razones de esa diferencia. En este sentido creemos que pese a algunos intentos realizados y a las interesantes ideas que sugieren (Tola 2004), estos modelos no dan cuenta de importantes aspectos de las cosmologías de estos grupos.

En concordancia con lo ya comentado, el poder de estos agentes intencionales que pueblan el mundo *moqoit* modela incluso la propia

forma del cosmos, de modo que mapear sus texturas equivale a construir una verdadera topología del poder (López 2013). Ese poder se manifiesta de diversas maneras perceptibles por los sentidos, una de las más importantes es el brillo. Para los *moqoit* el brillo intenso es *seña* (*netanec*)² de poder. Es por eso que el espacio celeste, pleno de brillo, es concebido como una región habitada por seres especialmente poderosos. Además de él proviene la lluvia, un recurso clave en el Suroeste del Chaco donde muchos *moqoit* habitan. La abundancia o fecundidad es otro rasgo característico de los seres potentes, por eso el cielo se concibe como habitado por seres fundamentalmente femeninos. De hecho en muchos relatos las propias mujeres humanas tienen su origen en el cielo. Este espacio, por su conexión con la lluvia, está asociado con los ojos de agua, los escasos bajos que conservan el agua de las precipitaciones, en una región seca y sin ríos. Estos pequeños espejos de agua son vistos como *nqote*, ‘ojos’ o ‘ventanas’, verdaderas bocas de algunos de los túneles que, conformando una red de interconexión, atraviesan el cosmos *moqoit* conectando sus diferentes capas. Por estas ventanas potentes seres no-humanos se ‘asoman’ a *la’ua* la tierra en la que viven los humanos, para vigilarlos e interactuar con ellos.

Los humanos necesitan vincularse con esas otras sociedades que habitan el mundo. En especial necesitan entrar en relación con los seres potentes ya que ellos detentan, como mencionamos, los recursos necesarios para la vida. Para obtener dichos recursos en ciertas ocasiones puede recurrirse a la violencia. Pero cuando la diferencia de poder es mucha, frecuentemente es necesario establecer *pactos*: *na’deenaxac* o *na’maqataxac*³. Los *pactos* son procedimientos por medio de los cuales los humanos *amansan* (*jö’xoicachit*) a los poderosos, inicialmente *ariscos*⁴. Lo *arisco* (*po’toro*, desconfiado; *qojaxaraic*; *yiloxoic*, bravo, salvaje) y lo *manso* (*nemanataxaic*⁵ o *xojaxaic*⁶) son términos que los *moqoit* de las comunidades estudiadas utilizan para clasificar las entidades que habitan el mundo y el territorio al que su presencia cualifica. Lo *arisco* remite así a lo que es percibido como liminal, potente, sagrado, ‘salvaje’; mientras que lo *manso* se refiere a la existencia humana en tanto

protegida de lo no-humano, territorio bajo el control sociopolítico local, pero necesitado de lo *arisco* para obtener vida y poder. Como lo muestra Nates (2000) para el caso colombiano, el *amansar* es tanto o más fundamental que las categorías de *arisco* y *manso*. Porque es por el proceso del *amansamiento* como estos elementos ariscos, peligrosos y necesarios entran en contacto con lo humano, se humanizan, se socializan. Se trata del proceso por el cual se toma control del territorio, el propio cuerpo y los poderosos no-humanos, lo cual ocurre por las prácticas y discursos míticos, y depende en buena medida de las actividades de mediadores como shamanes (*pi'xonaq* –si son hombres-, *pi'xonaxa* –si son mujeres-), pastores, líderes o ancianos.

Los poderosos, al igual que los *antiguos*⁷, son descriptos como inicialmente ariscos, ya que son esquivos al contacto son los humanos, se los encuentra en ámbitos apartados del espacio ‘humanizado’ y sus vínculos con los humanos se rigen por su propio antojo. Eso los vuelve peligrosos, ya que por su enorme poder son inmoderados y excesivos. Por eso el *pacto* es entendido como un amansamiento que logra establecer una regulación en las relaciones entre humanos y poderosos.

El punto de partida para el establecimiento de un pacto es el *encuentro*. Los *encuentros* (*neuane'e*⁸; *neuañiguit*⁹), son una unidad organizativa fundamental de la experiencia *moqoit* del habitar. Involucran la co-presencia de seres intencionales que se vinculan en una interacción específica, no simplemente que ‘se cruzan’. Los encuentros son hitos que jalonan la vida cotidiana. Y cuando se trata de encuentros con seres poderosos, se trata de verdaderos acontecimientos cruciales que definen la existencia y que suelen ocurrir en espacio-tiempos *ariscos* (el monte, los sueños, los viajes a otras regiones del cosmos, las experiencias extáticas) o espacios de mediación entre lo *arisco* y lo *manso* (como los *nayic* o caminos, López 2009). El encuentro con un poderoso no-humano es el que abre la posibilidad del establecimiento de un pacto, así como ciertamente el riesgo de sufrir la acción violenta de quien detenta más poder. Dado que en el mundo *moqoit* la forma del cosmos queda determinada por la escala de poder de los sujetos

involucrados, el encuentro con un poderoso no-humano ocurre en un tiempo-espacio que queda cualificado por el poder de dicho ser. Si se trata de un ser de gran potencia – como lo son los seres del cielo – dicho espacio-tiempo tendrá las características del espacio-tiempo potente por antonomasia: el espacio-tiempo originario.

En este punto, ser coherentes con la mirada antropológica implica, sin ninguna necesidad de embarcarse en un debate metafísico, tomarse realmente en serio la forma en que el mundo es experimentado y conceptualizado por los *moqoit*. Por ello, debemos abordar los encuentros con los poderosos no-humanos de forma análoga a lo que haríamos con los encuentros entre agentes humanos. Para llevarlo a cabo nos proponemos utilizar algunas herramientas teóricas del análisis de Goffman de las interacciones humanas en contextos de co-presencia. De hecho, Goffman utiliza una definición teórica de ‘encuentro’ que puede ser muy útil para comprender los mecanismos específicos que se despliegan al interior del tipo de interacciones que los *moqoit* designan como *newane’e* o *encuentros*. Para Goffman (1972:7-8) el encuentro es una unidad de interacción focal (donde los agentes involucrados convienen en sostener por un tiempo un foco único de atención cognitiva y sensorial) que involucra co-presencia (es decir un contacto directo e inmediato) e implica privilegios comunicativos especiales. En un encuentro, el más poderoso determina el grado y el modo de la relación (Goffman 1979: 85). En el planteo de este autor (Goffman 1971) hay algunos conceptos centrales, tomados de un abordaje dramático, como el de ‘cara’ y ‘línea’. La cara es el “valor social positivo que una persona reclama para sí [en una interacción] por medio de la ‘línea’ que los otros suponen que ha seguido [durante la misma]” (Goffman 1971:13). Y la “línea” es un “esquema de actos verbales y no verbales, por medio de los cuales expresa su visión de la situación, y por medio de ella su evaluación de los participantes” (Goffman 1971:13). La línea en general es elegida dentro de un limitado repertorio socialmente aprobado. Siguiendo los planteos de Goffman y aplicándolos al caso específico de los encuentros con

poderosos no-humanos, debemos decir varias cosas. Ante todo, que los sucesivos encuentros de un humano específico con un determinado no-humano siguen un patrón que de alguna manera reproduce el del primer encuentro que tuvieron, aquel en el que se estableció el pacto entre ellos. Por eso dicho encuentro tiene un carácter fundante y seguiremos su estructura para caracterizarlos a todos. Las sucesivas reediciones del mismo tienden a reproducir dicho patrón (incluyendo de hecho una suerte de reactualización del pacto en sí). Una segunda cuestión es que dadas las concepciones *moqoit* de cuerpo, la co-presencia puede involucrar la proximidad inmediata mediante alguno de los diversos regímenes corporales propios de un ser (que son tanto más variado cuanto más poderoso es). Por tanto, las fases típicas de un encuentro con un poderoso no-humano podríamos caracterizarlas del siguiente modo:

Llamado-búsqueda: En general el encuentro con un poderoso es antecedido por una serie de señas o indicaciones que muestran la intención de dicho ser de ponerse en contacto con el humano en cuestión. Estas señas pueden adquirir diversas formas. Una especialmente frecuente son los sueños. La gran mayoría de estos encuentros ocurren por iniciativa del poderoso no-humano, que se manifiesta, se hace presente, se deja ver por algún o algunos humanos, que han sido llamados o destinados para ello. Se trata de una suerte de invitación, de un convite cósmico. En algunos casos un humano puede salir a buscar el encuentro. Ello en general ocurre cuando un *pi'xonaq* o *pi'xonaxa* busca poder y sale entonces a encontrarse con los seres no-humanos, buscando provocar ese encuentro por diversos medios (canto, consumo de tabaco, danza, soledad en el monte, etc.).

Como fuere, no cualquier ser humano puede aceptar ese tipo de convites. Para sobrellevar dicho encuentro el humano debe tener una cuota suficiente de poder, y además debe tener *coraje*. El *coraje* implica la fortaleza anímica y la confianza en la capacidad de llevar adelante esa peligrosa relación. Además debe conocer las reglas de cortesía, el protocolo diplomático requerido para la misma.

Co-presencia: El llamado o la búsqueda, si son respondidos, dan lugar al inicio del encuentro, mediante la co-presencia. Este es el requisito básico del encuentro. Puede incluir diversos regímenes de corporalidad del poderoso (antropomórficos, animales, vegetales, objetos, meteorológicos, astronómicos, etc.) y del humano.

Ofrecimiento-Apaciguamiento: El carácter y la potencia de los signos sensibles de la presencia dan cuenta de la escala de poder de los involucrados y permiten establecer el marco general de la relación. También indican los intereses específicos o áreas de competencia de los mismos, como cuando un poderoso se manifiesta mediante signos ligados a lo acuático, dejando sentada su relación con dicho ámbito. Esta es una primera forma en la que se construyen las ‘caras’ de los interactuantes y las ‘líneas’ posibles de su acción. Suelen darse saludos o presentaciones que junto con los demás signos sensibles actúan, como señala Goffman, como “rituales interpersonales de apoyo” (1979:78-82), donde los involucrados se reconocen mutuamente la intención de establecer un encuentro. En los encuentros entre humanos y poderosos no-humanos¹⁰, en general este último reclama para sí la ‘cara’ del *pobrecito* o *poraiolec*. La ‘línea’ asociada a la misma se caracteriza por mostrarse como extremadamente necesitado, humilde y complaciente. Implica el reconocimiento de la potestad del poderoso en cuestión sobre los recursos que el humano necesita, su enorme potencia y su abundancia de los bienes o favores que este busca. El poderoso suele reclamar la ‘cara’ del *dueño* o *logot* de determinados recursos, o bien su *padre* (*leta’a*) o *madre* (*late’e*). La ‘línea’ asociada implica el despliegue de los signos de control sobre dichos recursos y el reclamo de su uso respetuoso y moderado. El seguimiento de estas ‘líneas’ y la adopción de estas ‘caras’ que cuentan con la sanción social de humanos y no-humanos es lo que posibilita el desarrollo del encuentro. Se trata de una suerte de protocolo diplomático que hay que conocer y poder ejecutar.

A partir de la adopción de las ‘líneas’ y ‘caras’ antes descriptas el humano busca apaciguar, amansar al no-humano y este exige el reconocimiento de su preeminencia.

Pacto: Si el apaciguamiento es realizado adecuadamente se está en condiciones de regularizar las relaciones futuras entre el humano y el no-humano. Ese compromiso, que vuelve previsibles las interacciones es el pacto o *na’deenaxac*. Gracias a dicho acuerdo, la conducta del poderoso no-humano se modera y por eso este deja de ser *arisco* (*qoḵa-xaraic*), ya que se *entrega* (*nañan*), volviéndose por tanto *manso* (*‘xoḵa-xaiaic*). Ello va en general acompañado con el otorgamiento al humano de diversos dones, que suelen tomar la forma de palabras-canto que proporcionan poder o capacidad para generar cierto efecto, también puede tratarse de franquear el acceso a algún espacio u otorgar determinados bienes. A cambio de esto, y además del reconocimiento de su preeminencia, el no-humano puede exigir algún tipo de conducta específica (como evitar ciertos lugares o alimentos). Estas conductas funcionan de hecho como “signos de vinculación” (Goffman 1979:199, 206-208) que evidencian para terceros el vínculo entre un humano y cierto poderoso.

Pero como las relaciones con otros humanos, las relaciones con los poderosos no-humanos y los pactos con ellos también cambian a lo largo del tiempo y cierto margen de variación es de hecho algo intrínseco a las normas que rigen los encuentros interpersonales (Goffman 1979:174). La llegada de los europeos y criollos estuvo acompañada con la aparición en escena de los poderosos no-humanos con los que estos tenían relación. Este nuevo conjunto de actores humanos y no-humanos en el juego cósmico del poder alteró fuertemente la cosmpolítica *moqoit*, introduciendo nuevas ‘caras’ y ‘líneas’, nuevos conjuntos de saberes y protocolos de relación con lo no-humano y nuevas jerarquías de la potencia. Un ejemplo es el hecho de que antes de la llegada de los europeos y el dios cristiano, los pactos con los poderosos no-humanos no implicaban exclusividad y podía pactarse con varios no-humanos, cosa frecuente entre *pi’xonaq* y *pi’xonaxa*. En ese

sentido el pacto con el dios cristiano, especialmente en el marco del cristianismo evangélico, resulta novedoso y problemático.

Despedida: El fin del encuentro implica para los humanos un alivio de la tensión que supone el mantenimiento de la ‘cara’ adoptada durante la misma. En especial se manifiesta difícil de controlar el miedo que el hecho de vincularse con un ser potente provoca. Por otra parte la finalización del encuentro implica el regreso a un espacio-tiempo manso y la posibilidad de usufructuar lo obtenido en el intercambio con la potencia. Del mismo modo implica muchas veces modificaciones de la cotidianeidad, en la medida que hayan sido impuestas condiciones o restricciones al humano. Se dan en esta etapa nuevos “rituales interpersonales de apoyo” (Goffman 1979:93-94) que incluyen saludos y gestos que actúan como recapitulaciones de lo pactado, perspectivas de futuros encuentros y reforzamientos del vínculo establecido.

En este contexto, vamos a delinear ciertos aspectos de la historia de los *encuentros* de algunos *moqoit* del suroeste del Chaco con una poderosa mujer del cielo: la *Virjolé*, la Virgen, un ser femenino del cielo, que se ha presentado en general bajo la forma de una mujer con sus hijos. Los primeros eventos vinculados a estas relaciones acontecieron en el tiempo del establecimiento de estas bandas *moqoit* en su actual lugar de asentamiento, en el contexto de los procesos de sedentarización forzada asociados a la ocupación efectiva del Chaco por parte del estado Argentino y la apropiación por parte de criollos e inmigrantes europeos de muchas tierras antes habitadas por los *moqoit*. Sus manifestaciones están fuertemente asociadas a una laguna, uno de las pocas fuentes de agua permanente de la zona. Estos eventos serán centrales en la conformación de la conciencia de sí de un importante grupo de comunidades *moqoit*, y su memoria conecta lo cósmico con las historias de los antepasados destacados y su andanzas, con espacios concretos del territorio, con vínculos específicos con el proceso de colonización del Chaco y las relaciones con criollos, inmigrantes y el estado Argentino.

Llamada y hallazgo

Como muchos encuentros con poderosos, el encuentro con La *Virjolé* parece haber comenzado por una llamada hecha en el espacio-tiempo onírico. Durante el sueño, para los *moqoit*, los seres humanos experimentan un mayor poder que durante la vigilia. Por ello es un espacio-tiempo especialmente propicio para los encuentros y mensajes de seres poderosos. Ello es especialmente cierto para humanos ya de por sí cargados de poder como los *pi'xonaq*.

Algunas versiones de la historia del encuentro con La *Virjolé* comienzan con el sueño que tiene un *pi'xonaq*:

“Paulino Acosta se llamaba. [Era] *pi'xonaq* él. Soñó que había una laguna, donde había una Virgen. Entonces toda la gente fue allí, y encontró la Virgen en la zona...de Mesón de Fierro” (Alfredo Salteño, Colonia Juan Larrea, Chaco).

La laguna a la que hace referencia el relato, conocida como Laguna de La Virgen o Laguna del Mesón de Fierro, se encuentra en las cercanías de los actuales asentamientos *moqoit* de Colonia Juan Larrea, Santa Rosa y San Lorenzo (Colonia Gral. Necochea) en la provincia del Chaco (Argentina). Se trata de un reducido espejo de agua permanente, uno de los pocos en la región. Los testimonios coinciden en señalar que entorno a la Laguna de la Virgen, a principios del siglo XX, había un muy poblado asentamiento *moqoit*, que hoy ya no existe. Quienes poblaban esa zona, respondían al cacique Pedro José, y desde allí se desplazaron al actual asentamiento de Colonia Cacique Catán.

Muchos de los testimonios de este primer encuentro con La *Virjolé*, hablan de ella como un *nqolaq*, como un ‘objeto potente’ con el que se encuentran:

“[...] había un matrimonio, ya eran ancianos, y que ellos querían recoger leña seca para hacer fueguito. Y ahí está la laguna, y a un trecho de ahí entraron en un pastizal, en un monte casi no muy tupido y ahí encontraron a la virgencita esa. Pero en un palo, porque ya estaba bien labrado la el palo ese, y ahí tenía la casita, como capillita...[...] Como está, la encontraron la virgencita ya. Era persona...” (Sixto Lalecorí, San Lorenzo, Chaco).

Este *nqolaq*, esta ‘cosa potente’, no es un objeto muerto (Ingold 2000:91,97), es ‘persona’. Una de las características resaltadas en muchos testimonios de ese encuentro y que es una marca fundamental del hecho de que La *Virjolé* era persona, es que hablaba. Entre los *moqoit* el habla, en especial si se trata de hablar el *moqoit la’qaatqa* ‘la idioma’, es muy importante para asignarle a algo la condición de ‘persona’.

Pero La *Virjole* no es cualquier persona, su manifestación es un hecho fuera de lo habitual y como tal un signo de su inusual potencia. Por ello, cuando se habla de dichos encuentros, se le aplica el término *yoqa’a*, que hace referencia a un extraño o desconocido, y se usa para designar también a una aparición repentina de algo extraordinariamente potente. Entre los *moqoit*, como para el conjunto de los *guaycurú*, ‘todo lo que se manifiesta es’¹¹. Por este motivo las diversas manifestaciones corporales de los seres y sus características dan cuenta de quiénes son y qué lugar ocupan en la red de vínculos que constituye el mundo.

¿Quién es esta mujer?

Para poder establecer un contacto provechoso con un ser, especialmente si resulta inicialmente desconocido, es preciso como ya hemos señalado, establecer sus características, su potencia específica y los bienes particulares a los que está asociado. Ello está vinculado a la región del cosmos que habita. Un dato central en los relatos *moqoit* sobre este encuentro con La *Virjole*, es la convicción de los mismos sobre el carácter celeste de esta poderosa. Pedro Balquinta, que tenía 16 o 17 años en el momento de los hechos, insistía mucho en que: “Añi ‘aalo ma’ retaq na ma’ añi ‘aalo chicqashiguim [‘Porque esa mujer hablaba, porque vino del cielo, de arriba’]”. En la misma dirección Sixto Lalecorí comentará que: “Es un ayuda que bajo del cielo, es un celestial que bajó de ahí.”

El carácter celestial de esta poderosa la conecta con un conjunto particular de mujeres potentes habitantes del cielo: las mujeres estre-

lla. Desde el punto de vista *moqoit*, todas las mujeres poseen un origen celeste, ya que los relatos de los grupos *guaycurú* sostienen que la sociedad humana tal como lo conocemos pudo comenzar una vez que los hombres, que vivían en la Tierra, ‘amansaron’ violentamente a las mujeres, que venían del Cielo. Pese a ello las mujeres terrestres aún conservan para los *moqoit* el carácter inmoderado, potente y peligroso de su origen celeste, por lo que debe evitarse su contacto en estados especialmente liminales (como el embarazo y la menstruación) con espacios potentes como lo son los espejos de agua, como las lagunas.

Las mujeres que siguen habitando en el cielo, y cuyo brillo vemos por la noche, las mujeres estrella, son particularmente poderosas. Su brillo es manifestación de ese poder. Algunos relatos míticos tradicionales hablan del descenso a la tierra de una de las más importantes de esas mujeres estrellas, *Nete’ese*, el lucero de la mañana¹². Es una historia que tiene paralelos en muchos lugares de Sudamérica (Blixen 1991). Hay muchas versiones de la misma entre los *moqoit*, muchas de ellas hacen referencia a que la estrella de la mañana baja a la tierra para casarse con un joven feo y mal cazador a quien nadie quería desposar. Es una mujer hermosa y que logra recolectar en el monte cuando ninguna de las mujeres humanas lo consigue. Debido a la envidia de estas decide volver al cielo. Su marido la acompaña, pero no logra soportar las gélidas condiciones de esta región. El relato de estrella de la mañana era una referencia para saber que esperar de La *Virjolé* para quienes se la encontraron por primera vez. Pero había una diferencia muy importante con *Nete’ese*. Por una parte, si bien se apareció en sueños a un hombre (el *pi’xonaq* Paulino Acosta), no le propuso matrimonio. Y además es finalmente una pareja de ancianos la que la encuentra. Asociado a ello, cuando se habla de los potenciales beneficios de un pacto con ella, en general se menciona un beneficio para el conjunto del grupo, no para una sola persona:

“Es un ayuda que bajo del cielo, es un celestial que bajó de ahí. [...] Es algo que interviene en la comunidad para ayudarlo en algo. Si los mocovíes en ese entonces pedían prosperidad, en alguna forma

iba a ayudar la Virgen para sacar adelante de la situación que estaban en ese año, mejorar tal vez en salud, tal vez en trabajo, tal vez en lo económico, todo eso encierra el *nqouagaxa* [don, bendición recibida, que en este caso es la Virgen]" (Sixto Lalecori, San Lorenzo, Chaco).

Algunas versiones del relato sobre la Virgen de la Laguna, mencionan que esta estaba acompañada por dos o más hijos, o ‘pichones’, personajes poderosos, entendidos como hijos o compañeros de La *Virjolé*. Esto la relaciona con otra referencia de los relatos míticos, que hablan de encuentros de los antiguos con otros poderosos. En este caso se trata de un relato, recogido por Tomasini (Wilbert & Simmonneau 1988:35-36), que da cuenta de que una mujer estrella llamada María, asociada a la brillante estrella que los astrónomos académicos identifican como la estrella central del cinturón de Orión, madre de dos hijos estrella vinculados al asterismo conocido por los astrónomos académicos como Las Pléyades. Estos dos chicos con la ayuda de dos perros poderosos derrotan al *Nanaicalo*, otro ser potente, ligado al agua y que es descripto como una enorme serpiente que vive en ojos de agua y que hace que la tierra se derrumbe. En el mismo relato se habla de que uno de estos chicos es asesinado cuando intenta desposar a la hija del dueño del monte, y los perros lo reviven. Los chicos (en esta versión de la historia son dos varones) escapan al cielo. Esta estrella María es llamada en los relatos ‘nuestra madre’ e identificada con una viuda que custodiaba en los tiempos originarios el fuego¹³.

Este carácter maternal, y el hecho de aparecer sobre un algarrobo, emparentaba a La *Virjolé* con otro ser poderoso de gran importancia: la madre del algarrobo. El algarrobo es un árbol central en la dieta y la cosmovisión ‘tradicional’ *moqoit*, y se vincula con el ‘algarrobo viejo’ o *Mapiqo’xoic*, presente en el cielo, y relacionado a la idea del árbol del mundo, clave en las iniciaciones y competencias shamánicas.

Otro punto clave para la interpretación *moqoit* de las intenciones de la *Virjolé* en estas interacciones iniciales está dado por la observación de ciertas actitudes corporales que se dan cuando humanos

y mujer celeste se encuentran cara a cara. Estas se centran en la disposición del rostro y la mirada cuando se relaciona con los *moqoit*, especialmente en comparación con lo que ocurre cuando se relaciona con los criollos:

“Se entrega totalmente a lo, a lo aborígen pero cuando viene blanco agacha la cabeza, la cara. No mira de frente como hacemos nosotros...que miramos, viste. Pero dice que ella no, cuando viene los blancos baja la cara, no mira de frente. Pero cuando vienen los aborígenes, que los atiende con mucha atención.” (Sixto Lalecorí, San Lorenzo, Chaco).

Para comprender el sentido dado por los *moqoit* a esas actitudes de La *Virjolé* con los criollos, es crucial señalar que ellas reproducen las actitudes de muchas mujeres *moqoit* – especialmente del tiempo de los abuelos – ante los mismos. Las *antiguas*, eran *ariscas*. Y como ya lo observara el jesuita Florian Paucke (2010:198-199), el mirar al suelo y mantenerse en silencio, encierra en la gestualidad de los antiguos *moqoit* un profundo mensaje corporal. Esta gestualidad es interpretada – junto con el hecho de hablar *moqoit laqtaqa* y de hablar solo a los *moqoit* – como una señal de que está ‘entregada totalmente a los aborígenes’, en el sentido de que está ofreciéndoles un pacto.

Nuevas diplomacias cósmicas

Lo que hemos venido comentando conecta la percepción *moqoit* de la identidad de La *Virjolé*, de su ‘cara’ y de la ‘línea’ que plantea en el encuentro, en un universo de experiencias y sentidos previos fuertemente ligados a experiencias anteriores al contacto con el cristianismo. Pese a ello, diversos elementos nos muestran que hay también importantes referencias a la experiencia *moqoit* con el catolicismo¹⁴. Uno de los más evidentes es el propio nombre de esta poderosa, adaptación del castellano ‘virgen’. Y ciertamente no se trata solamente de un nombre, ya que muchos testimonios muestran que los *moqoit* establecen y establecieron una profunda conexión entre La *Virjolé* y la Virgen María de los católicos, aunque ciertamente fuertemente reinterpretada:

“Mapic [el algarrobo]...Este es dónde nació el... el Señor, ahí nació, [...] Porque la Virgen esa estaba de ahí, [...]en laguna de Mesón de Fierro. [...] Ese es la ‘Virgen Madre de Dios’ [solemnemente], madre nuestra vamos a decir...” (Francisco Mendoza, Santa Rosa, Chaco).

Aquí podemos ver, por una parte el vínculo entre esta poderosa y Jesucristo, pensado como su hijo. Pero también la idea de que el nacimiento del mismo se habría dado junto a un algarrobo y junto a la Laguna de Mesón de Fierro¹⁵.

Para comprender la forma en que la experiencia católica se transformó en fuente para discernir a esa poderosa celeste, debemos comprender la forma en que los *moqoit* resignificaron las tradiciones cristianas. Los trabajos en el mundo andino nos han puesto en guardia acerca de los peligros de menospreciar estos elementos europeos (Bouysse-Cassagne, 2005). En el caso *moqoit*, una primera cosa que es necesario mencionar es que las diversas santas del culto católico y las diversas advocaciones de María la madre de Jesucristo están unificadas bajo el título de ‘Vírgenes’. Su rol como poderosas entidades a las que se puede pedir auxilio ha jugado un papel muy importante en las relaciones de los *moqoit* con el catolicismo.

Otro punto central es la iconografía. También los trabajos sobre el mundo andino y los trabajos previos realizados sobre grupos chaqueños (Dasso, 1999), nos sugerían que este podía ser el caso. El *nqolaq* encontrado por los *moqoit* junto a la Laguna, manifestación corpórea de La *Virjolé*, parece haber correspondido a la iconografía de la Inmaculada Concepción, posiblemente en bronce ennegrecido por el tiempo. La interpretación que los *moqoit* hicieron de los ángeles católicos como poderosos del cielo, fue una referencia clave para que vieran a los seres alados que estaban bajo la figura de la mujer como ‘pichones’ o ‘hijos’ de esta mujer celeste:

Otra influencia de la iconografía mariana del catolicismo, que frecuentemente muestra a la Virgen vestida con un largo manto del que solo salen su rostro y sus manos, es la de la percepción de la forma general de La *Virjolé* como ‘triangular’. De hecho, es este rasgo el

que ha primado a la hora de reconocer la presencia de La *Virjolé* en el espacio celeste.



Figura 2. Pintura actual (interior del santuario) de La Virgen de la Laguna.

Existen en el cielo *moqoit* dos asterismos (conjuntos de rasgos del cielo) que se identifican con esta poderosa. Son dos configuraciones en forma de ‘triángulo’, que reproducen el perfil de las imágenes de la Virgen cristiana con su manto, mediante estrellas unidas por líneas imaginarias. Se trata para la astronomía académica de las estrellas ϵ , δ , γ , θ , θ y α de Tauro y de las estrellas δ , ϵ , γ , ζ , HR 8213, ι , ϕ , χ , η y θ de Capricornio.

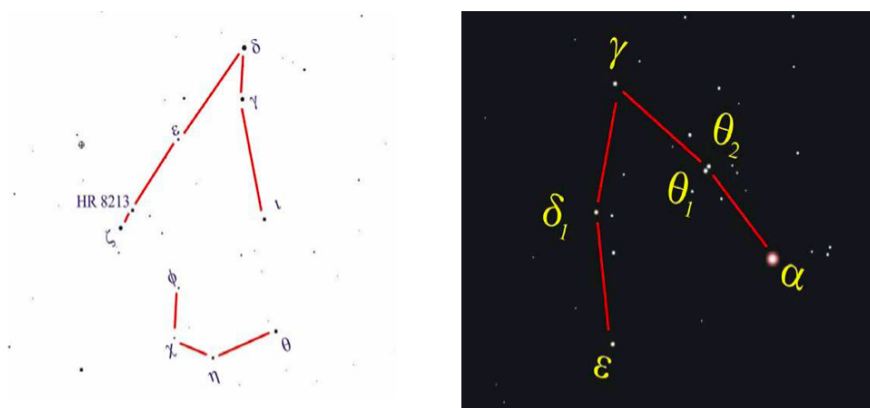


Figura 3. Asterismos ligados a La Virjolé en Capricornio (fondo negro) y Tauro (fondo blanco).

Uno de estos asterismos es fácilmente visible en el cielo del verano y el otro en el cielo del invierno. Gracias a ello La Virjole es identificable en el cielo durante todo el año. Ninguno de los dos asterismos ha sido registrado por la etnografía previa ni por los cronistas. En nuestro trabajo de campo tampoco encontramos mención a este asterismo fuera del conjunto de comunidades que están vinculadas a la historia de la aparición de La Virjolé. Por ello, creemos que se trata de un asterismo de reciente data y muy circunscripto geográficamente, que se conecta con esta específica serie de encuentros entre los *moqoit* de estas comunidades y esta poderosa.

Como ya hemos señalado, la percepción de los *moqoit* que hoy día se refieren al episodio, es que La Virjolé estaba totalmente entregada a los aborígenes, dispuesta a ayudarlos, que era su 'suerte', su fortuna. Pero los *moqoit* protagonistas de aquel encuentro, no logran comprender cabalmente a esta poderosa, no la entienden y tienen miedo. Así por ejemplo, Pedro Balquinta insiste permanentemente en que la Virgen era una ayuda venida del cielo para el aborígen, pero que

atemorizó al hombre que la encontró: “‘Añio’ *qarate’e* ‘añi. *Nqouagaxa quiyim na moqoit nallaqai. Qalaxam no’cha’a ca ñale* [‘Esa ahí es nuestra madre. Fue una bendición o fortuna para los *moqoví* en aquel tiempo. Pero el hombre tuvo miedo’]”. Esta desconocimiento de las normas apropiadas, que se acompaña del temor, configura un verdadero ‘incidente’ en el sentido de Goffman (1972:41-42): un evento que repentinamente incrementa la tensión del encuentro. Los testimonios *moqoit* dan cuenta de que parte de ese no saber como proceder, tenía que ver con entender que esta poderosa estaba vinculada a los nuevos seres no-humanos venidos con los criollos, y que por tanto las formas de encontrarse con ella estaban relacionadas a los saberes católicos. De hecho, muchos mencionarán, que como ‘no eran católicos’ no sabían como tratarla. Esto los lleva a recurrir a los criollos. Pero subsiste la convicción de haber dejado escapar la fortuna, la suerte, la ‘*bendición material*’ que les correspondía.

Relaciones peligrosas

Esta sensación de que la mujer venida del cielo es una poderosa de características particulares con la cual el protocolo de relación no está claro y son los criollos quienes detentarían ese conocimiento no es casual. Como mencionamos, los relatos sobre el encuentro con La *Virjolé* lo sitúan en el contexto del arribo de importantes grupos de criollos y migrantes a la zona y en especial con la aparición en escena de especialistas no aborígenes en el trato con lo potente: los curas.

“Un día llegó un cura y bautizó mucha gente. Todo el día bautizaba. Yo estaba allá, pero no sabía nada. Algunos se bautizaban, pero no sabíamos cuál es el resultado, qué es lo que estaba haciendo la gente [...]” (Lorenzo Lalecorí en [Silva, 1995]).

La presencia en el entorno de especialistas criollos de lo sagrado, que dominaban códigos de relación con lo potente diferentes a los de los especialistas *moqoit*, y las características materiales asociables a lo católico de la mujer celeste, parecen haber hecho dudar a los *moqoit*

de los protocolos a seguir. La duda, y el miedo que esta produjo los llevó a buscar la ayuda de esos especialistas. A partir de esta decisión de dar intervención a los especialistas criollos en las relaciones con lo potente los relatos dan cuenta de una serie de eventos cruciales en las relaciones entre humanos y no-humanos. El primero de estos eventos es central e implica la participación tanto de un ‘cura’ católico como de *pi’xonaq* y *pi’xonaxa moqoit*. Es relatado de varias maneras diferentes. Una de ellas es la que transcribimos aquí:

“Había un cura que avisó. Fue al pueblito, Charata, digamos. Y bueno, vino el cura, fue a ver la Laguna de la Virgen y lo llevaron [los aborígenes]. Ellos iban a pié, el cura iban en carrito. Y cuando salieron de la casa: cantaron. Había mucho *pi’xonaq*. Hasta las mujeres fueron, todos, todos fueron. [...]. Había viento, ahí en la laguna. Había [tanto] viento, que no se podía llegar. Hasta [los obligaba a] arrodillarse. El cura iba adelante. Todos rezando cada uno con su idioma. Había un *pi’xonaq* que no se de donde vino. Todos dieron la vuelta a la laguna. Un montón de ronda al lado de la Virgen. Dicen que hervía el agua allá en laguna Y bueno cantaban, cantaban, rezaban. Todos los *pi’xonaq*. Las mujeres rezaban. A no se a que hora vino un *pi’xonaq*, ¡pero *pi’xonaq*, eh! .Y bueno llegó, saludó, rezó, y [se fue] calmando el viento, van calmando los remolinos. Todos se van arrimando, se van arrimando bueno, cuando se calmó el viento, [entonces] dice el, el *pi’xonaq*: ‘bueno, acá bueno, cantamos’. Cantaron todos...cantaron [Justino llora]. Yo, le oí este a mi papá,... [La voz se entrecorta por la emoción], y el lloraba también,... como yo, ¿viste? Cantó él finado mi papá, como él, creo que el *pi’xonaq* ese era padrino [de mi papa]. El *pi’xonaq* le dice: Bueno venga mi hijito, vamos a ir. ¡Después salió el toro [del agua]! Justo en el medio de en la laguna. Parece un búfalo que le dicen. Se asoma la guampa [cuernos], con oro.[...] Salió ese, tiene como una reja en el lomo, que se yo...*Nanaicalo* se llama [...].

Llegó el *pi’xonaq* y lo tocó. De lo más bravo el *pi’xonaq*, lo tocó y lo subió. Rezó, lloraban todos, todos los aborígenes lloró, y el cura también. Subió al lado, tocó todo, se amansó” (Justino Lalecori).

Hay muchos elementos importantes en este relato. El primero que vamos a mencionar es que el sacerdote católico da aviso al pueblo y que luego conduce una suerte de peregrinación de los *moqoit* a la laguna. Es el sacerdote quien va delante y en un carrito, lo cual simbó-

licamente lo pone en un lugar de privilegio respecto al resto. Pero este escenario donde parece que hay un claro predominio de lo criollo, no es tan simple. Entre los *moqoit* que van a la Laguna hay muchos *pi'xonaq* y muchas mujeres con poder (posiblemente *pi'xonaxa*)¹⁶.

Todos estos *moqoit* van cantando y danzando, desplegando una performance característica de los modos *moqoit* de relación con los poderosos no-humanos. Al acercarse todos a la Laguna, el viento y el agua –en algunas versiones ráfagas que arrastraban caracoles de la laguna– son una clara manifestación de la presencia de un ser de gran poder vinculado al agua. La danza en torno a la laguna, siguiendo un patrón circular, es también propia de los modos *moqoit* de enfrentar este tipo de relaciones. En este punto, se suele señalar que el especialista católico no podía controlar la situación:

“Y de ahí dice que cuando el cura este no pudo dominar, no es cierto, lo que quería hacer él, le llamó a estos *pi'xonaq*, estos médico aborígen, entonces a partir de ahí se acerca estos dos *pi'xonaq*, para reemplazarlo al cura, que no pudo hacer su trabajo, para bautizarle...” (Sixto Lalecorí, San Lorenzo, Chaco).

A partir de allí la acción parece pasar a manos de los especialistas *moqoit*. En muchas versiones el protagonista humano desde este punto es un *pi'xonaq* especialmente poderoso, como ya lo veíamos en el relato de Justino y se repite en otros comentarios. A veces se lo identifica con un nombre propio, Isidoro: “[...] uno se llamaba Isidoro y [...] él decía nomás, la canción de él que hizo, la canción, nombre de Isidoro” (Sixto Lalecorí, San Lorenzo, Chaco)¹⁷.

En todas estas versiones lo que sigue es un despliegue característico de las acciones de los *moqoit* para vincularse y amansar a un ser potente. Lo curioso en esta parte del relato, es que el ser que emerge de la laguna no es La *Virjolé* sino el *Nanaicaló*. Este último es el nombre usualmente dado por los *moqoit* a un poderoso ser que vive en los ojos de agua. Suele manifestarse con aspecto serpentiforme¹⁸, aunque también puede aparecerse en forma humana. De todos modos, como ya hemos visto, hay un relato que conecta al *Nanaicaló* y los hijos o

pichones de La *Virjolé*, que lo habrían vencido. Lo peculiar del *Nanaicaló* es que tiende a enojarse con los humanos cuando hacen mucho ruido cerca de un espejo de agua o cuando mujeres menstruantes se acercan al agua violando las prohibiciones.

“Y bueno, dicen, que ese hombre siguió con el bicho y, le habló....Y dice que este animal, habló también, dice: ‘Yo no me gusta que me ensucien mi casa’, dice que dijo...Es por el olfato, muy delicado es...Y bueno, dice que habló el hombre, dice: ‘Bueno, pero esta vez’, dice, ‘quiero que nos perdone...Las mujeres no saben nada...No es porque vinieron a hacer queriendo’ ...Bueno que él lo amansó, y cada vez más se hacia mermando, el viento...la llovizna, la lluvia...Hasta que se mermó todo...Al ratito todos, festejaban” (Alfredo Salteño, Colonia Juan Larrea, Chaco).

Vemos aquí una característica “acción correctora” (Goffman 1979:125) ante una falta a las normas de un encuentro, en este caso un pedido de perdón que alude a la falta de conocimiento y a las buenas intenciones de las mujeres.

Las diferentes versiones sobre el ‘amansamiento’ del *Nanaicalo* nos muestran las formas en las que los *pi’xonaq* tratan con estos poderosos en el contexto de un *pacto*. La acción en general es descripta como un amansamiento, hay que lograr reducir la violencia de la relación. Para lograrlo los *moqoit* utilizan la palabra cantada y la danza. Hay una ‘coreografía’ de todos los presentes, como puede verse en la versión de Justino transcripta. Podría decirse que comienza con el acto de arrodillarse ante el impetuoso viento, prosigue con las ‘vueltas’ a la laguna, mientras danzan y cantan, y concluye con el *pi’xonaq* (y el cura) tocando y subiéndose al *Nanaicalo*.

El canto y la danza son expresiones importantes entre los *moqoit*, y en general entre los *guaycurúes*. Como es frecuente entre los *moqoit* el canto es una palabra que se repite, un nombre: o bien el del *pi’xonaq*, para ‘identificarse’, lo cual en el contexto de los fragmentos que hemos analizado podría indicar que el *pi’xonaq* ya tiene un pacto con el poderoso y diciendo su nombre logra que este lo reconozca y se ‘calme’; o bien el del poderoso en cuestión, cuyo conocimiento da al *pi’xonaq* poder sobre él.

Todo esto podría sugerir que el cura criollo tiene un rol meramente secundario y que la interacción con los no-humanos queda resuelta simplemente por la aplicación de los modos precristianos de relación de los *moqoit* con los poderosos. Pero hay que recordar que los *pi'xonaq* intervienen, porque el cura no puede amansar al poderoso. Y también es importante que el amansamiento sea descrito en términos de un bautismo. Éste es un detalle central, porque muestra que la prioridad en la mediación la tiene el cura y no los *pi'xonaq*, es él quien va a conducir la peregrinación y quien va a intentar primero 'bautizar a la laguna y el *Nanaicalo*'.

En este sentido hay que prestar particular atención al rol del agua bendita y el bautismo del *Nanaicalo* en su amansamiento. En otros lugares de America del Sur se dan situaciones análogas. De este modo, el agua bendita es en el macizo central colombiano una herramienta fundamental para *amansar* (Nates Cruz 2000: 134). Tanto en nuestro caso como en el mencionado por Nates Cruz, el agua bendita está muy asociada a los 'santos' que 'aparecen' en determinados sitios (como aquí La *Virjole*), y con ellos a fuentes, ojos de agua y lagunas 'bravas' (Nates Cruz 2000:134). Por otra parte, tiene asociaciones con el proceso de 'bautismo' de los indígenas por parte de los misioneros y agentes estatales, es decir al proceso de 'amansamiento' o 'pacificación' al que los propios aborígenes fueron sometidos. Además, hay importantes paralelismos entre el proceso de *amansar* al *Nanaicalo*, y el transformarse de los *moqoit*, por la acción colonizadora europea, de antiguos *ariscos* en nuevos *mansos* (Nates Cruz 2000:143-147).

Tomando distancia

En algunos de los relatos sobre los episodios del amansamiento del *Nanaicalo* en la Laguna se afirma que los *moqoit* dejaron las tierras cerca de la misma como parte del pacto de amansamiento del *Nanaicalo*. Un pacto particular puesto que además del *Nanaicalo* y los *moqoit*

están presentes los criollos, aunque en los relatos parezca que no intervienen. A pesar de esta apariencia de pasividad, son los criollos los que se quedan junto a la laguna, y el establecimiento de la distancia no queda claro si es una condición impuesta por el *Nanaicalo* o por los criollos.

Otros testimonios dan cuenta de que este alejamiento de las tierras de la laguna se dio en un contexto general convulsionado y atravesado por importantes movimientos milenaristas. En este sentido, resulta particularmente importante el movimiento del Zapallar, que ocurrió entre 1935 y 1937 en las proximidades de lo que hoy es Gral. San Martín, por la prédica del *pi'xonaq* *Natochí*. Recordemos que este *pi'xonaq*, que afirmaba ser hijo del rayo, entregaba bastones de poder, con los que sus seguidores bailaban. Zapallar fue un movimiento donde, junto a la idea de volver a la vida de los antiguos, se encontraba la de asimilar ciertas cosas del mundo de los criollos, pero que se creía debían pertenecer a los *moqoit*. Estas cosas debían tomarse por la fuerza, ya que pertenecerían a los *moqoit* por derecho. Y esto ocurriría en el marco de un cambio cósmico de era. Alfredo Salteño comenta el recuerdo de Pedro Balquinta, quien fue testigo de los acontecimientos:

“Los *tobas* le engañaron a los *mocoví*...Y ahí, cuando ya salieron los criollos se metieron ahí [en las tierras que eran de los *mocovíes*]... [...] Se adueñaron los criollos...Por que ese tiene que ser todo de los aborígen... Pero por [...] tener el poder...fueron a buscar un poder,...quedaron sin tierra. Así se acordaba don Balquinta. Todo mucho se acordó él...El año treinta y cuatro fue, dice”.

En esta dirección es interesante que testimonios de viejas familias gringas y criollas de la zona sostienen que los *moqoit* habitaban la zona junto a la Laguna y fueron ‘corridos’ cuando se vió que era una zona fértil. De hecho los terrenos frente a la Laguna pertenecían al *pi'xonaq* Martín Gómez y los lotes donde hoy se alza el Santuario Católico de la Virgen a su hermano Juan Gómez y sus hijos.

Aquí vemos como en el alejamiento de las tierras de la Laguna juegan un rol importante no solo los no-humanos sino también otros humanos, tanto aborígenes (toba) como no aborígenes (criollos).

Yendo y viniendo:

Ante los errores protocolares de los *moqoit* y la intervención de los criollos a los que no había convocado al pacto, la *Virjolé* realiza una serie de acciones correctivas, de reparación:

“[...] Sacaron la Virgen...Y allá dice que, no se si será cierto, no? Bue, dice que, de allá, se volvió sola a donde estaba ella [...]” (Justino Lalecorí, Colonia Juan Larrea, Chaco).

Este escaparse de La *Virjolé* del encierro en el que los criollos quieren ponerla, sacándola del lugar donde se hallaba originalmente y construyéndole una capilla, es comentado como signo de poder y señal de que se trata de una ‘persona’ ‘poderosa’ por muchos *moqoit*. Pero esta anómala característica de irse de la capilla en la que la encerraban con llave y volver al sitio en donde había sido hallada no solo la señala como una poderosa, también demuestra la persistencia de su intención de entregarse a los *moqoit*.

El accionar criollo tendrá otra importante consecuencia sobre la presencia contemporánea de La *Virjolé* en el lugar:

“Era persona y... como tres veces la llevaron, y así no pudo, no pudieron, digamos, a retenerla para siempre en una capilla. Y después con el tiempo no sabemos que pito desapareció. Y ahora esa estatua que está ahí lo... lo copiaron de esa virgen” (Sixto Lalecorí, San Lorenzo, Chaco).

De este modo, La *Virjolé* ya no estaría ya físicamente presente como *nqolaq* junto a la Laguna. Por la acción de los criollos allí, encerrada en una capilla católica solo hay una imagen de yeso, hecha a imitación de la poderosa venida del cielo.

Suerte arrebatada

Los antiguos motivos sobre la introducción de la vida difícil, han servido de modelo para pensar la situación de sometimiento actual. Los *moqoit* sostienen que los poderosos habían destinado a los *abuelos* para ser dueños del mundo, pero esta *suerte* se vio frustrada por la falla de la parte humana del encuentro, debido a la ignorancia de los modos específicos de tratar a esta poderosa y la falta de coraje para tomar los bienes que les estaban destinados:

“Ese vino para, dice que, ella misma dijo queee del cielo vino...Y tenía que ser (recogida). Ella vino a proteger a los aborígenes... Porque si éramos...si éramos corajudos...íbamos a ser ricos. Pero como no éramos corajudos, entonces...quedamos así,...el día de hoy. Porque cuando se estaba repartiendo la tierra, cuando uno empezó a arar, gritó la tierra, dice: ‘¡Aia, aia! No me toque’. Bueno...cuando clavaba el arado los aborígenes, gritaba la tierra. Entonces ahí dejaba...Y vino uno, no se si es un turco, entonces, más corajudo enclavaron la la...Gritaba la tierra, pero igual le encajaban eee ellos son los que ga...ganaron la... tierra” (Pedro Balquinta).

Este cambio de *suerte*, que señala un cambio de época, es el contexto en el cual los *moqoit* inscriben su relación actual con los criollos y los poderosos no-humanos. La situación de competencia desigual, de falta de medios para acumular riquezas, el sometimiento a la sociedad nacional y la forma violenta que éste asume, son contemplados por los *moqoit* en el contexto general de otras desigualdades de poder.

Así, los *moqoit* actuales, se identifican como *nuevos*, es decir, pertenecientes a un orden que contrasta con el poder de los *antiguos*. Mientras aquellos pactaban con los poderosos, los *nuevos* cuyo poder es menor, sólo pueden *pactar* con el poder representado por la Sociedad Nacional. Es decir que no pueden definir el escenario general de las relaciones cósmicas, que por el momento está en manos de los criollos.

Fiesta y poder

Pese a lo que hemos comentado en el apartado anterior, cuando se logró amansar al *Nanaicaló* y establecer una relación con La *Virjolé* por intermedio de la acción de los sacerdotes católicos, los *moqoit* buscaron acercarse a esa fuente de poder por medio de otro de sus mecanismos característicos: la fiesta.

Las menciones a las características de las antiguas fiestas asociadas a La *Virjolé* son muy frecuentes y la retratan como un acontecimiento con danza y baile, y fundamentalmente aborígen. Muchas veces la fiesta es descripta como una celebración por haber logrado conjurar la violencia del *Nanaicalo*.

La fiesta es – como en el pasado pre cristiano – un espacio crucial de la socialidad. Los juegos, comidas y bailes dan el marco para el establecimiento de nuevos lazos. Y asociándose a la provisión de lo necesario – por ejemplo actuando como nexo entre los sacerdotes y la comunidad aborígen – los líderes pueden construir prestigio.

Pero esta fiesta es también el momento de encuentro de los *pi'xonaq*, como en las antiguas fiestas prehispánicas. Incluso parece organizada para ese fin. Así como se dan competencias y juegos en otros niveles, los *pi'xonaq* también compiten:

“Si....yyy, claro esa...ese es un encuentro de los *pi'xonaq*. Hacen esa fiesta para tener un encuentro...Y cada uno mostraba su poder [...] el que no está bien preparado, dice que lo sacude, lo hace temblar, o bien cae, es como que no puede sostener el poder. Y ahí mismo nomás, los otros lo curan” (Alfredo Salteño, Colonia Juan Larrea, Chaco)

Estas descripciones de la fiesta de la Virgen en el pasado como algo vivo y característicamente aborígen, contrastan con las descripciones de la situación actual como algo ligado a los criollos y los sacerdotes católicos. Pese a que hoy día se trata de una de las movilizaciones religiosas más concurridas del Suroeste del Chaco, y que involucra una gran afluencia de peregrinos, la participación *moqoit* actual es mucho menor que en el pasado. Ello en buena parte es debido a la

gran proporción de la población *moqoit* contemporánea que pertenece al movimiento del *Evangelio* (Altman 2010). Las valoraciones de los beneficios que se obtienen de la fiesta también dependen de la pertenencia al *Evangelio*. Así mientras los *moqoit* no evangélicos la reivindican y hablan de su participación, los ligados al *Evangelio* niegan participar en un evento dominado por los criollos y espacio de prácticas chamánicas.

Las afirmaciones de los *moqoit* evangélicos buscan dejar en claro su cumplimiento de las restricciones que les impone su propio pacto con el dios cristiano. Desde su perspectiva que los *moqoit* católicos tengan ‘imágenes’ – es decir que no les esté prohibido vincularse con los *nqolaq* – que puedan beber alcohol, bailar y jugar al fútbol, les permite aprovechar la fiesta como fuente de poder y prestigio. Para los *moqoit* evangélicos la fiesta no es ya una fuente utilizable de poder, porque la prohibición evangélica del culto a los santos impide aprovechar el contacto con este *nqolaq*. Por otro lado, también les están vedados los beneficios de la organización de la fiesta como fuente de prestigio, no sólo por su vinculación a la imagen, sino porque implica establecer relaciones con los sacerdotes católicos (que se oponen a la red de alianzas con pastores evangélicos del país y del exterior que tienen los *moqoit* evangélicos). Además, participar en la organización los vincularía a los bailes, los campeonatos y la compra de bebidas alcohólicas. De este modo no pueden aprovechar este recurso y si bien tienden a minimizarlo, comentando por ejemplo que la imagen actual no es la ‘original’, simultáneamente están muy atentos a los beneficios que de la Virgen puedan derivarse, evaluando tácticamente las posibilidades.

Palabras finales

En este trabajo nos hemos aproximado a las relaciones entre los *moqoit* y una poderosa mujer celeste. Buscando tratarla en tanto interacción cara a cara entre humanos y no-humanos, hemos aplicado algunas categorías analíticas desarrolladas por Goffman para abordar los encuentros. El uso de estas categorías, combinadas con las catego-

rizaciones de los propios actores *moqoit*, nos ha permitido comprender con mayor detalle la compleja historia de esta relación.

Creemos que este tipo de abordaje es crucial para un estudio etnoastronómico, ya que no se aproxima a las ideas y prácticas sobre lo celeste como si fuera un corpus de saberes sin historia ni origen. Por el contrario, hemos dado cuenta de un ejemplo concreto de cómo, a partir de experiencias interpretadas mediante *habitus* y sistemas de concepciones siempre en proceso de hacerse, se construyen nuevos conocimientos y prácticas sobre el cielo. Dado que para el caso *moqoit* el mundo está estructurado por las relaciones de poder entre las sociedades de seres intencionales que lo habitan, era esperable que buena parte de las experiencias con las que construyen sus concepciones del cielo fueran experiencias de relaciones sociales con seres celestes. En este sentido las ‘observaciones’ de fenómenos celestes, son ante todo interpretaciones de las señas que los seres del cielo dan de sus intenciones para con los humanos.

El caso particular que abordamos también demuestra como para este grupo las relaciones con los seres celestes se vinculan a eventos cruciales de la memoria y la territorialidad. El vínculo con La *Virjolé* está fuertemente unido al proceso de asentamiento en la zona, a los grandes caciques vinculados a las últimas hostilidades declaradas con el blanco, a las disputas por las tierras con los colonos y al movimiento milenarista del Zapallar. Hemos visto también como la interpretación del sentido de estos eventos y estos vínculos con el cielo es materia de fuertes disputas y estrategias de gestión del poder, inmersas en las tensiones por el acceso a nuevos modos de relación con los poderosos no-humanos ligados a diversas formas de cristianismo aborígen.

Notas

¹ En la transcripción de los términos en *moqoit* se utilizará el alfabeto usado en el *Vocabulario Mocoví* de A. Buckwalter (1995), ya que es el más utilizado hoy día.

Cuando se transcriban términos *moqoit* o de otros grupos guaycurú recogidos por otros autores se lo hará respetando los alfabetos utilizados por los mismos. Se escribirán en *itálica* tanto términos en lengua *moqoit* como términos del castellano regional usados como conceptos clave por los *moqoit*.

² Este término da cuenta tanto de las ‘pistas’ o ‘rastros’ no voluntarios que un ser deja de su conducta e intenciones, como de los ‘mensajes’ voluntarios con los que los diversos seres que habitan el mundo buscan comunicar sus intenciones a otros seres, incluyendo a los humanos.

³ *Na’deenaxac* significa su acuerdo, su pacto, su plan; *na’maqataxac* significa su pacto que hace, su arreglo que hace, su buena conducta y *na’machiguit* significa pacta con.... (Buckwalter 1995). Se conecta con el término *nañan*: entrega.

⁴ El pacto y su consecuencia, el *amansamiento*, no están restringidos al ámbito de las relaciones con los poderosos no-humanos, abarcan también otras relaciones asimétricas que impliquen la idea de establecer un vínculo duradero. De modo que el pacto funciona como un mecanismo para regular las relaciones entre dos polos entre los que hay una importante diferencia de poder, de modo de eliminar la interacción violenta, pero permitir el flujo de abundancia desde el más poderoso al menos poderoso. Un caso particular de ello es el vínculo entre los *moqoit* y los criollos, vistos como humanos actualmente con mucho poder.

⁵ Pacífico, que hace pronto la paz (Buckwalter 1995).

⁶ Manso/ Apelativo de una parcialidad *moqoit* (Buckwalter 1995).

⁷ Los antiguos (so ‘*auaxaic leta’allipi*) son los *moqoit* del pasado, previos a la pérdida de autonomía ante el avance criollo. La frontera entre ellos y los nuevos (*dalaxaic*) es móvil y difusa. Suele identificarse a los antiguos con las generaciones previas a la de los abuelos de los propios hablantes.

⁸ Se encuentra, lo ve personalmente, lo conoce.

⁹ Se encuentra en el camino.

¹⁰ En algunos casos, especialmente entre los antiguos *moqoit*, si el humano era muy poderoso podía intentar confrontar violentamente al no-humano.

¹¹ Pablo Wright, comunicación personal.

¹² Al que la astronomía académica llama planeta Venus.

¹³ Sería *Qaqare*, el carancho, el héroe cultural que con engaños le arrebataría un tizón para conseguir el fuego para los humanos.

¹⁴ La cual tiene un importante hito en las misiones establecidas por los jesuitas durante el siglo XVIII.

¹⁵ Posiblemente esta reelaboración incluye la reinterpretación de historias como las tradiciones vinculadas con el viaje a Egipto de José y María con Jesús niño.

¹⁶ De hecho el punto es un asunto controvertido.

¹⁷ Una versión del hermano de Justino, Lorenzo Lalecorí, menciona a un ‘Isillio’ entre los tres principales *mocovíes* involucrados (Silva 1995:27).

¹⁸ En el relato de Justino la caracterización del *Nanaicaló* incluye elementos (la cabeza de ‘búfalo’, los cuernos de oro) que suelen ser adjudicados a otro poderoso, el *Toro Leta’a*, o padre de los toros. Este fenómeno es habitual en los relatos *moqoit*.

Referencias

- ALTMAN, A. 2010. *Ahora son Todos Creyentes. El evangelio entre los mocoví del Chaco Austral*. Monografía de Licenciatura. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- BLIXEN, O. 1991. "La mujer estrella. Análisis de un mito sudamericano", *Moana. Estudios de Antropología*, IV(1):1-27.
- BOUYSSSE-CASSAGNE, T. 2005. Las minas, las divinidades prehispánicas y los santos cristianos. *Ponencia presentada al VI Congreso Internacional de Etnohistoria, Simposio III*, Buenos Aires.
- BUCKWALTER, A. S. 1995. *Vocabulario Mocoví*. Elkhart/Indiana: Mennonite Board of Missions.
- DASSO, C. 1999. *La Máscara Cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- DESCOLA, P. 2012. *Más Allá de la Naturaleza y la Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOFFMAN, E. 1971. *Ritual de la Interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- _____. 1972. *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interactions*. London: Penguin University Books.
- _____. 1979. *Relaciones en Público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza Editorial.
- INDEC 2015. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- INGOLD, T. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London/New York: Routledge.
- LÓPEZ, A. M. 2009. *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco*. Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- _____. 2013. "Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías moquit del poder". In TOLA, F., MEDRANO, C. & CARDÍN, L. (eds.): *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, pp. 103-131. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- NATES CRUZ, B. 2000. *De lo Bravo a lo Manso. Territorio y sociedad en los Andes (Macizo colombiano)*. Quito: Abya-Yala.
- PAUCKE, F. 2010. *Hacia Allá y para Acá (Memorias)*. Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe.
- SILVA, M., Ed. 1995. *Memorias del Gran Chaco (1884-1933). Pero todavía existimos*. Formosa: Talleres Gráficos del Obispado de Formosa.
- TOLA, F. 2004. "Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps'. Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Chaco Argentin", *Anthropologie Sociale et Ethnologie*, L'École des Hautes Études en Sciences Sociales et Université de Buenos Aires.

- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2005. "Perspectivism and Multiculturalism in Indigenous America". In SURRALLÉS, A. & GARCÍA HIERRO, P. (eds): *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Enviroment*, pp. 36-74. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- WILBERT, J. & SIMMONEAU, K. (eds.). 1988. *Folk Literature of the Mocovi Indians*. Los Angeles: University of California.

Resumo: Este artigo discute a história das ligações de algumas comunidades aborígenes *Moqoit* do Chaco (Argentina) com uma poderosa não-humana do céu: A *Virjolé*. Através de uma análise que se concentra em essas interações entendidas como interações cara a cara, no sentido definido por Goffman, procuramos para entender as formas específicas em que os *Moqoit* constroem a sua experiência e concepções do céu. Dada a concepção *Moqoit* de um cosmos moldelado pelas relações de poder das sociedades humanas e não-humanos que o habitam, as suas experiências do céu são fundamentalmente experiências de relações sociais. Procuramos para conectar essas relações celestes com todas as ligações dos *Moqoit* com humanos e não-humanos, em um contexto de profundas mudanças ligadas à expansão do Estado Nação no seu território.

Palavras-chave: *Moqoit*; Chaco; Mulher-estrela; Virgem; Interação.

Abstract: The present work deals with the history of the links of some *Moqoit* Aboriginal communities of the Argentinean Chaco with a powerful nonhuman of the sky: La *Virjolé*. Through an analysis that focuses on these interactions understood as co-presence encounters, in the sense defined by Goffman, it is intended to understand the specific ways in which the *Moqoit* construct their experience and conceptions of the sky. Given the *Moqoit* conception of a cosmos shaped by the power relations of human and non-human societies that inhabit it, their experiences of heaven are first and foremost experiences of social relations. We seek to connect these celestial relations with the set of links of the *Moqoit* with humans and non-humans, in a context of deep transformations linked to the expansion of the Argentine Nation-State over its territory.

Keywords: *Moqoit*; Chaco; Star-woman; Virgin; Interaction.

Recebido em dezembro de 2016.
Aprovado em abril de 2017.

Leitura Interpretativa sobre Relações Céu-Terra entre os Índios Tikuna¹

Priscila Faulhaber^a

O presente trabalho focaliza o impacto da cosmovisão Tikuna no exame da iconografia de rodas rituais. Analisa tal reverberação, considerando ações simbólicas referentes ao entendimento do pensamento Tikuna no que se refere às relações céu terra, bem como os efeitos das alterações da meteorologia e do ambiente sobre as estratégias de subsistência. Está no centro da análise a significação das figuras pintadas sobre o objeto Mawü ou dono da chuva, bem como da dança executada pela artesã tomou o artefato em seus braços enquanto explicava os seus significados. Tais reflexões são estabelecidas no quadro da apreensão etnográfica do ritual de puberdade feminina Tikuna, abrangendo antropologia e astronomia cultural.

Cosmovisão Indígena; Índios Tikuna; Relações Céu-Terra; Ritual de Puberdade; Astronomia Cultural.

Consideram-se no presente trabalho aspectos do conhecimento Tikuna². Focaliza-se seu conhecimento sobre as relações céu-terra que abrangem a relação do movimento celeste com os fenômenos meteorológicos e suas implicações para as práticas de subsistência. Este estudo está articulado ao projeto de pesquisa sobre os artefatos Tikuna no Museu Goeldi de Belém e no Museu Nacional do Rio de Janeiro, no qual é estabelecido diálogo com a antropologia dos Tikuna, tomando

a Pesquisadora Titular da Coordenação de História da Ciência do Museu de Astronomia e Ciências Afins. Email: pfaulhaber2016@gmail.com.

como marco inicial a monografia de Curt Nimuendajú (1952). Levei a Puerto Nariño (Colômbia) fotos desses artefatos para mostrá-las aos Tikuna do Resguardo Ticoya e registrar seus comentários sobre eles. Fiz isso tendo em mente a avaliação do sistema de significados em jogo. Em tal procedimento, tratava-se de dar continuidade à análise da iconografia dos artefatos Tikuna, buscando interpretar aspectos intangíveis dos objetos rituais.

Está no centro da análise do presente trabalho a roda celeste Mawü que a especialista Tikuna Wĕtanüna Tchoatüna – do clã Tcheweru ou Awai pequeno (*Thevetia* sp), conhecida por Alba Lucia Cuellar – presenteou ao projeto³ no fim da estiagem. Finalizando a descrição do artefato, ela começou a cantar e dançar, antecipando a chuva que iria chegar em breve. Segundo a artesã, Mawü significa na língua Tikuna ‘dono da chuva’. Considera-se em tais artefatos o impacto de práticas rituais Tikuna.

Tal reverberação cultural é constituída em estruturas socialmente diferenciadas, ainda que conectadas em situações de contato interétnico há mais de 300 anos. Reputa-se aqui aos conhecimentos indígenas o status de formas de entendimento tão relevantes quanto os meios manejados pela ciência moderna, e a eles complementares.

No decorrer de seu depoimento, quando explicava o significado da iconografia, a artesã Wĕtanüna Tchoatüna tomou a roda celeste em seus braços e começou a cantar e dançar a cantiga de Mawü, o dono da chuva. Registrei sua ritualização por meio de vídeo, sendo a única expectadora presencial⁴. A função da roda celeste confeccionada pela artesã no ritual de puberdade feminina foi redimensionada na interação com a presente pesquisa. Ao doar o artefato por ela produzido, empregou recursos rituais, cantando e dançando com a roda entre os braços durante seu depoimento. Nesse caso, a artesã dirigia-se não apenas à sua interlocutora presencial, mas a uma audiência virtual, ou seja, a todos que poderiam vir a assistir o vídeo, seja em apresentações da pesquisa, seja no caso de utilizar a peça e as gravações em um projeto expográfico.

Cabe examinar como os Tikuna com quem interagi trataram, ao contemplar tais artefatos, dos efeitos dos movimentos celestes e meteorológicos em suas práticas sociais. Entende-se que seus conhecimentos são concebidos de acordo com as correlações entre o que ocorre no céu e processos atmosféricos relacionados aos assuntos humanos. Os Tikuna adéquam suas estratégias a processos da esfera pública, nos quais fatores culturais, ambientais e sociais são indissociáveis.

Artefatos e fronteiras em pesquisas sobre o povo Tikuna

Já foi observado que as generalizações sobre ‘conhecimentos tradicionais’ ou ‘conhecimentos indígenas’ devem estar articuladas a cuidadas etnografias sobre o ‘conhecimento situado’ de povos indígenas específicos (Nazarea 2005), considerando cada ‘situação etnográfica’ em sua particularidade (Oliveira 2015). Se lida no presente trabalho com a crítica cultural em termos da escrita etnográfica multissituada (Marcus1998) e cujo entendimento depende da reflexividade antropológica. Baseando-se na tradução cultural, esta deve evidenciar aquilo que não pode ser traduzido, uma vez que os próprios encontros etnográficos são perpassados por discursos e práticas produzidos em situações de dominação.

Considera-se, na trilha da antropologia do conhecimento de Fredrik Barth (2002), a teoria antropológica como um meio de articular diferentes formas de conhecimento. Partimos aqui do caráter performativo dos rituais, narrativas e desenhos Tikuna que podem ser focalizados no âmbito assertivo sobre a cosmovisão, bem como em seus aspectos prescritivos sobre a maneira de seguir os ensinamentos dos heróis culturais Tikuna.

O presente trabalho parte de um conhecimento prévio baseado no entendimento etnográfico dos índios Tikuna, que vivem milenarmente no alto Solimões e ocupam atualmente um território na fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru⁵. A situação conflituosa que vivenciam tem raízes em processos coloniais, ainda que disputas interétnicas remontem a conflitos entre povos vizinhos mesmo antes

da colonização. Nos dias atuais, reconhecem a si mesmos a partir das diferenças étnicas, percebendo as diferentes identidades nacionais.

Os Tikuna do Brasil, da Colômbia e do Peru vivem hoje problemas que perpassam as diferentes situações nacionais, independentemente do país onde estejam localizados geograficamente. O preconceito difundido pela rede de atores regionais a respeito dos índios leva a uma atitude generalizada de desrespeito em relação à sua integridade física e cultural. Esse preconceito apresenta o inverso da concepção idílica e romantizada da identidade e da cultura indígena, igualmente equivocada por desconhecer os índios de carne e osso e por não fazer referência direta a eles, desqualificando-os por não corresponderem à imagem construída do ponto de vista da sociedade que se autoconsidera civilizadora.

A leitura da bibliografia sobre os Tikuna produzida no Brasil, na Colômbia e no Peru mostra que se trata de um único povo, ainda que se verifiquem diferenças de país para país, dada a sua heterogeneidade, que produz variações de aldeia para aldeia e mesmo de grupo vicinal para grupo vicinal. Essa heterogeneidade e essas variações são comprováveis por pesquisas de campo nos diferentes países. Os relatos históricos e os relatos míticos coletados nessas pesquisas são passíveis de comparação antropológica.

A despeito do processo em curso de urbanização, observa-se um movimento no sentido de fixar residência em colinas não inundáveis – que constituem lugares de significação étnica, em uma aproximação com os valores do povo Magüta, como Enepü, Otaware – ou ao longo do igarapé São Jerônimo (Tonetü), entre as quais se destaca Barro Vermelho ou Bunecü, comunidade na qual tem-se travado relações no decorrer deste projeto, destacando-se estadias em setembro de 1997, maio de 2002 e fevereiro de 2010. As colinas mais altas são consideradas locais inatingíveis pelos mortais, ainda que acessíveis em viagens mentais pelos pajés, pelos anciãos especializados nos conhecimentos dos encantados, pelas meninas-moças durante o ritual de puberdade. Entre tais elevações de terras ou ‘montanhas’ encantadas, destaca-se o

Eware, localizado próximo a esse lugar onde vivem os ‘imortais’. Verifica-se, no entanto, a continuidade de um movimento, já tradicional, de busca das facilidades da beira rio, o que implica um distanciamento dos valores do povo Magüta e uma aproximação do mundo dos brancos. Existe uma grande diversidade sociocultural entre os Tikuna, desde os que seguem estritamente as prescrições tradicionais, aos Tikuna do Médio Solimões, entre os quais a maioria não fala mais a língua desse povo. Apesar dessa evidência de apagamento da memória, nessa área, o imaginário Tikuna é ativo, registrando-se referências a relações subaquáticas, por meio de lagos ‘centrais’, ‘encantados’, entre os Tikuna do Alto e do Médio Solimões.

Agentes que trabalham com povos indígenas estimam que mais de 53.544 (Siasi/Sesai 2014) Tikuna vivem no Brasil (FUNASA 2009), 8.000 na Colômbia (Goulard 2009) e 6.982 no Peru (INEL 2007)⁶, constituindo, assim, a população indígena mais numerosa da Amazônia. Além de falar a sua própria língua, também falam português e espanhol, cruzando frequentemente as fronteiras dos três países. As situações fronteiriças implicam a formação dos processos identitários. Não dispõem, no entanto, de território contínuo, sendo as terras Tikuna ‘ilhas’ confinantes com terrenos ocupados por pescadores, agricultores, comerciantes e indivíduos de outras categorias sociais.

A indianidade é reconhecida em códigos jurídicos de legislações que contemplam a especificidade indígena. A etnicidade constitui-se no campo das ideologias étnicas com base em processos identitários formados em relações contrastivas entre indivíduos pertencentes a povos que manifestam interesses divergentes em situações conflituosas. Desse modo, a antropologia do conhecimento Tikuna depende do entendimento das práticas que perpassam sua cultura em diferentes situações nacionais.

A cultura consiste num processo validado por práticas de transmissão do conhecimento dos anciãos de geração em geração. Entre as narrativas de criação do povo Tikuna destacam-se as ‘histórias’ sobre os gêmeos Yoi’i e Ipi, heróis culturais que pescaram os primeiros ho-

mens no igarapé Eware que nasce na montanha homônima. Em sua narrativa sobre a procedência dos Tikuna, a artesã Wêtanüna lembrou que Ipi, o irmão travesso, virou o mundo de cabeça para baixo, colocando o território Tikuna onde hoje é a Colômbia. O seu irmão Yoi 'i inverteu a situação conforme hoje está. Após esse feito, realizou viagem descendo o rio Amazonas e estabelecendo-se no Brasil.

Quando os Tikuna comentam os motivos figurativos dos artefatos rituais depositados em museus, usam muitos termos relacionados com a fronteira. Segundo afirmam, Ü'eane significa “divisão das terras de outros” ou “divisa de uma fronteira para outra”. “Pode ser entre dois povos” ou “pode ser uma área de alguém dentro de um povo” quando se estabelece “divisão, para fazer cercado”. Existe um termo específico para cerca: *Puye'ü*⁷.

Os relatos dos índios sobre esses artefatos remetem à ‘festa da moça nova’, evocando histórias contadas na sua iniciação por meio de ritual de puberdade. Quando entram em cena as máscaras produzidas pelos próprios Tikuna, estas evocam o imaginário da relação com as forças da natureza, seres extraordinários ou antepassados Tikuna. As máscaras são associadas com os lugares de proveniência dos Tikuna: os lugares habitáveis, como as colinas (‘morros’) e as áreas próximas da floresta, e os confins inacessíveis da floresta e das áreas mais elevadas (‘montanhas’), consideradas território dos entes encantados e das forças desconhecidas.

Entendem-se tais depoimentos como expressão manifesta que envolve entendimento intersubjetivo e que abrange a compreensão de cada Tikuna como membro do povo indígena em questão. As sequências rituais são atos de comunicação fulcrais para a análise de tais relações, concebidas em termos de ‘estruturas sentidas’, traduzindo o célebre termo *structures of feeling* cunhado por Raymond Williams (1977) para caracterizar a experiência vivenciada em atividades sociais em dado tempo e local e que repercute determinada cultura tal como percebida e partilhada por pessoas, indivíduos ou grupos sociais.

Nos seus depoimentos, ao contemplar os artefatos Tikuna empregados no ritual de puberdade feminina, evocam as guerras primor-

diais, simbolizadas nas relações de oposição entre metades, facções, etnias ou correligionários de organizações rivais. Entre outras armas, a roda *Tūrita* consiste em uma armadilha para aprisionar e destroçar os inimigos. Essa roda aparece em representações míticas da passagem do ‘mundo dos vivos’ para o ‘mundo de cima’. Apenas alguns conseguem atravessar a barreira, sendo que a maioria sucumbe no giro da roda *Tūrita*. Essa simbologia de fronteira perpassa as narrativas nas quais são apresentadas noções de sua relação com a natureza e com outras etnias. Esse imaginário é expresso através de enunciados que compõem a visão Tikuna da ‘cultura de fronteira’.

As imagens de fronteira atravessam o próprio ritual de puberdade feminina, a chamada ‘festa da moça nova’, rito de passagem que envolve a transposição de limiares pela moça e por seu grupo de referência. Suas significações abrangem as temáticas da fertilidade da mulher e da natureza, da complementaridade das metades, da passagem do tempo, das obrigações sociais da mulher e da ordenação dos papéis e lugares na organização social Tikuna. A constituição da visão de mundo desse povo é alterada pela repercussão das transformações ambientais em seu dia a dia e em seu calendário de atividades sociais.

Antropologia das relações céu-terra, clima e cosmovisão

O presente texto se insere na trilha da vertente antropológica que dialoga com a astronomia cultural inaugurada por Hugh-Jones (1979; 1982). Dialogamos ainda com a antropologia histórica da iconografia de povos pré-colombianos (Broda 2001, 2004) que examina etnohistoricamente como a medição do tempo era um instrumento de planejamento das atividades produtivas em termos rituais. A enunciação dos mitos e cantos no discurso ritual prescreve uma ordem socialmente definida que é justificada por instrumentos de consagração das hierarquias rituais (Broda 1982). Acidentes topográficos tais como montanhas têm destacado papel como lugares de ritualização e mediação das interpretações das rela-

ções celestiais e terrestres. Além de indissociável do que ocorre na terra, o próprio céu é um campo de forças percebidas pelos humanos que reivindicam interferência sobre elas (Broda, Iwaniszewski & Montero 2001).

Tal abordagem foi aprofundada na ‘antropologia do clima’, que considera a significação de relações céu-terra em processos meteorológicos (em Katz, Lammel & Goloubinoff 2002; bem como Lammel, Goloubinoff & Katz 2008; e Goloubinoff, Katz & Lammel 1997). Esses compêndios compilam amplo espectro de trabalhos que consideram as percepções das transformações meteorológicas por determinados povos em determinadas condições sociais e geográficas, levando em conta o estabelecimento de estratégias de subsistência em face de tais fenômenos climáticos e a análise dos ritos e mitos relacionados à maneira como diferentes culturas percebem as variações do clima.

Reiteram-se aqui as críticas ao chamado ‘reducionismo cultural’⁸, impondo-se cautela na análise das causas dos eventos extremos quanto ao reducionismo climático e ambiental como uma nova versão do determinismo climático (Hulme 2011). O clima aparece como a variável predominante, mesmo quando outros fatores forem igualmente determinantes, que parece minimizar qualquer agencialidade ou meios de arbítrio dos sujeitos. Ben Orlov (1980), em uma abordagem alternativa aos pressupostos deterministas e reducionistas, enceta uma abordagem biunívoca das relações do homem com o meio ambiente, indicando a fertilidade das abordagens processuais baseadas em modelos de análise das estratégias de atores sociais (Ingold 1986; Wilbert 1996).

Exames históricos e arqueológicos acurados sobre como povos específicos observavam a natureza demonstram a orientação das atividades sociais no meio ambiente e a vinculação do calendário, considerando paisagem cultural e lugares significativos para as performances sociais (Faulhaber 1999, 2007), em termos de territorialidade. Em tais pesquisas a observação sistemática é perquirida como garantia de validação do conhecimento. O conceito de cosmovisão supõe o re-

conhecimento de coerência na articulação de noções sobre o meio ambiente e o cosmos, em termos de experiências vividas em situações etnográficas específicas.

Considera-se aqui a esfera pública em sua heterogeneidade cultural, procurando reconhecer a contribuição de artesãos indígenas sobre os artefatos por eles produzidos como um aporte para um entendimento que considere tanto os sistemas concebidos em escala mundial, como mundos vividos localmente⁹.

Pictografia e rodas rituais¹⁰

Entende-se ressonância em termos das possibilidades de perceber a cultura que ecoa nos objetos como uma totalidade que é interpretada subjetivamente pelos indígenas (Gonçalves 2005). A contemplação dos artefatos suscita interpretações sobre o objeto que o relacionam à sua cultura com base na qual eles foram produzidos. A reelaboração dos significados culturais vai além da visualidade, pois implica uma posição de escuta das muitas vozes (Greenblatt 1991). Estou aqui alargando essa abordagem para considerar o impacto da cultura Tikuna nos artefatos rituais por eles elaborados. A escrita etnográfica deve estar atenta tanto ao assombro quanto à polifonia despertada por essa reverberação, sem deixar de ter em mente as descontinuidades entre o momento da produção dos artefatos e sua posterior reinterpretação.

A pictografia como expressão do pensamento indígena é definida por Carlo Severi (2015) em termos de ‘mnemotécnica figurativa’. Entende-se a pictografia como codificação iconográfica da informação que realiza uma função na transmissão de conhecimento de geração a geração, através de, conforme se trata no presente trabalho, ritos de memorização de cantos e narrativas rituais. Incorpora-se aqui a definição de ‘espaço quimérico’ (Severi 2013) aplicada na análise das iconografias indígenas como sistemas gráficos dinâmicos¹¹. Levando adiante essa abordagem, pode-se dizer que a leitura ‘por indícios’ exa-

mina imagens correlacionadas às práticas sociais, envolvendo tanto processo memorização como a consolidação de formas de saber. Pode ganhar novos sentidos cada vez que se remete à lógica de relações expressas pela imagem. Na trilha de Severi (2013) o pensamento indígena visualiza quimeras gerando imagens operadoras de práticas sociais, produzindo assim dinâmicas de olhares e ações.

Trabalha-se aqui com o termo ‘roda ritual’, expresso pelos especialistas Tikuna presentes em oficina realizada em dezembro de 2002, referindo-se aos ‘panos de tururi’ classificados na categoria indumentárias de dança ritual, que também inclui objetos designados como máscaras e vestimentas. Em termos do uso ritual, as rodas são entendidas como ‘escudos’ (Gruber 1992) levados por mascarados no ritual de puberdade, uma vez que são utilizados para a proteção das entidades que os carregam. A presença dos mascarados na festa ilustra assim os perigos que ameaçam a moça durante seu período de reclusão, momento de liminaridade no qual esta se encontra sujeita a experiências extraordinárias de contato com imortais e no qual ela está rondada por seres invisíveis. Esses seres personificados pelas máscaras têm o poder de entrar na terra, no domínio dos encantados, desaparecer do convívio dos humanos e reaparecer em outros mundos, inacessíveis aos humanos. Em comunicação com os imortais, guardam os ensinamentos do povo Magüta, “preservando-os em um mundo distante das influências de outras etnias” (Faulhaber 2007:102). Afirmam que se não realizam a festa estão desprotegidos. Daí se depreende que o emprego dos ‘escudos’ denota entre os objetivos de realização do ritual a busca de proteção.

Interpretando o universo Tikuna

Hugo Camacho (2003) escreveu sobre uma possível interpretação analítica do Universo Tikuna. Segundo o autor, tal universo tem a forma de um globo e é dividido em três polos. Abaixo do mar Primigênio está o polo inferior, um lugar frio que regula os fluxos de água e tem-

peratura. O polo superior corresponde a uma zona de fogo inatingível ao pensamento humano.

O plano intermediário é dividido em camadas. Na inferior estão os pés (primeiro plano do eixo flexível), o mundo dos sem anus (o mundo da gente Ngeetüte). O joelho (segundo plano do eixo flexível) é o mundo dos sem olhos (o mundo da gente Ngerüta). A parte dos músculos (terceiro plano do eixo flexível) é o mundo dos anões (mundo da gente Metchita). No interior do quadril (quarto plano do eixo flexível), está o mundo em que vivem os mortais ('nós').

Abel Santos, linguista Tikuna que participou da oficina de 2002 para a interpretação de artefatos depositados no Museu Goeldi, concluiu seu mestrado no Instituto de Investigações Amazônicas da Universidade Nacional da Colômbia. Publicou um trabalho no qual analisou, a partir de depoimentos e desenhos dos anciãos, a divisão do universo Tikuna em camadas. Segundo reportam os próprios Tikuna, se a pessoa está de ponta cabeça, o observador vê a medula espinhal como o rio Amazonas. O rio é a medula, a desembocadura é o cérebro e a cabeça é o oceano Atlântico (Camacho 2003).

Diferentes depoimentos registrados em pesquisas de campo conduzidas no presente projeto indicam que os heróis culturais enviam ao submundo, às camadas inferiores acima descritas, aqueles que cometeram erros imperdoáveis, como os que cometeram incesto ou adultério, bem como as moças em processo iniciatório que saíram do recinto de reclusão para ver os instrumentos musicais proibidos. Os que cometem falhas menores, como as moças que se recusaram a se submeter ao ritual de puberdade, são enviados ao submundo onde vivem os anões, uma penalidade menos drástica do que o envio aos centros dos que não têm olhos ou não têm anus.

Os Tikuna descrevem ainda os planos superiores. No tórax (quinto plano do eixo flexível), está o mundo dos condores (a cuia celeste). Na cabeça (sexto plano do eixo flexível), conduz-se o manejo do pensamento, da sabedoria e do conhecimento (céu superior), logo abaixo do teto do Universo. A coluna vertebral e a medula espinhal – o Ca-

minho da Anta – comunica-se com as outras partes do corpo, onde está o cerne da cultura Tikuna (Santos 2010).

De acordo com Camacho (2003), o pensamento dos pajés, dos anciãos e dos que estão sendo iniciados tem acesso aos mundos superiores viajando por um canal transparente que conduz a luz solar, conectando os diferentes mundos. Tal sistema supõe a integração do universo vivido pelos mortais que se comunicam através dos fluidos da energia vital (Goulard 1998; 2003). Essas energias se unem na cuia celeste com a Via Látea, com o ‘Caminho da Anta’ e com a base do mar primigênio (Camacho 2003).

No mundo em que vivem, os humanos situam-se sobre a terra e sob a atmosfera e, desse modo, podem vivenciar o circuito meteorológico. O pensamento dos anciãos, dos pajés ou da moça nova é capaz de se deslocar no cosmos através do canal transparente que conduz a luz solar, transpondo as diferentes camadas que compõem o universo. A transposição desse canal é um meio de atingir o conhecimento. Na cosmogonia estão presentes conceitos referentes à atmosfera e à astronomia, incluindo a explicação do nascimento do arco-íris que, nos relatos Tikuna, é uma variante da Cobra Grande ou *Yewae'*, ser vivente que tem duas faces, uma correspondente à metade Ocidental e outra à Oriental.

Os Tikuna que participaram da oficina no Museu Goeldi em 2002 forneceram uma explicação da conexão entre fenômenos astronômicos e ambientais. Na base do universo, vive submersa a grande anaconda marinha (*Yewae'*) ou Cobra Grande que permanece enroscada no eixo dos mundos. *Yewae'*, para respirar, realiza periodicamente três tipos de movimentos: a) pequenos giros de rotação no sentido esquerda-direita, que são os que determinam a sucessão dos dias e das noites; b) um movimento ascendente que determina as fases crescentes da lua; e c) um movimento descendente que marca as fases decrescentes da lua. A conjunção desses três movimentos determina o ciclo de chuvas em cada um dos mundos, ‘assim como as marés’ (Camacho 2003:67).

Restringe-se aqui o exame de aspectos da cosmovisão Tikuna no sentido de compreender como eles empregam-na na ordenação das atividades de subsistência. Na trilha de Herzfeld (2001) trabalha-se no âmbito da antropologia social, levando em conta o papel da escolha e da agencialidade em termos da razão prática. Entende-se que a cosmologia serve como fonte de argumentação da qual indivíduos e grupos extraem criatividade, explicações e justificativas de suas atividades, evitando-se, desse modo, equívocos decorrentes de ver a cosmologia como determinante da ação simbólica (Herzfeld 2001). A cosmologia, como um “corpo de concepções que enumera e classifica os fenômenos” (Tambiah 1995:130), varia conforme as normas e processos válidos em determinada forma de conhecimento como busca de orientação no mundo. Como os Tikuna se encontram em situação de contato, trata-se, antes de buscar princípios cosmológicos, de considerar a cosmovisão como embutida na invocação de performances. Nestas, ao teatralizar sentimentos e ideias associados à sua compreensão de relações vividas no mundo terreno, os Tikuna expõem seu calendário de atividades de subsistência, constituídas em situação de contato antigo com o mundo dos brancos.

O calendário dos Tikuna, conforme por eles descrito, é marcado pela época da vazante (*nie'tchigü*)¹², que ocorre durante os meses de julho e agosto, quando a água para de subir e os peixes acompanham as águas em direção aos lagos. Nesses meses, é bom pescar peixes (*tcho'ni aru ga*), os animais voltam para os locais secos (*na' ë'ü aru tchoügü*), tratando-se de momento propício para a limpeza no roçado (*taameë'tchicügü*). Empregam o termo repiquete (*nie'atchiü ou bainagiü*), que acontece durante esses meses, para caracterizar uma nova subida das águas que estavam descendo, porém, a enchente não é tão grande quanto na época da alagação, tornando as águas a descer novamente. Durante o verão (*taunecü*), que ocorre de setembro a outubro, o rio atinge seu ponto mais baixo e o tempo é bom para caçar, fazer roça e plantar banana e macaxeira (variedade de mandioca).

O fim da estiagem com o começo das chuvas é esperado a partir de setembro. A quantidade de água nos rios varia de acordo com o volume das chuvas, notadamente as que se registram nas cabeceiras dos rios e seus tributários. O impacto da chuva, contudo, afeta o dia a dia dos Tikuna com grande peso significativo, em termos do que poderá propiciar para as atividades de subsistência, mas também pela destruição que poderá causar se em excesso. Os Tikuna organizam as atividades em função das expectativas de menor ou maior cheia. A enchente dura cerca de quatro a cinco meses, voltando a baixar novamente no mês de junho. Durante a cheia (*nibaitchigü*), se observa a migração de peixes para fora dos lagos (*tchoniariüigü*), nascimentos de filhotes de araras (*tchara'acü aru ya'e*), chuvas rápidas (*napuetcha*), entre outros eventos. De março a maio, ocorre o período da alagação (*macü*), quando o rio Solimões atinge seu nível mais alto. Essa é a época de mais trabalho, denominado *Dueegü nagu puracüguü*: desmanchar a roça (*beegüü*), descascar macaxeira (*tü'e'ta gautchamüüigüü*) e mandioca, fazer farinha (*ui naguta ügüü*), tirar palha caranã para fazer casa (*nagu titchuãcgü'ü*) etc. Também é época de animais como veados (*cowü*) e cutias (*tchigu*) cruzarem o rio em busca de terras altas (*naeügü aru we'ügü*).

Na explicação sobre processos astronômicos e meteorológicos que alteram o ritmo da estiagem e das chuvas, os Tikuna conferem sentido à passagem do tempo e organizam atividades de subsistência. Agem de acordo com o calendário que é estabelecido com a observação dos movimentos lunares e solares, o que remete à “alternância entre o dia e a noite” analisada por Hugh-Jones (2015:673).

Voltamos assim aos temas das relações entre os dois irmãos, cuja união incestuosa gerou as estrelas Worecü¹³. O sol, em Tikuna Üaku, determina as atividades agrícolas e extrativas, e a lua é capaz de alterar a meteorologia, servindo como metáfora para a fertilidade da terra e da mulher e afetando indiretamente a temporalidade masculina. Descrevendo as fases da lua, em Tikuna Tawemacü, depoimentos comparam a metamorfose da menina transformando-se em moça após a

menarca e, já como mulher, capaz de reprodução biológica e sujeita ao amadurecimento e ao envelhecimento.

As rodas celestes produzidas em Puerto Nariño

Com base nessas análises prévias, examinarei registros realizados, em setembro de 2012, na pesquisa de campo no município de Puerto Nariño, na Colômbia, interagindo com artesãos Tikuna do resguardo colombiano Ticoya, denominação que remete às etnias Cocama e Yagua. Esse resguardo foi criado em 1990, dispondo de aproximadamente 86.871 ha, expandidos posteriormente para pouco mais de 140.000 ha. Os indígenas, que se apropriam comunitariamente da terra, se congregam na associação denominada ATICOYA, através da qual reivindicam o reconhecimento da sua autonomia, o que juridicamente implicaria a figura jurídica de Entidade Territorial Autônoma, prevista na Constituição colombiana de 1991. O resguardo se sobrepõe ao município de Puerto Nariño, criado em 1984 pelo Departamento de Amazonas, na Colômbia. A história desse município é associada com a disputa territorial fronteiriça entre Peru e Colômbia pela região do trapézio amazônico, que remonta a 1922 e envolveu a garantia de direitos de navegação pelo Amazonas, finalizada com a aprovação do trato Lozano-Salomón em 1928. A formação dos povoados atuais deu-se a partir da grande inundação de 1970, que criou uma situação de emergência e levou o governo a assentar as comunidades nas áreas de terra firme (Albarracín 2012).

Segundo informações da Fundação Natütama, a variação mínima da elevação das águas entre a seca e a cheia é de 8 metros, a média é de 10 metros. A mais alta variação, de 13 metros, ocorreu em 2011 quando se observou um recorde de seca. Já em 2012, observou-se um recorde de cheia. Tais eventos extremos causaram dificuldades para os pescadores Tikuna, uma vez que cheias despropositadas destroem suas roças e provocam a escassez de peixes, e a seca dificulta os deslocamentos. Além disso, como armazenam água de chuva, surpreen-

dentemente, em dias de estiagem extrema, precisam comprar água potável, porque mesmo na Amazônia, a maior reserva de água doce do planeta, os mananciais de água limpa secam.

A escassez de água pode ocorrer na região quando passam mais do que 5 dias sem chover. Durante a estiagem, situações extremas ocorrem quando não chove durante mais de 8 ou 10 dias e as pessoas que vivem na área ficam privadas de água. A recorrência de tais eventos envolvendo situações calamitosas tem acarretado atitudes radicais, como o abandono das áreas remotas rumo à cidade, onde se dedicam a atividades do setor terciário, ainda que alguns prefiram manter-se nessas áreas embora sujeitos a situações de escassez e dependendo de recursos aleatórios provenientes do turismo. Afastando-se dos locais de caça, pesca e agricultura, estreitam os vínculos de inserção no circuito mercantil ao qual são subordinados mediante relações de serviço. Buscam a autonomia através da alternativa de serem reconhecidos como artesãos especializados capazes de oferecer uma produção cultural com atrativos étnicos.

Considera-se aqui o que falam mediadores entre o mundo Tikuna e os pesquisadores da Fundação Matütama no momento do registro etnográfico para a presente pesquisa. Antes de tratar da roda Mawü, examinaremos os significados atribuídos a dois desenhos celestes.

Esses desenhos foram feitos com hidrocor em 22 de setembro de 2012 pelo pescador Tikuna chamado Awe', conhecido por Casimiro Valério. Ele trabalha como pesquisador de animais aquáticos (botos, tartarugas) da Fundação Natütama e participa de treinamentos geográficos. Casimiro coloriu o primeiro desenho em azul escuro, com as estrelas (*E'ta*) em amarelo (Figura 1). Apresentou o segundo com a mesma disposição das estrelas em amarelo, só que com o fundo branco (Figura 2). Seus desenhos configuram uma visão dos asterismos celestes de modo um tanto quanto realista, ainda que tenha invertido a posição das constelações de *Baweta* (que fica na área do céu da constelação que conhecemos como Plêiades), *Coyatchicüra* (na área do céu de Touro) e de *Wucücha* (na área do céu da constelação de Órion).

Destaca a estrela *Woramaciüri*, ou *Pacü*, estrela de seis pontas que, segundo relatou, é a estrela da moça nova. O movimento dessa estrela, segundo a sua explanação, assume significado especial para os Tikuna quando se aproxima da Lua ou da Queixada de Jacaré, ou *Coyatchicüra*, porque esses momentos são propícios para a realização do ritual de puberdade. O desenho no qual usou predominantemente azul e negro (Figura 1) representa o percurso noturno subterrâneo do sol (*Üakü*). O no qual figurou as estrelas amarelas sobre o fundo branco (Figura 2) mostra o percurso diurno desse astro.



Figura 1.

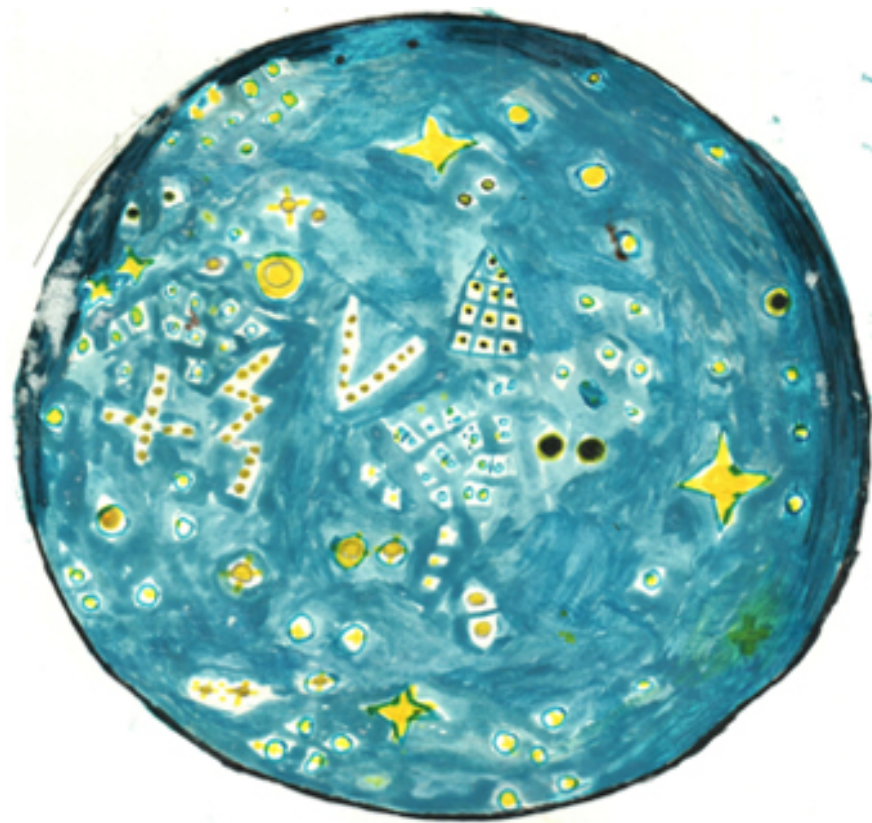


Figura 2.

A iconografia das rodas celestes destaca a visão Tikuna sobre as estrelas *Worecü* (Faulhaber 2004). Essas são relacionadas com o ritual de puberdade feminina. Trazendo alguns pontos levantados por S. Tambiah (1985:125), entendem-se os rituais em seu aspecto performativo. Para Tambiah, o ritual tem um ‘aspecto dual’. De um lado ele sempre consiste na repetição de sequências que obedecem a determinadas prescrições estabelecidas na ordem do pensamento e sustentada em uma determinada ordenação cosmológica ou ideológica. De

outro, todo antropólogo verifica durante as pesquisas de campo que nenhuma encenação de um rito, ainda que rigidamente prescrita, é exatamente a mesma, porque é afetada por processos peculiares ao modo de recitação oral do especialista e por certas características variáveis, tais como as características sociais e circunstâncias dos atores, os quais (excluindo-se eventos imprevisíveis e puramente contingentes) afetam assuntos como esferas de participação, interesse da audiência etc. Festas, ritos cósmicos e ritos de passagem, por mais que estejam prescritos, estão sempre ligados a reivindicações de status e interesses dos participantes e, portanto, estão sempre abertos a significados contextuais. Componentes variáveis tornam flexível o código referencial de cada ritual.

O sangue menstrual evoca aos Tikuna a primeira transgressão, quando a filha de Yoi'i atreveu-se a olhar os instrumentos proibidos, e os seres que os tocavam a esquartejaram. Isso tingiu o Eware da cor de sangue. Para proteger que as feras canibais sejam atraídas pelo cheiro da menstruação (Camacho 2003), após a menarca, a moça é submetida a período de reclusão, separada de seus familiares, em um quarto especial da casa paterna. Deve permanecer nessa situação para receber as instruções dos imortais, transmitidas também pelas anciãs. A purificação é almejada para assegurar o equilíbrio cósmico, a fertilidade da mulher e da terra. Inicia-se, logo após o início da clausura, o plantio de mandioca para produzir farinha para a alimentação e para a bebida que será oferecida aos convidados.

O sangue menstrual é visto como um poderoso fluido corporal, relacionado, em geral, com os cabelos, ambos associados a excrementos e poluição ritual, o que explica a depilação (Faulhaber 2006). Explicações psicanalíticas e antropológicas articulam o cabelo à separação ritual, atribuindo-se ao cabelo conotações mágicas, associando-o frequentemente à sexualidade, à fertilidade das colheitas e ao poder dos feiticeiros (Leach 1997)¹⁴. Considera-se que a moça reclusa passa por um momento delicado, submetida a experiências extraordinárias e deve portanto ser protegida.

Quando inicia a festa, colocam a moça em um compartimento de reclusão, construído com talas de buriti (palmeira associada à proteção, pelo dono dos peixes, e à abundância), à frente do curral, também de talas de buriti, no qual estão guardados os instrumentos rituais. Espera-se que a moça esteja em comunicação com os espíritos dos ancestrais e integrada com o pensamento Magüta, povo pescado no lugar mítico Eware pelo herói cultural Yoi'i. A moça ali deve permanecer durante toda a noite, com a postura ereta, segurando uma vara (*Yomeru*). Acreditam que fazendo isso terá vida longa e muitos filhos. Fechando a porta desse curral, que deve estar voltada para Oeste, são colocadas duas varas de buriti em forma de X, simbolizando o conflito entre opostos representado na oposição entre as metades exogâmicas. À esquerda e à direita do X são desenhados corpos celestes correspondentes aos pontos cardeais e animais correspondentes a clãs pertencentes às metades opostas. A divisão entre metades também regula a entrada dos convidados da festa, de acordo com o Leste e Oeste.

Os filhos da relação incestuosa entre Lua e Sol tornaram-se estrelas móveis que correspondem, grosso modo, aos astros que conhecemos como planetas na astronomia moderna. A promoção do ritual da moça nova (*Worecü*) – central para a cultura Tikuna – é planejada conforme a observação do movimento dessas entidades que são visualizadas quando se aproximam à Lua e à Queixada de Jacaré, localizada como já exposto neste trabalho na área do céu onde reconhecemos a constelação de Touro. Os Tikuna as chamam estrelas *Worecü* ou *Pacü*, relacionando o ritual de puberdade com a visibilidade dessas estrelas. Para eles, elas sempre estão no céu e aparecem de acordo com os eventos vividos pelos humanos. A menor ou maior visibilidade relaciona-se com processos meteorológicos de acordo com a maior ou menor umidade atmosférica, desaparecendo alguns astros quando estão cobertos pela nevoa ou pelas nuvens.

Entre as figuras associadas ao ritual de puberdade feminina e à prática feminina do trançado, destacam-se a borboleta *Berü* e o pássaro *Tchivirü*, que podem anunciar a chuva ou a estiagem. Outras fi-

guras remetem a entidades como os donos do vento, das chuvas e da tempestade e a cobra grande-arco-iris¹⁵. Estes se incluem entre os chamados üüne ou imortais (Oliveira Filho 1988).



Figura 3.

A artesã Tikuna Wētanūnana Tchoatūna fez a roda celeste, representada pela Figura 3, com entrecasca de árvores e pigmento vegetal

natural¹⁶, no dia 16 de agosto de 2012, na maloca Mawatcha. Sua denominação se refere ao nome de uma das irmãs dos heróis culturais Yoi'i e Ipi e que saiu, junto com a outra irmã Aicüna, dos joelhos do patriarca Ngutapá. Wëtanünana vive na maloca com o marido, três filhas com seus respectivos maridos e 10 netos. Ela é colaboradora eventual da Fundação Natütama, sendo convidada por sua capacidade como anciã, já que participou ao longo de sua vida de muitos rituais de puberdade Tikuna, e por sua capacidade de sistematização do conhecimento especializado por pessoas dessa etnia. Segundo descrição da artesã, no dia 23 de setembro de 2012, a roda representa o escudo de Mawü, o 'dono da chuva', cuja performance anuncia a chegada da intempérie. A artesã indicou no centro da roda o tronco Wone, ou Samaumeira Mãe (*Ceiba pentandra* (L.) Gaertn), transformando-se no grande rio. Interpretou o lago Tarapota como nascendo de uma importante reserva de água doce relacionada às cabeceiras do Amazonas. Indicou ainda o traçado do desenho dos sábalos que, após terem sido pescados por Yoi'i e Ipi, transformaram-se nos primeiros homens.

Em torno do tronco/coração do rio, constam três estrelas *woramacüri* estilizadas. Em sua fala, Wëtanünana explicou que a ausência de um quarto corpo celeste, deixando um espaço vazio na roda ritual, correspondia ao lugar da lua nova ou da Queixada de Jacaré (*Coyat-chicüra*), que antes de seu nascer helíaco desaparece do céu. Segundo seu relato, a figura expressa o começo do mundo, com a formação do rio Amazonas a partir do tronco de Wone¹⁷. Também corresponde à ausência de sol à noite, quando chove ou é oculto pelas nuvens¹⁸.

Detalhando sua explicação, Wëtanünana relacionou a iconografia da roda à formação do grande rio. Sua explicação está associada a todo um conjunto de narrativas que "conferem sentido umas às outras" (Hugh-Jones 2015:662). A artesã relatou que, de acordo com a cosmogonia Tikuna, o mundo começou quando os seus antepassados – o povo Magüta – viviam na escuridão, porque a preguiça gigante segurava o céu, arrimada na árvore mítica Wone. O herói cultural Yoi'i

lançou uma formiga de fogo nos olhos da preguiça, que soltou o céu, caindo este sobre a árvore Wone.

O peso do céu sobre a árvore liquefez o seu coração, formando as cabeceiras do rio Amazonas, das quais começaram a descer os sábalos (*Semaprochilodus insignis*) que Yoi'i e seu gêmeo mítico Ipi pescaram e transformaram-se nos primeiros homens do povo Magüta no igarapé Eware, referido como um tributário do igarapé Tonetü (São Gerônimo), que por sua vez desemboca no Solimões. Já no Brasil, Yoi'i ensinou esses primeiros homens a trabalhar, concedendo-lhe os nomes clânicos, associados em metades exogâmicas, a primeira reunindo aves e a outra, seres de casca, ou 'sem pena'. A relação entre tais metades está no centro da organização social desse povo. Os Tikuna de hoje dizem descender desses primeiros homens pescados no igarapé Eware e explicam seus problemas pelo afastamento do Eware e dos ensinamentos dos heróis culturais.

Foi ao atribuir tais significados à roda Mawü que a artesã tomou o objeto em seus braços e começou a cantar na língua Tikuna ao mesmo tempo que dançava desempenhando performance ritual de alta força alegórica. Wëtanüna demonstrou perceber que a pesquisa estava articulada a indagações de ordem museológica. Habituada à interação, ainda que eventual, com a Fundação Matütama, que inclui entre suas atividades um museu realizado com a colaboração dos próprios Tikuna, a artesã colaborou com pesquisa que resultou no presente trabalho, permitindo a gravação de seu depoimento sobre a elaboração do artefato, fornecendo indicações para a interpretação de seus significados. Nesse sentido, entende-se que os objetos comportam forças culturais dinâmicas e complexas dos quais emerge e para as quais ele é configurado, na visão de mundo de quem o contempla. No contexto das sociedades nacionais e dos museus, a cultura indígena irá produzir uma reverberação dos contextos significativos em que foram produzidos.

Nesse caso, a ritualização implicava uma reivindicação de reconhecimento de seu conhecimento especializado da cultura – e da cosmovisão – Tikuna. Tal ato extrapolou a demanda econômica, uma

vez que doou a roda como um índice material do conjunto de seus relatos, buscando legitimação do seu conhecimento da cosmovisão do povo ao qual se integra. Nesse sentido, tal ritualização pretende atravessar um limiar na medida em que visa cruzar barreiras temporais e espaciais, em uma viagem ao mundo da pesquisa e dos museus, na qual busca reconhecimento do seu status de especialista Tikuna. Sua interpretação da roda se dá enquanto artefato concebido para o ritual de puberdade feminina e decorado com a iconografia que expressa a cosmovisão Tikuna como um sistema de signos que envolve aspectos tangíveis das implicações do entendimento das relações céu-terra para a subsistência.

Todavia, ao enfatizar a ritualização da artesã ao explicar o artefato, considero a impossibilidade de tratar o evento ritual como uma atividade isolada, uma vez que se trata de uma dimensão constitutiva da cultura em jogo. Entende-se aqui que a artesã ritualizou a interação comigo ao expor sua interpretação sobre a roda ritual e figurou, como no artefato, a reverberação da cultura Tikuna. Tal figuração se estabelece de acordo com o seu entendimento do ritual que implicou a elaboração de tal objeto.

Apreende-se o desempenho de Wětanüna Tchoatüna como um ‘ato de fala’ em sua dimensão performativa, uma vez que atua no sentido de transmitir uma mensagem na interação com o processo de pesquisa conduzido em um trabalho antropológico. O tronco Wone, na a explicação da artesã, figura no centro do escudo de Mawü. Esse tronco é um núcleo central, o centro propulsor do qual se formam as nascentes do grande rio que é fonte de vida, mas também de destruição. A interpretação do significado desse núcleo tem uma dupla face, já que remete tanto à explicação da formação do rio dentro do ordenamento cósmico, quanto à afirmação de suas consequências para as práticas sociais que articulam a vida cotidiana em situações sociais específicas.

A artesã transmite sua mensagem no sentido de veicular o seu conhecimento em termos da cosmovisão Tikuna. Sendo assim, informa

sobre sua cultura e conecta a sua visão do cosmos com o mundo social em que se situa. Recebi sua mensagem no momento do encontro etnográfico, consistindo o trabalho antropológico em reelaborar sua mensagem por processos de escrita que, embora leve em conta o encontro etnográfico como crucial, extrapola o seu lugar de circunscrição, abrangendo as referências antropológicas para o entendimento da dimensão ambiental da interpretação indígena.

Concluindo

Quando a artesã comenta a iconografia da roda ritual, ela está interpretando a cultura Tikuna, correlacionando os grafismos com os enunciados das histórias contadas de mãe para filha durante o ritual, no qual os nexos das relações céu-terra integram as suas explicações sobre a ordem do mundo. Quando toma a roda nos braços e começa a cantar e dançar, está ritualizando a significação cultural do artefato. Dialogando com a cultura Tikuna, faz ecoar as suas vozes, em uma demonstração polifônica do caráter multissituado do patrimônio cultural.

Tal ritualização é realizada no contexto de uma busca de reconhecimento do pensamento Tikuna. Busca também o reconhecimento de suas aptidões como artesã. Ao ritualizar o seu depoimento, Wētanüna reivindica o reconhecimento do modo como apreende a cultura Tikuna e da sua condição de produtora especializada em uma forma particular de produção cultural, que poderá propagandear a cultura Tikuna para audiências no mundo dos brancos, especificamente no campo da antropologia.

Wētanüna ritualizou a antecipação da chuva que pressentiu, segundo afirmou ao observar a névoa forte que dava um brilho especial às estrelas. Assim, fez poucas horas antes de começar a chover, um dia após o equinócio de setembro, quando o sol estava causticante e próximo ao zênite, ao fim da seca. A lógica de participação da artesã é paralela ao raciocínio causal apresentado pelas previsões meteorológicas

em padrões científicos modernos que a artesã não desconhece, uma vez que são veiculadas pelos meios de comunicação. Incorpora conceitos¹ envolvendo relações causais tal como entendidos pelos métodos científicos modernos, visto que não são povos isolados, mas pessoas ou indivíduos em contextos multissituados de interatividade sócio-histórica. O pensamento mágico perpassa as interpretações dos artefatos Tikuna que mostram como esses indígenas percebem relações entre a astronomia, o meio ambiente e a meteorologia e interagem com os seres que determinam os processos que alteram sua vida.

Os astros celestes assumem conotações relevantes para as atividades cotidianas. Por exemplo, na alternância do sol e da lua, a significação da presença (luminosidade – brancura) ou da ausência (escuridão – pretura) do sol no dia ou na noite está associada ao sistema de significados abrangidos pelo cromatismo indígena que remete à importância da cor vermelha associada ao urucum, denotando o sangue menstrual, a fertilidade da terra e a própria dinâmica da vida e da morte e dos estágios intermediários como adolescência ou idade adulta. Assim como o aparecimento ou desaparecimento da Lua lembra a oscilação de branco e preto, luminosidade e obscuridade. Essa associação remete ao uso do jenipapo como corante negro no relato sobre a formação das manchas desse astro, que é significativo para o calendário feminino e para o ritual de puberdade após a chegada da menarca e que também marca as transformações da jovem em mulher e seu envelhecimento.

A elaboração indígena das imagens expressas na iconografia dos artefatos rituais, mediada pela cosmovisão, expressa determinada forma de ordenamento do mundo do ponto de vista dos nativos, baseando-se em princípios de experiência participativa, já que os Tikuna, hoje, apesar de manterem a própria cosmovisão que tem como referência seu universo cultural, também são indivíduos situados em uma ampla gama de interações em situações sociais e históricas.

Entende-se, em sua eficácia performativa, a ritualização de Wětanü-na com a roda que confeccionou como um modo de lidar com os se-

res que controlam as relações céu-terra e afetam a vida dos humanos. Trata-se, assim, de se apropriar de determinada forma de manejar as forças que ordenam o mundo. No terreno do imaginário, procura-se interferir sobre os eventos, de modo a procurar alcançar algum tipo de controle sobre os eventos significativos para ela e para o planejamento e a organização de estratégias de subsistência.

Notas

¹ Agradeço às sugestões de Camile Melo, Márcio D’Oliveira Campos, Hannah Cavalcanti e Edwin Reesink.

² Grafo aqui o termo Tikuna tal como convencionado pela Associação Brasileira de Antropologia. Embora em diversas publicações no Brasil se opte pela grafia utilizada pelos professores bilingües desta etnia no Brasil, por exemplo, em Pinheiro, Soares, Carmo & professores Tikunas (2014); no presente estudo analiso minha interação com índios Tikuna que atuam na Fundação Natütama, em Puerto Nariño, que utilizam a grafia com K.

³ Grafase este nome conforme referencial fonológico de Marília Facó Soares (ip). O significado remete a “aquela que tem folha branca e (é) do grupo (pertence ao) grupo de [buriti] preto (preto = maduro). No caso de Wê, seu significado é ‘preto’”.

⁴ A artesã interpreta a roda ritual apresentada na Figura 3 em um momento diferente da festa de puberdade propriamente dita. Como a pesquisa foi realizada posteriormente a essa festa, não se trata aqui de reproduzi-la, nem analisá-la.

⁵ A pesquisa sobre a significação da iconografia dos artefatos rituais Tikuna começou em 1997 durante trabalho de campo do projeto sobre o Universo Tikuna coordenado por João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ), quando realizei estudo sobre as narrativas Tikuna e o meio ambiente. Nessa primeira viagem aos Tikuna do alto Solimões em 1997, presenciei um ritual de puberdade feminina Tikuna que me despertou o interesse pelas máscaras rituais desse povo. Os próprios Tikuna expuseram que tinham interesse nos artefatos depositados no Museu Goeldi coletados por Nimuendajú, o que me levou a realizar levantamento das coleções de etnologia no Museu Goeldi e no Museu Nacional. A partir de então, visitei diferentes comunidades no Brasil e na Colômbia (Faulhaber 1999, 2002, 2003, 2004, 2006, 2009), quando levei fotos dos artefatos do Museu Goeldi, registrando os seus comentários ao contemplar os objetos. O projeto possibilitou uma oficina com especialistas Tikuna no Museu Goeldi que resultou no CD-Rom Magüta Arü Inü (Faulhaber 2003). Em 2011, a geógrafa Sarita Kendal, assessora da Fundação Matütama que participou da criação do Museu Matütama em Puerto Nariño, me convidou a visitar esse centro para compartilhar minha pesquisa com os Tikuna e conhecer o Museu Matütama. Programamos a atividade para setembro de 2012, quando realizei

a etnografia para o presente trabalho. Informações sobre essa fundação podem ser encontradas em <http://natutama.org>.

⁶ Conforme citado em www.socioambiental.org/pt-br, acesso em 27/11/2016.

⁷ Os termos Tikuna registrados no presente parágrafo são grafados segundo critérios estabelecidos em Soares (2003).

⁸ Franz Boas e seus seguidores construíram uma visão alternativa às correntes do determinismo climático, as quais enfatizavam a superioridade do Norte temperado e do Ocidente, além da inferioridade do 'outro', e concebiam uma humanidade rigidamente hierarquizada, não só por influências ambientais, como também pela evolução racial. Boas (1911) e Lowie (1917) mostraram, através de observação sistemática e intensiva dos povos nativos da América, as complexas relações entre homem e meio ambiente. Diferentes exemplos de populações vivendo em meios semelhantes, mas apresentando diferentes padrões de comportamento, demonstraram que o meio não necessariamente explica a cultura e que compete ao indivíduo tomar suas próprias decisões. Como as séries de possibilidades abertas a cada um (a) dependem em parte do meio particular onde vive, a antropologia ressalta, a partir de Boas e seus seguidores, a interferência humana, enfatizando como o meio é imaginado pelos humanos (Boia 2005:94-95). Tal possibilidade parte da visão de uma autonomia relativa dos campos da cultura e da história natural, que, ao procurar evitar o determinismo climático, acabou isolando a cultura de outras áreas do conhecimento.

⁹ Considera-se aqui a contribuição de Urban (1993) para o entendimento da 'face pública da cultura', em uma sistematização que procura escapar às dicotomias entre racionalismo e tradicionalismo.

¹⁰ No escopo deste trabalho privilegiam-se os aspectos cognitivos da contemplação dos objetos rituais pelos índios. Indissociáveis, no entanto, da apreciação estética (Gell 1999). A magia como técnica não pode ser dissociada da eficácia simbólica enquanto forma de conhecimento do mundo. Graças a ela, o pensamento dos especialistas indígenas desloca-se no cosmos, atingindo mundos inacessíveis aos mortais (Chaumeil 2000).

¹¹ Agradeço a Camille da Costa Melo, bolsista de iniciação científica que atua no projeto que resultou no presente trabalho, pelas leituras e discussões da bibliografia sobre iconografia e escrita pictográfica. O trabalho foi revisado por Ivna Feitosa. Sou grata igualmente a sugestões de Márcio D'Olive Campos.

¹² Lima (2006) estabelece a etnografia das etapas do calendário dessa etnia, correlacionando com os termos citados tal como grafados pelos próprios professores Tikuna que participaram da edição citada. No entanto, na abordagem aqui apresentada, empregamos observações registradas na própria pesquisa de campo, atendendo a depoimentos que enfatizam o início das atividades econômicas e não o calendário gregoriano que não tem correspondência direta com a determinação das práticas de subsistência aqui referidas.

¹³ Em depoimento registrado em 1997 (Faulhaber 2003), um ancião relatou a história do homem que perseguia a lua com sua canoa, tornando-se mais velho a cada mês e expondo, desse modo, como o ciclo lunar altera a passagem do tempo tanto para as mulheres quanto para os homens.

¹⁴ Um exemplo da força dos cabelos para os Tikuna é que eles servem para separar os animais e descobrir aquele que fizera desaparecer o pai fundador: “Ngutapa, o pai de Yoi’i, havia sido comido por um bicho. Para descobrir qual bicho fora, Yoi pegou o cabelo da irmã dele para cercar todos os animais. Ele deixava passar aqueles que não tinham a carne do pai entre os dentes e assim descobriu e puniu a onça assassina”.

¹⁵ A cobra grande é um ser fronteiro entre natureza e cultura, também configurada em versões referentes à figura do Honorato ou Cobra Norato, que se refere a uma entidade associada ao colonialismo e ao contato interétnico.

¹⁶ Segundo descrição da própria artesã, ela fez a roda com entrecasca de árvore colada conforme tecnologia indígena, pintada com pigmentos vegetais naturais nas cores azul, amarelo, preto, marrom, laranja e bege. Empregou os seguintes materiais: Fibra naü (tucum/*Astrocaryum vulgare*), nhoe (tururi/líber de caxinguba/*Ficus* sp), madeira pune (pau-de-balsa/*Ochroma* spp), pigmento natural na cor marrom tchocanari (açafoa cor chocolate), pigmento o’ta (argila branca tabatinga), pigmento natural amarelo depaw (açafrão/*Zingiberaceae*), pigmento de naicü (semente preta), pigmento natural u’ta (urucum), pigmento natural vegetal azul (bure/semelhante à açafoa), pigmento natural cragiru, na cor violeta, pigmento natural archote cor alaranjado (bicha orellana), vareta de bambu. Ainda que não seja comum que as mulheres Tikuna façam esse tipo de artefato, pode ocorrer que anciãs respeitadas por terem participado de muitas festas participem dessa feitura, como presenciei em pesquisa de campo na comunidade Barro Vermelho (Bunecü).

¹⁷ Para a análise antropológica das narrativas Tikuna sobre a formação do Universo consultar Oliveira, 1988.

¹⁸ O sol é associado à cor vermelha brilhante e também ao urucu ou u’ta, que tem a função de irradiar fogo, alentar a aura solar, relacionada ao sangue que também é brilhante, quente e com cheiro forte (Valenzuela 2010).

Referências

- ALBARRACÍN, Juan José Vieco, 2012. “El municipio de Puerto Nariño y el resguardo indígena Ticoya: historia local e historia oficial”. In RUBIO, F. C., CHAUMEIL, J.-P. & PINEDA CAMACHO, R. (eds): *El aliento de la memoria: antropología e historia en la Amazonia Andina*, pp 329-355. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- BOAS, Franz. 1911. *Mind and Primitive Man*. New York: Macmillan.
- BOIA, Lucian. 2005. *The Weather and the Imagination*. London: Reaktion Books.
- BRODA, Johanna. 1982. “Astronomy, Cosmovisión, and Ideology in Pre-Hispanic Mesoamerica”. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 385:81-110.
- _____. 2001. “Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Zacatepetl-Cuicuilco”. In BRODA, J., IWANISZEWSKI, S. & MONTERO, A. (eds.): *La montaña en el paisaje ritual (Estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos,*

- pp. 173-199. México: ENAH-Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM-Universidad Autónoma de Puebla.
- BRODA, Johanna. 2004. "La percepción de la latitud geográfica y el estudio del calendario mesoamericano". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 35:15-43.
- BRODA, J., IWANIESZESKI, S. & MONTERO, A. (eds). 2001. *La Montaña en el paisaje ritual*. México: ENAH-Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM-Universidad Autónoma de Puebla.
- CAMACHO, Hugo. 2003. "Cosmovisão Tikuna, um esboço". In FAULHABER, Priscila (ed.): *Magüta Arü Inü. Jogo de Memória. Pensamento Magüta*, pp. 66-68. Belém: Museu Goeldi.
- CHAUMEIL, J.P. 2000. *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de L'Amazonie péruvienne*. Genève: Georg Editeur.
- FAULHABER, Priscila. 1999. "A Festa de To'oena. Performance, relato e etnografia Tikuna". *Amazônia em Cadernos*, 5:105 - 120.
- _____. (ed.). 2003. *Magüta Arü Inü. Jogo de Memória. Pensamento Magüta*. Belém: Museu Goeldi.
- _____. 2004. "As estrelas eram terrenas': antropologia do clima, da iconografia e das constelações Tikuna. *Revista de Antropologia*, 47(2):379-426.
- _____. 2006. "Iconography, Myths and symbolism inscribed in ritual artifacts: The Tikuna collection in a comparative perspective". *Berlin, Baessler Archiv*, 54:95-118.
- _____. 2007. "O ritual e seus duplos: fronteira, ritual e papel das máscaras na festa da moça nova Tikuna". *Boletín de Antropología*, 21:86-103.
- _____. 2009. "Anthropology of Weather and indigenous cosmology inscribed in ritual artifacts". In JANKOVIC, W. & BARBOZA, C. (eds.): *Weather, Local Knowledge and Everyday Life. Issues in Integrated Climate Studies*, pp. 245-252. Rio de Janeiro: MAST.
- GONÇALVES, José R. 2005. "Ressonância, materialidade e Subjetividade: as culturas como patrimônios". *Horizontes Antropológicos*, 11(23):15-36.
- GOULARD, J.P. 1998. *Les genres du corps. Conceptions de la personne chez les Tikuna de la Haute Amazonie*. Thèse de Doctorat. Paris: EHESS.
- _____. 2002. "Un objeto ritual: el chine o escudo de baile de los Tikuna". *BAS. Bonn: Bonner Americanistische Studien*, 36:47-62.
- _____. 2010. "Entre Mortales e Inmortales: El ser según los Tikuna de la Amazonia". *Mundo Amazonico*, 1:359-361.
- GOLOUBINOFF, M., KATZ, E. & LAMMEL, A. M. (eds.). 1997. *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Quito: Abya-Yala.
- GREENBLATT, Stephen. 1991. "Resonance and Wonder". In KARP, I. & LAVINE, S. (eds.): *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*, pp. 42-56. Duhan/London: Duke University Press.
- GRUBER, Jussara G. 1992. "A arte gráfica Tikuna". In VIDAL, L. (ed.): *Grafismo Indígena*, pp. 249-264. São Paulo: EDUSP.

- HERZFELD, Michael. 2001. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Paris: UNESCO.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleyades. Initiation and cosmology in Nortwest Amazon*. Cambridge: Cambridge University.
- _____. 1982. "The Pleiades and Scorpius" In AVENI, A. & URTON, G. (eds.): *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, pp. 183-201. New York: New York Academy of Science.
- _____. 2015. "A origem da noite e por que o sol é chamado de 'folha de Caraná'". *Sociologia & Antropologia*, 05(3):659-697.
- HULME, Ike. 2011. "Reducing the Future to Climate: A Story of Climate Determinism and Reductionism". *Osiris*, 26(1):245-266.
- INGOLD, Tim. 1986. *The Appropriation of Nature. Essays on human ecology and social relations*. Manchester: Manchester University Press.
- KATZ, E., LAMMEL, A. M. & GOLOUBINOFF, M. 2002. "Introduction. Éléments pour une anthropologie du clima". In KATZ, E., LAMMEL, A. M. & GOLOUBINOFF, M. (eds.): *Entre Ciel et Terre. Climat et sociétés*, pp 15-21. Paris: IRD/Ibis Press.
- LAMMEL, A. M., GOLOUBINOFF, M. & KATZ, E. (eds.). 2008. *Aires y Lluvias. Antropologia Del Clima en México*. México: Publicaciones de La Casa Chata.
- LIMA, Débora et al. 2006. *O Calendário da Natureza. Ngĩa nũna tadaugũ i torũ nnãne Vamos cuidar de nossa terra*. Belo Horizonte: UFMG.
- LOWIE, Robert H. 1917. *Culture and Ethnology*. New York: McMurtrie.
- MARCUS, George. 1998. *Ethnography Through Thick & Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- NAZAREA, Virginia. 2005. "A view from a point: Ethnoecology as Situated Knowledge". In HAENN, N. & WILK, R. (eds.): *The Environment in Anthropology A reader in Ecology, Culture and Sustainable Living*, pp. 34-39. New York: New York University Press.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1952. "The Tukuna". *American Archaeology and Ethnology*, XLV:1-167.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1988. "O nosso governo": Os Tikuna e o regime tutelar. Brasília: MCT/ CNPq.
- _____. 2015. *Regime Tutelar e Faccionalismo. Política e Religião em uma reserva Tikuna*. Manaus: UEA.
- PINHEIRO, P. I. & SOARES, M. F. (eds.). 2014. *Tchorũ Duügiüga'Tchanu. Minha luta pelo meu povo*. Rio de Janeiro: UFF.
- SEVERI, Carlo. 2013. "O espaço quimérico: percepção e projeção nos atos do olhar". In: SEVERI, C. & LAGROU, E. (eds): *Quimeras em Diálogo: grafismo e figuração na arte indígena*, pp. 25-66. Rio de Janeiro: 7Letras.
- _____. 2015. *The Chimera Principle: An anthropology of memory and imagination*. Chicago: HAU Books.
- SANTOS, Abel A. 2010. "Narración tikuna del origen del territorio y de los humanos". *Mundo Amazónico*, 1:303-313.

- SOARES, Marília. 2003. "Acervo Etnológico e Inventário Lexical". In FAULHABER, Priscila (ed.): *Magüta Ariü Inü. Jogo de Memória*, pp. 57-59. Belém: Museu Goeldi.
- URBAN, G. & SHERZER, J. 1988. "The linguistic anthropology of native South America". *Annual Review of Anthropology*, 17:283-307.
- _____. 1993. "Culture's Public Face". *Public Culture*, 5:213-238.
- TAMBLAH, Stanley. 1885. "A performative approach to ritual". In TAMBLAH, S. (ed.): *Culture, Thought and Social Action*, pp. 123-166. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1995. *Magic, Science and the Scope of Rationality*. Harvard: Cambridge University Press.
- VALENZUELA, Hugo. 2010. *El ritual Tikuna de la pelazón en la comunidad de Arara-Sur del Trapecio Amazónico – Una experiencia etnográfica*. Tesis de Magister. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- WILBERT, Johannes. 1996. *Mindfull of Famine. Religious Climatology of the Warao Indians*. Cambridge: Harvard University Press.
- WILLIAMS, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Abstract: This paper examines the impact of the cosmovision of the Tikuna on the iconography of ritual round wheels-like shields. The analysis of this impact includes symbolic actions that refer to the Tikuna thinking about the relations between earth and sky and about the effect of meteorological and environmental changes on their subsistence relationships. The main objects of analysis concern the meaning of the painted pictures on the artifact named The Master of the Rain (Mawü) as well as the dancing by the artist when she took that wheel in her hands, danced and chanted when explaining its significance. The ethnographic analysis of the Tikuna female puberty ritual provides a necessary background for the anthropology and cultural astronomy in question.

Keywords: Tikuna; Cosmovision; Tikuna Indians; Sky-earth Relationships; Puberty Ritual; Cultural Astronomy.

Recebido em janeiro de 2017.

Aprovado em maio de 2017.

Astros, Tiempo y Ciclo de Vida entre los Mixtecos, Oaxaca, México

Esther Katz^a

En el siglo XVI, al llegar al territorio del actual México, los españoles encontraron civilizaciones con altos conocimientos astronómicos y sistemas complejos de cómputo del tiempo. Actualmente, muchos de los conocimientos que eran propios de las élites ya desaparecieron. En el caso de los campesinos indígenas mixtecos de Oaxaca, vemos que observan en el cielo lo que indica el tiempo, los cambios estacionales y la meteorología, útiles para la agricultura. El sol, la luna, Venus y las Pléyades son los astros que les dan esas indicaciones. Para la previsión meteorológica a largo plazo, la práctica europea de los ‘doce días’ sustituyó los calendarios adivinatorios antiguos. Subsisten mitos y representaciones, típicos del área mesoamericana, que relacionan el ciclo del sol y de la luna con el ciclo de vida de los humanos, los animales y las plantas; y la tormenta con un ser mítico, la Serpiente emplumada, asociado con Venus en la época prehispánica.

Etnoastronomía; México; Indígenas Mixtecos; Astros; Tiempo; Estaciones; Mitos; Ciclo de Vida.

En el siglo XVI, al llegar al territorio del actual México, los españoles encontraron civilizaciones con altos conocimientos astronómicos y sistemas complejos de cómputo del tiempo. En el centro de México, al eliminar las élites aztecas, al evangelizar la población in-

^a Pesquisadora do IRD (Institut de Recherche pour le Développement)/MNHN.
Email: Esther.Katz@ird.fr.

dígena y al luchar contra ‘las idolatrías’, los españoles hicieron desaparecer muchos de esos conocimientos. Sin embargo, en la región mixteca, parte occidental del actual estado de Oaxaca, los españoles no eliminaron la nobleza indígena, que conservó algún poder, por lo menos al inicio de la Colonia (Terraciano 2001). Así, en el siglo XVII, el religioso Francisco de Burgoa notó que algunos mixtecos tenían grandes conocimientos astronómicos, “que aprendían desde mozos en algunos linajes” ([1674] 1934:289). Parece entonces que en aquel tiempo, algunas personas todavía conservaban conocimientos de la época prehispánica. Actualmente, lo más probable es que se hayan perdido la mayoría de los conocimientos que eran propios de una élite, en parte los vinculados con los complejos calendarios; sin embargo se mantienen conocimientos ligados a la vida cotidiana, al cómputo del tiempo, a las estaciones, a la meteorología y a la agricultura. Las investigaciones sobre los calendarios antiguos, la arqueoastronomía y los conocimientos astronómicos prehispánicos en México son numerosos¹. Sin embargo, todavía son pocos los datos etnográficos sobre el conocimiento astronómico actual (ver en particular Ichon 1973; Gossen 1974; Lupo 1981; Köhler 1991; Tedlock 1992; Vogt 1997). Tedlock (1992:179-191) y Vogt (1997) describen algunas constelaciones observadas por los indígenas. Lupo (1981) da informaciones más detalladas sobre el conocimiento de los huaves sobre constelaciones. Puede ser que esos indígenas, habitantes de la costa oaxaqueña del Pacífico, presten más atención al cielo nocturno que otros pueblos por ser pescadores. Puede ser que algunos mixtecos tengan un tal conocimiento, pero no recopilé datos tan precisos ya que la astronomía no fue enfoque inicial de mi investigación, sino la alimentación, la agricultura y, por extensión, el clima. Voy a presentar aquí lo que los actuales campesinos de un pueblo mixteco observan de los astros, cómo los interpretan y los relacionan con su vida cotidiana, cómo los astros se integran en su cosmovisión. No podré evitar hacer referencias al pasado prehispánico.

Contexto del estudio

Los datos presentados aquí fueron recopilados a lo largo de varios años. Empecé el trabajo de campo en diciembre de 1983 en un pueblo de esa región, San Pedro Yosotato, en el distrito de Tlaxiaco, Estado de Oaxaca. Pasé dos años en ese pueblo, en el marco de un doctorado y después hice estancias cortas en diferentes ocasiones hasta 2013. La mayoría de los datos sobre los astros fueron colectados en 1983-85 y en 1995, cuando enfoqué mi investigación sobre los conocimientos meteorológicos².

La región mixteca cubre el oeste del Estado de Oaxaca y una franja de los Estados de Guerrero y Puebla. ‘Mixteca’ viene del náhuatl *Mixtecapan*, ‘el lugar del pueblo de las nubes’. En mixteco, se llama *Ñu Savi*, la Tierra de la Lluvia. La región se divide entre la Mixteca Alta, al noreste, la Mixteca Baja, al oeste, y la Mixteca de la Costa, al sur. En el final de la época prehispánica, la región Mixteca era la sede de ‘señoríos’ mixtecos (ciudades-estados), progresivamente conquistados por los aztecas entre el siglo XIV y el inicio del siglo XVI, y luego por los españoles (Spores 1984). La región estaba poblada por indígenas mixtecos, con pequeños enclaves de otros grupos indígenas, chocho-popoloca en el norte, triqui en el centro y amuzgo en el sur; los cuales hacían parte de señoríos mixtecos y se mantienen hasta ahora como comunidades. Todos son hablantes de lenguas de la familia otomangue. Los aztecas imprimieron su marca en los topónimos, pero fuera de eso, su influencia no fue muy fuerte. En la época prehispánica la sociedad mixteca era muy jerarquizada, dividida entre ‘principales’ (gobernantes), nobles, campesinos, siervos y esclavos (Dahlgren 1966). En esa región, los nobles mixtecos lograron conservar parte de sus privilegios en la época colonial. Se describe que podían montar a caballo, como los españoles; varios eran comerciantes y tenían mulas que transportaban mercancías de la Ciudad de México a Guatemala (Terraciano 2001). En la época colonial los españoles se repartieron el territorio en ‘encomiendas’, que correspondían a los antiguos se-

ñorios; y las dividieron en diferentes ‘repúblicas de indios’ que son el origen de las comunidades actuales. Después de la Independencia de México (1810), las comunidades indígenas ya no quedaron bajo el amparo de la Corona española y hubo un proceso de ‘desamortización de los bienes’ y de desindianización. En 1890, 80% de la población de la Mixteca era indígena, pero luego varias comunidades, sobre todo en la Mixteca baja (parte noroeste de la Mixteca), perdieron su lengua y fueron consideradas como mestizas (Pastor 1987). Actualmente, en el Estado de Oaxaca, alrededor de 30% de la población habla una lengua indígena (INEGI 2015).

En el pueblo de San Pedro Yosotato, la mayoría de los habitantes de más de 60 años habla mixteco, pero ya no lo transmiten a sus hijos desde los años 1960. Más de 500 000 personas hablan mixteco, que es la tercera lengua indígena más hablada en México (INEGI 2015). En los últimos años, los lingüistas determinaron que el mixteco no es una lengua única dividida en dialectos, sino una ‘agrupación lingüística’ de 81 lenguas (INALI 2010). Cada lengua corresponde a uno o dos municipios. En el caso que nos interesa, el mixteco de San Pedro Yosotato está agrupado con el mixteco de los dos pueblos vecinos, Santa María Yucuiti y Santiago Nuyoo (oficialmente hacen parte del municipio de Nuyoo) bajo el nombre de ‘mixteco del suroeste’ (en mixteco local *tu’uⁿ savi*) (INALI 2008). Además hay variaciones dialectales entre los tres pueblos³.

El clima de la región (y de la mayor parte del territorio mexicano) se caracteriza por la alternancia entre una estación de sequía, que ocurre en el pueblo estudiado de noviembre a abril, y una estación de lluvias, de mayo a octubre. La parte norte de la región es semi-árida y la parte sur semi-húmeda. En las zonas semi-áridas, la estación de lluvia es más corta. Yosotato tiene un clima semi-húmedo por ubicarse en una vertiente orientada hacia el Pacífico. El clima depende también de la altura, frío en alto y caliente abajo. Las tierras de Yosotato se reparten entre 2300 y 800 metros de altitud, por lo que hay una graduación en las temperaturas.

Los habitantes de Yosotato son principalmente agricultores. Cultivan la ‘milpa’ (cultivo asociado de maíz, frijol y calabaza/chilacayote) para su subsistencia y café para el comercio. Los precios del café han bajado y subido a lo largo de los últimos 30 años. La región mixteca, considerada por mucho tiempo como ‘zona marginada’, ha sido una zona de emigración desde los años 1950-60, sobre todo de los pueblos más pobres de la Mixteca alta y baja. Yosotato es menos pobre que otros pueblos, por beneficiarse de un clima húmedo, al estar al límite sur de la Mixteca Alta (colindando con la Mixteca de la Costa), en una vertiente orientada hacia el Pacífico, lo que ha permitido el cultivo del café. Sin embargo, no escapa a la emigración. Entre los años 1960 y 1990, hubo migración sobre todo hacia la Ciudad de México. Desde los años 1990, muchos de los habitantes, especialmente los jóvenes, han emigrado a los Estados Unidos. El pueblo se ha vaciado. Además, unas tierras que quedan en un valle debajo de la sede del pueblo (localizada en una cumbre) fueron invadidas de manera violenta en 1998 por habitantes de un pueblo vecino. Hasta la fecha, ese conflicto no ha sido resuelto. Provocó conflictos internos que tuvieron como consecuencia homicidios y expulsión o fuga de varias familias. Conocimientos astronómicos ligados a la agricultura se han conservado hasta ahora, por lo menos entre algunas personas. Sin embargo, con los cambios sociales actuales, ya no todos los habitantes practican la agricultura (reciben remesas, tienen un comercio, etc). Puede ser que parte de esos conocimientos se pierdan en las próximas décadas. Voy a presentar datos sobre los astros más fácilmente observados, el sol, la luna, Venus y las Pléyades, que tienen un mayor vínculo con las estaciones, la agricultura y el ciclo de vida.

El sol y la luna

Lo primero que se observa en el cielo es el sol, de día, y la luna, de noche. El curso del sol es de suma importancia para la vida. Es lo que marca la diferencia entre el día y la noche, así como las estaciones.

Gracias al sol crecen las plantas, viven los seres humanos y animales. La luna crece y decrece hasta desaparecer y reaparecer de nuevo. El maíz, principal cultivo, depende a la vez del sol y de las fases de la luna. En la época prehispánica, el Sol era considerado como una divinidad, sin embargo no tenía tanta importancia entre los mixtecos ('el pueblo de la lluvia') como *Savi*, el dios de la lluvia (Dahlgren 1966). En las *Relaciones Geográficas* de 1580, se menciona que el Sol era la divinidad de los guerreros y que, en Ayusuchiquilazala (territorio mixteco y amuzgo), los cazadores ofrecían al Sol venados y otros productos de la caza (Acuña 1984:314).

El origen del sol y de la luna

Un mito común en Mesoamérica cuenta el origen del sol y de la luna, dos hermanos gemelos que se volvieron astros (López Austin 1990, Bartolomé 1984). Varios investigadores recopilaron versiones de ese mito en la Mixteca, entre los mixtecos y los triquis. No encontré en Yosotato personas que lo conociesen. En Chicahuaxtla, un pueblo triqui que colinda con Santa María Yucuiti, una señora me contó una versión similar a las versiones colectadas en el pueblo triqui de Copala por la lingüista Elena Hollenbach (1977). En resumen, según esas últimas versiones, una abuela va al río, recoge peces que carga en su huipil (túnica). Ellos se transforman en criaturas, son el dios del sol y el dios de la luna. La abuela embadurna sus pies y piernas con plantas (como si fuera la sangre del parto) para hacer creer que ella dio a luz esas criaturas. Cuando los dos hermanos crecen, descubren que la abuela tiene como esposo a un venado, al cual ella lleva tortillas. Ellos matan el venado. Ahí, entran en juego varios animales. Entre ellos, el tlacuache recoge la lumbre por medio de su cola y la entrega al dios del sol. Los hermanos cocinan la carne del venado en barbacoa y rellenan su piel con avispas. Le dan de comer la carne a la abuela sin que ella sepa que es su esposo. Luego, la abuela encuentra el venado, pero es solamente su piel. Al pegarla en el hombro, la piel se abre, las avispas salen y la pican. La abuela se enoja. Los dos hermanos suben

al cielo, donde la abuela no les alcanza, y se vuelven el sol y la luna. En la versión colectada por Jansen y Pérez (1980) en el pueblo mixteco de Chalcatongo, al final, la abuela se mete al temazcal (baño de vapor) para aliviarse de los piquetes de las avispas. Se precisa que ella es la 'dueña' (divinidad) del temazcal (donde se bañan las mujeres después del parto, y hombres y mujeres para curarse de ciertas enfermedades). Así, cuando las personas se bañan, deben hacerle ofrendas a la abuela del temazcal para que no las espante. Numerosas variantes de ese mito existen también entre indígenas de varias partes del continente americano (Métraux 1946). En Amazonia, por ejemplo, en lugar de una abuela, a veces, es una madrastra casada con un jaguar (Métraux 1946).

Los eclipses

En la época prehispánica, los mesoamericanos temían los eclipses. Los eclipses de luna se consideraban particularmente peligrosos para las mujeres embarazadas. Se decía que el niño podía nacer con un labio leporino (Sahagún 1975). En 1991, cuando hubo un eclipse total de sol en México, visible en Oaxaca, unos habitantes de Yosotato me contaron que se metieron en sus casas, no saliendo de ellas hasta que el eclipse hubiese pasado.

El sol (ngandí)

La primera salida del sol

Otro mito común en Mesoamérica es la primera salida del sol, que marca el final de una época y de una humanidad. Está atestado en la llegada de los españoles, sin embargo, a partir de la evangelización, como la aparición del sol fue asociada con Jesús Cristo (López Austin 1990:57-59).

Varias personas de Yosotato, que tienen actualmente más de 65 años, me lo contaron. No todos los habitantes conocen ese mito, sin

embargo, la mayoría de la gente cuenta que se encuentran en unas cuevas huesos de personas gigantes que son ‘la gente de antes’. De hecho, en ciertos periodos de la época prehispánica, hubo entierros en cuevas (Jansen 1982).

Así es el relato recopilado en Yosotato:

“Hubo un tiempo en que estaba oscuro. Las piedras eran blandas, suaves, iban creciendo. Había gente, los *tiumi* (los ‘moros’ o ‘gentiles’, la ‘gente de antes’), que vivían en la luz de la luna. Cuando el sol apareció por primera vez, las piedras quedaron duras. Los *tiumi* se espantaron (mientras que la luz de la luna era fría, el sol los quemaba). Ellos se metieron a unas cuevas oscuras y se murieron por montón”.

Jansen registró un relato similar en Chalcatongo, traducido al español de la manera siguiente: “Sí, hubo gente en la época antigua, pero no existió el señor Sol, sino solamente la luna, no hubo nada visible. Y esa gente se espantó mucho cuando salió el señor Sol. Es que se mataron, se suicidaron: pensaron que el mundo se iba a perder. Y se mataron, metiéndose dentro de cuevas, en peñas, en barrancas, en todas partes, entraron las personas cuando vieron al señor Sol” (1997). Según este autor, este relato se refiere a una época primordial de la humanidad, que, en el pueblo de Chalcatongo, designan como ‘oscuridad’ (*nuu naa*). “Esta fase primordial oscura termina con la salida del sol que marca ‘el tiempo de la fundación’, en el que se organizó la tierra y la cultura”. Fue seguida por “‘el tiempo de los gentiles o de los difuntos antiguos’, la época precolonial y precristiana, cuando fueron construidos los monumentos que hoy día conforman los sitios arqueológicos, los ‘pueblos viejos’ o ‘iglesias viejas’”. “La historia reciente es ‘el tiempo de nuestros difuntos abuelos y abuelas’, es decir, la época virreinal-republicana, dominada por lo español y cristiano”⁴ (Jansen 1997).

En Yosotato, varias personas consideran que esa primera humanidad se acabó. Una persona dijo : “¿quién sabe si sobrevivieron algunos? Tal vez descendemos de ellos”. Algunas personas consideran que donde se ven rastros de casas o pueblos antiguos (restos arqueo-

lógicos), ahí estuvieron pueblos de *tiumi*. Hoy, *tiumi* se refiere a ‘moros’ o ‘gentiles’, es decir ‘paganos’, gente que no ha sido bautizada. También, los niños que todavía no son bautizados son considerados como ‘moros’ (*tiumi*). Los que mueren antes de ser bautizados son enterrados en las orillas del cementerio, no junto a los demás difuntos.

El ciclo del sol y la orientación

Los mixtecos se orientan en el espacio y en el tiempo en relación con la posición del sol. Los puntos cardinales de mayor importancia son ‘el lado donde el sol nace’ (*ichi nkene ngandi*) (el este) y ‘el lado donde el sol se oculta’ (*ichi ta’a ngandi*) (el oeste). Como se posicionan a partir del este viendo para el oeste, el sur es ‘el lado izquierdo’ y el norte ‘el lado derecho’⁵. El ciclo del sol es como el ciclo de la vida humana. El sol nace al este y muere al oeste, existiendo la idea de que durante la noche se desplaza debajo de la tierra.

Cuando muere alguien, se hace primero un velorio. La gente coloca el cuerpo del difunto frente al altar de la casa, con la cabeza hacia el altar. En teoría, el altar debe estar orientado hacia el este o el oeste, pero actualmente poca gente presta atención sobre esa costumbre. Cuando es un adulto, ponen el cuerpo en un petate (estera de palma) en el suelo. Cuando es un niño, lo ponen en una mesa y lo visten de blanco, ya que está considerado como un angelito. En el cementerio, entierran los adultos con la cabeza hacia el este, es decir, mirando hacia el oeste, ya que se acabó su vida. Para los niños, es al contrario, con la cabeza hacia el oeste, mirando hacia el este, porque “estaban al inicio de su vida y tienen la esperanza de volver a vivir”. Todos los cementerios de la región están ubicados en lomas, porque los difuntos deben estar ‘arriba’ (*suku*ⁿ), y todas las tumbas tienen una orientación este-oeste. La descripción de los lugares donde van los muertos varía según los individuos, ya que se mezclan representaciones indígenas y cristianas. Varios dicen que van al cielo, pero algunas personas mayores cuentan que su alma (*anima*) va a *ñuu xi’i*, el ‘pueblo de los muertos’, una cueva que está dentro de un cerro grande, donde se forman

las nubes (Katz 2007). En el pueblo vecino de Santiago Nuyoo, según el antropólogo John Monaghan (1995:118), dicen que los difuntos van al ‘pueblo de las almas’ (*ñuu anima*), debajo de la tierra, donde el sol brilla durante la noche. El lugar de los muertos es, a la vez, el inframundo y el cielo, ambos estando conectados⁶. A los conceptos mesoamericanos antiguos se mezcló la idea cristiana del paraíso celeste.

Como mencionado arriba, según un señor de Yosotato, las casas debían de orientarse en función del camino del sol, lo que poca gente sigue ahora. El caballete de la casa (*shitu ve’i*) debe estar orientado de esta manera (este-oeste). La parte de la casa orientada hacia el este es considerada como el frente. La puerta no se coloca por donde viene el viento, ni hacia el este, porque ‘pega fuerte el sol’.

De la misma manera, en la agricultura, lo ideal es sembrar maíz, frijol y calabaza según un eje que sigue el trayecto del sol, “de donde sale el sol hacia donde se pone”. Así, las plantas de maíz “reciben mejor los rayos solares” para poder crecer. Galinier (1979:363) observó la misma práctica entre los otomíes (pueblo de lengua otomangue del centro de México). Los agricultores excavan un hoyo con un palo sembrador y colocan dos o tres semillas de maíz (*Zea mays*) con una de frijol (*Phaseolus* spp.) y una de calabaza (*Cucurbita* spp.) o chilacayote (*Cucurbita ficifolia*). Si usan el arado, un hombre ara y el sembrador lo sigue, excavando el hoyo de las semillas con el pie. Según cultivadores de Yosotato, el hombre que siembra sigue una línea imaginaria. En general empieza por la parte alta del terreno y siembra en una línea derecha hacia abajo, con un paso de distancia entre cada hoyo donde coloca las semillas. Luego, vuelve a subir y siembra otra línea paralela a 30-40 cm de distancia de la primera línea. Algunos agricultores ‘siembran en cruz’, alternando la posición de los hoyos entre una línea y la otra. Sin embargo, los agricultores deben adaptarse a la forma del terreno (el declive, la presencia de rocas). En la práctica, las líneas no siguen exactamente la orientación ideal. Con un arado, la orientación de los surcos depende más todavía de la topografía del terreno, sobre todo si hay riego, porque el agua debe correr para abajo (Katz 2005a).

El curso del sol, el zenit y el nadir

Actualmente, en la Mixteca, mediodía (el sol en su zenit) y medianoche (el nadir) son llamados ‘la mala hora’. Son considerados como momentos peligrosos. La gente evita pasar en esas horas por lugares vistos como peligrosos, tales como frente a una cueva, en una barranca oscura, en un cruce de caminos o en un ‘lugar pesado’, es decir, un lugar donde ‘pena’, porque, por ejemplo, alguien fue asesinado. Ahí se corre el riesgo de encontrar el ‘mal aire’ (*tachi shee*). El ‘mal aire’ es una emanación del inframundo, del mundo de los muertos. Es representado también por el diablo, que tiene generalmente el aspecto de un hombre blanco⁷ con un sombrero, o por otros espíritus malos, como la ‘bandolera’, una mujer seductora que atrae a los hombres en los caminos por la noche. La gente que encuentra el ‘mal aire’ luego se enferma. También es peligroso bañarse a la ‘mala hora’, los riesgos de espanto son mayores. Si alguien está barriendo a mediodía, lo interrumpe hasta que el sol ya no esté en el zenit. También hay un saludo especial a mediodía (*ta sa’nuvi*) que difiere de los habituales ‘¡buenos días, tardes o noches!’.

En la época prehispánica, los mesoamericanos consideraban que, en la noche, el sol seguía su curso debajo de la tierra. El zenit y el nadir eran puntos importantes. La ‘mala hora’ es un momento de báscula, un momento en el cual este mundo y el ‘otro mundo’ están en contacto, pudiéndose pasar del uno al otro. Entre los aztecas, el dios Quetzalcoatl, la Serpiente Emplumada, era el barrendero que abría el camino a las divinidades de la lluvia (Sahagún 1975 lib. I, cap. V, §1: 32); manifestándose también como Ehecatl, dueño del viento (que trae las lluvias) (Lopez Austin 1990:329-330). Probablemente, el hecho de barrer en el momento del zenit supone el riesgo de atraer un viento malo que viene del inframundo, el ‘mal aire’.

El sol y la previsión meteorológica a corto tiempo

En Yosotato, dicen que si hay un círculo de colores alrededor del sol es signo de viento o de intensos calores. Si el sol se enrojece en la

mañana, lloverá en la tarde, pero si brilla al terminar la tarde, no caerá ni una gota de agua. Lo mismo ocurrirá si las nubes se enrojecen por efecto del ocaso del sol y si el cielo está muy estrellado.

Las previsiones remiten también al ciclo de vida. La mañana, tiempo de la levantada del sol, corresponde, en la simbología local, al inicio de la vida; mientras que la tarde, con la puesta del sol, corresponde a su final. Así, el inicio de las lluvias corresponde al inicio de la vida, la estación de lluvias a la vida y la estación de sequía a la muerte, al periodo de latencia antes del renacimiento (Katz 2008).

La luna (yoo)

Según la lingüista Lourdes de León (1980), en varias lenguas mixtecas el nombre de la luna (*tiyoo*) tiene el clasificador semántico *ti-* aplicado a objetos redondos, frutas redondas y animales; en las lenguas donde es simplemente *yoo*, es porque se perdió el clasificador, lo que ocurrió con otras palabras. Por ejemplo, la serpiente es *tikoo* en ciertas lenguas, *koo* en otras (como en Yosotato). Precisamente, la serpiente da también su nombre a fenómenos celestes, el arco-iris y, como lo vamos a ver abajo, la tormenta (serpiente emplumada). Las estrellas (*tiuuⁿ*) también cargan ese clasificador.

El mes lunar

La luna sirve al cómputo del tiempo. Un mes es ‘una luna’ (*yoo*). Las estaciones son ‘los meses de lluvia’ (*da yoo savi*) y ‘los meses de sequía’ (*da yoo ichi*). Denominan también la estación de sequía *da yoo i’ní*, ‘los meses de calor’, porque hace calor durante el día, lo que es menos frecuente en temporada de lluvias. Sin embargo, en las tierras altas, hace calor sólo de febrero a abril. Así, llaman a los meses de noviembre a enero ‘los meses de helada’, *da yoo yu’wa*, porque la temperatura nocturna es fría, pudiendo helar en la noche por encima de los 2000 metros (Katz 2008).

El ciclo menstrual de la mujer corresponde también al ciclo de la luna. En mixteco, la menstruación es ‘la enfermedad mensual’ o ‘enfermedad de la luna’ (*’u’vi yoo*). En la agricultura, los tiempos de crecimiento del maíz son contados en meses, por ejemplo: ‘maíz de tres meses’, *nuni uni yoo*. Los agricultores recuerdan la fecha exacta de la siembra y cuentan el número de meses que pasaron hasta la cosecha (de 3 a 10 meses, en función de la altura y de la variedad del maíz) (Katz 2005a).

El ciclo de la luna

Como lo mostró el antropólogo Ulrich Kohler (1991) con los tzotzil (pueblo maya de los altos de Chiapas), los indígenas de México no dividen el ciclo de la luna de la misma manera que en Europa, no tienen en cuenta los cuartos lunares y no consideran que la luna llena y la luna nueva duren sólo un día, sino entre tres y cinco días. Para los mixtecos, [después de la luna nueva], la luna ‘nace’, después es ‘tierna’ (*yute*), como un niño o una planta, ‘va macizando’, luego ‘está maciza’ (está llena) (*yoo nixia*) por unos días, después ‘está acabando’ (*vaxi ni’i yoo*) y luego ‘se acaba’ (muere), antes de ‘nacer de nuevo’.

La luna está asociada a la fecundación y el crecimiento. La luna, las plantas, los animales y los humanos siguen el mismo ciclo de vida. Son más ‘calientes’ cuando son ‘macizos’ que cuando son ‘tiernos’. ‘Macizo’ se refiere a la vez a lo que es maduro, lleno, fuerte, resistente. Se dice que los niños son ‘tiernos’; la planta de maíz que apenas crece es ‘tierna’ y al crecer se vuelve ‘maciza’.

“Cuando la luna está maciza, tiene la mujer más ‘calor’; es el mejor momento para tener un hijo. Cuando un niño nace en luna maciza, nunca se enferma, porque es macizo”, pero “un niño que nace en luna tierna o acabando, va a ser delicado, a cada rato va a estar malo [enfermo]”.

Como para la reproducción humana, el mejor momento para la siembra del maíz es la ‘luna maciza’. La luna llena garantiza la fertilidad de la siembra, la fortificación de la planta, la resistencia de las

mazorcas. “Si se siembra en luna tierna, crece alto la milpa, pero no maciza”. “Es mejor sembrar en luna maciza para que macice la milpa”. Se puede sembrar a partir de cinco días después del ‘nacimiento’ de la luna y también en ‘luna acabando’. En esa última fase, la planta no crece muy alta, pero produce buenas mazorcas. No es bueno sembrar en ‘luna tierna’ porque el tallo crece alto, no es macizo y la mazorca pudre. La luna llena es también el mejor momento para ‘doblar la milpa’ (se dobla el tallo para proteger la mazorca de la lluvia). Igualmente, es el mejor momento para la ‘pixca’ (cosecha). Sobre todo, no se puede cosechar el maíz en ‘luna acabando’, porque el maíz se estraga. “Hay que cosechar el maíz antes de que se acabe la luna; lo mejor es cuando está maciza, pero se puede también antes o después. En otro momento, se pica la mazorca” (Katz 2005a:41)⁸.

Como en otras partes de Mesoamérica, los habitantes de Yosotato dicen que se ve un conejo en la cara de la luna. En uno de los mitos del sol y de la luna recopilados entre los triquis de Copala, el dios luna traga un conejo: “por eso el conejo está dentro de la luna ahora, cuando está parada en el cielo” (Hollenbach 1977:143).

La luna indica los cambios meteorológicos a corto tiempo. Los mixtecos dicen que si la luna está de lado, va a llover.

La observación de los astros y la llegada de la estación de lluvia

Los mixtecos tienen en cuenta dos referencias astronómicas para saber cuándo debe llegar la estación de las lluvias: las Pléyades y Venus. Como en el pasado prehispánico, realizan ritos de petición de lluvia en el fin de la estación de sequía, porque las lluvias son esenciales para el cultivo del maíz (Katz 2008).

Las Pléyades (yukuu)

Los mixtecos llaman las Pléyades ‘las siete cabrillas’ en castellano; en mixteco las llaman *yukuu*, que ellos traducen por ‘montón de estrellas’. Los nombres nahua, hopi y totonaca de las Pléyades se

refieren también a un ‘montón de estrellas’ (Lévi-Strauss 1964:228, Ichon 1973:114-115). La observación de las Pléyades para los ciclos climáticos y agrícolas ocurre en numerosas sociedades. Lévi-Strauss (1964:232) ha notado la importancia de las Pléyades para los cambios de estación entre varios grupos indígenas de América. Los mixtecos de Yosotato dicen que la estación de lluvias empieza en la época en la cual las Pléyades desaparecen en el cielo al anochecer. Los aztecas también consideraban la desaparición de las Pléyades en el mes de mayo como el anuncio de la llegada de las lluvias (Broda 1991:479).

Venus (tiuuⁿ kà’nú)

Venus es una estrella muy bien visible. Es la primera en aparecer en la noche en ciertas épocas del año, y en el alba en otros períodos. En muchas partes de México, incluso la Mixteca, a Venus se le llama ‘el lucero’ en castellano. En lenguas indígenas, se le refiere como ‘la estrella grande’: en mixteco *tiuuⁿ kà’nú*, en nahuatl *huey citlali*, en totonaca *qatla stáku* (Ichon *ibid.*). En cada época del año, Venus aparece a horas diferentes. Así, los mixtecos (y otros pueblos) observan la posición de esta estrella que corresponde con la llegada de las lluvias. Cuando vuelve a esa posición, saben que van a llegar las lluvias.

En la época prehispánica, los astrónomos indígenas conocían muy bien el ciclo de Venus; asociaban este planeta con la Serpiente emplumada, el maíz, la fertilidad y la llegada de las lluvias; entre los antiguos nahuas, la divinidad Quetzalcoatl (la Serpiente emplumada), estaba más relacionada con Venus bajo la forma de la divinidad Xolotl (Sprajc 1990:222). Closs *et al.* (1984) notan que en la época maya clásica, Venus se ubicaba en el punto más septentrional de su ciclo del final de abril al principio de mayo, justo antes de las lluvias. Investigaciones posteriores mostraron que la visibilidad de los extremos de Venus es un fenómeno estacional: los extremos norte son visibles en el horizonte poniente entre abril y junio y los extremos sur entre octubre y diciembre, coincidiendo con el inicio y el fin de la época de lluvias (Sprajc 2008).

Closs *et al.* (*ibid.*) mencionan también que entre los mayas k'ekchi y mopan, Venus es representada por el dios Xulab, cuyo nombre tendría la misma etimología que el nombre de la hormiga (*xolop*, y *xulab* en maya yucateco); y que entre los mayas antiguos, el glifo calendárico *1-ahau* se relaciona a la vez con Venus, la Serpiente emplumada, las hormigas, la llegada de las lluvias, las divinidades del maíz y el personaje mítico Hun-Hunahpu, que se vuelve la estrella de la mañana después de su muerte y su resurrección.

Venus y la Serpiente emplumada

La Serpiente emplumada era una divinidad importante del mundo prehispánico mesoamericano, símbolo del agua celeste, de las nubes y de la temporada de lluvias (Sprajc 1990:222). Todavía persiste en el imaginario de varios grupos indígenas de manera más o menos explícita⁹. Generalmente, no fue transformada en santo (Lammel *et al.* 2008), lo que, entre los mixtecos, ocurrió con las divinidades de la lluvia y la tierra. En la Mixteca, la llaman ‘culebra de agua’ o ‘de lluvia’ en español, *koo savi* (serpiente de la lluvia) o *koo tumi* (serpiente emplumada) en mixteco. En Santiago Nuyoo no la consideran como una divinidad, sino como un animal real (*kiti*), pero sagrado (ii) (Monaghan 1987:428-434).

En Yosotato, mientras pocas personas conocen actualmente el mito de la aparición del sol, muchas personas hablan de la ‘culebra de agua’. Dicen que “hay que tener mucha suerte para verla”, pero varios de ellos me han contado que conocieron a alguien que la había visto. Tanto viejos como jóvenes contaron relatos al respecto. Unos informantes de Monaghan (1987) en Santiago Nuyoo y de Jansen (1982) en Chalcatongo declaraban haberla visto o soñado. Jansen (1982) recogió el testimonio de una mujer cuyo nahual (doble animal) era una serpiente emplumada, pues en su sueño ella sentía el frío de las nubes.

Los habitantes de Nuyoo dicen que la serpiente emplumada vuela más a partir de mayo y junio, haciendo subir las nubes para

que llueva; estando entonces asociada al inicio de las lluvias (Monaghan 1987).

Los habitantes de Yosotato la describen como una serpiente que, al envejecer, se encoge, y a la cual le brotan alas y plumas. Su cuerpo está cubierto de plumas multicolores, muy finas y brillantes. Su ‘casa’ (ve’i) está en las honduras, en las lagunas (mini). Durante la temporada de lluvias, dicen que es posible observarla cuando cambia de ‘casa’, “se extiende en el cielo como un petate”. Entonces, su desplazamiento acarrea fuertes aguaceros, o incluso tormentas. Cuando hay un aguacero fuerte, una tormenta o un remolino de lluvia, los hablantes de mixteco dicen ‘salió la culebra de agua’ (nge’ne kòò sàvi). A veces, se adivina su presencia al observar algo brillante entre las nubes, en medio de un aguacero. Dicen también que si por desgracia se le mata, desaparece la vegetación en ese lugar y ya nada crece. Aquí vienen algunos testimonios, incluso en un lenguaje coloquial (‘una pinche culebrota’) que muestran como este mito está bien vivo en la mente de los habitantes, que interpretan fenómenos meteorológicos y cambios en el paisaje por la manifestación de la ‘culebra de agua’ (Katz 2008).

“Las culebras de agua vuelan en tiempo de agua. Cuando se cambian de lugar, hacen desbarrancaderos. Cuando sale un desbarrancadero, se dice que vino una culebra de agua. En La Paz, un señor dijo que vio una pinche culebrota con alas como de guajolote, con plumas; acabó la milpa” (Don Lucas, 35 años, Yosotato, 1995).

Venus y las hormigas

Vimos arriba que, entre los mayas antiguos, Venus estaba asociada con la Serpiente emplumada y las hormigas. Según un mito prehispánico del Altiplano Central (la *Leyenda de los Soles*), el dios Quetzalcoatl, al encontrar una hormiga roja cargando un grano de maíz, la siguió y se transformó en hormiga negra para traer a los hombres, con la ayuda de los dioses de la lluvia, el maíz, el frijol, el amaranto y la chía, que se encontraban en una cueva (Lopez Austin 1990:329-330). Este mito se encuentra todavía entre indígenas actuales, por ejemplo

entre los totonacas (Ichon 1973:87), los chatinos (Bartolomé & Barabas 1982:110-111), los nahuas (Neff 2008) o entre pueblos mayas (Thompson 1975:418-425; Petrich 1985; Schumann 1989): se relata como las hormigas fueron a buscar el maíz en una cueva – con la ayuda del rayo según ciertas versiones – para cargarlo y llevarlo a los hombres. Dos señoras de Yosotato me contaron versiones de este mito del origen del cultivo del maíz, reducidas a una frase. La primera contó: “Había una milpa montes (*itu su’u*), había una mazorquita pequeña. Un viejito vio que las hormigas la estaban acarreado. El viejito sembró milpa, porque en aquel tiempo no había de comer”. Y la segunda: “antes, todo era bosque grande. Las ‘arrieras’ acarrearban el maíz, iban donde había milpa montes y la guardaban en su cueva, en su casa”. Se trata de las hormigas ‘arrieras’ (*Atta* spp.), llamadas así porque las obreras acarrear hojas. Se observa que comen el maíz (Katz 2005b).

Estas hormigas están asociadas, como la ‘culebra de agua’, al inicio de la estación de lluvias. Si va a llover pronto, los mixtecos dicen que se pueden ver más hileras de ‘arrieras’ de lo normal. También observan el color de esas hormigas para ver si va a llover o alumbrar. Sobre todo, los adultos reproductores, llamados en varias regiones ‘chicatanas’, salen de sus nidos al inicio de la estación de lluvia para el vuelo nupcial. En Yosotato, dicen que salen el 13 de junio, día de San Antonio; en este momento ya debe haber empezado a llover. En zonas semi-áridas es cuando empiezan las lluvias (Neff com. pers, 1993). La particularidad de las ‘chicatanas’ es que salen de nidos subterráneos, vuelan y crean nuevos nidos. Están asociadas, a la vez, al mundo subterráneo por sus nidos y al cielo por sus alas (Katz 2005b). Es del inframundo que, en los conceptos locales, vinieron las semillas (según el mito), se forman las nubes y sale el viento (Katz 2008). Los campesinos mixtecos actuales ya no vinculan directamente las hormigas con Venus y la Serpiente emplumada. Sin embargo, siguen asociando a todos con el inicio de la estación de lluvias.

Calendarios solar y venusiano

Calendarios y cómputo del tiempo

En la época prehispánica, los mesoamericanos, incluyendo los mixtecos, manejaban un calendario solar de 365 días y un calendario venusiano de 260 días, llamado por los aztecas *tonalpoalli*. Numerosos académicos los han estudiado, a través de los textos del inicio de la época colonial y de los códices. Para la Mixteca, los estudios más completos sobre ese tema son los de Jansen, publicados a partir del inicio de los años 1980. Según ese autor, “el calendario prehispánico fue la base, tanto del relato histórico como del culto religioso, así como de los pronósticos sacerdotales (la mántica)” (1982:46). El calendario solar (*cuiya*, ‘año’ en mixteco), con siglos de 52 años, era dividido en 18 meses de 20 días más 5 días menguantes; el venusiano en 13 meses de 20 días. Los nombres de los días eran combinaciones de un número y un signo. Se combinaban 13 números con 20 signos (Lagarto, Viento, Casa, Lagartija, Serpiente, Muerte, Venado, Conejo, Agua, Perro, Mono, Hierba, Caña, Tigre, Águila, Zopilote, Movimiento, Pedernal, Lluvia, Flor). El primer día era 1 *Lagarto*, el segundo 2 *Viento*, el tercero 3 *Casa*,... y volvía de nuevo a 1 *Lagarto* después de 260 días. El año solar contenía un *tonalpoalli* completo (260 días), más 105 días que pertenecían en parte al ciclo anterior, en parte al ciclo posterior (Jansen 1982:46-59).

Los mixtecos, como otros mesoamericanos, eran nombrados por el día de su nacimiento, por ejemplo: ‘8-Venado’ (nombre de un rey mixteco representado en varios códices). Este nombre estaba atribuido en una ceremonia por un(a) especialista de los calendarios, llamado(a) ‘adivino’ por los españoles, porque el destino del recién nacido estaba ligado a los símbolos de su día de nacimiento. Los nobles mixtecos, que fueron los primeros en convertirse al catolicismo, a partir de 1550, recibieron nombres de bautizo, que combinaban todavía con un nombre del calendario venusiano, usado como apellido. En las siguientes décadas adquirieron apellidos españoles, lo que se ge-

neralizó progresivamente en toda la población. Sin embargo, muchas personas siguieron usando los dos tipos de nombres, empleando de preferencia el nombre mixteco en el entorno del pueblo. Esos nombres calendáricos aparecen en los documentos hasta el inicio del siglo XVIII (Terraciano 2001:150-154; 315). También se acostumbró a dar como nombre de bautizo el nombre del santo del día del nacimiento, como se hacía en Europa. En Yosotato, conocí varias personas, sobre todo mayores, para quienes era el caso. Jansen (1982) piensa que esa práctica viene en continuidad de las costumbres prehispánicas. Por lo menos, los mixtecos adoptaron una costumbre que tenía resonancia con las suyas. Monaghan (1995:198-199) observó otra costumbre que parece ligada a los antiguos calendarios: algunos habitantes de Santiago Nuyoo consideran que en el momento en el cual un niño ‘aparece a la luz’ (nace), él recibe su ‘día’ (*kivi*) o ‘destino’ (*ta’vi*), que indica sus características físicas, su personalidad, su comportamiento, su nahual (doble animal) y hasta la manera en que morirá.

Calendarios y previsión meteorológica

En el siglo XVII, esos calendarios estaban todavía vigentes en la Mixteca. Burgoa observó que los mixtecos repartían los 52 años de un siglo (del calendario solar) en 4 grupos de 13 años, cada grupo correspondiendo a cada una de las 4 partes del mundo: “a los años del Oriente, deseaban por fértiles y saludables; a los del Norte, tenían por varios; a los del Poniente buenos para la generación y multiplico de los hombres, y remisos para los frutos; al Sur tenían por nocivo de excesivos, y secos calores” (1934:289). Burgoa mencionó también que en el ‘mes menguado’ de 5 días (que sobran de los 18 meses de 20 días), los mixtecos “habían de sembrar algunas sementeras para ver por ellas como acá nuestras cabañuelas, la fertilidad del año, y cierto que tienen algunos tan regulado este conocimiento, que las más veces previenen la abundancia de aguas, o sequedad de vientos, que ha de seguirse” (1934:289). Jansen (1982:233-234) comparó estos datos con el Códice Vaticanus B en el cual se ven 4 grupos de 13 años puestos

en 4 esquinas, y junto a ellos el dios de la lluvia con augurios para las temporadas y el maíz.

Las cabañuelas, que menciona Burgoa, son un sistema europeo de previsión del tiempo, introducido por los españoles, tal vez por sus religiosos, en América latina. Fueron adoptadas por los mixtecos, que las usan actualmente, sustituyendo esos elaborados sistemas autóctonos de cómputo del tiempo. Jansen (1982) las relaciona con esas prácticas antiguas de previsión del tiempo. Su adopción fue, probablemente, facilitada por el hecho de que los mixtecos ya hacían previsiones a largo plazo por medio de sus calendarios (Katz 1994).

En España, las cabañuelas pueden ser llamadas ‘canículas’ en algunas regiones (Mesa *et al.* 1997). En otros países europeos son generalmente conocidas como ‘los doce días’. Es un periodo ritual durante el cual se realizan previsiones meteorológicas para el año (Van Gennep 1958:3398-3410; Rose 1981:60-68); ocurre generalmente de Navidad a los Reyes, o también antes de Navidad o durante los doce primeros días de enero (Van Gennep 1958:2855-62). Es muy rico en implicaciones simbólicas que, probablemente, no fueron llevadas todas a México. Muller (1993), que analizó cuentos y ritos irlandeses relacionados con los doce días, apoyándose también en varios trabajos sobre el folkllore europeo y la cosmovisión indo-europea, indica que los doce días corresponden a la diferencia entre el calendario solar y el calendario lunar, puesto que un año solar se compone de doce meses lunares más doce días. Según ella, en los calendarios rituales europeos los ‘doce días’, ubicados a la vez al inicio y al final del año, son el eje central de la ‘rueda del año’¹⁰, representan la matriz del tiempo, el lugar de gestación del año nuevo, conteniendo en germen el tiempo del año que viene; son el momento en que el ciclo anual muere para nutrir el ciclo siguiente.

La previsión del clima por medio de las cabañuelas ocurre en varias regiones de México (Münch 1982; Álvarez Heydenreich 1987:168) y en otros países de América latina (ver Rivière 1997 y De Robert 1997 sobre los Andes). En Yosotato, llaman a las cabañuelas ‘la pintada de los meses’ en el castellano local, *ka’wi yoo* en mixteco, es decir, ‘el

cómputo de los meses'. La previsión ocurre de la manera siguiente: cada uno de los doce primeros días de enero describe o 'pinta' un mes del año (el primero corresponde a enero, el segundo a febrero, etc.); los doce días siguientes ofrecen más precisión, así como los seis días que vienen después, pues entonces cada mes corresponde a una media jornada. Cada día indica si va a llover, si soplará el viento, etc, durante el mes correspondiente. En enero, precisamente, aún puede haber algunas pequeñas lluvias, al menos en las zonas subhúmedas, lo que permite prefigurar la temporada de lluvias (Katz 1994, 2008).

Ciertos campesinos mixtecos utilizan un almanaque, el 'Calendario Galván', vendido en todo México y parecido a los utilizados por los campesinos europeos (Mesa *et al.* 1997). Ahí están indicadas las fiestas de los santos y las previsiones meteorológicas para todos los meses del año.

Jansen (1982) relaciona también los calendarios antiguos con la actual costumbre de observar el cielo durante la última noche del año (en la medianoche del 31 de diciembre) para ver de qué rumbo viene la primera nube, lo que se practica igualmente en Yosotato. Jansen piensa que, en la época precolombina, la dirección del año se sabía por el calendario mismo, mientras que ahora se necesita observar el cielo. Según los habitantes de Nuyoo, si la nube va del sur al norte, el año será bueno; si va del norte al sur, será malo. Si no hay nubes, mucha gente morirá y las cosechas serán malas (Monaghan 1995:105). Probablemente, esta observación está ligada a la dirección de los vientos, ya que los vientos del sur traen la lluvia y los del norte la sequedad y el frío. Según un anciano de Yosotato: "cuando viene el año de donde nace el sol, va a ser bueno. De los otros lados, va a ser pesado, duro, va a haber enfermedad, contratiempo". Eso puede referirse a la simbología del sol nascente como inicio de la vida (Katz 2008).

Conclusión

Entre los campesinos indígenas de la Mixteca, lo que más ha perdurado entre los conocimientos astronómicos es lo que está ligado

a la vida cotidiana, en particular a la agricultura. Hasta muy recientemente, la agricultura de subsistencia ha sido la actividad básica de esos campesinos. En esas zonas montañosas, hay pocas tierras planas donde se puede practicar el riego, por lo que todavía dependen de la lluvia para sus cultivos. Prever la llegada de las lluvias para saber cuándo sembrar el maíz es esencial. Así, los campesinos prestan mucha atención a todos los signos de la naturaleza, los animales, las plantas, los fenómenos meteorológicos y los astros, en particular el sol, la luna, Venus y las Pléyades. No sólo tratan de prever el tiempo a corto plazo, sino también a largo plazo, para el año entero. No sabemos qué tanto los campesinos dominaban los complejos calendarios en la época prehispánica, pero debían conocer algo que fue substituido por las cabañuelas europeas. Los astros son también objetos de mitos (el origen del sol y de la luna, la primera salida del sol) que subsisten más o menos hasta hoy, a veces sólo entre algunas personas. Curiosamente, la Serpiente Emplumada, *alter ego* del planeta Venus en la mitología prehispánica, es todavía frecuentemente mencionada como una manifestación de las tormentas; mientras que pocas personas conocen el mito del origen del maíz atribuido a la hormiga ‘arriera’, también asociada en la época prehispánica con Venus y la Serpiente emplumada. Lo que persiste también es la comparación de los ciclos del sol y de la luna con los ciclos de la vida humana, animal o vegetal. Los dos astros nacen y mueren, persigue en la noche el sol su curso por el inframundo, donde están los difuntos. Como la luna, al nacer, los seres son ‘tiernos’ y progresivamente se vuelven ‘macizos’, luego se van debilitando hasta morir, acabarse. Algunas personas respetan todavía el eje del trayecto del sol (este-oeste) cuando siembran maíz o construyen su casa; teniéndolo todos en cuenta al enterrar los difuntos. En los últimos años, con la globalización y la fuerte emigración a los Estados Unidos, los cambios sociales y culturales han sido mayores. Aunque el mixteco, como agrupación lingüística, sigue siendo hablado por medio millón de personas, el porcentaje de hablantes de lenguas indígenas ha disminuido, siendo la lengua de Yosotato

susceptible de acabarse en las próximas décadas. Sobre todo, la agricultura ya no es esencial para muchos de los habitantes de los pueblos de la Mixteca, ya que reciben las remesas de sus parientes emigrados o, en varios casos, se dedican a otra actividad. Siendo que esos conocimientos se han mantenido en gran parte por las prácticas cotidianas, en particular por la agricultura, no sabemos lo que va a ocurrir en los próximos años.

Notas

¹ Ver por ejemplo Caso 1967, Aveni 1981, Broda *et al.* 1991, Iwaniszewski *et al.* 1994, Siarkiewicz 1995, Sprajc 1996 y numerosos trabajos sobre la iconografía, tales como Jansen (1982) sobre los códices mixtecos.

² Ese trabajo de campo fue realizado primero en el marco del proyecto 'Biología humana y desarrollo en la Mixteca Alta' dirigido por los Drs. L.A. Vargas, C. Serrano (IIA-UNAM) y Ph. Lefèvre-Witier (CNRS, Francia), con el apoyo de una beca de la UNAM, otorgada por las Secretarías de Relaciones Exteriores de México y de Francia de 1983 a 1986. Recibí también un subsidio de 'Joven Investigador' del servicio de las 'Áreas Culturales' del Ministerio de la Investigación y de la Educación Nacional francés en 1987, así como un financiamiento del CEMCA en 1990. En los años siguientes, las visitas de campo fueron combinadas con participaciones en congresos, financiadas por el IRD. Agradezco a Stanisław Iwaniszewski de haber llamado mi atención sobre los astros y los ritos de lluvia y haberme llevado a conocer los sitios arqueológicos en las cumbres de los volcanes.

³ Todos los términos mixtecos indicados aquí son en la lengua de Yosotato. Adopté una transcripción de la lengua mixteca que se pueda leer como el español; para sonidos que no existen en castellano, usé los símbolos siguientes: ['] = saltillo, [x] = jota (un poco más suave que la jota española), [i] = entre [i] y [e], [n] = nasalización.

⁴ En las fuentes históricas y en los códices prehispánicos de la Mixteca, Jansen (1982) encuentra pinturas y relatos refiriéndose a los primeros gobernantes del reino mixteco de Apoala que, cuando salió el sol, vencieron a una población anterior que se convirtió en piedras.

⁵ Lupo (1981) describe la misma cosa entre los huaves.

⁶ Según Nathalie Ragot, que explora en su libro la diversidad de las representaciones del más allá azteca, "dans les croyances de nombreux groupes contemporains, comme dans les temps anciens, l'au-delà s'intègre dans la structure de l'univers, et sur l'axe vertical du monde se superposent l'inframonde, la terre et le ciel. C'est toujours autour de ces trois niveaux que s'organisent les séjours des morts. La sphère céleste de l'univers occupe une place importante dans la vie religieuse mais qui reste secondaire par rapport à celle accordée à l'inframonde" (2000:133).

- ⁷ De hecho, en varias regiones, llaman al diablo ‘el gachupín’ (el español).
⁸ Se encuentran prácticas similares entre los maya tzotzil de Zinacantan (Vogt 1997).
⁹ Ver los artículos sobre los nahuas, purepecha, totonacas, mixtecos, mazatecos, huaves, tzeltal en Lammel *et al.* (2008).
¹⁰ Entre los Indo-Europeos, se concibe el año como una rueda (Muller 1993).

Referencias

- ACUÑA, René (ed.). 1984. *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Antequera* (2 vol.). México: IIA-UNAM.
- ÁLVAREZ HEYDENREICH, Laurencia. 1987. *La Enfermedad y la Cosmovisión en Hueyapan, Morelos*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- AVENI, Anthony. 1980. *Skywatchers of Ancient Mexico*. Austin: University of Texas Press
- BARTOLOMÉ, Miguel. 1984. *El Ciclo Mítico de los Hermanos Gemelos Sol y Luna en las Tradiciones de las Culturas Oaxaqueñas*. Oaxaca: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Regional de Oaxaca.
- BARTOLOMÉ, Miguel & BARABAS, Alicia. 1982. *Tierra de la Palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BRODA, Johanna. 1991. “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”. In BRODA, J., IWANISZEWSKI, S. & MAUPOMÉ, L. (eds.): *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, pp. 461-500. México: IIH-UNAM.
- BRODA, J., IWANISZEWSKI, S. & MAUPOMÉ, L. (eds.). 1991. *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*. México: IIH-UNAM.
- BURGOA, Fray Francisco (de). 1934 [1674]. *Geográfica Descripción de la parte septentrional del polo Artico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales* (2 vol.). México: Publicaciones del Archivo General de la Nación.
- CASO, Alfonso. 1967. *Los Calendarios Prehispánicos*. México: UNAM.
- CLOSS, Michael, AVENI, Anthony & CROWLEY, Bruce. 1984. “The planet Venus and temple 22 at Copan”. *Indiana (Berlin)*, 9:221-247.
- DAHLGREN, Barbro. 1966 (1954). *La Mixteca. Su cultura e historia prehispánicas*. México: UNAM.
- GALINIER, Jacques. 1979. *N'yuhu, les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*. México: Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique.
- GOSSEN, Gary. 1974. *Chamula in the World of the Sun. Time and space in a maya oral tradition*. Harvard: Harvard University Press.

- HOLLENBACH, Elena. 1977. "El origen del sol y de la luna. Cuatro versiones en el trique de Copala". *Tlalocan*, 7:123-170.
- ICHON, Alain. 1973. *La Religión de los Totonacas de la Sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- INALI. 2010. Variantes lingüísticas. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (www.inali.gob.mx/component/content/article/63-variantes-linguisticas; acceso em 5/01/2017).
- _____. 2008. Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. Diario Oficial, 14/01/2008. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf; acceso em 5/01/2017).
- INEGI. 2015. Censo de Población y Vivienda 2015. México: INEGI. (www.cuenta-mexico.inegi.org.mx; acceso em 5/01/2017).
- IWANISZEWSKI, S. et al. (eds.). 1994. *Tiempo y Astronomía en el Encuentro de los dos Mundos/Time and astronomy at the meeting of two worlds*. Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia.
- JANSEN, M. & PÉREZ, G. 1980. "Stoombaden in het Mixteekse hoogland". *Verre Naasten naderbij (Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden)*, 3:70-90.
- JANSEN, Maarten. 1982. *Huis Tacu*. Amsterdam: CEDLA.
- _____. 1997. "La Serpiente Emplumada y el Amanecer de la Historia". In JANSEN, M. & REYES GARCIA, L. (eds.): *Códices, Caciques y Comunidades. Cuadernos de Historia Latinoamericana no. 5*, pp. 11-63. Madrid/Frankfurt: AHILA-Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos).
- KATZ, Esther. 1994. "Meteorología popular mixteca: tradiciones indígenas y europeas". In IWANISZEWSKI, S. et al (eds.): *Tiempo y Astronomía en el Encuentro de los dos Mundos/Time and Astronomy at the Meeting of two Worlds*, pp. 105-122. Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia.
- _____. 2005a. "Plante, corps et cosmos. Le cycle agricole en pays mixtèque (Mexique)". *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes (BSSA)*, 69:39-49.
- _____. 2005b. "Las hormigas, el maíz y la lluvia". *Anales de Antropología*, 39(2):215-229.
- _____. 2007. "Rites de vie, rites de mort (enfants mixtèques du Mexique)". In POURCHEZ, Laurence, BONNET, Doris (ed.): *L'enfant sujet et acteur du rituel: du soin au rite*, pp. 281-300. Paris: Erès/IRD Editions.
- _____. 2008. "Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la Tierra de la Lluvia (Mixteca Alta, Oaxaca)". In LAMMEL, Annámara, GOLOUBINOFF, Marina & KATZ, Esther (eds.): *Aires y Lluvias. Antropología del clima en México*, pp. 283-322. México: CIESAS/CEMCA/IRD. (<http://books.openedition.org/cemca/1273>; acceso em 5/01/2017).
- KÖHLER, Ulrich. 1991. "Conceptos acerca del ciclo lunar y su impacto en la vida diaria de indígenas mesoamericanos". In BRODA, J., IWANISZEWSKI, S. & MAUPOMÉ, L. (eds.): *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, pp. 235-248. México: IIH-UNAM.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1964. *Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1990. *Los Mitos del Tlacuache*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- LUPO, Alessandro. 1981, "Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico)". *L'Uomo*, 5(2):267-314.
- MESA S., DELGADO, A. B. & BLANCO, E. 1997. "Ritos de lluvia y predicción del tiempo en la España mediterránea". In GOLOUBINOFF, M., KATZ, E. & LAMMEL, A. (eds.): *Antropología del Clima en el Mundo Hispano-americano*, pp. 93-126. Quito: Abya-Yala.
- METRAUX Alfred. 1946. "Twin Heroes in South American Mythology". *The Journal of American Folklore*, 59(232):114-123.
- MONAGHAN John D. 1987. *'We are people who eat tortillas': Household and community in the Mixteca*. PhD Dissertation. Michigan: University of Pennsylvania/University Microfilms International.
- _____. 1995. *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, sacrifice and revelation in Mixtec sociality*. Norman: University of Oklahoma Press.
- MULLER, Sylvie. 1993. *Vie et Mort du Roitelet dans le Rituel et les Contes Irlandais. Essai sur l'évolution de la représentation des rapports nature-culture et homme-femme*. Thèse de Doctorat. Nice: Université de Nice.
- MÜNCH, Guido. 1982. "Los pronósticos entre los zoques de Ocozocauhtla, Chiapas". *Notas Antropológicas (IIA-UNAM)*, 2(1):2.
- NEFF, Françoise. 2008. "Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en el Estado de Guerrero (México)". In LAMMEL, A., GOLOUBINOFF, M. & KATZ, E. (eds.): *Aires y Lluvias. Antropología del clima en México*, pp. 323-341. México: CIESAS/CEMCA/IRD. (<http://books.openedition.org/cemca/1274>; acceso em 5/01/2017).
- PASTOR, Rodolfo. 1987. *Campesinos y Reformas: La Mixteca, 1700-1856*. México: El Colegio de México.
- PETRICH, Perla. 1985. *La Alimentación Mocho*. San Cristobal de las Casas (Chiapas): Centro de Estudios Indígenas-Universidad Autonoma de Chiapas.
- RAGOT, Nathalie. 2000. *Les Au-delàs Aztèques*. Oxford/Paris: Monographs in American Archeology 7. BAR International Series 881.
- RIVIÈRE, Gilles. 1997. "Tiempo, poder y sociedad en las comunidades aymaras del altiplano (Bolivia)". In GOLOUBINOFF, M., KATZ, E. & LAMMEL, A. (eds.): *Antropología del Clima en el Mundo Hispano-americano*, pp. 31-54. Quito: Abya-Yala.
- De ROBERT, Pascale. 1997. "'Cosas de Dios': Anomalías meteorológicas y enfermedades de las plantas en la Sierra Nevada (Andes venezolanos)". In GOLOUBINOFF, M., KATZ, E. & LAMMEL, A. (eds.): *Antropología del Clima en el Mundo Hispano-americano*, pp. 211-239. Quito: Abya-Yala.
- ROSE, Georges. 1981. *Ecologie et Tradition*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- SIARKIEWICZ, Elzbieta. 1995. *El Tiempo en el Tonalamatl*. Varsovia: Universidad de Varsovia-Cátedra de Estudios Ibéricos.

- SCHUMANN, Otto. 1988. "El origen del Maíz (Versión K'ekchi)". In *La Etnología: temas y tendencias. 1º Coloquio Kirchhoff*, pp. 213-218. México: IIA-UNAM.
- SPORES, Ronald. 1984. *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*. Norman: University of Oklahoma Press.
- SPRAJC, Ivan. 1990. "Venus, Lluvia y Maíz". In *Memorias del IIº Coloquio de Mayistas*, pp. 221-248. México: UNAM-Centro de Estudios Mayas.
- _____. 1996. *Venus, Lluvia y Maíz: simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____. 2008. "Observación de los extremos de Venus en Mesoamérica: Astronomía, clima y cosmovisión". In LAMMEL, A., GOLOUBINOFF, M. & KATZ, E. (eds.): *Aires y Lluvias. Antropología del clima en México*, pp. 91-120. México: CIESAS/CEMCA/IRD.
- TEDLOCK, Barbara. 1992. *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- TERRACIANO, Kevin. 2001. *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Nudzahui history, sixteenth through eighteenth centuries*. Stanford: Stanford University Press.
- THOMPSON, Eric. 1975. *Historia y Religión de los Mayas*. México: Siglo XXI.
- Van GENNEP, Arnold. 1958 [1909]. *Manuel de Folklore Français Contemporain. T.1. Vol. 7. Le cycle des douze jours*. Paris: Picard.
- VOGT, Evon Z. 1997. "Zinacanteco Astronomy". *Mexicon*, 19(6):110-117.

Resumo: No século XVI, quando chegaram ao território do atual México, os Espanhois encontraram civilizações com altos conhecimentos astronômicos e sistemas complexos de computo do tempo. Atualmente, já sumiram muitos conhecimentos que eram próprios das *élites*. No caso dos camponeses indígenas mixtecos do Estado de Oaxaca, vemos que eles observam no céu o que indica o tempo, as mudanças sazonais e a meteorologia, que são úteis para a agricultura. O sol, a lua, Vênus e as Plêiades são os astros que usam para essas indicações. Para prever o tempo ao longo prazo, a prática europeia dos "doze dias" substituiu os calendários adivinatorios antigos. Os Mixtecos conservam mitos e representações, típicos da área mesoamericana, que relacionam o ciclo do sol e da lua com o ciclo de vida dos humanos, dos animais e das plantas, e a tempestade com um ser mítico, a Serpente emplumada, associado com Vênus na época pré-hispânica.

Palavras-chave: Etnoastronomia; México; Indígenas Mixtecos; Astros; Tempo; Estações; Mitos; Ciclo de Vida.

Abstract: In the XVIth century, when the Spaniards arrived in the territory of present-day Mexico, they ran in civilizations with deep astronomical knowledge and complex systems of time-reckoning. Presently, much

knowledge that was proper to the elites disappear. In the case of the Mixtec farmers of the State of Oaxaca, they observe in the sky what indicates time, weather and seasonal changes, which are useful for agriculture, using the sun, the moon, Venus and the Pleyades. For long-term weather forecasting, the European system of the “twelve days” replaced ancient divinatory calendars. The Mixtecs retain myths and representations, that are typical of the Mesoamerican cultural area and link the cycle of the sun and the moon with the life cycle of humans, animals and plants and the storm with a mythical being, the Feathered Serpent, which was associated to Venus in the prehispanic times.

Keywords: Ethnoastronomy; Mexico; Mixtec Indians; Celestial Bodies; Time; Weather; Seasons; Myths; Life Cycle.

Revisão do Espanhol: Fernando Ribot e Horacio Biord.

Recebido em janeiro de 2017.

Aprovado em junho de 2017.

Através do Universo: Notas sobre as constelações na cosmologia Tukano¹

Melissa Santana de Oliveira^a

Este artigo tem como objetivo apresentar algumas notas antropológicas sobre concepções astronômicas dos Tukano, demonstrando sua articulação com noções relativas à organização social e cosmologia. Mais especificamente tratará sobre a classificação Tukano das constelações e sua categorização como Gente-estrela (Ñohkoa Mahsã), o registro de nomes e listas de constelações Tukano na literatura, as relações estabelecidas pelos Tukano entre o ciclo de constelações e demais ciclos anuais e sobre a imagem das constelações na mitologia Tukano ressaltando seu profundo significado ritual.

Astronomia; Cosmologia; Tukano Orientais; Noroeste Amazônico.

Os grupos Tukano² são exímios observadores do céu e dos fenômenos que a ciência ocidental denomina astronômicos. Não raro procuram mostrar aos que entre eles se encontram as constelações, a lua, o sol, Vênus, o arco íris, as estrelas cadentes e a Via Láctea, apontando-os, nomeando-os e contando suas histórias. As constelações têm sido há muito tempo foco do interesse e da descrição de estudiosos da região do alto Rio Negro – viajantes, missionários, antropólogos e mais recentemente das publicações realizadas pelos próprios conhecedores indígenas³.

a Pesquisadora de Pós-Doutorado (FAPESP) no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (UFSCar). Email: melzita.oliveira@gmail.com.

***Nohkoa Mahsã* (gente estrela): classificação Tukano das constelações.**

Os Tukano possuem um modo próprio de conceber e classificar as constelações, que são denominadas *Ñohkoa mahsã* (Gente estrela), seres que vivem na *Umuse pati* (Camada do céu) e que se originaram na época dos *Bahuari mahsã* (Gente do aparecimento), primeira humanidade que habitava, na *Umuse Wikhã* (Maloca do Céu) e que realizou imersões neste mundo para propiciar as condições de existência da humanidade atual⁴. Certos episódios da mitologia descrevem como seres ou objetos lançados no céu se transformaram em *Ñohkoa mahsã* (gente humana). De acordo com o *kumu* (especialista xamânico) *Kumarô* Guilherme Azevedo, Tukano, *clã*⁵ *Hausirô porã*, o brilho dos *Ñohkoa mahsã* advém dos objetos de ouro que estes seres possuem, como brincos e bancos. Para o *kumu* José Azevedo, Tukano, *clã* *Nahuri porã*, as constelações são também seres perigosos e venenosos, por isso não encostam uns nos outros e guardam certa distância entre si no espaço.

Categorizadas como *mahsã* (gentes), as constelações estão inseridas em um sistema de compreensão, classificação e ordenação do mundo no qual noções de parentesco e de socialidade que têm como idioma central a hierarquia e a segmentação, que diferencia *clãs* e gerações por ordem de senioridade, algo que se estende a outros domínios, de modo a reger as relações entre as diversas ‘gentes’ que habitam o cosmos⁶. Dentre as constelações que compõem um ciclo astronômico anual, os Tukano e Desana do médio Tiquié, distinguem algumas que consideram ‘constelações-chefes’, as ‘mais importantes’: *Aña* (Jarraca), *Pamo* (Tatu), *Mũhã* (Jacundá), *Dahsiu* (Camarão), *Yai* (Onça), *Ñohkoa Tero* (Conjunto de estrelas), *Wai kahsa* (Jirau de peixe), *Sio Yahpu* (Cabo de Enxó), *Diayo* (Lontra), *Yhe* (Garça). Estas constelações são chamadas de *Ñohkoa diarã mahsã* (Gente estrela real). *Diarã*, termo comumente traduzido como ‘reais’ e ‘puras’, também é utilizado na definição de pessoas e grupos, por exemplo, acrescenta-se *diagũ* (real, puro, masc. sing) ao etnônimo *Yepa mahsu* (Gente terra, masc. sing.), em referência a um Tukano legítimo (ver Ramirez: 1997:39). As constelações-chefes são aquelas maiores em extensão e cujo ocaso em

certa época do ano é relacionado ‘às grandes chuvas’, conformando períodos longos de inverno. *Bihpia* (Pássaro), *Purĩ* (Folhas), *Yaka* (Peixe Cascudo), *Ñamia* (Formigas da noite), são consideradas medianamente importantes, pois são pequenas e estão relacionadas a um período curto de chuvas, e muitos conhecedores nem sabem em que área do céu elas estão localizadas. *Siphe paio* (Espécie de Jararaca), *Uphaigu* (Jabuti), *Namakuro pe* (Túmulo de Ñamakuru), *Kai sarirō* (Gaiola de periquito) não estão relacionadas a ocorrência de chuvas.

Diakuru & Kisibi (2006), ambos Desana, clã *Wahari diputiro porā*, também diferenciam entre as constelações que definem épocas e as que não definem:

“Há várias outras constelações no céu que [...] não indicam nenhuma estação do ano. Elas sempre ficam no mesmo lugar no céu, tais como *gãĩ sarirō* (gaiola dos periquitos), *Muñu* (piranha) ou ainda *Ñamakuru Masá gobé* (túmulo de Namakuru)” e *Uta boho sere* (cruz de pedra de quartzo)” (Diakuru & Kisibi 2006:39).

Miguel Azevedo, Tukano, clã *Hausiro Porā*, insere as constelações *Aña* e *Siphe Pairo* na família das *Aña mahsā* (Gente- Jararaca) que classifica:

“Entre a Gente-Jararaca a primeira é *Aña diasō* (jararaca ribeirinha), depois vem *Aña siphe phairo* (jararaca de ânus grande), depois *Sokosero* (cascavel) e *Kometero* (coral). *Aña diasō* é considerada *mami* (irmão maior), de todas as jararacas; *Aña siphe phairo* é considerada *kɛ ahkabi* (seu irmão menor). Estas duas jararacas podem ser vistas como constelações no céu” (Comunicação pessoal, tradução Seribhi Dário Azevedo).

Certas constelações que realizam o ocaso concomitantemente ou seguidamente são consideradas *Nohkoā bahparā* (constelações companheiras), por exemplo, a dupla *Mũha* e *Dahsiu*, o conjunto *Nohkoa tero*, *Wai Kahsa*, *Sio Yahpu*; e o grupo *Diayo* e *Yaka*, *Bihpia*, *Ñamia*, *Purĩ*, *Tohto*, das quais, segundo Roberval Pedrosa, Tukano, clã *Nahuri porā* (comunicação pessoal), a primeira é considerada ‘chefe’. Essa definição guarda certa equivalência com a classificação Barasana do céu

registrada por Hugh-Jones (1981). Segundo o autor, as principais constelações Barasana estão ao longo da Via Láctea ou Caminho das Estrelas-*Nohkoa Ma* e embora toda a trajetória das estrelas seja de leste a oeste, a orientação diagonal da Via Láctea em relação à eclíptica⁷ serve para dividir o caminho das estrelas em dois segmentos: Novo Caminho (*mama ma*), sudeste-noroeste e Velho Caminho (*buku ma*), nordeste-sudoeste. Em cada um destes caminhos há um grupo de constelações e uma delas é considerada focal (*Nyokoaro*, Pleiades, no Novo caminho e o Jaguar Lagarto, Scorpius, no Velho Caminho) e as outras suas *Īya Yai* ‘companheiras’ (Hugh-Jones 1981). Conforme demonstrei em Oliveira (2016:61) *Bahpa*, cuja tradução é par ou *companheiro*, é uma noção central que perpassa vários aspectos das relações sociais Tukano, designando a composição de duplas dialógicas em contexto de trabalho, guerra e rituais.

Aña (Jararaca), *Pamo* (Tatu) e *Yai* (Onça), são constelações consideradas segmentadas, divididas de acordo com partes dos corpos dos animais que as nomeiam. A constelação *Aña* (Jararaca) é composta por: *Aña siōkhā* (estrela que ilumina a jararaca), *Aña dūhpōa* (cabeça), *Aña nimaga* (bolsa de veneno), *Aña ñemeturi* (fígado), *Aña dieripa* (ovos), *Aña ūhpɪ* (corpo) e *Aña pihkorō* (rabo). *Pamo* (Tatu) é composta por: *Pamo siōkhā* (estrela que ilumina o tatu), *Pamo oaduhka* (osso), *Pamo ohpɪ* (corpo) e *pamo pihkorō* (rabo). *Yai* (Onça) está dividida em: *Yai siōkhā* (estrela que ilumina a onça), *Yai useka poari* (bigode), *Yai dūhpōa* (cabeça), *Yai ohpɪ* (corpo) e *Yai pihkorō* (rabo). A segmentação das constelações também pode ser compreendida à luz do sistema de organização social Tukano. A sua divisão entre cabeça, corpo e rabo guarda relação inegável com os termos utilizados na classificação dos clãs Tukano. Cada clã é considerado derivado de uma parte específica do corpo da anaconda ancestral – cabeça, corpo ou rabo – o que estabelece uma ordem hierárquica entre os mesmos: os clãs de mais alto nível são considerados derivados da ‘cabeça’ e os de mais baixo são considerados ‘rabo’.

Como veremos mais adiante, as narrativas de origem destas constelações segmentadas descrevem episódios em que personagens foram

mortos, cortados, despedaçados, e lançados ao céu, transformando-se em *Ñohkoa mahsã* (Gente estrela), em constelações. Neste sentido, Hugh-Jones demonstrou como morte, segmentação e transformação, são elementos que estão correlacionados na mitologia e na organização social Tukano:

“No mito, a morte e a destruição de uma fonte única leva a segmentação e a continuidade de suas partes: o corpo da anaconda ancestral origina filhos que vivem através de seus descendentes, ou origina o Yurupari que vive no mundo He. Na comunidade da maloca, homens dão origem a filhos que por sua vez originam seus descendentes. Quando a geração sênior morre, seus filhos separam-se e formam novas comunidades...” (Hugh-Jones 1979:249-250 - Tradução nossa).

Dentre as partes que compõem as constelações está o *siōkha*, que já foi registrado na literatura por Koch-Grünberg (2009 [1905]) como ‘facho’, Ribeiro e Kenhiri (1987) como ‘iluminação’, Ñahuri & Ktamaro (2003), Cardoso (2007) e Correa (1997), como ‘turi’, tipo de luminária abastecida com breu utilizada para iluminação noturna.

Por *siōkhā* conhecedores Tukano e Desana do médio rio Tiquié se referem à uma estrela que fica próxima ou à frente de uma determinada constelação, e cujo ocaso é associado às primeiras chuvas que esta constelação demarca. Está lá para iluminar, guiar o caminho das constelações no seu movimento de passagem pelo céu (leste-oeste). Este sentido se aproxima daquele encontrado por Correa (1997:154) entre os Cubeo, para o *camaru* (turi), estrela que se põe antes de uma constelação anunciando sua declinação próxima e que é considerada guia da constelação que leva seu nome. Em Ramirez (1997:169) ‘*sĩ’áo*’ é traduzido por propagar a luz, alumiar, focar compondo com ‘*kaha*’ sufixo verbal que indica a forma redonda ou cilíndrica, *sĩ’akahá*, lanterna, isqueiro e *sĩ’áokaha*, lâmpada, lamparina. No depoimento de José Azevedo, Tukano, clã Ñahuri porã, traduzido por seu filho, Dario Alves Aze-

vedo, o *siôkhã*, e mesmo as constelações, alcançam um significado mais profundo, relacionado ao contexto ritual:

“Os *siôkhã* são as estrelas que estão na frente das constelações e recebem o nome dos irmãos chefes [irmãos ancestrais dos Tukano]. A primeira estrela de *Aña* [Jararaca] é *Yupuri*, que está iluminando essa jararaca, *Seribhi*, irmão menor de *Yupuri*, vem na frente de *Pamo* [Tatu], *Doe* está na frente de *Yai dnhpoa* [Cabeça da Onça]... Todos os ornamentos que a pessoa usa, seja o *kumu* ou o pajé (especialistas xamânicos) – os ornamentos de cabeça, o colar de quartzo, o cinto de dentes de onça, *yuh tasero* [faixa de baixo do joelho], *kihtio* [chocalho que se põe nos tornozelos], até as flautas sagradas – todos os ornamentos deles, isso que eles estão alumian-do para poder proteger mesmo... Eles guardam os ornamentos onde eles moram... Por isso que tem umas estrelas assim perto das constelações... Estas estrelas iluminam estas constelações e dentro destas constelações estão todos estes ornamentos...”⁸.

Nomes e listas de constelações na literatura sobre os Tukano.

De acordo com Hugh-Jones (1981:189) entre os Barasana os nomes das constelações pertencem a um pequeno número de classes: pássaros, frutas, insetos, peixes, outras criaturas aquáticas e alguns objetos de manufatura, e não há estrelas nomeadas com animais de caça, seres mais relacionados a terra e a uma atividade econômica que é menos afetada por mudanças sazonais. Essa afirmação pode ser estendida aos demais Tukano, porém devemos atentar para a existência de uma constelação que leva o nome de um animal de caça – *Pamo* (Tatu), inclusive entre os Barasana.

É possível identificar na literatura sobre os Tukano, um ciclo de constelações reconhecido por quase todos os grupos assim denominadas: Jararaca (ou arraia), Tatu, Jacundá, Camarão, Onça, Conjunto de estrelas (ou coisa estrela), Jirau de peixe, Cabo de enxó, Ararinha, Garça (Epps & Oliveira 2013:97). Na tabela abaixo apresento nomes de constelações que são recorrentes no registro de diversos autores sobre diferentes grupos Tukano:

Nome em português	Povo/ Autor			
	Nome na língua indígena			
	Tukano Desana. Aeity & Acimet (2008); Cardoso (2007). *registro em Tukano.	Tukano. Silva (1962).	Desana. Ribeiro & Kenhiri (1995); Diakuru & Kisibi (2006).	(Aietʉ 2009).
Jararaca Arraia (Tukano)	Aña	Aña	Aña	Aña
Tatu	Pamo		Pamo	Pamo
Jacundá	Mṯhā			Muña
Camarão	Dahsitt	Daxsyā pikō-rō	Ñahsin kamē Nasi kamṯ	Dahsiawṯ
Onça	Yai	Yai	Yé Ye	Yai
Conjunto de estrelas	Ñohkoa Tero	Yōxkwātero	Ñeka turu	Ñokoatero
Jirau de peixe (moquém)	Wai Kahsa	Wai Kaxsá	Wai kaiá Wai kaya	Wai kasa
Suporte de cérebro (Tukano e Desana) Armadilha para periquito (Desana) Suporte de polpa de umari (Tukano e Desana)	Kai Sarirō		Kai Saninó Gaĩ Sarirō	
Cabo de enxó	Sio Yahpu	Sió-Yaxpú	Yohoká dēhpē Yohoka dṯpṯ	Sio Yapu
Lontra	Diayo	Diá-yó	Di'ayowá	
Garça	Yhe		Iahí Yahí	Ye

Tabela 1. Constelações Tukano registradas por diferentes autores.

Nome em português	Nome na língua indígena			
	Povo/ Autor			
Nome em português	Pira Tapuia. Silva (1962).	Miriti-Tapuia. Koch-Grünberg (2009 [1905]). * registro em português	Barasana. Hugh Jones (1981)	Kubeo. Correa (1987). Koch-Grünberg (2009 [1905]).
Jararaca Arraia (Pira Tapuia)	Aña	Cobra grande	Anyá	Ainku
Tatu	Pamō	Tatu	Hamo	Pamuru
Jacundá	Mahōā		Muha buhua	
Camarão	Daxsyā		Rasikamṭ	Najoco kijiko Najoco uraco
Onça Lagarta (Barasana)	Yai	Onça	-ya Yai	Yawi
Conjunto de estrelas Enxame de vespas (Kubeo e Barasana)	Yōxkwātéro	Sem denominação	Nyokoaro Nyokoaro bṭkṭrā	Uchiwu Uchiwu ma- jiowaro
Jirau de peixe (moquém)	Wai kaxsá	Jirau para assar peixe	Wai kasabo	Moa cadawa
Armadilha para periquito (Pira Tapuia) Suporte de polpa de umari (Barasana)	Kaĩ Sā'rūrō		Wamṭ saniro kihika Wamṭ saniro phaigt	Emindo (?)
Cabo de enxó	Syó- Yaxpú		Siorṭṭ Sioruhṭ bṭhṭrā	Tuipe ma- jiowaro Tuipe
Lontra Ariranha (Kb)	Dia-yó		Timi haigt Maha hesat Wania timia Hia timia	Jiádawiwa
Garça	Yehé	Garça		Yaiwa

Tabela 1. Constelações Tukano registradas por diferentes autores (Cont.).

Apesar da equivalência entre nomes de constelações de diferentes povos, apenas em alguns casos os registros coincidem no que diz respeito à correspondência entre nome da constelação e área de referência no céu não-indígena em que ela está localizada. É o caso da constelação Aña (Jararaca), recorrentemente relacionada à região de *Scorpius*, Ñohkoa Tero (Conjunto de estrelas ou coisa estrela), relacionada a *Plêiades*, *Wai Kahsa* (Jirau de peixe) à Hyades e *Sio Yahpu* (Cabo de enxó) à *Orion* (Epps & Oliveira 2013:100).

Constelação	Povo, Autor				
	Área de referência no céu não-indio				
	Tukano e Desana Cardoso (2007).	Desana. Ribeiro & Ke- nhiri (1995).	Miriti Tapuia. Koch- Grünberg (2009 [1905]).	Barasana. Hugh- Jones, (1981).	Kubeo. Correa (1987) Koch- Grünberg (2009 [1905]).
Jararaca	Libra, Corvo, Escorpião, Sagitário	Cruzeiro do Sul, Cinturão de Órion, Alfa e Beta do Centauro, Cauda do Escorpião	Scorpius	Corona Australis	Scorpius, Antares, Libra, Scorpius
Tatu	Águia e Vulpécua, Seta		Coroa	Corona Borealis	Coroa
Jacundá	Estrelas de Aquário			Rigel (β de Orion)	
Camarão	Catálogo de Hipparcus e Estrelas de Aquário			provavelmente forma parte do Leo	Indi, Grulla Piscis Austrinus, , Aquarius
Onça	Hipparcus Cassiopéia, Andrômeda e Perseu.	Parte da Ursa maior	Cetus	Escorpião, mas algumas vezes com partes de Lupus e Libra acrescentadas como patas	Cetus

Conjun- to de estrelas	Plêiades [no Touro]	Constelação do Cisne	Plêiades	Pleiades	Plêiades Menkar, Pleiades
Jirau de peixe	Hyades no Touro	Cabeça da constelação do Touro	Columba	O triân- gulo de Hyades	Columba Touro, Hiades
Cabo de enxó	Órion (	Cinturão de Órion		O cinto e a espada de Órion	Orionis (Bella- trix), Órion (Cinturão e Betelgeuse)
Lontras	3 estrelas não identi- ficadas	Planeta Vênus ou Alfa do Cão Maior.	A cabeça do Castor (A7) nos Gêmeos [Gemini]; o Prokryon (A8) na constelação Pequeno Cão [Canis minor], o Sirius (A9) na constelação do Cão Gran- de [Canis major Rigel (A10) no pé esquerdo de Orion, e o Al- debaran (A12) na constelação de Touro[Tau- rus] no grupo das Hyades Betegeuze, uma estrela vermelha de primeira grandeza situa- da no ombro direito de Orion (A11).	Sirius (Canis Major). Cada uma delas é uma estrela brilhante que inclui Procyon, Castor, Pollux, e várias outras além de Sirius	Estrelas em Gemini, Canis minor, Canis Major, Orion, Tau- rus. Crateris, Corvus
Garça	Virgem e Cabeleira de Berenice		Corvo		Corvo

Tabela 2. Constelações Tukano e área do céu correspondente registradas por diversos autores.

Constelações, movimentos e ciclos⁹

Segundo Ñahuri & Ktamaro (2003:22), *Umukho Ñehku* (Avô do Universo) criou o mundo, dividindo-o em camadas, sustentando-o com seu bastão (lança-chocalho). Acima da camada terrestre está a *Umuse pati* (camada do céu) e abaixo a camada das águas: a *Dia wi-seri* (maloca das águas) e o *Wamu dia* (rio de umari). Na explicação dos mais velhos o mundo, seguro pelo bastão, gira e faz rotações que fazem acontecer as diversas estações, invernos e verões. Os Tukano chamam um ciclo anual de *ktumari*, cuja tradução literal seria verões. Cada verão é chamado *ktuma* ou *wetiro*, seca, em referência a vazante do rio. Cada inverno é chamado *poero*, cuja tradução aproximada é enchente, relativa a cheia do nível do rio. O ocaso das constelações, ou sua ‘queda’ no horizonte oeste é relacionado pelos Tukano com às chuvas e enchentes (Cabalzar 2010).

De acordo com José Azevedo (comunicação pessoal) “... a constelação nasce no horizonte leste, atravessa o céu, desce com a enchente, passa pelo rio de umari [situado no inframundo] e se transforma em *Wai mahsã* (Gente-peixe), até ressurgir no lugar onde aparece, como *Ñohkoa diarã mahsã* (Gente estrela real)”. Segundo Hugh-Jones (1981:194-195) o fato de que a ascendência das estrelas parece parar as chuvas e sua descendência parece trazê-las tem a ver com as ideias relacionadas a Via Láctea e a um sistema fechado de circulação de água ao longo das três camadas do universo. No horizonte a abóboda do céu, comparado com as cabaças hemisféricas com interiores pretos esmaltados usados como recipiente de pó de coca, encontra a terra de modo que a Via Láctea, concebida como Rio de Leite do Céu é contínua com aquele da Terra. O leste, ou porta da água, é dita como sendo uma cachoeira que envia água para o mundo abaixo enquanto que a água que cai sobre as superfícies das montanhas de cume plano trazem água do mundo acima. Na terra os rios fluem de oeste para leste enquanto que os rios do céu e do inframundo fluem de oeste para leste. A água flui rio abaixo ao leste, onde é levada para o céu pela Via Láctea e trazida abaixo de novo no outro lado a oeste. Na medida em

que as constelações sobem tomam água da terra para causar estação seca, e, quando elas descem de novo elas trazem água celestial como chuva. Via Láctea e chuva são mediadores entre domínios cósmicos e que aproximam os opostos.

A ocorrência de uma intensa chuva, e principalmente um forte estrondo do trovão, indicam que a constelação ou sua parte está se pondo, ‘caindo’ no horizonte oeste e marcam o início de um período de inverno, chuvas e enchentes. A associação do barulho do trovão com o ocaso das constelações é mencionada em certas narrativas Tukano, como na história de origem de *Ñohkoa Tero*. De acordo com José Azevedo: “... Às vezes quando a constelação cai dá um barulho... tuuuu... lá para as sete, oito horas da noite por aí... pode cair e no outro dia começa a chover, uma hora da madrugada começa, chove, chove, chove, até meio dia e pára, isso se chama poero mesmo...” (Comunicação pessoal). Nesse sentido, Hugh-Jones (1979:228) afirma que na mitologia Barasana a tempestade e a chuva que marcam o momento em que a anaconda *He* (jurupari) come os iniciandos na história de origem das flautas sagradas, e o momento em que os *Ayawa* abrem a caixa da noite dada a eles por *Yeba haku* na primeira catastrófica noite^{10, 11}

Outro marcador da época de ocaso de algumas constelações é o aparecimento de certos pássaros, cujos nomes nesta época são acrescidos do termo *buhkurā*, (em Ramirez 1997:23, *bikirā*), cuja tradução é antigos, velhos, antepassados, mas o termo *buhkurā* (*bikîrā*, com melodia tonal alta) pode ser traduzido como pragas, insetos nocivos, ou parasitas de certo animal ou vegetal. (Ramirez 1997). Os pássaros *Yai buhkurā*, *Ñohkoa Tero buhkurā*, e *Aña buhkurā* (pássaros não identificados), estão ao redor destas constelações e acompanham seu movimento.

De acordo com *Uremiri* José Azevedo (comunicação pessoal), seu pai *Yupuri* Feliciano Azevedo lhe contou:

“Naquela época no *Umukho Wikhā* (Maloca do Universo) já existiam *miriā porā mahsā* (gente –pássaros): *pihkoseā*, *baroa*, *uhpi miriā*¹², *ñohkoa tero buhkurā*, e *yai buhkurā*. Eles desceram de *Umukho Wikhā* (Maloca do Céu) para o lago de leite, mas só os três primeiros con-

seguiram se transformar em peixe e depois em ser humano. Os dois ficaram na camada dos peixes. Quando entraram na água se transformaram em peixe: ahkorôa (peixe água), seã pahkarã (piaba). Eles aparecem na época das enchentes de constelações Yai e Nohkoa Terô e ficam piando. Oãkht̃ fechou o buraco de transformação e eles ficaram para trás, não se transformaram em ser humano”.

Suegu Manuel Azevedo, Tukano, clã Ñahuri porã (comunicação pessoal) correlaciona o estrondo do trovão ao momento de transformação destes pássaros em peixes:

“Quando é época da constelação Yai, os pássaros pretinhos Yai bũhktrã aparecem. E a constelação está se pondo no horizonte de madrugada. Quando chegam as constelações há um barulho, que são as aves se transformando em peixes... A chuva começar a ocorrer lá pelas 9 horas da noite”.

De modo análogo, Stephen Hugh-Jones (1981:185) afirma que na concepção Barasana, as estrelas realizam seu movimento de leste a oeste e retornam ao leste como bandos de pássaros migrantes cuja passagem corresponde ao ocaso heliaco (de certas constelações). As Plêiades retornam como *Dolichonyx oryzivorous* (triste pia); Cinturão de Órion e espada- como pequenos pássaros pretos que comem sementes, e outras constelações como *Leucophoyx thula* (garças brancas).

Os invernos/enchentes que ocorrem na época de ocaso de uma constelação, ou seja, quando ela está se pondo no horizonte oeste em determinado momento da noite ou madrugada, levam os nomes desta constelação ou da parte da constelação que está caindo, no caso de constelações segmentadas. Por exemplo, o inverno que ocorre na época de *Mũhã*, é chamado, *Mũhã poero* (enchente de jacundá), o que ocorre na época em que Yai *duhpoa* está se pondo é chamado Yai *duhpoa poero* (enchente de cabeça de onça). Atualmente também são utilizados no cotidiano eventos do calendário cristão para definir os invernos, por exemplo, Yai *poero* (enchente de onça) também é chamada enchente da páscoa de Yai *siõkhã poero* (Estrela que ilumina a Onça), de enchente de domingo de Domingo de Ramos, *Pamo oa-duhkã poero* (enchente de osso de tatu), de enchente de natal.

Dependendo da extensão da parte que está ‘caindo’ o ocaso da constelação é associado com a ocorrência de um período de chuvas curto ou longo. As enchentes dos corpos da onça e da jararaca são associadas a longos períodos de chuva. Essas constelações segmentadas são as mais longas e seu ocaso dura mais tempo. *Aña* (jararaca), se põe entre setembro e dezembro, *Yai* (onça) entre março e abril, e *Pamo* entre dezembro e janeiro, e entre as suas partes ocorrem certos verões. Nos relatos de José Azevedo e Miguel Azevedo (comunicação pessoal) “para quem acompanha parece que uma constelação desce rápido, mas a passagem de uma constelação demora, pode durar dois meses, vem o verão e a caída dela é que ainda está acontecendo. Assim é com *Yai* e *Aña*...”.

Os invernos são intercalados por verões curtos ou longos. Os verões mais longos são nomeados de acordo com fenômenos como os ciclos de determinada fruta, animal, ou seres, assim temos o *merẽ kũma* (verão de ingá), o *ũrẽ kũma* (verão de pupunha), o *wamũ kũma* (verão de umari), o *ñia kũma* (verão de lagartas). Já os pequenos verões muitas vezes recebem o nome da constelação vigente. Os invernos e verões marcam a ocorrência de uma série de fenômenos ecológicos (variações no nível do rio, subida e piracema de peixes, floração, frutificação, revoada de saúvas, manivasas, subida de animais do mato), que por sua vez determinam a realização de atividades econômicas (roça, pesca, caça, coleta de frutas) e rituais (benzimentos feito pelos kumua para evitar doenças de cada época e festas cerimoniais) (ver Cabalzar 2010).

Vários grupos Tukano definem Plêiades como o mais importante marcador temporal e atribuem a esta constelação nomes que significam algo como aglomerado de estrelas, ou coisa estrela, com exceção dos Kubeo que a denominam *uchiwu* (vespeiro) (Koch-Grünberg 2009 [1905]; Correa 1987). Koch-Grünberg afirma que “os indígenas [do Içana e Uaupés] marcam o tempo dos trabalhos de plantação pela posição das constelações de estrelas, especialmente de Plêiades. Quando estas desaparecem no horizonte, começa o tempo regular das chuvas fortes” (2005 [1909]: 530). Segundo Hugh-Jones (1981) Plêiades é a constelação mais importante do zodíaco Barasana e seu movimento

no céu marca períodos importantes do ano. Plêiades, a mulher estrela, adquire diversos significados na cosmologia, contraparte noturna do Sol, cuia de cera (sua vagina), mulher xamã, e controla as estações e a agricultura. Conforme Correa (1987) entre os Kubeo os principais rituais de iniciação ocorrem na época de Camarão e do Vespeiro (Plêiades). Gerard-Dolmatoff (1997:265-266) afirma que, para os Desana, as Plêiades, identificadas com ramos de frutas, se elevam em direção ao oriente no firmamento depois do ocaso no final de setembro e se põem antes da aurora no final de março, anunciando em ambos os casos o começo das principais temporadas de frutificação, da migração dos peixes, e o tempo propício para os rituais de iniciação (Epps & Oliveira 2013:104-105). Aeitt (2005) afirma que para os Tuyuka:

“O ano é definido pelo ciclo da grande constelação das Plêiades (*ñoko-atero*). Quando ela aponta no nascente de madrugada é sinal de ano novo. Neste período as madrugadas têm um nevoeiro frio (*yusware*), é tempo de iniciação masculina, coincidindo aproximadamente com o mês de julho. O ano, começa portanto, com o fim das enchentes (em geral segunda metade de julho). Entre dezembro e fevereiro, quando Nokoatero aparece ao anoitecer mais no centro do céu é tempo para fazer roça de mandioca, [...] época de fazer proteção contra doenças, das cerimônias para amansar *yukumasã* (gente árvore). Quando ñokoatero [...] ao anoitecer está na posição das quatro horas da tarde no céu, já começa a chover mais. Na época que antecede a feitura das roças, o benzedor faz cerimônia de proteção, para evitar chegada de doenças ou acidentes de trabalho na roça. No término de fazer roça, época de verões fortes, são realizadas danças para que ocorra um bom verão para queimar roças” (Aeitt 2005:150).

Imagens das constelações na mitologia Tukano.

As histórias de origem de constelações não consistem por si só tema de narrativas mitológicas, mas se encontram diluídas em histórias que narram eventos ocorridos na época de *Bahuari Mahsã* (Gente do Aparecimento), primeira humanidade- que desceu da Maloca do céu para este mundo para desenvolver seus trabalhos e criar as condições para que a humanidade atual aqui vivesse. Numa época em que

não havia a divisão nítida entre grupos étnicos e clãs e, portanto, nem regras de parentesco e de casamento bem estabelecidas, as narrativas relativas à vida destes personagens muitas vezes falam de seus casamentos com mulheres não humanas (estrela, filhas cobra, etc) que fracassaram por motivos diversos (morte das esposas, incompatibilidade entre modo de vida da esposa e do esposo) e de personagens que por descumprirem regras de comportamento foram lançados ao céu (Epps & Oliveira 2013:104-105). Existem iniciativas de registro específico de histórias de origem das constelações, como o Volume 8 da *Coleção Narradores Indígenas*, publicada pelos Desana Diakuru & Kisibi (2006) e a revista publicada pelos Tukano e Desana, Aeity & Acimet (2008).

Neste tópico utilizarei como narrativas-base histórias da Gente do aparecimento contidas no livro *Mitologia Sagrada dos Hausirõ porã* (Ñahuri & K̄maro 2003), procurando demonstrar como as histórias de origem das constelações registradas em Aeity & Acimet (2008) e Diakuru & Kisibi (2006), estão relacionadas com as primeiras. Agrupei as constelações pelo modo como elas se articulam em narrativas mitológicas comuns, buscando apontar os significados que elas adquirem ao longo destas narrativas e como dentre estes diversos significados prevalecem aqueles relativos ao contexto ritual. Veremos que as versões podem variar de acordo com o clã, ou o povo do narrador e poderemos nos surpreender com a equivalência entre versões provenientes de narradores distantes geograficamente ou culturalmente.

As filhas de Buhpo (Trovão)

A origem das constelações *Aña* (Jararaca) e *Sio Yahpu* (Cabo de Enxó), compõem a narrativa sobre a vingança de *Yepa Oahkɿ* (ou *Yepa Muhipu*, o Lua, demiurgo Tukano) contra *Buhpo* (Trovão) e suas filhas *Aña Mahsã* (Gente Jararaca). Na história narrada por *Yupuri* Feliciano Azevedo, Tukano, clã Ñahuri porã, em Ñahuri e *Kumarõ* (2003:53-59), *Yepa Oahkɿ* vivia na sua casa *yohkoãdiakawi* (Casa das estrelas). Todo dia via o reflexo da constelação *Sio Yahpu* e havia uma estrela que era a mais bonita. Um dia ela apareceu fisicamente e ele casou

com ela. *Buḥpo* tinha inveja de *Oakhṭ* pelo fato deste não querer se casar com suas filhas, *Aña mahsā* (Gente Jararaca), e convidou-o para ir a um caxiri com intuito de matar sua esposa. A esposa não foi à festa, mas foi morta por uma cobra dentro do matapi no porto. *Yepa Oakhṭ* sabendo disso, pegou um *yuhtasero* (faixa utilizada pelos homens abaixo do joelho em rituais)¹³ dos dançarinos e colocou dois dentes de cobra, ‘benzeu-os’ deixando como cabeça de jararaca e com corda fez o corpo da jararaca. Fez outro benzimento, jogou no centro da roda de dança e a jararaca mordeu o velho *Buḥpo* (Trovão), que morreu. Ao chegar em casa, *Oakhṭ* viu sua esposa morta transformada em peixe pirarara e seu filho transformado em pássaro. Decidiu voltar para buscar seu irmão, mas a filha de *Buḥpo* já o havia matado. Chegando lá foi convidado pela mesma para ir tomar banho no porto. Ela estava tecendo *yuhtasero* e tentou matá-lo transformando um toco de pau em *diakahta aña* (tipo de jararaca). *Yepa Oakhṭ* cortou a cabeça da jararaca com *Sio yahpu* (Cabo de Enxó). Era o irmão maior dela. Saiu mais uma cobra de dentro do pau oco e *Yepa Oakhṭ* decepou sua cabeça. Era o irmão menor dela. Então benzeu o coração de seu irmão para fazê-lo voltar à vida e transformou-o em um grande gavião, que treinou para carregar paus pesados até o alto e depois soltá-los. Em seguida transformou-o em um pequeno filhote e levou-o para a roça das filhas do Trovão, que gostaram dele e quiseram criá-lo. Mas o pássaro era amaldiçoado e benzido para fazer maldade e se transformou em um grande gavião que agarrou *Buḥpo* na coluna vertebral, levando-o para o alto e deixando cair no chão, que *Oakhṭ* tinha soprado e transformado em todos os tipos de pedra. *Buḥpo* atingiu o chão e só sobrou sangue. Assim, vingou-se de todos da família do *Buḥpo*, que também era considerada *Aña Mahsā*.

Mas, é apenas em outra versão que Uremiri Aprígio Azevedo e *Ahkato* Mariano Azevedo, clã Ñahuri porã, explicam que “[...] *Yepa Oakhṭ* corta a jararaca com *Sio Yahpu* (cabo de enxó), e ela é lançada ao céu, transformando-se na constelação de *Aña* (Jararaca)” (Acimet & Aeity 2008).

Diakuru & Kisibi (2006), Desana, clã *Wahari Diputiro porã*, articulam as histórias das constelações Jararaca e Cabo de enxó em uma narrativa idêntica. A constelação *Aña* surge através da vingança realizada pelo demiurgo *Deyubari Goãmu* por seus cunhados neká masã (gente estrela) terem matado sua esposa fazendo-a ser engolida pelo matapi enquanto recolhia peixes. Durante a festa *Deyubari Goãmu* tirou as cordas dos pelos de onça e de macacos presa nos ornamentos de cabeça e com ela formou o corpo de uma cobra jararaca. Com seu *waituru* (enfeite de canela) fez a cabeça da jararaca, com fio de tucum formou o dente da cobra e com o *caapi* fez o veneno dela. Enrolou a jararaca no *yegü* (cetro-maracá) e com ele tocou o pé do segundo e do terceiro *bayá* (mestres de dança) para a cobra mordê-los. O segundo *bayá* morreu na hora, o terceiro foi salvo com orações e remédio do mato. Durante a viagem de volta pegou a jararaca que carregava nas costas e jogou para longe. Quando ele estava dançando na maloca de Gente-estrela a corda ficou toda banhada de suor, por isso ela se transformou em chuva (inverno) .

Ao narrar a história de origem da constelação *Yohoka duhpu* (cabo de enxó) esclarecem que o grupo de gente estrela morava nessa constelação e que quando *Deyubari Goãmu* foi a uma festa pedir licença para os pais de sua esposa por ter “se amigado com ela”, ouviu falar da morte de sua esposa. *Yohoka duhpu* indicava a posição dos dançarinos durante as danças de *gapiwaya*. Os *baya* foram mortos pelo demiurgo e o sangue, o suor, as lágrimas e caxiris transformaram-se em chuva (Diakuru & Kisibi 2006:33-34), que ocorre na época de ocaso desta constelação.

A versão Barasana da história da constelação de cabo de enxó registrada por Hugh-Jones (1979 - tradução nossa), também menciona a ocorrência de mordida de cobra em uma linha de dança ritual:

“Quando Oa Sṯna, povo Tatuyo mucura, viu He [flauta jurupari] pela primeira vez haviam três homens alinhados (as três estrelas do cinto de Orion). O homem do meio foi mordido na perna por uma cobra. É por isso que a estrela do meio é menor que as

outras duas. A perna do homem se tornou torta e paralizada e se tornou o enxó cerimonial que os Tatuyo usam nos seus ombros durante as danças, chamado enxó de dança (basa sioro)” (Hugh-Jones 1979:145).

Segundo Hugh-Jones (1979), estas enxós, que consistiam originalmente em instrumentos para trabalhar madeira, também eram utilizados como ornamentos de dança durante ritos com jurupari entre os Tukano, Tariana, Bará e Tatuyo, situações em que eram alocados sobre o ombro esquerdo de chefes, xamãs e principais dançarinos. O autor afirma que apesar de Koch-Grünberg (1909-1910, vol I) e Bruzzi da Silva (1962) fazerem referência a este instrumento e do último registrar uma constelação chamada Cabo de enxó, nenhum dos dois relacionou diretamente a enxó cerimonial com a constelação. Ao narrarem a criação do mundo, os Tukano, Ñahuri & K̄maro, afirmam que “*Sio Yahpu*, cabo de enxó, era o poder que *Umukho Ñehkπ* (Avô do Universo) possuía na maloca *Yepa Wikhã*. Era defesa contra inimigo, servia como uma arma” e complementam “...Hoje em dia, geralmente só os pajés ou baya usam nos cerimoniais” (2003:21). Para José Azevedo (comunicação pessoal) “O cabo de enxó era utilizado pela primeira humanidade para fazer guerra contra espíritos e matar seus inimigos e como era muito importante ficou no céu para ser respeitada”. Segundo Jovino Pedrosa, clã *Ñahuri porã*, (comunicação pessoal para Aloisio Cabalzar) “... um dos petróglifos da cachoeira Tukano [situada na divisa entre o trecho baixo e médio do rio Tiquié] é a representação do cabo de enxó, que eram armas que as mulheres usavam para se defender de homens que queriam desvirginá-las”. De acordo com Guilherme Azevedo (comunicação pessoal), durante a viagem de transformação da humanidade, ao chegar em um determinado ponto, a Gente da transformação encontrou uma barreira intransponível. Doetiro, demiurgo que liderava a viagem, retornou até a maloca do céu para pedir ao Avô do Universo o cabo de enxó, que ele havia esquecido. Ao recebê-lo colocou-o no ombro e desceu. Este cabo de enxó soltava raios e ao

utilizá-lo Doetiro conseguiu abrir espaço para a gente de transformação prosseguir viagem.

Origem das flautas sagradas

As narrativas Tukano e Desana de origem das constelações *Pamo* (*Tatu*), *Dahsir* (*Camarão*) e *Muhã* (*Jacundá*), narradas em Aeity & Acimet (2008); Diakuru e Kisibi (2006) e Cardoso (2007), se entrelaçam de diferentes maneiras com a história de origem e roubo, por parte das mulheres, das flautas de jurupari, utilizadas em rituais de iniciação masculina e dabucuris (ritos de ofertas entre cunhados) e interditas às mulheres. Na versão do clã *Hausirõ porã* registrada em Ñahuri & Kumarõ (2003) quando *Bisiu* subiu ao universo após ser queimado levou consigo o jurupari que era seu corpo. Das cinzas de seu corpo surgiu uma planta paxiúba. As filhas do líder *Yepa mahsã* encontraram esse pé e pediram para o pai tirar paxiúba para fazer cumatá. O pai viu que o pé era diferente e a partir dessa planta confeccionou flautas jurupari e entregou apenas um pedaço de paxiúba para as mulheres. Em seguida, passou recomendações a seu filho caçula para ir de madrugada ao porto, vomitar com cipó e aprender a tocar as flautas. As mulheres ouviram e foram lá, vomitaram, encontraram estas flautas, tomaram-nas e obrigaram o *Muha* (jacundá) a ensiná-las a tocar, tornando-se as chefes do universo. Os homens ficaram responsáveis pelos trabalhos anteriormente realizados pelas mulheres: iam a roça, ralavam mandioca, preparavam caxiri. As mulheres não souberam tomar conta do universo, faziam as festas com jurupari em qualquer momento, e não apenas na estação que tem mais frutas e na época de iniciação masculina. Os homens decidiram retomar o jurupari das mulheres quando estas faziam uma festa de dabucuri com jurupari. Para isso fizeram flautas com som forte que levaram-nas a desmaiar. Estando desmaiada, a primeira, Mãe das flautas sagradas, tentou enfiar na vagina a flauta principal. *Duhigó* fugiu pela porta do poente. *Yupako* arrastou-se na direção do nascente, onde é conhecida como dona das roupas no Lago de Leite. A terceira arrastou-se para o norte. Mais uma vez os

homens conquistaram seus poderes e continuaram a ser os donos do universo.

Nesta narrativa *Mũha* (Jacundá) é o único ser que alude ao nome de uma constelação. É nas narrativas de origem de constelações registradas em Aeity & Acimet (2008 - tradução Damásio Azevedo), que Armando Macedo, Desana, clã *Toa piarã*, esclarece que “*Pamo*, o tatu, era o jurupari das mulheres, que tinha a forma deste animal” e que Maximiano Aguiar Desana, clã *Yugũ Wirã*, afirma que *Mũha* e *Dahsiũ*, eram *Miriã porã mahsã* (gente de jurupari), responsáveis pelos principais toques de jurupari. Os dois tiveram uma inimizade e o camarão fugiu, indo morar nos paus ocos. O jacundá não parou de persegui-lo, então o camarão fugiu para o universo, até o céu. Quando visualizamos as constelações elas estão juntas no céu. Os dois são *Ome mahsã* (Gente nuvem), responsáveis pelos nevoeiros e neblinas.

Na versão Desana de Diakuru & Kisibi (2006), clã *Wahari Diputi-ro porã*, o camarão foi o primeiro incumbido pelos *Umũri masá* (Gente do Universo) a cuidar das flautas sagradas, mantendo-as limpas, mas não conseguiu cumprir sua obrigação. Os *Umũri masá* jogaram-no para o alto, para morrer seco e por isso hoje ele está no céu. As gotas de água que saíram do corpo do camarão transformaram-se em chuva, de modo que o camarão indica uma estação do ano, uma enchente. Quando o camarão morreu o jacundá assumiu seu cargo e ensinou as mulheres a tocarem as flautas. Os *Umũri masá* não gostaram e jogaram-no para fora das flautas sagradas, empurrando-o para o alto ao lado do camarão, como lembrança do fato de que os dois são traidores. Quando os *Umũri masá* os tiraram de dentro das flautas sagradas, a água das flautas transformou-se numa enchente. *Pamo*, constelação do Tatu, está situada numa narrativa diferente. O osso do tatu foi utilizado pelos *Umũri masá* como botão para ajustar na cabeça a corda de pêlos de macacos. O tatu fugiu indo para o universo, mas eles o perseguiram e o alcançaram. É onde está hoje a constelação. Depois de agarrá-lo, o esquartejaram para tirar seus ossos, jogaram fora o espinhaço, e regressaram para o seu sítio, deixando lá o espinhaço e o

casco do tatu. No céu pode-se ver o osso do espinhaço, e logo após, o casco do tatu. O sangue do tatu se transformou em chuva.

A associação entre flautas sagradas e constelações também está presente entre os Kubeo. De acordo com Correa (1987:152-153), a partir das cinzas de um ser denominado *Wamudama* surgiram palmas de paxiúba e ramos de ingá que chegavam até o céu. Yurijeri utilizou seu andaime (jirau) e sua enxó para subir nas palmas e fazer as flautas e trompetes. Estas flautas e trompetes ancestrais ficaram no céu como constelações associadas aos objetos utilizados para a sua confecção, além de outros objetos usados pelos antigos. As mulheres roubaram as flautas e não souberam utilizá-las, faziam dabucuris de qualquer coisa. Os homens as retomaram e Yurijeri as fez pagar com a vida. Por isso hoje as mulheres não podem ver as flautas e não se explica o significado das constelações no firmamento.

História dos Diroa e Yaiwa (Gente Onça)

A origem das constelações *Yai* (Onça) e *Wai Kahsa* (Jirau de Peixe) é mencionada por alguns conhecedores Tukano na longa narrativa da história de vida do demiurgo *Buhtuiari Oakhtɿ*, que inclui as desavenças entre os *Diroa*, personagens trickster da mitologia Tukano, e os *Yaiwa* (Gente Onça).

Buhtuiari Oakhtɿ passou um tempo longe de casa e ao retornar encontrou apenas seus avós, pois todos seus outros irmãos maiores e parentes haviam sido devorados pela Gente Onça. Ele também foi morto e devorado pelas Onças durante uma caçaria. Seu avô se transformou em caba e conseguiu pegar um pedaço de seu coração e jogá-lo. Ao cair numa cachoeira se transformou em dois peixes *diroa kurubisa*. Ao serem queimados pela avó junto aos potes de cerâmica, esses dois peixes se transformaram em dois meninos, que eram os dois *Diroa*. A avó contou como haviam morrido seus parentes e eles decidiram vingar-se. Com zarabatana e curare da maloca do céu, foram ao mato e encontraram pássaros que se transformaram em onças. Os *Diroa* lhes rasgaram as bocas, arrancaram os dentes, transformaram-se em broca

e furavam os dentes para fazer colares de dente de onça com cipó. Este foi o início dos ornamentos de dança do *baya*, dos colares e cintos de dente de onça e enfeites de penas e plumas¹⁴. A avó dos *Diroa* era neta das onças e por isso estranhava o que eles faziam. Certo dia a avó onça disse a seu marido que seus parentes estavam precisando de balaies e *tipitis*, *cumatás* e peneiras. Os *Diroa*, acompanharam-nos na viagem até a Maloca das Onças e disseram ao velho para ele fazer um *dabucuri* de balaies. O velho disse que seria bom juntar com peixe. Os *Diroa* cortaram a cabeça da cobra-tucunaré (*Bu-pirô*) com cabo de enxó e transformam o corpo dela em vários tipos de peixes que ‘estragaram com sopro’. Quando voltaram ao *tapiri* de pesca o seu avô havia preparado um *jirau* muito pequeno para a quantidade de peixes que eles haviam conseguido. Por isso preparam outro *jirau* com paus e cipós ‘estragados’. Buscaram lenhas ‘estragadas’, para moquear os peixes. Foram até a Maloca do céu pedir ao Trovão o poder de lançar raios e roubaram os raios mais fortes que estavam nas pontas dos supercílios do trovão. No dia do *dabucuri* na maloca da Gente Onça foram recebidos, ofereceram peixes para as onças e começaram a dança do *kahpiwaia*. Ornamentaram-se com penas de pássaro e dentes de onça que já haviam matado. Como haviam se multiplicado, as onças não conseguiam saber quem eram os *Diroa*. Os *Diroa* entoaram a dança dos inimigos até a hora de tomar *caapi*. As onças queriam matá-los durante a embriaguês do *caapi*, mas eles bebiam rápido e não tinham reação. Disseram às onças que só poderiam devorá-los depois de terem terminado a última parte do canto. Saíram da maloca fizeram com *tipitis* cobras e espíritos devoradores para comerem as onças que tentassem fugir. Voltaram para maloca, disseram seu nome. Quando terminaram a dança as onças pularam em cima deles e morderam, mas não conseguiram devorá-los. Os *Diroa* cobriram sua avó com bacia de *tuiuca*, saíram para fora com o avô-caba e lançaram raios de trovão. Dentro da maloca só havia sangue. Fizeram reza para trazer de volta à vida sua avó, mas ela se recuperou junto com as outras onças. Novamente lançaram raios, e acabaram com todos, inclusive com sua

avó. A maloca se incendiou. Continuaram dançando a noite inteira e na manhã seguinte subiram para a maloca do céu com seu avô (Ñahuri & Kumarō 2003).

Na versão de origem destas constelações registrada em Aeity & Acimet (2008), Feliciano Azevedo, clã *Ñahuri Porã*, apresenta uma narrativa semelhante e explica que o jirau feito pelo velho é “como o que gente vê no universo e chama-se *Wai kahsa*” e que “o sangue das onças, que eram chefes, de tanta força que tinha, espalhou-se e subiu para o céu.... por isso Yai está no céu agora....”. Na versão dos Desana Diakuru & Seribhi (2006), os *Umuri masã* (Gente do Universo) estavam procurando dentes de animais para completar os enfeites de dança dos *gapiwaya*- cintos, as cordas, e os colares e um dia, encontraram uma onça, agarraram, mataram, arrancaram-lhe os pêlos e os dentes. Jogaram o corpo dela bem longe, para ninguém saber o que eles haviam feito com ela, mas os parentes da onça morta o descobriram e desde então ficaram inimigos dos *Umuri masã*. A saliva e o sangue da onça transformaram-se em chuva.

Ñohkoa Tero

Na narrativa do Desana Maximiano Aguiar, registrada em Aeity & Acimet (2008 tradução Cornélio Lobo, Desana, clã *Yugu Wirã*), a origem de *Ñohkoa Tero* (Conjunto de Estrelas) está relacionada à história de um homem que estava fazendo um cacuri, antes da enchente, quando chega outro homem que pergunta o que ele está fazendo e diz para que faça seu trabalho porque a enchente de nuvens (*ome poero*) já iria chegar, e a constelação viria caindo a meia noite. O homem percebeu que ele era *Ñohkoa diarã mahsã* (Gente Estrela Real). Quando o homem virou de costas viu que havia nas costas do homem-estrela uma constelação, *Ñohkoa tero*. A meia noite zouu um barulho, então começou chuva, vento e trovoada, amanheceu chovendo e continuou a chover o dia inteiro, durante a noite e só parou no outro dia ao meio dia. Estava acontecendo a principal constelação. Por isso a constelação *Ñohkoa Tero* ficou no universo, ela estava nas costas do homem estrela.

Na tradução de *Hausirô* Vicente Azevedo, Tukano, clã *Ñahuri porã* desta narrativa (comunicação pessoal), o que aparece nas costas do homem-estrela é um ‘escudo bem brilhoso’, como os utilizados pelos antigos Tukano em guerras intertribais e em contexto ritual (Koch-Grünberg 2005 [1907]). De acordo com Roberval Pedrosa, Tukano clã *Ñahuri porã* (comunicação pessoal), um velho Miriti Tapuia lhe contou que os colares de prata com motivo *momôro* (borboleta) utilizados nas danças pelos antigos eram chamados *Ñohkoa tero*.

A história acima remete à narrativa Curripaco (Arawak) apresentada por Rojas (1997:139) sobre a constelação *Waliperi*, que está boca acima, dando-nos as costas, e levando sobre ela nove pequenas estrelas, que são brilhantes passarinhos: as plêiades. Um dia *Waliperi* se encontrou com as gentes que estavam preparando armadilhas de pesca e diziam que tinham que prepará-las antes que baixasse o passarinho brilhoso. *Waliperi* escutou e disse a eles que esperassem cinco dias, que então viria o tempo de sua crescente e pediu que eles instalassem as armadilhas porque esta seria muito forte. Mostrou moquéns para eles aprenderem a fabricá-los. Despediu-se da gente que estava instalando armadilhas. Andou por aí e as pessoas perguntaram o que ele fazia. Ele disse que procurava frutas e timbó para tinguijar nos igarapés. Levava uma forquilha, a cobra amarela, e um gancho em que amarrava a erva. Tinguijava.

Uma das possíveis traduções para *Ñohkoa tero* é tempo de estrelas ou tempo de constelações. Conforme vimos, todas as constelações estão relacionadas a períodos de inverno, porém *Ñohkoa Tero*, *Wai Kahsa* e *Sio Yahpu*, de acordo com vários conhecedores do médio Tiquié (comunicação pessoal), são consideradas constelações frias, cujo ocaso antecede o tempo frio de *Aru* (*Wurru*). Em certas encantações o especialista xamânico busca nestas constelações e em *Boreakã* (*Vênus*) e *Wurru* (Preguiça), ser relacionado à ‘friagem’, o frio para resfriar o calor do fogo e do sol, que são considerados nocivos à saúde (Aeitypp 2010). Rojas entre os Curripaco, fala das estrelas frias, *dukumenai*, cujo chefe é *Waliwa*, estrela da manhã. Às estrelas

frias se refere como um “Lugar frio donde los payés piden que se enfríe um enfermo” (1997:71).

Os Desana Diakuru & Kisibi (2006), relacionam a origem desta constelação a uma vingança feita pelos *neka masá* (Gente estrela), com a constelação *Sio Yahpu* (cabo de enxó) no começo do mundo. Abe (sol) queria que os *neka masá* que apareceram junto com eles fossem considerados como os irmãos supremos dos *Umuri masá*, mas estes últimos, que saíram da Cuia de transformação, não aceitaram. Eles queriam que eles fossem seus servos. *Nekam* (líder supremo das estrelas), casou com *Bupu Mago* (filha do Trovão), que o matou. Com sua morte seus irmãos ficaram servos dos *Umuri mahsá*. Os filhos de *Umuri* e dos *Neka masá* não se davam bem. Um dia, os filhos dos líderes e dos servos inventaram um tipo de brinquedo feito com a fibra enrolada de folha de buriti. Eles abusavam deste jogo, fazendo os filhos dos servos chorarem. O líder dos *neka masá* chamou o seu filho para enrolar o fio, transformando, por meio de uma oração, o novelo numa pedra e mandou lançá-lo contra o filho mais atrevido dos *Umuri masá*. Este o lançou na direção das costas dele. A bola de fio penetrou bem nas costas saindo do umbigo e o menino morreu na hora. Os *Neka masá* saíram da maloca dos líderes dos *Umuri masá* e foram para um lugar distante. Para impedir os *Umuri masá* de persegui-los, fizeram cair muita chuva. As mulheres e as crianças choravam, com medo de que os líderes matassem a todos. Cada grupo de *Neka masá* escolheu um lugar próprio para morar. Um deles foi na constelação *yohoka dupu* (Cabo de enxó). A constelação *Nekaturu* recorda o momento em que os *neka masá* se amontoaram para fazer sua guerra de independência dos líderes da Gente do universo. As lágrimas das mulheres e das crianças transformaram-se em chuva.

Apesar de esta versão parecer totalmente diversa das versões apresentadas acima, há um ponto em comum, em todas elas atribui-se destaque às costas de um personagem: na primeira e na segunda um homem possui a constelação de *Ñohkoa Tero* nas suas costas, na terceira, o filho de *Neka masá* acerta um brinquedo nas costas do filho do

inimigo. Koch-Grünberg (2009 [1905]:270) registrou entre as crianças do rio Tiquié uma brincadeira feita de fios semelhante à citada acima e entre os desenhos compostos está um denominado Plêiades.

Origem dos ornamentos de dança:

Versões Desana da origem da constelação de *Yhe* (Garça), estão relacionadas à origem dos ornamentos plumários de dança. Maximiano Aguiar, Desana, clã *Yugu Wirã*, narra em Acimet & Aeity (2008) que a Gente do Aparecimento estava procurando nos pássaros do mundo inteiro penas para fazer enfeites, mas só achava penas impróprias. Um dia caiu no mundo uma pena que parecia algodão, pena de pássaro branco, e então quiseram descobrir de que pássaro era aquela pena. Procuraram no mundo todo, encontraram a garça e a depenaram, na barriga e nas asas. Assim conseguiram enfeites. Ela não conseguiu mais voar. O depenado ficou no mundo inteiro e hoje está na camada do céu, é *Ñohkoa diro mahsɿ* (gente de carne de estrelas) e *Omepoe mahsɿ* (gente de enchente de nuvens).

Na versão Desana (clã *Wahari diputiro porã*) registrada em Diakuru & Kisibi:

“A constelação de Garça foi criada pelos *Pamuri masá* nos primeiros dias de sua vida. Eles estavam fabricando os enfeites de dança que usam nos *gapiwaya*, quando se deram conta de que as penas dos pássaros eram os melhores enfeites para esse tipo de dança porque elas demoram a estragar. Um dia, elesagarraram uma garça e mataram para depená-la. Depois de terem arrancado as suas penas, a jogaram na *Umtsi Patore*. Em seguida, eles estenderam as penas próximo ao lugar onde eles as tinham arrancado, para eles secarem. A garça que eles mataram era *karẽ yahi* (garça de abiu), a mais bonita de todas, considerada como o rei das garças” (Diakuru & Kisibi 2006:18-19).

Por isso, chorando pelo que fizeram com ela, seus irmãos decidiram que ela não desapareceria como qualquer um. Transformaram o derrame de sangue numa chuva para relembrar a primeira morte dos seres vivos depois da criação do mundo, fazendo também o corpo dela ficar bem no centro do universo, para recordar o fato de que ela era o rei das garças.

Entre grupos Tukano, as penas de garça são utilizadas para confeccionar adornos cerimoniais. O pente de penas de garça é feito com penas de mutum e de garça, que são fixadas sobre um corpo feito de curaúa sobre arumã. As penas utilizadas devem ser aquelas que ficam acima do rabo e para as plumagens são utilizadas penas de garça maiores. Para as asas de garça matam a garça, tiram as asas e secam ao sol. Elas são guardadas na caixa de adornos e nas festas são assentados junto a outros adornos através de um talo de bananeira nas costas do dançador (Aeittt 2005:169-171).

A partir das versões apresentadas é possível delinear uma tabela relacionando as histórias de origem das constelações às narrativas da Gente do Aparecimento, com exceção de Ñohkoa Tero, constelação fundamental, que aparece em uma narrativa isolada:

Narrativas da Gente do Aparecimento	As filhas Bth-po (Trovão)	História dos Diroa e Yaiwa	Origem das flautas sagradas	Origem dos ornamentos de dança
Origem das Constelações	Aña Sio Yahpu	Yai Wai kahsa	Dahsin Maha Pamo	Yhe

Tabela 3. Narrativas da Gente do Aparecimento e histórias de origem de constelações associadas.

Portanto, podemos afirmar que o céu Tukano é povoado por diversos personagens e objetos da época da Gente do Aparecimento. Como bem sintetizou o *Uremiri* José Azevedo:

“As constelações são os instrumentos que a gente do Aparecimento teve. A jaraçá é o filho do Trovão, o tatu é flauta sagrada, o jacundá também. O camarão servia para limpeza da maloca da gente de Aparecimento. O Onça era chefe do paricá e de virar pajé e kumu,

por isso ficou um pouco afastado das outras constelações. Meu finado pai Feliciano viu esse tipo de colar feito de miçanga que é Nohkoa Tero. O que tem aqui é cópia de lá. O cabo de enxó era arma que usava no pescoço com corda, para luta que tiveram lá em cima. O jirau de peixe foi utilizado pelos Diroa. É na linha de transformação, Nohkoa diarada, linha de estrelas, que estão estes instrumentos. Quando vieram para cá, deixaram tudo...” (Comunicação pessoal, tradução de Dario Azevedo).

Conforme pudemos observar a partir das histórias apresentadas, as constelações não possuem um significado único ou fixo e podem corresponder a múltiplas imagens de acordo com diferentes versões de histórias ou ao longo de uma narrativa. Uma leitura possível de se fazer das histórias de origem das constelações e que detém inegavelmente uma riqueza ímpar em termos estéticos e cosmológicos, é privilegiar, dentre as imagens e significados, aqueles relativos ao contexto ritual, conforme a tabela resumo:

<i>Constelação</i>	<i>Contexto ritual</i>	<i>Imagens e significados</i>
Aña Sio Yahpu	Dança de <i>kahpiwaia</i> (Linha de dança)	Yuhtasero/ Waiuturu (enfeite usado na perna)- cabeça da jararaca Fio de tucum- dente da cobra Kahpi (bebida ritual feita a base de <i>Banisteriopsis caapi</i>)- veneno da cobra Gente jararaca- irmão maior, irmão menor, pai Corda de pêlos de macaco e onça- corpo da jararaca) Instrumento usado por Oakhi para cortar cabeça das jararacas Arma usada pelos demiurgos Instrumento ritual Linha que indica a posição dos baya durante danças de <i>gapiwaya</i>
Pamo Dahsiñ Mñha	Dabucuri com <i>jurupari</i>	Flauta jurupari das mulheres Botão utilizado na cabeça para ajustar a corda de pelos de macaco 1º responsável por tomar conta das flautas sagradas 2º responsável por tomar conta das flautas sagradas Ensinou o toque do jurupari às mulheres Flauta sagrada

Yai <i>Wai kahsa</i>	Dabucuri de peixes com <i>kahpiwaia</i>	Utilizados na confecção do cinto de dente de onça Gente onça Chefe de paricá Jirau utilizado para moquear oferta ritual
Ñohkoa Tero	~~~~~	Gente estrela Adorno de prata Escudo de guerra e ritual
Yhe	Dança de <i>Kahpiwaia</i> (pré-ritual: confecção de adornos de dança)	Penas usadas para confeccionar adornos cerimoniais Garça real

Tabela 4. Múltiplas imagens das constelações Tukano: predominância dos significados rituais.

Nesse sentido, é interessante retomar a noção de *siôkha*, estrelas que ficam à frente das constelações, e que no relato de *Uremiri* José Azevedo representam os ‘irmãos chefes’ responsáveis por guardar ornamentos cerimoniais, que estão dentro das constelações.

Há uma narrativa sobre a origem da noite que demonstra mais claramente que um dos modos de se compreender a correlação entre constelações, contexto ritual, adornos cerimoniais, é a atentar ao fato de que, conforme já apontado por Hugh-Jones (2014 e 2015) para os Tukano, a caixa da noite pode ser concebida como uma caixa de adornos cerimoniais. Neste mito os irmãos-chefe, correlacionados anteriormente aos *siôkhã*, desempenham papel fundamental. Isto fica evidente na versão de Miguel Azevedo (Ñahuri & Kúmaro 2003:188-191), na qual os Pamturi mahsã viviam na casa do Rio de Leite e não tinham a divisão do tempo em dia e noite. Por isso foram até a *Ñamiriwi* (Casa da Noite) pedir ao Dono da noite (*Ñamirisota*) a caixa da noite, que consistia em uma caixa de adornos cerimoniais, que continha todos os ornamentos e enfeites de danças. Para entregá-la a *Doetiro*, *Yupuri* e *Yepasuria* (ou *Ñamisuria*) o Dono da Noite preparou uma cerimônia. Ao entregá-la explicou a eles cada objeto que continha a caixa

e como eles deveriam ser utilizados posteriormente. Disse ainda que nos quatro pontos cardeais existiam ganchos que pendiam a noite. Depois da meia noite ensinou a desmanchar a amarração dos ganchos que seguravam a caixa, e como eles deveriam guardar os instrumentos e ornamentos, após um movimento de dança. Isso foi feito até o amanhecer e é por isso que os *baya* (mestres de dança) dançam até hoje durante toda a noite. Os irmãos abriram a caixa antes do combinado e deixaram sair uma nuvem escura, chuveiro e temporal. O único que conseguiu seguir as recomendações do Dono da Noite foi *Yepasuria*, que se ornamentou, pronunciando o nome de cada enfeite e juntando-os. A meia noite começou a reza desmanchando os ganchos presos nas quatro direções. Começou a tirar e guardar os ornamentos, assim o dia começou a chegar. Assim que começou o dia e a noite.

Através da leitura articulada destas narrativas é possível afirmar que os Tukano correlacionam as constelações, os ornamentos cerimoniais e as estrelas *siôkhã*, delineando assim um significado profundo para as constelações na cosmologia Tukano.

Notas

¹ Este artigo consiste em uma versão ampliada dos argumentos apresentados em Oliveira (2010) e Epps & Oliveira (2013), e de diálogos realizados com interlocutores Tukano, moradores do médio e alto Tiquié, TI Alto Rio Negro, durante minha participação como antropóloga do Programa Rio Negro do Instituto Socioambiental, em uma pesquisa colaborativa sobre ciclos e calendários Tukano entre os anos de 2005 e 2010, especialmente na investigação sobre astronomia Tukano realizada pelos Tukano e Desana da Associação da Escola Indígena Tukano Yupuri e Associação das Comunidades Indígenas do médio Tiquié, que teve a consultoria do físico Walmir Thomazzi Cardoso, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e da Sociedade Brasileira para o Ensino da Astronomia. Ver Cardoso (2007), Aeity & Acimet (2008) e Azevedo, Oliveira *et al* (2010).

² Neste artigo grafarei Tukano em referência aos grupos que compõem a família linguística Tukano Oriental: Tukano, Tuyuka, Kubeo, Desana, Uanana, Pira-Tapuya, Bará, Barasana, Makuna, Tatuyo, Taiwano, Karapanã, Siriano, Yuruti, Miriti-Tapuya, Arapaso, Letuama, Pisá-mira, Tanimuka e Tukano; para este último propriamente dito verver Cabalzar 2008; Oliveira 2010; Azevedo *et al* 2010).

³ Ver Koch-Grünberg (2009 [1905], 2005[1909]) para os Miriti Tapúya e Ku-beua; Silva (1962) para os Pira Tapuía e Tukano; Hugh-Jones (1979, 1981) para os Barasana; Correa (1987) para os Cubeo; Gerard-Dolmatoff (1997), Ribeiro & Kenhiri (1995) e Diakuru & Kisibi (2006) para os Desana; Aeittr (2005, 2008) para os Tuyuka; Aeyt & Acimet (2008), Cardoso (2007), Azevedo *et al* (2010), Oliveira (2010), Cabalzar *et al* (2010) para os Tuyuka, Tukano e Desana do rio Tiquié, e Hugh-Jones (2015) sobre a origem da noite entre os Tukano.

⁴ Na narrativa de Ñahuri Miguel Azevedo, Tukano, clã *Hausirô porã* (Ñahuri & Kĩmaro 2003) o *Avô do Universo* (*Umukho Ñehku*) criou este mundo e através do sopro do cigarro, a primeira humanidade, Gente do Aparecimento: *Yepa Oākhũ*, ou *Yepa Muhipu* (Lua), *Dehsubarí Oākhũ*, *Warāri Oakhũ*, *Yupuri Basebo*, *Buhtuiari Oākhũ* (homens) e *Amô* ou *Yeparío*, *Yupahkó*, *Yepāñiô*, *Pirô Duhigó* (mulheres). Através dos conhecimentos obtidos com o Avô do Universo *Yepa Oākhũ* criou a segunda humanidade: *Doetiro*, *Yupuri* e *Buú* (homens) e *Yeparío*, *Yupahko*, *Duhigo* (mulheres). No processo de formação da humanidade atual os primeiros humanos se transformaram em pássaros, atravessaram o céu pela Via Láctea, adentraram no *Lago de Leite*, se transformaram em peixe, realizaram uma viagem no ventre de uma *Cobra Canoa*, a anaconda ancestral, ao longo do *Rio de Leite*, e finalmente emergiram na terra através do Buraco da Transformação, como, *Pamĩri mahsã*, Gente da Transformação.

⁵ Termo utilizado localmente pelos indígenas.

⁶ Dentre as várias espécies de manivas os kumua Tukano consideram algumas ‘manivas-chefe’, pois são aquelas que surgiram no início do mundo (Ñahuri & Kĩmarô 2003). Cabalzar afirma que “Assim como os homens, organizados em grupos nomeados e hierarquizados, os peixes também estão agrupados, têm seus chefes, bayaroa e kumua...” (2005:76).

⁷ Trajetória aparente do sol sobre a esfera celeste.

⁸ Estes ‘irmãos chefes’ ancestrais dos Tukano também são associados ao planeta Vênus. Na versão do Ñahuri Miguel Azevedo, a aparição matutina de Vênus corresponde a *Seribhi*, irmão menor, e a aparição noturna corresponde a *Doe*, irmão maior, que por não obedecerem aos conselhos de seu pai, Basebo, foram jogados por ele, em direções opostas do mundo, leste e oeste. Ao serem colocados em seus lugares se transformaram em Ñohkoa Mahsã (gente estrela), *Seribhi siōkha* e *Doe siōkha*. (Ñahuri & Kĩmarô 2003:97).

⁹ Desde o início dos anos 2000, os Tukano do rio Tiquié, através de suas associações, em parceria com o ISA, vem desenvolvendo a pesquisa Calendário Anual do rio Tiquié (ver Cabalzar 2010 e 2016), que se insere em um plano mais amplo de manejo ambiental da bacia do rio Tiquié. Desde então têm sido desenvolvidas atividades de pesquisa, monitoramento e registro a partir dde uma perspectiva intercultural, que engloba o acompanhamento e registro de um calendário anual concenrente aos saberes cotidianos sobre movimentos das constelações, ciclos de espécies de frutas e animais, seus ambientes, as épocas corretas e técnicas necessárias para realização de atividades econômicas, bem como a realização de atividades rituais. A pesquisa gerou publicações nas línguas indígenas e em português e o site Ciclos anuais dos povos indígenas do Tiquié, que dispõe, na forma de calendários circulares anuais digitais, os resultados da pesquisa por ciclos anuais a partir de 2005,

a explicação sobre o calendário dos povos indígenas do Tiquié, a descrição de um ciclo anual ideal, a pesquisa colaborativa, e narrativas sobre a noção de manejo do mundo e mudanças climáticas, do ponto de vista dos povos Tukano.

¹⁰ Hugh-Jones (1981:235-236) retoma o argumento de Lévi-Strauss no primeiro volume de *Mitológicas*, de que o barulho está associado a um movimento de disjunção entre terra e sol, ao 'rotten world', expressão usada para conotar fenômenos como a longa noite, inundações catastróficas e eclipses.

¹¹ O que também ocorre em versões Tukano dos mesmos mitos (Ver Ñahuri & Ktamaro 2003).

¹² Pássaros tesoura, outro tipo de pássaro, andorinhas.

¹³ Tecido pelas mulheres a partir de folhas de curauá que são secas e desfiadas. Sobre o tecido são formados padrões de desenho e após secar ao sol é tingido com tabatinga amarela. (Aeitt 2005:173).

¹⁴ Os colares utilizados pelos dois dançarinos principais em rituais de *Kahpiwaia* são feitos com quatro dentes de onça. Para fazer cintos tem que arrancar os dentes, furar e enfiar em cordão de curauá. O osso das onças é utilizado para fixar o pente e as penas de garça, e pendurar a corda de pelos de guariba, usados nas costas do dançador. Os pêlos das onças podem ser utilizados para fiar o curauá do qual são feitas estas cordas (Aeitt 2005:170-174).

Referências

- AZEVEDO, V. et al. 2008. *Mari Kahtiri Ukuri Turi (Livro dos Tukano sobre nossa Vida neste Mundo)*. São Paulo: Tipo Gráfico comunicação.
- AZEVEDO, V. et al. 2010. "Calendário astronômico do médio rio Tiquié". In CABALZAR, A. (ed.): *Manejo do Mundo. Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, noroeste amazônico*. São Paulo/ São Gabriel da Cachoeira: ISA-Instituto Sócioambiental/FOIRN-Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.
- AZEVEDO, M. et al. 2010. "Manejo ambiental e pesquisa do calendário anual no rio Tiquié". In CABALZAR, A. (ed.): *Manejo do Mundo. Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, noroeste amazônico*, pp. 46-55. São Paulo/ São Gabriel da Cachoeira: ISA-Instituto Sócioambiental/FOIRN-Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.
- RIBEIRO, B. G. & KENHÍRI, T. 1987. "Chuvas e constelações". *Ciência Hoje*, 6(36):26-35.
- AEITT. 2005. *Wiseri makañe, Nirô Makañe. Casa de Transformação - Origem da vida ritual Utapinopona-Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: AEITU/ISA:.
- _____. 2009. *Bureko Watotire*. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental/FOIRN- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/Associação Escola Indígena Utapinopona Tuyuka.

- AEITY & ACIMET. 2008. *Mari kahtiri pati kahse ukuri turi*. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental/FOIRN/Associação Escola Indígena Tukano Yupuri/Associação das Comunidades Indígenas do Médio Tiquié.
- BRUZZI DA SILVA, Alcionilio. 1962. *A Civilização Indígena do Uaupés*. São Paulo: Linográfica Editora.
- CABALZAR, Aloisio (ed.). 2005. *Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- CARDOSO, Walmir T. 2007. *O Céu dos Tukano na Escola Yupuri. Construindo um calendário dinâmico*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC.
- COUTO DE MAGALHÃES, J.V. 1955. "Introdução". In RONDON, C. M. (ed.): *Índios do Brasil. Norte do Rio Amazonas*, p. . Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura-Conselho Nacional de Proteção aos Índios.
- CORREA, F.R. 1987. "Tiempo y Espacio en la Cosmología de los Cubeo". In *Etno-astronomias Americanas*. Ata do 45 Congresso de Americanistas, pp. 137-168. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia,.
- EPPS, P. & OLIVEIRA, M. 2013. "The Serpent, the Pleiades, and the Onelegged Hunter: Astronomical themes in the Upper Rio Negro". In EPPS, P. & STENZEL, K. (eds.): *Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI/Museu Nacional.
- FERNANDES, A. C. (DIAKURU) & FERNANDES, D. M. (KISIBI). 2006. *Bueri Kãdiri Marĩriye. Os ensinamentos que não se esquecem*. Santo Antônio, Rio Tiquié: UNIRT/FOIRN.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- _____. 1982. "The Pleiades and Scorpius in Barasana cosmology." In AVENI, A. & URTON, G. (eds.): *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, pp. 183-202. New York: Annals of the New York Academy of Sciences.
- _____. 2014. "Caixa de pandora: estilo alto-rio-negrino." *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, 6(1):155-173.
- _____. 2015. "A origem da noite e por que o sol é chamado de folha de caraná". *Revista de Sociologia e Antropologia*. V.5:03: 659, 697. Dezembro de 2015.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2009 [1905]. *Começos da Arte na selva. Desenhos manuais de indígenas colecionados por Dr. Theodor Koch-Grünberg em suas viagens pelo Brasil*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas/IGHA.
- _____. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA e FSDB, 2005 [1909].
- ÑAHURI & KUMARO. 2003. *Dahsea Hausirõ porã ukũshe wiophesase mera bueri turi*. *Mitologia Sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. Unirt/FOIRN: São Gabriel da Cachoeira, Coleção Narradores Indígenas, volume 5.
- OLIVEIRA, M. 2016. *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Nahuri do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC.

- OLIVEIRA, M. 2010. "Astronomia Tukano. Através do universo: as constelações na cosmologia dos grupos Tukano do Tiquié". ISA. *Povos Indígenas no Brasil* (<https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/modos-de-vida/astronomia-tukano>; acesso em 10/05/2017).
- RAMIREZ, Henri. 1997. *A Fala Tukano dos Ye'pâ-Masa. (Gramática, Dicionário e Método de Aprendizagem)*. Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia Cedem
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1997. *Chamanes de la Selva Pluvial: ensayos sobre los indios Tukano del Noroeste Amazónico*. Devon: Themis Books.

Abstract: This article aims to present some anthropological notes on the astronomical conceptions of the Tukano, demonstrating their articulation with notions related to social organization and cosmology. More specifically, it will deal with the Tukano classification of the constellations and their categorization as Star People (Nohkoa Mahsã), the registration of names and lists of Tukano constellations in the anthropological literature, the relations established by the Tukano between the cycle of constellations and other annual cycles and about the image of the constellations in Tukano mythology highlighting its deep ritual significance.

Keywords: Astronomy; Cosmology; Tukanoan; Northwest Amazon.

Recebido em fevereiro de 2017.

Aprovado em junho de 2017.

Entre el Cielo y la Tierra: El toque del rayo en el cuerpo de dos curanderos andinos

María Eugenia Flores^a
Ana Gretel Echazú Böschemeier^b

En este artículo proponemos un acercamiento basado en ontologías plurales latinoamericanas para abordar la cura a través de las manos de los curanderos. Inspiradas en los relatos de dos curanderos andinos que utilizan ritualmente la planta de la coca y han sido tocados por la divinidad del rayo, indagamos sobre las particularidades de un poder extra-humano vehiculizado a través del propio cuerpo. El rayo, ese fenómeno celeste caracterizado por una potente corriente electromagnética que se descarga en la tierra, oficia en varias culturas andinas como una fuerza anímica que conecta los poderes cósmicos al mundo habitado: cuando atraviesa la materia viva, la fuerza del rayo la transforma para siempre. Mientras que los vegetales, los animales y los seres humanos son afectados por el toque del rayo de manera irreversible, nuestro abordaje etnográfico se construye gradualmente en torno a la comprensión andina de las potencialidades celestes que atraviesan el mundo humano y le dan forma de maneras sutiles.

Rayo; Cultura Andina; Curanderos; Etnografía; Agencia.

Revisando el perspectivismo amazónico

Al estudiar la relación entre una planta como la coca (*Erythroxylum coca*) y un fenómeno celeste como el rayo como alteridades que dia-

a Professora do Departamento de Antropologia da UFRN. Pós-Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva (UFRN). Email: gretigre@gmail.com.

b Doctora en Antropología, Becaria, Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH-CONICET-CIUNSA). Email: pankraleon@gmail.com.

logan con el mundo de lo humano, lanzamos mano de la inspiración que constituyen la propuesta de la bióloga y filósofa norteamericana Donna Haraway y la problematización de las ontologías plurales latinoamericanas, las cuales se construyen a partir de un diálogo crítico con el perspectivismo amazónico inspirado por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro.

Las críticas teóricas de Donna Haraway, se constituyen en un referente importante en la teorización de la agencia no humana. Desenmarañando su pertenencia a la cientificidad modernista, la autora dirige la energía de su práctica académica hacia la construcción de una forma de pensar que trascienda el esencialismo y el representacionismo y que contenga una honesta reflexividad sobre los actores sociales en interacción. Haraway propone que se deben abandonar las ideas esencialistas de la modernidad científica que dan preponderancia al ser humano, al Hombre y a la Cultura. Su postura rechaza al antropocentrismo, intrínsecamente atomista y culturalista, induciéndonos a aceptar que existimos en un mundo que creamos colectivamente como sujetos tanto humanos como no humanos. Por su parte, poner el énfasis en lo colectivo es una idea que lleva a visualizar las articulaciones, las relaciones, las agencias de todos los seres que interactúan en un mismo territorio. Concebir a los no humanos como sujetos es problematizar la diferencia específica así como las continuidades y similitudes entre especies (Haraway 1995).

Por su parte, el perspectivismo amazónico también ha problematizado la relación entre lo humano y lo no humano, basándose en propuestas etnográficas especialmente centradas en las tierras bajas del gran Amazonas (Viveiros de Castro 1996). Estos estudios han demostrado que existe, para una amplia comunidad de personas, la noción de intersustancialidad entre seres humanos y seres no humanos, que no existen fronteras rígidamente establecidas entre sujetos y que el corpus de definiciones apriorísticas de especies, lugares y fenómenos que la ciencia occidental ha elaborado debe ser repensada en los términos epistemológicos y ontológicos de las comunidades en cuestión.

Sin embargo, aunque las contribuciones de esta perspectiva han sido innegables, propiciando una serie de etnografías de largo plazo y una renovación de las discusiones teóricas dentro de la antropología latinoamericana (Flores y Echazú Böschemeier 2016), deseamos colocar aquí algunos puntos para su consideración. Ciertos estudios perspectivistas, guiados por un énfasis excesivo en buscar patrones comunes al pensamiento y la acción humanos, han llegado a señalar la “amplia distribución del mismo paño de fondo cosmológico” en todo el continente americano (Cavalcante Gomes 2012:133), buscando colocar un único modelo de interpretación para nuestra compleja y diversa trama geográfica continental.

De este modo, resaltamos aquí que existen varios puntos que este abordaje enfatiza y de los cuales nos distanciamos por dos motivos. Ellos se pueden resumir como sigue: uno de los motivos es de carácter etnográfico, el otro es de carácter epistemológico. En términos etnográficos, referimos que varios estudios escritos desde el lugar del perspectivismo amazónico han basado su argumentación en la centralidad de la relación de lo humano con los mamíferos superiores, resaltando el hecho de que la proximidad comportamental de estas formas de vida con lo humano los torna más cercanos en términos morales y ontológicos (Descola 1998; Vilaça 1998; Viveiros de Castro 2014). Ello definiría el carácter mítico de animales como los tapires, jaguares, perezosos y armadillos.

Nuestras etnografías con la ayahuasca, la coca y el rayo (Flores 2011; Flores & Echazú Böschemeier 2016) confrontan esta asunción, que tiende a invisibilizar la relación activa de lo humano con otros seres no humanos. Así es como proponemos un dislocamiento de la clasificación ‘animalizada’ propia de las perspectivas teóricas enraizadas en la Amazonia, ampliando la mirada hacia los vínculos entre seres humanos, fenómenos celestes y plantas en su diversidad. Las plantas y los fenómenos celestes establecen relaciones con el mundo de lo humano en términos de diálogo, transformación, colaboración y competición (Flores & Echazú Böschemeier 2016) y ello aparece

como una dinámica central en la vida de las comunidades en general y en las lógicas del curanderismo en particular.

El segundo motivo de nuestro distanciamiento respecto al perspectivismo amazónico es de carácter epistemológico y se refiere a las condiciones en que las etnografías perspectivistas son producidas. Evitando los espacios de contacto cultural y neutralizando las hibridaciones al máximo, estos trabajos se esfuerzan por presentar un pensamiento propiamente indígena cerrado sobre sí mismo, definido y separado de otras epistemologías y ontologías posibles. Alcida Rita Ramos (2012), etnóloga y profesora emérita de la Universidad de Brasília enfatizó las connotaciones políticas del vocabulario de raigambre colonial que alimenta las disquisiciones teóricas del perspectivismo: animismo, canibalismo, demoníaco, depredación y la exaltación de animales feroces son expresiones que poco ayudan a la representación social de grupos que, como los indígenas latinoamericanos, han sido históricamente marginalizados por su carácter ‘salvaje’. El uso a discreción de estos términos, que para tantos pueblos no es más que un insulto, aparece como una señal de alerta ante una eminente ética del desapego de una teoría antropológica frente a las realidades indígenas concretas de las comunidades originarias latinoamericanas.

Dicho esto, nos resta enfatizar que aún distanciándonos de esta postura, la inspiración del perspectivismo se torna particularmente intensa desde el momento en que está problematizando maneras diversas de existir, de ser y estar en el cuerpo, así como trazando relaciones vivas en el tejido de todo lo que existe.

Las cosmopolíticas andinas han sido estudiadas desde el punto de vista de su activación por demandas en derechos de los pueblos andinos (De la Cadena 2012) y las ontologías andinas han sido exploradas como maneras de pensar y vivir el mundo que son intrínsecamente resistentes al colonialismo (Rivera Cusicanqui 2014). De forma diferente al dualismo moderno, que distribuye humanos y no humanos en dos dominios ontológicos más o menos fijos, las cosmologías andinas establecen una diferencia de grado, y no de naturaleza, entre los

seres humanos, las plantas, los animales, los lugares y los fenómenos celestes. La relación entre los seres no es entre esencias fijas, sino que es de tipo intersustancial y transversal (Flores & Echazú Böschemeier 2016).

Las relaciones de intersustancialidad que se encarnan en los sujetos humanos y no humanos permiten una reflexión epistemológica sobre la capacidad de actuar, atributo no solo del ser humano, sino también de los no humanos. En este sentido lo no humano (donde se puede encontrar la materia de todo aquello que no es humano) posee también una investidura social que fluye por diferentes espacios, mostrando un movimiento que, como las olas, atraviesa la vida cotidiana de los pobladores locales. Las agencias no humanas interactúan con los humanos, son nombradas, simbolizadas y reconocidas como formas particulares de vida y energía.

Reconocer la agencia específica de los seres no humanos, como la planta de la coca y el rayo, permite identificarlos en sus particularidades así como en la potencia de su influencia en la vida humana. En el caso que atañe a las plantas de poder y su relación con los fenómenos celestes, consideramos que la mirada de las ontologías plurales hace posible esta comprensión: en el caso de la coca como el rayo, observamos que ellos son comprendidos como sujetos con gran capacidad de agencia que influyen la vida humana de las comunidades que habitan los Andes Centrales, el Sur Andino y el Noroeste Argentino.

Estudios sobre el rayo

No abordaremos aquí los estudios sobre la planta de la coca, al que dedicamos un amplio espacio en la investigación de graduación y de doctorado de Eugenia Flores (2011, 2012) y en publicaciones donde nos ocupamos de la especificidad ontológica de las plantas de poder, escritas entre las dos autoras (Flores & Echazú Böschemeier 2016). De manera específica, este artículo se focaliza en un aspecto poco trabajado en las etnografías sobre coca y curanderos, inclusive en las propias. Así es como dedicamos el impulso de esta propuesta a la

centralidad del rayo en el cuerpo de los curanderos, colocando como paño de fondo su relación con la coca y el particular orden de mundo que esta relación configura.

En una investigación relativa a referencias etnográficas de culturas no andinas sobre el toque del rayo, es posible observar que el mismo atraviesa la práctica de especialistas en magia y salud de la cultura akha, de Birmania (Lewis 1970) y mixteca, de México (Monaghan y Just 2000). En los dos casos, el rayo es un evento que, al tocar la carne animal o humana, la transforma para siempre. Así, entre los akha son usados los huesos de animales o cabellos de seres humanos que murieron impactados por el rayo con fines terapéuticos – como la hinchazón de una pierna, por ejemplo – o como amuleto mágico para prevenir la muerte de animales domésticos. Entre los mixtecos, se asume que cuando una persona es alcanzada por un rayo, también lo es su animal protector, cosa que puede llevar a que la misma se sienta ‘llamada’ al ejercicio de actividades mágicas y de cura.

En el contexto andino investigado, percibimos tanto el valor del cuerpo atravesado por el rayo como la interpretación de la experiencia extraordinaria del rayo en el cuerpo como un llamado al ejercicio del curanderismo. El rayo, ese fenómeno celeste caracterizado por una potente corriente electromagnética que cae a la tierra como descarga, oficia en estas culturas como una divinidad anímica que conecta de manera intensa los poderes cósmicos y el territorio de lo humano: cuando atraviesa la materia viva, la fuerza del rayo la transforma para siempre. Así, los vegetales, las rocas, los animales y los seres humanos son afectados por él de manera irreversible.

El toque del rayo ha sido abordado desde diversas disciplinas en estudios del sur andino y de los andes centrales. Lingüísticamente, la expresión *illäpu* (rayo o relámpago en quechua) es una palabra compuesta, *illa* connota energía, por otro lado, *apu* hace referencia a mayor jerarquía, ambas expresiones al formar una palabra compuesta como *illäpu* se pueden entender como energía de la más alta jerarquía. En este contexto, recibir el impacto del rayo equivale a recibir una energía

benigna que genera sabiduría, cosa que es considerada una experiencia central para llegar a ser yatiri o kallawayaya. Este es, ciertamente, el más importante paso por el que se inician los practicantes de magia con las hojas de la coca. Para los grupos aymaras y quechuas, *illäpu* es el ‘abuelo rayo’: a través de él se recibe la sabiduría para tornarse un guía espiritual familiar y comunal. Los kallawayas de la provincia Juan Bautista Saavedra, en Bolivia, hablan varios idiomas que incluyen el quechua, el aymara, el español y el *machay jucay*, un idioma secreto devenido de los médicos incas (Fernández Juárez 2004).

Los yatiris se conocen para la zona cercana a la ciudad de La Paz, donde trabajan en las calles o en consultorios. Yatiri significa ‘la persona que sabe’ y es un término general y común que hace referencia a un especialista que lee hojas de coca y realiza misas rituales a los *achachilas* (ancestros masculinos) y las *awichas* (ancestros femeninos) para obtener salud, buena suerte, buenas cosechas y prosperidad, al mismo tiempo en que también ejecuta rituales de curación y limpieza (Burman 2011:3). Tanto el yatiri como el kallawayaya son especialistas en la lectura de coca, ellos se comunican con las hojas de esta planta mientras las van sorteando en los rituales de cura, en un idioma desconocido para los ajenos a la cultura médica kallawayaya y yatiri (Fernández Juárez 2004; Rivera Cusicanqui 2010)

Los saberes generados por los médicos andinos conocidos como kallawayas han sido reconocidos en 2003 por la UNESCO como patrimonio intangible de la humanidad y varios proyectos se han articulado en torno de la preservación y promoción de sus conocimientos. Los Kallawayas son terapeutas rituales que han contribuido a construir un prototipo de lenguaje ceremonial andino, que con muchas variantes, se expresa hoy en diversos lugares de Bolivia, el Perú y el NOA (noroeste argentino). Para ellos, el rayo es su principal mito fundador. Sólo puede acceder a los más altos niveles de su práctica – e incluso iniciarse en ella – quien ha sido de alguna manera ‘tocado por el rayo’.

El yatiri *illäpu*, ‘el yatiri del rayo’ es considerado el especialista de mayor jerarquía entre los yatiris, estos sabios han contribuido a

construir un prototipo de lenguaje ceremonial andino. En el noroeste argentino hay referencias específicas a la agencia del rayo sobre el universo de lo que es humano, sobre todo y particularmente para los valles de altura (en Salta se destacan los Valles Calchaquíes con más de 2000 metros de altura sobre el nivel del mar) y en la puna (tanto en las provincias de Catamarca, Salta y Jujuy). Su potencia, que es al mismo tiempo destructora y fecundadora, toca las cosas y cuando toca las convierte o destruye. Los seres tocados cambian su condición, en la irreversibilidad de lo que nunca volverá a ser igual. Lucía Bugallo cuenta en sus investigaciones sobre *illäpu* en la puna jujeña que esta concepción del rayo, como entidad vinculante entre cielo y tierra, es muy antigua en la zona. Al mismo tiempo, ella se ha visto modificada desde la época colonial por nuevas concepciones: es común en la región andina la identificación del rayo con el santo católico San Santiago (Bugallo 2009).

Para la puna argentina, la estudiosa del folklore Cristina Bianchetti visualiza la experiencia de ser tocado por el rayo como parte nodal del sistema social de selección de los curanderos: el rayo, esa identidad o ser espiritual, elegirá el cuerpo de un curandero o curandera para establecer un puente entre el *alax pacha* (aymara, el mundo de arriba, luminoso) con el *aka pacha* (aymara, el mundo como lo conocemos). El humano que será designado debe sobrevivir a la caída de la luz. Siguiendo la descripción de Bianchetti (2008), los dones adquiridos cuando se es tocado por el rayo pasan por la intuición, adivinación y curación. En los relatos de la cultura popular, lo natural y lo sobrenatural son dimensiones que no están estrictamente separadas, sino que viven yuxtapuestas.

El toque del rayo es un doloroso presente: otorga el poder de hablar con las huacas, que constituyen seres inanimados como rocas, montañas o cruces de caminos. Las hojas de coca por su vez, son consideradas huacas. Desde tiempos precolombinos, los que leían la coca eran aquellos “divinamente elegidos para el Ministerio de las Huacas” (Bianchetti 2008:45). En este contexto, el poder que otorga el rayo

es el de escuchar lo que tenga que decir la huaca de la coca cuando se la consulta por medio del 'sortio'. Este acto de sortear constituye el acto mismo de leer la coca mientras se las arroja de sutil manera sobre la manta.

Tal como menciona el antropólogo argentino Homero Palma, debido a la recepción en el Valle de Salta de grupos de migrantes bolivianos, hubo un ingreso de médicos kallawayas, en busca de mercados laborales internacionales: la medicina tradicional andina comenzó a ganar nuevos escenarios (Palma 1978) y en estos contextos se resignificó, imbricándose con la medicina humoral de la Europa mediterránea instalada en la región desde los tiempos de la colonia. La noción sagrada de rayo conjuga y expresa un amplio rango de fenómenos celestes o como se conoce en el mundo andino aymara el *alaxpacha*: el *aqarapi*, el granizo, la lluvia, así como fuerzas poderosas del interior oscuro de la tierra o *manqhapacha*: el *saxra*, el *supay*, la *wak'a*, más tío, la *awicha*. En su versión colonial, el Santiago-Rayo se ha convertido en una suerte de desplazador semiótico entre dos mundos encontrados, permitiendo un proceso de renovación/reversión constante de las fuerzas que desata su polaridad intrínseca.

Señales de rayo en el cuerpo humano son el nacimiento mellizo o gemelo, el labio leporino, el nacimiento de pie y algunas otras marcas de nacimiento o recibidas durante diversos accidentes, especialmente de las extremidades o de la cabeza. Pero la forma más fuerte y peligrosa de 'recibir el rayo' es la descarga. Cuando se sobrevive al impacto, esta experiencia es vivida como resultado de dos o tres descargas sucesivas: un lenguaje de contacto que expresa cómo se comunica la gente con los fenómenos celestes. Sólo quien considera a la naturaleza como sujeto viviente y activo puede leer estos códigos y señales y traducirlos en pautas para la conducta humana (Rivera Cusicanqui 2010:139)

El simbolismo del rayo en la arqueología, los estudios sobre el ritual y la historiografía es resignificado en el marco de una reflexión sobre el toque y el tocar en antropología. El tacto es uno de los sentidos menos explorados en el imaginario social occidental. Sin em-

bargo, él es uno de los más importantes en las performances de cura y cuidado de las culturas indígenas andinas. Según la antropóloga polaca Ina Rösing (1996), quien realizó etnografías con curanderos bolivianos, el toque con las manos es de gran importancia ritual en la invocación de los seres tutelares. De esta manera, la mano, que es la parte del cuerpo que toca el mundo con más asiduidad, puede ser distinguida a partir de diferentes cualidades ritualísticas: la *wayra maki*, ‘mano de viento’; *casa maki*, ‘mano de helada’, *mikhuy maki*, ‘mano de comida’; *ruphay maki*, ‘mano de sequía’; *para maki*, ‘mano de lluvia’ y finalmente *khaqya maki*, ‘mano de rayo’. Los especialistas rituales entonan muchas músicas donde la mano es protagonista, ya que es ella la que planta las semillas, cosecha las plantas, quema el humo que limpia el cuerpo, unta los ungüentos, arroja las hojas de coca y organiza el espacio.

Desde una antropología que se ha descentrado de la división radical entre mente/cuerpo y sujeto/objeto, la carnalidad es el prolífico lugar en el que se nutren las relaciones entre lo humano y aquello que lo excede y que se opone a él, por veces atravesándolo. De esta manera, de una perspectiva que considera al rayo como símbolo, nosotras nos deslizamos hacia una aproximación que considera el rayo en su dimensión temporal: el rayo es, al mismo tiempo, instante y eternidad (Rivera Cusicanqui 2010); y en su dimensión espacial: el rayo está encarnado en el cuerpo del terapeuta y lo excede a través de las acciones rituales de cuidado y cura. Mas, qué le acontece al cuerpo cuando es atravesado por la brutal energía del rayo? Esta cuestión, elaborada de manera tan generalista, puede ser redefinida a partir de la lectura de la experiencia de los curanderos que han sido investigados.

Proponemos estudiar la multiplicidad y sus cuerpos como el centro de agenciamiento de las relaciones interpersonales. Coincidimos con el trabajo de la antropóloga argentina Florencia Tola en que la idea de cuerpo como centro de agenciamiento de las relaciones da lugar a la noción de persona múltiple que se manifiesta en diversos devenires al adoptar diversos regímenes de corporalidad (Tola 2005). El

cuerpo de los curanderos de la coca ritual es el principal instrumento de su magia, pues la marca del rayo no sólo dejó marcas en sus cuerpos sino también en la naturaleza invisible de su persona.

Desde esta perspectiva los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, poseen o están dotados de un conjunto de disposiciones perceptivas, afectivas y cognitivas: a partir de ellas es que entran en relación social con los humanos. Pensar en la agencia de la coca permite un acercamiento que trata de entender la capacidad de actuar (*agency*) de la misma no como propiedad individual de la planta, sino como *poder hacer* compartido. Su poder como mediadora en un flujo de acciones y vínculos, su construcción semiótica y material.

En interacción con el curandero, la coca suele indicar:

- El tipo de dolencia, enfermedad o carencia aflictiva que afecta al enfermo;
- El tratamiento a seguir;
- Los seres humanos y no humanos implicados;
- El tipo de ofrenda que debe ser realizada.

El ritual de lectura de coca actúa como una transformación, ya sea curando al consultante o mejorando las perspectivas sobre una determinada situación de modo general. Sin embargo, aunque la coca tiene poder, ese poder no puede ser reducido a la danza farmacológica de sus compuestos naturales. Tampoco puede pegarse un espíritu único a la misma: ella se dibuja y desdibuja en la interacción. De esta manera, afirmamos que la agencia de la coca no es intrínseca, sino que es relativa a los contextos donde ella prospera y significa. Enlazada a la agencia de la coca se encuentra la agencia de los curanderos que pueden conversar, consultar e interpretar sus hojas, y la agencia del rayo que atraviesa simbólicamente el cuerpo del o la curandera en las diferentes performances de cura.

Cuerpos que pasaron por el rayo: dos etnografías

Proponemos detenernos en los casos etnográficos para mirar de manera abierta e interesada, esto es, *curiosear* en las prácticas asociadas a dos curanderos que han sido tocados por el rayo. Don Néstor y doña María viven en Salta, trabajan cotidianamente con las hojas de la planta de la coca, reconfigurando su propia relación con el rayo, la planta y el mundo a cada acto ritual.

Don Néstor nació en la localidad de Chuquisaca, en Bolivia. Cuenta que cuando tenía 17 años le cayó un rayo mientras trabajaba en el campo. Este rayo le quitó la vida por un lapso de 12 horas, tiempo necesario para que su familia preparase su funeral. Néstor cuenta que se levantó y revivió en medio de estos preparativos. Como es de esperarse, este hecho causó conmoción en la comunidad donde él vivía. En la localidad se hablaba no sólo la noticia del impacto del rayo que lo mató, mas también, y con mucha más vehemencia, de la noticia de la fuerza invisible que lo revivió. Desde ese momento Don Néstor empezó a sentir un raro y extraño poder dentro de su cuerpo, al que utilizó para leer la coca para diagnosticar enfermedades. Con los años fue perfeccionando su técnica hasta llegar a convertirse en un actor importantísimo dentro de su comunidad, siendo buscado y respetado por el trabajo que realizaba en la cura de las más diversas enfermedades. Por cuestiones que él mismo relata como de tipo familiar y económico, don Néstor migró a la Argentina hace más de 40 años para trabajar en las distintas empresas agroindustriales hasta radicarse en una finca tabacalera en el valle de Salta, la localidad de San Agustín.

En el consultorio de don Néstor, el tiempo de espera para ser atendido se puede prolongar hasta 10 horas, por lo que la gente siempre trata de ir a la madrugada para recibir los primeros números que serán atendidos en el transcurso de la mañana. La atención de los consultantes comienza rutinariamente a las ocho de la mañana, dato con el que se cuenta de manera rutinaria. Las esperas valen la pena: hemos encontrado un panorama positivo por parte de las per-

sonas entrevistadas en sala de espera sobre la efectividad del ritual mágico y terapéutico basado en la lectura de las hojas de coca que realiza Don Néstor.

La modalidad de trabajo al interior del espacio del consultorio consiste primero en el diagnóstico con la lectura de hojas de la coca, a partir del cual es posible conocer el origen de las dolencias de los pacientes. Los consultantes llevan sus propias hojas de coca, que en general están agrupadas en una bolsa de coca verde de tamaño mediano, de amplia circulación comercial en los mercados de la ciudad de Salta. El acto de leer la coca sigue algunos movimientos preconfigurados: el curandero separa algunas hojas de la bolsa y las tira en el aguayo que pone en una cama que se localiza a un costado del cuarto. Este diagnóstico se hace teniendo muy en cuenta el estado emocional del paciente, por lo que los reniegos, sustos y silencios son también tenidos en cuenta en el diagnóstico.

Por medio de una escucha activa de los problemas del o la consultante, el curandero puede llegar a realizar un mapa mental de los males que aquejan al paciente, y a partir de allí realizar las curas por secreto utilizando lenguaje verbal y corporal, haciendo tintinear una pequeña campanita de metal y repitiendo en voz baja cortos plegarios del catolicismo popular. En cada consultante, don Néstor realiza un ritual de curación invocando al tata dios y a la virgen, dos figuras claves del cristianismo popular local. También trabaja sobre el cuerpo sin tocarlo, pasando las yemas de sus dedos sobre las ropas que los pacientes llevan. Néstor también puede curar sin la presencia del enfermo, más solamente con sus prendas (que generalmente consisten en una remera, medias o ropa interior), cosa que torna su trabajo reconocido en el contexto local y regional.

Doña María nació en San Carlos, un pequeño pueblo de los Valles Calchaquies, provincia de Salta, Argentina. Allí pastoreaba las cabras de su familia, llevándolas a pastar por los cerros. Es en este contexto que doña María recibió el toque del rayo que cambiaría su vida para siempre. Ella recuerda que le cayó el rayo y que perdió

el conocimiento por un tiempo: cuando despertó, tenía toda la cabeza chamuscada, sus cabellos habían sido incinerados, quedando completamente calva. Ella misma cuenta que su cabellera volvió a crecer luego de haber sido quemada por el fuego de las chispas del rayo. Luego de este suceso, María volvió a su casa con las cabras y a partir de ese momento fue que comenzó a ver ciertas manchas en sus propios animales: vacas, caballos, cabras y ovejas que, en virtud de su mirada extraordinaria, ya nunca irían a ser los mismos que antes. Esas manchas que sólo ella podía ver eran las enfermedades que estaban padeciendo sus animalitos. Descubrir este don de ver lo invisible la hizo acercarse más a los cuerpos de los animales. La especialista cuenta que empezó a colocar sus manos, y muy especialmente la mano derecha, sobre las manchas que ella veía en los cuerpos de los animales enfermos para poder curarlos.

De esta manera comenzó desde la edad de diez años a curar a los animales de su comunidad. Esta niña curiosa fue practicando y adquiriendo cada vez más legitimidad entre los vecinos hasta que un día le pidieron que curara a un bebé de susto y lo hizo con éxito. Fue allí que comenzó a curar a los humanos. Doña María dice que se dio cuenta que podía curar a los humanos también, porque en sus cuerpos era posible visualizar las mismas manchas que en los cuerpos de las vacas, cabras, ovejas y caballos que pastoreaba. Hubo un día en que María se dio cuenta que podía escuchar lo que la coca le decía. Había tenido varios diálogos casuales con un anciano de la comunidad, que le explicó que ella había sido designada para curar a las personas y a los animales y que le recomendó especialmente que comenzase a conversar con la coca, pues ella tenía la posibilidad de aprender a escuchar lo que la coca tenía para decir.

En su edad adulta, doña María migró a la ciudad de Salta donde se casó y formó su familia. Actualmente, vive con los nietos en el barrio San José donde atiende una red conocida de consultantes. Es en su propia casa que tiene una habitación un tanto separada, donde atiende a los enfermos que llegan con distintas quejas de salud. Ma-

ría se dedica básicamente a curar con las manos, afirmando que no realiza otro tipo de trabajos como embrujos o hechicerías. Con sus manos, ella aprieta los lugares donde sus consultantes sienten las molestias y después receta hierbas y *yuyos* de distintas plantas, orientados al tratamiento de las diferentes afecciones. Para poder someterse a su tratamiento, los consultantes se presentan en la puerta de su casa desde temprano en la mañana y por orden de llegada se van acomodando en unos asientos que han sido colocados en el patio de adelante de la casa de doña María.

Al mediodía, María suele realizar un corte para almorzar y volver a atender a sus consultantes a partir de las cuatro de la tarde. La modalidad de trabajo al interior del consultorio de doña María incluye el diagnóstico con coca, el uso de piedras, sahumerios, hierbas y otros remedios naturales. Para poder iniciar cualquier procedimiento, María le pregunta a la coca. Es así como establece el mejor itinerario terapéutico para la cura de la molestia y/o enfermedad. De la misma manera, cuando los pacientes quieren saber algo, ella consulta a la coca y la planta le responde. María aún consigue visualizar en el cuerpo de las personas las enfermedades que las aquejan.

Resulta interesante observar en el trabajo de campo como se materializan las prácticas mágicas y los distintos modos de hacer con coca de estas personas que han sido tocados por el rayo. En el caso de las etnografías de don Néstor y de doña María, es posible percibir que, si bien ambos practican diferentes estrategias terapéuticas, los dos trabajan dentro de modelos curativos de carácter mágico-ceremonial y con un conocimiento exhaustivo de la farmacopea andina en particular y de las hojas de coca en general. Su trabajo en la lectura de la coca otorga un formato narrativo coherente y preciso al consultante, elaborando respuestas específicas a la situación que lo aqueja. Tanto Néstor como María han sido capaces de adentrarse en los secretos de la coca gracias al toque del rayo, cosa que determinó, de forma inacabable, su capacidad de curar para el resto de sus vidas.

Palabras finales

En las etnografías realizadas, la energía celeste del rayo es considerada como sujeto viviente y activo que se transmite como un código entre cuerpos en la acción específica de la cura por las manos. Don Néstor y doña María, así como otras personas que han sobrevivido al toque del rayo, asumen que el rayo las ha matado y luego las ha vuelto a la vida. Después de morir con el rayo, las personas vuelven a nacer con una nueva sabiduría para establecer una relación especial con el mundo de los seres no humanos. En este mundo, especial es la importancia de las hojas de coca, una planta cuya capacidad de acción es indiscutida en el mundo andino.

En los Andes, podemos comprender la relación entre agencias no humanas como siendo parte constituyente de las relaciones sociales. Las entidades de estas tierras tienen un poder de influencia que se extiende desde los ancestros a la Pachamama, de las montañas a los santos, de las fuentes de agua a las plantas de poder. Ellas pueden promover un buen viaje, cuidar del ganado y prometer buena salud. De la misma manera, ellas también pueden destruir, causar muerte y confusión.

Esta poderosa dualidad ontológica y moral del mundo andino encuentra eco en la relación entre la planta de la coca y el fenómeno celeste del rayo. Acontece que tanto en rituales privados como públicos la fuerza del rayo – que compone el mundo andino ‘de arriba’ descendiendo de manera violenta y vertical – se acopla a la fuerza de la coca – que encarna la belleza vegetal y fértil del mundo ‘de abajo’ – y penetran el cuerpo del o de la curandera. Esta performance dialógica conecta dos polos en tensión, el cielo y la tierra, retribuyendo los cuerpos su lugar en el mundo y propiciando la continuidad de lo humano.

En el presente trabajo nos hemos propuesto prestar atención a las relaciones intersubstanciales entre el mundo de lo humano y el de lo no humano en lo que podemos observar como un código, una textualidad, una comunicación espiritual encarnada entre los seres a través de sus cuerpos vivientes. Como vimos en los casos de don Néstor y doña María, los dos curanderos aquí presentados, la tensión entre aquello

que existe arriba y aquello que existe abajo configura el tono de lo que existe entre una cosa y otra: las vidas humanas en comunidad.

Las montañas y los cerros se convierten en el paisaje que, de forma muy especial, estimula estas conexiones: estar en las montañas acerca físicamente a los seres humanos al cielo. El humo de los rituales de quema de plantas en las mesas dedicadas a las deidades, sube al cielo desde la montaña y aproxima anímicamente a los seres humanos con el cielo. Allí mismo, entre los cerros y montañas donde se asciende para conversar con la altura, es donde el rayo elige a los destinatarios de su poder: aquellos humanos que tendrán el dolor y la suerte de comunicarse con la planta de la coca y curar a través de su consejo. Los curanderos tocados por el rayo reconfiguran la memoria viva de estas ontologías plurales latinoamericanas en un diálogo constante entre lo humano, lo vegetal y lo celeste como espacios vibrantes, en constante interacción y mutuo reconocimiento.

Referencia

- BIANCHETTI, María Cristina (ed.). 2008. *Cosmovisión Sobrenatural de la Locura: pautas populares de salud mental en la puna argentina*. Salta, Argentina: Hanne.
- BUGALLO, Lucía. 2009. "Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna de Jujuy". *Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy*, 36:179-204.
- BURMAN, André. 2011. "Yatiris en el siglo XXI. El conocimiento, la política y la nueva generación". *Débats*, 1-17.
- CAVALCANTE GOMES, Denise. 2012. "O perspectivismo ameríndio e a ideia de uma estética americana". *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, 1 (7):133-159.
- DE LA CADENA, Marisol. 2012. Indigenous cosmopolitics: dialogues about the reconstitution of worlds. (http://sawyerseminar.ucdavis.edu/files/2012/01/Sawyer_Seminar_Proposal.pdf; acceso em 14/10/2016).
- DESCOLA, Philippe. 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, 1(4):23-45
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. 2004. *Yatiris y Ch'amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya Yala.
- FLORES, Eugenia. 2011. *La Coca en Salta. Tensión entre Tradición y Modernidad*. Alemania: Lap Lambert.

- FLORES, Eugenia. 2012. "Ritualidades contemporáneas en torno a Pachamama". In BELLÍ, E. & SLAVUTSKY, R. (eds.): *NOA Ofrece. Agroturismo y desarrollo sustentable*, pp. 53-60. Jujuy: Artes Gráficas Zissi.
- FLORES, E. & ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, A. G. 2016. "Ontologías en desigualdad: coca, ayahuasca y la agencia histórica". *Revista Ava*: no prelo.
- HARAWAY, Donna. 1995. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- LEWIS, Paul. 1970. *Ethnographic Notes on the Akhas of Burma*. Connecticut: New Haven.
- MONAGHAN, J. & JUST, P. 2000. "Ñañuu Maria gets hit by lightning: People and their selves". In *Social and Cultural Anthropology: A Very Short Introduction*, pp. 131-143. Londres: Oxford.
- PALMA, Homero. 1978. *La Medicina Popular en el Noroeste Argentino*. Salta: Huane.
- RAMOS, Alcida Rita. 2012. "The politics of perspectivism". *Annual Review of Anthropology*, 41:(1) 481-94.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. *Principio Potosí Reverso*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- RÖSING, Ina. 1996. *Rituales para Llamar la Lluvia: Segundo Ciclo de Ankari: Rituales colectivos de la región Kallawayá en los Andes bolivianos*. Cochabamba/La Paz: Los Amigos del Libro.
- TOLA, Florencia. 2005. "Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del chaco argentino". *Revista Colombiana de Antropología*, 41:107-134.
- VILAÇA, Aparecida. 1998. "Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo". *Antropológica*, 1(41): 9-67.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2):115-144.
- _____, Eduardo. 2014. "Who is afraid of the ontological wolf? some comments on an ongoing anthropological debate". *CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture*, Mayo:3-20.

Outros Documentos

- UNESCO. 2003. *La Cosmovisión Andina de los Kallawayá. Obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad*. Proclamaciones de 2001, 2003 y 2005. (<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001473/147344s.pdf>, acceso em 11/11/16).
2014. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *Série Conversas del Mundo*. La Paz, Bolivia, Dirección de Fernando Vargas. Duração: 02:09:42. (<https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>, acesso 20/8/16).

Resumo: Neste artigo propomos uma aproximação baseada em ontologias plurais latino-americanas para abordar a cura através das mãos dos curandeiros. Inspiradas nos relatos de dois curandeiros dos Andes que utilizam ritualmente a planta da coca e têm sido tocados pela divindade do raio, indagamos sobre as particularidades de um poder extra-humano conduzido através do próprio corpo. O raio, esse fenômeno celeste caracterizado por uma potente corrente eletromagnética que se descarga na terra, aparece em várias culturas dos Andes como uma força anímica que conecta os poderes cósmicos ao mundo habitado: quando atravessa a matéria viva, a força do raio a transforma para sempre. Enquanto que os vegetais, os animais e os seres humanos são afetados pelo toque do raio de maneira irreversível, a nossa abordagem etnográfica se constrói gradualmente em torno da compreensão andina das potencialidades celestes que atravessam o mundo humano e o performam de maneiras sutis.

Palavras-Chave: Raio; Cultura Andina; Curandeiros; Etnografia; Agência.

Abstract: In this article we propose an approach based on Latin American plural ontologies to the healing powers of Andean *curandero*'s hands. Inspired in the testimonies of two healers who use ritually the coca plant and have been touched by lightning strikes, we inquire about the particularities of a certain extra-human potency conducted throughout the body due to the experience of being touched by the light. The lightning strike, characterized by a potent electro-magnetic discharge directed to earth-bound objects, appears in several Andean cultures as a force that connects certain cosmic powers to the inhabited world: when traversing living beings, the force of lightning strikes will transform them forever. While plants, animals and human beings are affected by lightning strikes in irreversible ways, our ethnographic approach is gradually built around the Andean understanding of cosmic potentialities that move through the human world and perform it in subtle ways.

Keywords: Light Strike; Andean Culture; Healers; Ethnography; Agency.

Recebido em abril de 2017.

Aprovado em junho de 2017.

‘Con la Aparición de la Primera Estrella’: Identidad, género y liderazgo en una comunidad judía del sur de la región chaqueña argentina

Armando Mudrik^a

Por medio de trabajo de campo propio abordamos el estudio de ideas y prácticas vinculadas al comienzo del día judío entre la comunidad de origen *ashkenazí* de la localidad de Moisés Ville, emplazada en el sur de la región chaqueña argentina, al norte de la provincia de Santa Fe. Particularmente partimos de las diferencias observadas entre el criterio más considerado en la tradición judía para el comienzo del día y los criterios que actualmente tiene en cuenta el grupo abordado, mostrando cómo son llevados a la práctica en el ambiente doméstico y en el plano de las ceremonias religiosas en comunidad. Al explorar estas ideas celestes logramos poner en evidencia la existencia de una flexibilidad funcional de los criterios para el comienzo del día judío y a la vez, observar vínculos con procesos de construcción de identidad, género y liderazgo.

Astronomía Cultural; Día Judío; Judíos *Ashkenazim*; Región Chaqueña Argentina.

El origen de Moisés Ville y en la actualidad

El presente trabajo aborda desde la óptica de la astronomía en la cultura (Ruggles & Saunders 1993; Iwaniszewski 1990), el estudio de ideas celestes y prácticas religiosas vinculadas al comienzo del día

^a Coordinador Área Astronomía y Planetario, Centro de Interpretación Científica Parque de Las Tejas. Facultad de Matemática, Astronomía y Física, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Email: mudrik@oac.uncor.edu.

judío entre la comunidad judía de Moisés Ville, localidad que se encuentra en la zona sur del departamento San Cristóbal de la provincia argentina de Santa Fe. Esta región pertenece al denominado Chaco Santafesino, al sur del Gran Chaco sudamericano.

Exploramos aquí los criterios que actualmente los miembros de la mencionada colectividad judía tienen en cuenta para considerar el inicio del día o de festividades, mostrando cómo son llevados a la práctica en el ambiente doméstico y en el plano de las ceremonias religiosas en comunidad. Al estudiar estas ideas celestes podemos observar por un lado la existencia de una flexibilidad operativa en la aplicación de los criterios para el comienzo del día judío, y por otro lado, entrever vínculos con procesos de construcción de identidad, género y liderazgo.

Esta comunicación forma parte a la vez de un amplio proyecto sobre el conocimiento de las astronomías de *criollos* y de los diversos colectivos de colonos inmigrantes – principalmente europeos – y sus descendientes asentados en el Chaco argentino, en el marco de un emprendimiento de diversos investigadores para abordar globalmente la astronomía de la región chaqueña (López 2015).

Realizamos la investigación a través de trabajo de campo propio en la localidad de Moisés Ville. Como la mayoría de las localidades de esta región, Moisés Ville surge durante el proceso de colonización, siendo la primera colonia agrícola judía de Argentina, establecida en 1889 (Cherjovsky 2014:30-35). En este contexto el término ‘colonización’ se refiere a un proceso social promovido por el estado que vinculaba el ingreso de inmigrantes europeos al país para ser ubicados en territorios chaqueños, que habían sido recientemente incorporados al estado nacional, con el fin de practicar la agricultura y ganadería. Fue un fenómeno que tuvo lugar desde mediados del siglo XIX hasta mediados de siglo XX (Gori 1988). Particularmente la idea del estado era que los inmigrantes europeos actuaran como ‘fuerza civilizadora’ (Gori 1988; Juliano 1987).

La comunidad judía abordada en nuestro trabajo, está originada por inmigrantes y descendientes de inmigrantes provenientes de Eu-

ropa Central y del Este, todos pertenecientes al bloque *ashkenazí* (Asheri 1987:8) pero adscriptos a distintas corrientes como los ortodoxos *jasidim* de Ucrania, Polonia, Rumania y Rusia, y los *mitnagdim* de Lituania; como también los conservadores¹ provenientes de Alemania y Holanda (Cherjovsky 2014:47; Asheri 1987:268-270). La principal lengua de estos grupos era el idish, con sus variantes correspondientes a cada país, las cuales aun pueden distinguirse en la actualidad entre sus descendientes. En Europa, la mayoría de los inmigrantes citados, no eran agricultores, mas bien eran profesionales, mercaderes y en algunos casos rabinos, matarifes (*'shoijet'*) y escribas de la Torá (*'soifer'*). Exceptuando el conjunto fundador de Moisés Ville, familias judías fueron seleccionadas de a grupos en Europa por la Jewish Colonization Association y localizadas en terrenos pertenecientes a dicha empresa colonizadora, formando durante el período de 1891 hasta mediados de siglo XX, la colonia Moisés Ville (Cherjovsky 2014). Además de las familias 'colonizadas'², se fueron sumando inmigrantes judíos espontáneos que se asentaron como obreros o comerciantes en la localidad de Moisés Ville. Muchos de los grupos de inmigrantes fuertemente nucleados en torno a su fe religiosa, traían consigo todos los elementos necesarios para desarrollar su vida litúrgica y cotidiana como lo venían haciendo hasta antes de su emigración, y una vez establecidos en la colonia, formaron asociaciones o sociedades religiosas con personería jurídica, desde las cuales se gestionaron sinagogas, cementerios y escuelas judías (Cherjovsky 2014).

Si bien también desde el inicio en la colonia y localidad de Moisés Ville residieron *criollos* e inmigrantes no judíos (Italianos, españoles, polacos, ucranianos, lituanos, alemanes del Volga, rusos), hasta la década de 1940 no superaban al número de pobladores judíos. Además en las últimas décadas, la población del distrito ha decrecido respecto de sus máximos históricos, pasando de unas 3500 a unas 2500 personas aproximadamente (Cherjovsky 2014:154). Debido a un recambio demográfico, la colectividad judía perdió el peso demográfico que ostentaba hasta mediados del siglo XX, y en consecuencia el creciente

número de católicos, protestantes y testigos de Jehová que han ingresado han transformado a Moisés Ville en una sociedad heterogénea en cuanto a lo cultural, lo religioso y lo socioeconómico.

El grupo social al que pertenecen las personas entre las que realizamos el trabajo de campo representa en la actualidad una minoría, siendo aproximadamente el 10% del total de los pobladores de Moisés Ville. Según Cherjovsky, en el año 2007, la colectividad abordada contaba con “la existencia de 164 hogares judíos que albergaban a 258 personas (incluyendo a 35 familias conformadas por matrimonios ‘mixtos’ o exogámicos)” (2014:155). La constante retracción demográfica que puede ser observada entre la población judía, “forma parte de un fenómeno extensible a la mayoría de las colectividades judías del interior del país” (Cherjovsky 2014:155). Este proceso ha traído aparejado el cierre de instituciones comunitarias judías y una sustancial modificación en lo que respecta a la orientación religiosa de la colectividad, observándose actualmente pocos hogares ortodoxos descendientes de los primeros inmigrantes provenientes de Europa del este, y un predominio de familias conservadoras, principalmente inmigrantes y descendientes de inmigrantes judíos alemanes de la última ola inmigratoria.

Respecto a la vida litúrgica se puede observar que solo una cuarta parte de la comunidad acude a las dos sinagogas que aún se encuentran activas durante las fechas religiosas más importantes (figura 1). Muy pocos observan los preceptos cotidianos básicos, como el descanso sabático y el consumo de alimentos ‘*kasher*’³ o avalados por el *cashrut* (Asheri 1987:114). Además aproximadamente desde la década de 1970 la colectividad carece de rabino, debido a los costos que implican sus servicios comunitarios, los cuales los miembros de la comunidad no están dispuestos a solventar.

Otra de las características que pueden observarse dentro de la colectividad israelita de Moisés Ville es el incremento de la tasa de matrimonios exogámicos, hecho que desde hace décadas trae aparejado un importante conflicto en el seno de la dirigencia comunitaria,

vinculado con el deseo de muchas de estas parejas de ser enterrados, ambos, en el cementerio judío.

La institución que agrupa la dirigencia comunitaria judía en Moisés Ville es la Comunidad Mutual Israelita, conocida como 'la *kehilá*'⁴, la cual además brinda servicios sociales, funerarios, educativos y religiosos. Las familias asociadas a la *kehilá* generan aportes para sostener el funcionamiento de la institución, además del cobro de los servicios funerarios y la renta que deja un campo de 300 ha donado por una socia.



Figura 1: Oficio de *Kabalat Shabat* en la sinagoga 'Brenner' de Moisés Ville, Santa Fe, Argentina. Noviembre de 2014. Fotografía archivo del autor.

Los anteriores y actuales líderes comunitarios han sido formados en la escuela hebrea local llamada *Iahaduth* ('judaísmo'), creada

en el año 1929. La misma desde 1943 contaba con el Seminario de Maestros de Hebreo 'Yosef Draznin'. La mayoría de los entrevistados fueron estudiantes, docentes o directivos en la escuela *Iahaduth* y en el Seminario 'Draznin'. Durante los años noventa el Seminario tuvo que ser 'cerrado', mientras que en 2012, 'por falta de alumnos' la escuela cerró definitivamente. Aunque la colectividad actualmente podría caracterizarse etareamente por ser una comunidad compuesta por adultos y adultos mayores, existe una decena de niños y jóvenes que concurren a un espacio de educación judía no formal sustentado por aportes norteamericanos y que sigue una línea ideológica sionista.

A pesar de representar una minoría, la colectividad judía moisesvillense continúa ocupando un lugar de poder en la política local, debido a su capital patrimonial-histórico como así también a su capital económico. Los miembros de la colectividad judía, en su mayoría componen un grupo conformado por chacareros, comerciantes, profesionales y empresarios agro-ganaderos (Las actividades económicas más extendidas en la zona son la ganadería de invernada, la lechería y la cosecha de leguminosas, forrajes y cereales). Sumado a esto el sesenta por ciento de los campos localizados en la zona rural de Moisés Ville aún pertenecen a propietarios judíos cuyos aportes impositivos son importantes en el presupuesto anual del gobierno comunal.

El campo etnoastronómico

Desde que comenzamos en 2010 con nuestro trabajo de campo etnográfico entre hombres y mujeres de la colectividad judía de Moisés Ville, hemos podido observar que el conocimiento astronómico de los entrevistados en general aparece vinculado a tres aspectos importantes de su vida social: a las tareas agropecuarias, a la predicción de los fenómenos meteorológicos y al plano religioso (Mudrik 2011a, 2015a). En este sentido, si bien muchas de estas ideas ya eran consideradas en Europa por los inmigrantes que dieron origen a la comunidad abordada (Cociovitich 2005), nos resultaba interesante explorar el

impácto del cambio de hemisferio experimentado por los inmigrantes en las prácticas e ideas religiosas (Mudrik 2011b), y también el rol del cielo en las práxis religiosas de los miembros de la colectividad judía en la actualidad. Es así que al participar con los interlocutores en ceremonias religiosas y al observar la liturgia en el ambiente doméstico, pudimos vislumbrar ideas y situaciones interesantes relacionadas con consideraciones respecto al comienzo del día judío que existen entre miembros de esta comunidad.

19 DE ABRIL
PRIMER SEDER DE PESAJ
¿Y por qué comienza con la cena?. Porque “el día” para los Judíos, comienza con “la puesta del sol; y aparición de la primer estrella”.

Yom Kipur finaliza con la aparición de la primera estrella y el Toque del SHOFAR, es el símbolo más importante y su solemne sonido se escucha en la Sinagoga con gran emoción.

El viernes 29, con el Cabalat-Shabat (recibimiento del sábado), que se lleva a cabo con el advenimiento de la primer estrella, en el Templo Barón Hirsch, donde se congregó numeroso público, se ofició oraciones y cánticos correspondientes a este día.

Figura 2: Extractos de notas periodísticas sobre festividades judías escritas por Lipe Norkovich en el periódico moisesvillense “Que lindo país!!! Amigos...”. ARRIBA: “Pesaj” (Pascua Judía). El Nacimiento de un Pueblo”. N°40, página 8, año 2000. MEDIO: “Rosh Hashana y Yom Kipur”, n° 57, página 15, año 2001. ABAJO: “110 años de historia. Homenaje a nuestros Padres y Abuelos. ‘NO TENIENDO NADA; LO LOGRARON TODO’”, n° 36, página 12, año 1999.

Según podemos encontrar en textos que han sido mencionados como referencias importantes para esta comunidad, como el *Shuljan Aruj*⁵ o la obra introductoria al judaísmo elaborada por Barylko (1977), quien ha sido una figura importante dentro del Seminario de Maestros de Hebreo ‘Yosef Draznin’; el día judío, en particular shabat o alguna festividad, ‘comienza con la puesta de sol’ y termina con la ‘puesta de sol’ del siguiente día. Lo mismo podemos encontrar en otros textos (Feldman 1931:89; Asheri 1987; Singer 1906) siendo este criterio el más aceptado dentro de la tradición judía. Según Asheri (1987:128) y *The Jewish Encyclopedia*⁶ (Singer 1906:475), el criterio por el cual el día judío comienza con ‘la puesta de sol’, surge de la exégesis de uno de los versículos iniciales de la Torá: Génesis 1:5, del cual se entiende que “la noche viene antes de la mañana, en el computo del día” (Asheri 1987:128).



Figura 3: Momento del encendido de velas antes del Shabat en un hogar judío en Moisés Ville. Mayo de 2013. Fotografía archivo del autor.

Distintas ideas vinculadas al día

Ahora bien este criterio que considera ‘la puesta de sol’ como evento astronómico para definir el inicio de shabat o cualquier otro día judío, difiere un poco de los que hemos registrado en campo. Participando de varios *Kabalat Shabat* u oficios para ‘recibir el *Shabat*’ (sábado), el día ‘sagrado’ o ‘más importante’ de la semana, en los templos Barón Hirsch y Brener de Moisés Ville, hemos podido recoger entre varios de los interlocutores que “el día comienza” o “*Shabat* comienza cuando sale la primera estrella” o “con la aparición de la primera estrella”, haciendo referencia claramente al momento en que luego de la puesta del sol puede observarse la primera estrella en el firmamento. Podemos además encontrar referencias a este criterio en notas periodísticas sobre festividades judías celebradas en Moisés Ville en publicaciones locales escritas por miembros de la comunidad judía local (ver figura 2). Es interesante señalar que esta idea sobre el momento en el que comienza el día para los judíos fue relevada entre miembros de la comunidad adscriptos como ‘conservadores’ o ‘tradicionalistas’, entre ellos muchas maestras hebreas egresadas del Seminario de Maestros de Hebreo ‘Yosef Draznin’, que a la vez integran la comisión de ‘la *Kehilá*’, y que para la mayoría de nuestros interlocutores son consideradas ‘las que más saben’ sobre tradición judía en Moisés Ville.

Aunque el criterio del comienzo del día ‘con la aparición de la primera estrella’ es el más escuchado, dos miembros de la comunidad adscriptos como ortodoxos afirman que *Shabat* o ‘el día sagrado’ comienza y termina “con la puesta de sol y la observación de por lo menos tres estrellas”, criterio que uno de los entrevistados considera con origen ‘en la Torá’.

Resulta importante aquí mencionar que cuando comentábamos este criterio de ‘las tres estrellas’ entre algunas de las maestras de hebreo miembro de ‘la *Kehilá*’, ellas afirmaban “que no era cierto” y que lo mejor era que le “pregunte a algún rabino conservador”.

De modo accesorio, sólo para mostrar la diversidad de ideas celestes que nos han señalado algunos interlocutores considerados ‘con-

servadores', 'tradicionalistas' o 'poco religiosos', mencionamos que existen ideas como por un lado la que hace referencia a que 'el lucero es la estrella de los rezos'⁷, y por otro, la que la observación de ciertas 'estrellas' marcan el comienzo de determinadas 'fiestas'.

Por último, sólo encontramos una referencia explícita a 'la puesta de sol', vinculando este fenómeno con el comienzo de *Shabat* entre algunos interlocutores durante una de las plegarias del oficio de *Kabalat Shabat*, denominada *lejá dodí*. En esta oración el *jazán* (cantante ritual que dirige el oficio) pide que "en la estrofa numero diez" todos de pie miren hacia "la entrada" del templo. En este caso, para la mayoría de los informantes que aprendieron y conocen "el significado" de la plegaria, "cuando se dice la última estrofa, se gira para recibir a la novia que es el sábado", '*shabat amalká*' y que "entre por la puerta, simbólicamente"; pero algunos de los feligreses de la sinagoga Barón Hirsch, en ese momento de la oración piensan que "se mira a la puesta del sol", "despidiendo al todo poderoso", siendo importante mencionar que en este templo el ingreso principal se encuentra orientado 'al oeste'.

De las ideas a la práctica

Ante la diversidad de ideas relacionadas a eventos celestes que marcan el comienzo del día judío recogidas entre los distintos interlocutores, cabe preguntarse ¿Cómo son considerados en la práctica estos criterios? Según lo que hemos observado, en la práctica nadie mira el cielo meticulosamente con el fin de registrar el momento preciso en el que 'aparece la primera estrella' o 'las tres primeras estrellas', y así 'recibir' *shabat* o alguna festividad, sino que más bien en algunos casos sólo observan 'la claridad del cielo' y la mayoría utiliza un '*luaj*' (calendario hebreo), para el año judío correspondiente. Un '*luaj*' es un almanaque que contiene las fechas del calendario hebreo correlacionadas con el correspondiente calendario gregoriano. En el mismo se encuentran registradas las fechas de inicio de festividades, días sa-

grados como el *shabat*, días de ayuno y demás fechas importantes en el calendario litúrgico judío. Además en un ‘*luaj*’ podemos encontrar tanto la hora de inicio del día o festividad (puesta del sol), como la hora indicada para el encendido de velas momento antes del inicio del *shabat* (ver figura 3), tarea que tradicionalmente es asignada a las mujeres (Asheri 1987:129). Claro está que estos horarios están calculados para la localidad en la que se confecciona el ‘*luaj*’.

Entre nuestros entrevistados hemos notado que utilizan almanaques elaborados por comunidades judías de la ciudades de Buenos Aires, Tucumán y Córdoba, que en algunos casos son enviados como obsequios a la comunidad judía de Mosés Ville o en otros son comprados por los miembros de la colectividad. Estos almanaques son colgados en lugares visibles en los hogares y algunas mujeres los ‘llevan’ en sus ‘carteras’. Aunque la mayoría de nuestras interlocutoras utilizan los horarios fijados en un ‘*luaj*’ para conocer el momento de encender las velas antes del *shabat*, muchas de ellas también prestan atención a ‘la claridad del cielo’ para concretar esta tarea, sin cumplir estrictamente con los horarios indicados por la tradición. Es interesante que para algunos entrevistados, entre ellos uno ortodoxo, consideran que *shabat* comienza primero para las mujeres, registrandose afirmaciones tales como: “a las mujeres les llega primero el *Shabat*”. Esta seguramente es una interpretación surgida debido a que como dijimos anteriormente, la tarea de encendido de velas es tradicionalmente asignada a mujeres.

Por otro lado, en el plano de las actividades religiosas comunitarias, hemos observado que particularmente ‘la *kehilá*’ utiliza desde hace décadas para cada año el correspondiente ‘*luaj*’ que la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) elabora con horarios para la ciudad de Buenos Aires. Según registramos, este ‘*luaj*’ solo contiene los horarios de inicio de días como *shabat* y otras festividades y son estos horarios los que son tenidos en cuenta por la comisión de ‘la *kehilá*’ de Moisés Ville para fijar en particular durante todo el año el horario de comienzo de los oficios de *Kabalat Shabat* en las sinagogas de la lo-

calidad. Si bien el inicio de los oficios se dan próximos a los horarios establecidos en el ‘*lua*’, las ceremonias se fijan con un horario que rige durante varios meses pero que “va variando a lo largo del año” teniendo en cuenta los horarios indicados en el ‘*lua*’ y buscando un compromiso “para que la mayoría [de los miembros de la colectividad] pueda asistir”⁸.

Es interesante que si bien muchos de los entrevistados que no pertenecen a la comisión de ‘la *kehilá*’ conocen que la misma es la que decide los horarios de comienzo de los oficios, muy pocos saben cómo se deciden precisamente a estos horarios, desconociendo que ‘la *kehilá*’ utiliza un ‘*lua*’ con horarios de comienzo días judíos para la ciudad de Buenos Aires. En este sentido, la mayoría considera que para fijar los horarios de los oficios en Moisés Ville, ‘mas o menos se tiene en cuenta cuando se pone el sol’.

Para finalizar, es oportuno mencionar que dado que en determinados períodos del año los oficios comienzan en horarios en los que, según consideraciones realizadas por la minoría ortodoxa, ‘ya comenzó *shabat*’, esta flexibilidad con la cual ‘la *kehilá*’ decide el comienzo de los oficios religiosos, es entendida dentro de un conjunto más amplio de decisiones tomadas por la mencionada institución, como acciones que apuntan a la ‘pérdida de identidad’ y ‘decadencia’ de la comunidad judía de Moisés Ville.

Palabras finales

El presente trabajo intenta mostrar cómo a partir de trabajo de campo dirigido a explorar ideas celestes entre miembros de un grupo social y analizando sus resultados dentro del marco de la astronomía cultural o en este caso de la etnoastronomía (Lopez 2016), logramos observar procesos de construcción de identidad, género y liderazgo desarrollados en la sociedad abordada.

Particularmente, primero hemos puesto en evidencia cómo una sociedad entiende y utiliza el conocimiento astronómico, reinterpretando y elaborando concepciones o ideas que luego son llevadas a la

práctica de una manera conveniente a los intereses del grupo. En este sentido, hemos registrado que para la comunidad judía abordada, en la observación del cielo a la hora de fijar criterios para la determinación del comienzo de festividad o *shabat*, la precisión no es algo que se persigue ya que se busca una flexibilidad que resulte operativa.

Por otro lado también vimos cómo los distintos criterios para fijar los eventos astronómicos que determinan el inicio del día judío son considerados por los miembros de la colectividad como un espacio de disputa de saberes y por lo tanto también de poder o liderazgo, pero también nos muestran que esas diferencias de criterios hacen a la identidad de los grupos dentro de la comunidad judía en cuestión.

Además hemos visto el importante rol que actualmente desempeña un grupo de líderes mujeres en la comunidad judía de Moisés Ville, no solo como referentes del conocimiento de la tradición judía sino también como agentes con capacidad de dirigir una comunidad ante los desafíos que le plantea el problema de la constante reducción demográfica.

Notas

¹ En este trabajo, utilizamos el adjetivo ‘conservador’ para todo aquello adscripto a la corriente judaica del conservadorismo, movimiento que surge en Alemania a mediados de siglo XIX. Sus diferencias con la ortodoxia tradicional son básicamente en el plano ritual. Por ejemplo: mujeres y hombres pueden rezar juntos sin físicas separaciones, parte de los rezos pueden decirse en el idioma nacional, la cabeza ha de estar cubierta en los oficios religiosos pero no necesariamente en otras ocasiones (Barylko 1977).

² Término propio del castellano regional de Santa Fe, que hace referencia al proceso de asentar un grupo de personas en tierras para practicar agricultura y ganadería. Surge a partir del gran proceso de colonización durante fines de siglo XIX y principios de siglo XX en la provincia de Santa Fe y es hasta hoy utilizado por descendientes de colonos inmigrantes.

³ La expresión *kasher*, propia de la tradición judía sefaradí, equivale a *kosher* y significa puro o apropiado (Asheri, 1987). Quizás los entrevistados utilizan el término *kasher* dado que los maestros de las ‘escuelas hebreas’ para la formación religiosa

presentes en las colonias judías a principios de siglo XX, eran provenientes de Francia y de origen sefaradí.

⁴ 'La *Kehilá*', comunidad en hebreo, es una organización con personería jurídica que dirige y financia la vida comunitaria judía en Moisés Ville. Es la encargada de organizar las ceremonias y festividades judías, a la vez que financia el mantenimiento del cementerio, las sinagogas, la escuela hebrea entre otras instituciones judías y apoya toda acción constructiva a favor del Estado de Israel. Surgió a partir de la *Jevra Kedusha* (sociedad de entierros) en 1891 y en 1923 obtuvo personería jurídica. Desde 1969, por una disposición nacional atinente a las asociaciones étnicas, pasó a denominarse Comunidad Mutual Israelita de Moisés Ville. Los miembros o autoridades de 'la *Kehila*' son elegidos "por elecciones libres y democráticas" por voto de los socios con cuota al día mayores de veintidós años que tengan una antigüedad mayor a un año. El mandato dura dos años y los cargos incluyen a un presidente, dos vicepresidentes, secretario, tesorero y doce vocales. Actualmente los cargos son ocupados principalmente por mujeres y sus decisiones son tomadas mediante reuniones entre los integrantes de la organización. Fuente: *Estatutos de la Comunidad Mutual Israelita de Moisés Ville*, 1970.

⁵ Nombre con el que se conoce a la obra donde se sistematiza y organiza todo el material existente sobre leyes y preceptos que reglamentan la vida judía en todos sus aspectos. Ampliamente aceptado y consultado con sus anexos en el mundo ashkenazí, fue redactado en el siglo XVI por el rabino Iosef Caro (Barylko 1977:192).

⁶ Todos los volúmenes de la edición en ruso de la *Jewish Encyclopedia* editada entre 1906 y 1913 en San Petesburgo, se encuentran en la Biblioteca de la Sociedad Kadima, ahora dependiente de la Comunidad Mutual Israelita de Moisés Ville.

⁷ 'El lucero' es un asterismo u objeto brillante en el cielo señalado por algunos interlocutores como "la estrella más brillante del cielo" la cual en un determinado contexto es observada antes del amanecer o como en nuestro caso después de la puesta del sol, siendo "la estrella que aparece primero".

⁸ Los horarios fijados para el inicio de los oficios de *Kabalat Shabat* para el año 2016 fueron: Enero: 20hs; Febrero: 20hs; Marzo hasta la mitad de Abril: 19:30; Segunda mitad de Abril hasta la primera mitad de Septiembre: 19hs; Segunda mitad de Septiembre hasta Noviembre: 19:30; Diciembre: 19:45.

Referencias

- ASHERI, Michael. 1987. *O Judaísmo Vivo: As tradições e as Leis dos Judeos Praticantes*. Rio de Janeiro: Imago.
- BARYLKO, Jaime. 1977. *Introducción al Judaísmo*. Buenos Aires: Fleishman & Fischbein Editores.
- CHERJOVSKY, Iván. 2014. *De la Rusia Zarista a la Pampa Argentina: Memoria e identidad en las colonias de la Jewish Colonization Association*. Tesis de doctorado. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- COCIOVITCH, Noe. 2005. *Génesis de Moisés Ville*. Buenos Aires: Milá.
- FELDMAN, W. M. 1931. *Rabbinical Mathematics and Astronomy*. New York: Hermon Press.
- GORI, Gastón. 1988. *Inmigración y Colonización en la Argentina*. Buenos Aires: EUDEBA.
- JULIANO, Dolores. 1987. "El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria". In RINGUELET, Roberto (ed.): *Procesos de Contacto Interétnico*, pp. 83-112. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.
- IWANISZEWSKI, Stanisław. 1991. "Astronomy as a Cultural System". *Interdisciplinarni Izsledvaniya*, 18:282-288.
- LÓPEZ, Alejandro Martín. 2015. "Astronomy in the Chaco Region, Argentina". In RUGGLES C. (ed.): *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, Pp. 987-995. New York: Springer.
- _____. 2016. Los cielos del chaco. Pp 145- 201 en: GIMÉNEZ BENITEZ, Sixto y GÓMEZ, Cecilia (eds.). *Primera Escuela Interamericana de Astronomía Cultural*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Ciencias Astronómicas y Geofísicas. Observatorio Astronómico de La Plata: La Plata.
- MUDRIK, Armando. 2011a. "A eucalyptus in the moon: folk astronomy among European colonists in northern Santa Fe province, Argentina". In RUGGLES, Clive (Ed.): *Archaeoastronomy and Ethnoastronomy: Building bridges between cultures*, pp. 84-92. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2011b. "Interacción cultura-ambiente de los primeros colonos inmigrantes judíos de la prov. de Santa Fe". Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social. La antropología interpelada: nuevas configuraciones político-culturales en América latina. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- _____. 2015. "Ethnoastronomy in the Multicultural Context of the Agricultural Colonies in Northern Santa Fe Province, Argentina". In RUGGLES, Clive (ed.): *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, pp. 997-1004. New York: Springer.
- RUGGLES, C. & SAUNDERS, N. 1993. "The Study of Cultural Astronomy". In RUGGLES, C. & SAUNDERS, N. (eds.): *Astronomies and Cultures*, pp. 1-31. Niwot: University Press of Colorado.
- SINGER, Isidore. 1906. *Jewish Encyclopedia*. Vol. 4. New York: Funk and Wagnalls

Resumo: Por meio de trabalho de campo próprio, abordamos o estudo de ideias e práticas vinculadas ao começo do dia judaico entre a comunidade de origem ashkenazi da localidade de Moisés Ville, no sul da região do Chaco argentino, no norte da província de Santa Fé. Particularmente partimos das diferenças observadas entre o critério mais considerado na tradição judaica para o começo do dia e os critérios que atualmente são utilizados pelo grupo abordado, mostrando como são postos em prática no ambiente do-

méstico e nas cerimônias religiosas na comunidade. Ao explorar estas ideias celestes, conseguimos evidenciar a existência de uma flexibilidade funcional dos critérios para o início do dia judaico e, ao mesmo tempo, observar os vínculos com os processos de construção de identidade, gênero e liderança.

Palavras-chave: Astronomia Cultural; Dia Judaico; Judeus *Ashkenazita*; Chaco Argentino.

Abstract: We study ideas and practices related to the beginning of the Jewish day through ethnographic field research among the *Ashkenazi* community of the town of Moisés Ville, located in the southern Argentinean Chaco, in northern area of the province of Santa Fe. Particularly, we carried out a survey of the most considered criterion for the beginning of the Jewish day that the Jewish community currently takes into account, showing how they are put into practice in the domestic environment and in the plane of Religious ceremonies in community. Exploring these celestial ideas, we have demonstrated the existence of a functional flexibility of the criteria for the beginning of the Jewish day and at the same time to observe links with processes of construction of identity, gender and leadership.

Keywords: Cultural Astronomy, Jewish Day, *Ashkenazi* Jews, Argentinean Chaco, Ethnoastronomy.

Recebido em fevereiro de 2017.

Aprovado em junho de 2017.

Políticas Indigenistas na Aldeia e Práticas Alimentares entre os Guarani-Mbya

Nádia Heusi Silveira^a

Este artigo descreve e analisa eventos alimentares observados entre os Guarani-Mbya, tendo como pano de fundo o reordenamento das alianças com os brancos decorrente das mudanças nas políticas indigenistas brasileiras. Propõe-se examinar as práticas alimentares guarani-mbya, em seus aspectos sociológicos e cosmológicos, para mostrar como se dão, na aldeia Tekoa Marangatu, as redes de relações que incluem os Guarani-Mbya e os brancos. Através dos modos de preparar, servir e comer que constituem os eventos alimentares mbya, evidencia-se um movimento alternado que se direciona, ora para o interior, ora para o exterior, quando seu alcance se estende aos brancos. São identificados, assim, um vetor centrífugo e outro centrípeto na comensalidade guarani-mbya.

Alimentação Guarani; Evento Alimentar; Comensalidade; Política Indigenista; Guarani-Mbya.

Uma liderança guarani-mbya disse, certa vez, que os índios estão globalizados. Ele se referia às conexões entre o movimento indígena local e o macrorregional, ao explicar como as lideranças guarani locais se fazem representar atualmente na Comissão Nhemongueta¹ e, desde este núcleo catarinense, participam em instâncias como a Comissão

^a Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Email: nheusi@yahoo.com.br.

Yvy Rupa e o Encontro Continental Guarani, que reúnem, respectivamente, povos guarani do sul e sudeste do Brasil, e dos países latino-americanos.

A organização dos povos guarani que vivem no território brasileiro, em comissões articuladas ao movimento indígena mais amplo, é relativamente recente e acompanha as mudanças no cenário indigenista no Brasil e em toda América do Sul. Jackson e Warren (2005) mostram que as reformas constitucionais que ocorreram em vários países do continente, no final do século XX, levaram à valorização das diferenças e da indianidade, num contexto transnacional de defesa dos direitos humanos e do ambientalismo (ver também Oliveira 2001).

No Brasil, a aproximação de lideranças de diferentes povos indígenas favorecida por instâncias relacionadas às políticas públicas, após a promulgação da Constituição Federal de 1988, tem promovido a articulação de alianças, no plano supralocal, de importância central na contemporaneidade, visto que permite, entre outras coisas, a circulação dos mais diversos conhecimentos necessários à vida nas aldeias com as peculiaridades do presente.

Considera-se, neste artigo, que os Guarani-Mbya se defrontam com uma necessidade de aproximar-se dos brancos que, se não é inédita em sua história, está vinculada a uma destruição ambiental sem precedentes. Esse contexto impulsiona transformações de várias ordens, desde o reordenamento das suas redes de relações e articulações políticas, nos termos esboçados acima, a certas mudanças em suas práticas econômicas e alimentares. No entanto, o impacto dessas mudanças não trouxe maiores consequências sobre a estética e a ética alimentar guarani.

Este artigo irá tratar dos eventos alimentares acionados entre os Guarani-Mbya como uma das maneiras de reforçar e ampliar sua rede de relações, a qual envolve diversos grupos locais e também os brancos. A descrição das práticas alimentares contribui para explicitar a ocorrência de modos distintos de comensalidade que, por um lado,

ênfatizam as diferenças dos Mbya entre si e, por outro, neutralizam as diferenças entre os Mbya e os brancos.

Os dados etnográficos apresentados a seguir resultam da pesquisa realizada em Tekoa Marangatu², uma aldeia localizada na zona rural do município de Imaruí, no litoral catarinense. Esta aldeia era formada à época por 120 pessoas, em média, as quais ocupavam uma área demarcada de 68 hectares. O número de moradias variou ao longo da pesquisa, mas não ultrapassou 20 conjuntos residenciais, os quais se distribuíam em uma disposição espacial definida pelas relações de parentesco próximo. A denominação conjunto residencial tem em vista que cada ‘casa’ é formada, na verdade, por um conjunto de pequenas casas, feitas de materiais diversos, as quais ocupam um pátio comum. Feito esse esclarecimento, daqui para frente, os conjuntos residenciais serão referidos como casas, a fim de não dar tanto destaque ao aspecto físico da moradia e sim ao grupo de residentes. Cada desses conjuntos residenciais é habitado por uma família nuclear que compartilha o fogo culinário no dia a dia e, frequentemente, com ela residem outros parentes próximos³.

Todas as famílias nucleares desta aldeia reconheciam algum grau de parentesco entre si e, por outro lado, identificaram quatro parentelas no local. As parentelas são formadas por, ao menos, três gerações de parentes consanguíneos e afins, os quais residem no mesmo grupo local e se identificam como uma ‘família-grande’. Contudo, os membros da parentela podem residir em mais de um grupo local ou aldeia. O casal mais velho é considerado o casal cabeça da parentela, de acordo com Pereira (2004), para quem os demais membros prestam solidariedade econômica e política. Os cabeças de parentela têm prestígio de liderança que extrapola a aldeia onde vivem e abrange o complexo de aldeias formado pelas redes de parentesco entre os Mbya de Marangatu e diversos outros grupos locais.

Além das moradias, em Tekoa Marangatu há uma escola de ensino fundamental e um posto de saúde, de modo que eles convivem durante a semana com professores e profissionais de saúde que passam

o dia na aldeia. A presença constante dos brancos propicia delinear distinções entre dias de semana e finais de semana. Nos dias de semana a escola e o posto de saúde se tornam espaços de convergência dos Mbya e seus arredores são sempre movimentados durante o dia. Com mais frequência nos finais de semana se fazem as reuniões comunitárias, os encontros festivos e os mutirões. As festas acontecem de dia ou de noite, com comida, bebida e música, em geral para comemorar aniversários, como parte dos torneios de futebol ou para acolher visitantes de outras aldeias.

Depois de uma década estabelecidos em Imaruí, alguns Guaraní-Mbya que vivem na aldeia construíram relações sociais e comerciais duradouras com os demais moradores desta parte do município. Especialmente os homens mbya participam em eventos locais, como jogos de futebol, em trabalhos pontuais para pequenos e médios proprietários rurais do entorno, ou ainda, frequentam bares, bingos e festas que acontecem na região. Outro vínculo comum se dá a partir da busca de tratamentos de saúde. Alguns moradores do entorno reconhecem a eficácia das terapias medicinais mbya, particularmente para problemas crônicos ou mal definidos pela biomedicina.

Embora em Tekoa Marangatu não sejam acolhidas como residentes as famílias originadas de casamentos interétnicos⁴, não se pode dizer que esses Guaraní-Mbya constituam um grupo restrito ou socialmente isolado. É bem o contrário. Este texto tem em vista que os Mbya são parte de uma rede de relações, que os liga a outras aldeias guarani e também ao entorno social onde vivem. Esse é o panorama em que se insere a análise das variações nos modos de fazer, distribuir os alimentos e comer – aqui denominados como vetores centrífugo e centrípeto da comensalidade.

Argumenta-se que a alternância dos eventos alimentares é uma maneira de produzir a inserção dos Mbya numa ampla rede de relações, ao mesmo tempo em que permite a manutenção das particularidades de cada parentela, bem como a autonomia entre seus membros. De um lado, as refeições familiares constituem o vetor centrípeto, que

produz diferença entre pessoas assemelhadas, os parentes. De outro, as refeições coletivas nas festas agregam pessoas distantes, que não são parentes, inclusive os brancos, e aproximam pessoas a princípio diferentes, compondo o vetor centrífugo da comensalidade. Para examinar esses aspectos das práticas alimentares, primeiro serão descritas as características mais gerais da alimentação, para depois abordar as variações nos eventos alimentares e, por fim, mostrar que para os Guarani-Mbya, reforçar alianças é tão fundamental quanto manter as diferenças entre cada parentela.

Práticas alimentares diárias em Tekoa Marangatu

A alimentação é um tópico de grande importância na vida diária dos Guarani-Mbya. Outros estudos que exploram as práticas alimentares mbya a partir de abordagens diversas (Tempass 2010; Giordani 2012), confirmam este dado. Além da ênfase na comida como marcador de identidade, à maneira descrita por Gow (1991) sobre os Piro, os Mbya preconizam dietas ao longo da vida para fortalecer o corpo, bem como prevenir doenças e estados corporais indesejados.

As práticas alimentares guarani-mbya vem mudando bastante em tempos recentes, mas certas características se mantêm como especificidades de sua cultura alimentar. A literatura etnográfica sobre os Guarani, como também os relatos dos mais velhos em Tekoa Marangatu, indicam que havia grande investimento na agricultura, além da caça, pesca e coleta de frutos e insetos nas matas do entorno em que habitavam. Uma mulher mbya na faixa dos 70 anos contou que, quando era menina, sua família vivia do que produzia. Trocavam ou vendiam víveres, artesanatos e peles de animais com os brancos para adquirir ferramentas de metal, tecidos, sal, entre outros. Contudo, comiam basicamente o que era produzido na aldeia. Seu irmão mais velho lembra que quando eram pequenos seus pais não os permitiam comer alimentos enlatados ou feitos na cidade, com a preocupação de que essas comidas enfraqueceriam as crianças. Isso mudou radicalmente,

pois se pode notar agora que as crianças mbya ganham guloseimas, salgadinhos e refrigerantes cada vez que vão à cidade com seus parentes adultos.

Podem-se creditar essas mudanças, grosso modo, à ocupação, destruição e privatização crescente da mata atlântica, no litoral brasileiro, nas últimas décadas, bem como à monetarização da economia guarani-mbya⁵. Atualmente, não é possível aos Guarani-Mbya viver apenas dos produtos da roça e da mata, pois os recursos ambientais no espaço da aldeia e seu entorno são exíguos e, além disso, seu estilo de viver já é outro. Em boa parte do ano, o que se vê ser preparado nas casas da aldeia são alimentos comprados em mercearias e pequenos mercados da região, de vendedores ambulantes, ou ainda, doados pelo governo ou por pessoas que os querem ajudar.

O milho, que foi um dos alimentos básicos dos Guarani por séculos (Noelli 1994; Melià 1990; Schaden 1974), é agora raro de encontrar nas refeições diárias, exceto no período da colheita, no verão, quando uma pequena quantidade de milho verde é usada nas casas. Aipim, batata-doce, feijões, amendoim, melancia, além do milho, são os principais cultivos produzidos na aldeia e incorporados à alimentação atual. Praticamente em todas as casas havia uma roça, mas são pequenas áreas, e por isso conseguem produzir pouca quantidade de alimentos. Há uma roça maior em Tekoa Marangatu, coletiva, cujos produtos muitas vezes são vendidos para fazer algum dinheiro.

Um dado significativo é a homogeneidade no tempo e no espaço dos modos de preparar o milho entre os povos guarani. É possível encontrar várias descrições sintéticas sobre o modo de fazer e os nomes das comidas de milho dispersas na literatura sobre os Guarani que compreende os últimos cem anos. Ao confrontar algumas receitas publicadas décadas atrás com as preparações que observadas em Marangatu vê-se considerável semelhança. Landa & Noelli (1997) notaram o mesmo quando compararam dados contemporâneos àqueles de Ruiz de Montoya. Silveira (2011), por sua vez, faz uma comparação entre o

uso culinário do milho e do trigo na alimentação contemporânea para argumentar que a incorporação de novos itens alimentares representa a manutenção da culinária mbya.

Hoje, a forma mais comum de consumir milho nesta aldeia é por meio do preparo de farofa feita de fubá (comprado nos mercados ou recebido em doação) que geralmente acompanha o feijão cozido. Um tipo de refeição bem mais presente nas casas são os bolinhos fritos de trigo (*xipa*) acompanhados de café preto. Também se encontram na rotina alimentar destes Guaraní-Mbya várias combinações entre feijão preto cozido e arroz, macarrão, farofa de trigo (*revíro*) ou de milho (*rora*) e outros complementos.

O café tornou-se um item fundamental que acompanha todas as refeições, especialmente no inverno. No verão há quem prefira refrigerantes ou sucos. A carne de frango é, talvez, o tipo de carne mais consumido em Tekoa Marangatu, porém, grande parte das vezes as refeições são compostas somente por alimentos vegetais. Nem todos os homens da aldeia usam armadilhas para caçar tatus, quatis e aves que ainda se encontram na mata, mas em algumas casas estas carnes de caça são também consumidas eventualmente. Além disso, uma boa quantidade de peixes é preparada no verão, quando são pescados nos rios da região ou comprados.

Enfim, o que se come ao longo do dia varia conforme a época do ano, de acordo com a disposição dos homens e mulheres em produzir produtos alimentares e com a disponibilidade de recursos da família para comprar mantimentos. Vale notar que as famílias nucleares formadas por casais mais jovens tendem a agregar em sua alimentação diária mais alimentos processados, como bolachas, salgadinhos, laticínios, embutidos etc., ao passo que os casais mais velhos preferem alimentos que se assemelham ao que se produz na aldeia, como os grãos, batatas, carnes não processadas, frutas e outros vegetais.

No período escolar, o que é consumido diariamente na aldeia inclui não somente o que as mulheres preparam em suas casas, mas também a merenda da escola. Isso acrescenta uma variante às práticas

alimentares, pois na escola, considerada um espaço dos brancos, as merendas tendem a se afastar do que é a comida guarani.

Em geral, nas casas, são feitas duas ou três refeições ao dia, com horários variáveis conforme afazeres e hábitos de cada família nuclear. No entanto, quase todos evitam comer após anoitecer. Este cuidado associa-se à dimensão cosmológica das práticas alimentares, que envolve as relações entre humanos e não humanos. Isto é, as relações com os espectros dos Mbya falecidos, os seres que protegem os elementos da mata, conhecidos como ‘donos’, as divindades etc. O uso da erva-mate e do tabaco pelos Guarani-Mbya, na forma de chimarrão e cachimbo, respectivamente, é também ligado a estas relações cosmológicas.

O chimarrão é tomado bem cedo, antes do alvorecer, especialmente naquelas casas onde moram os cabeças de parentela. É quando se conversa sobre o que se sonhou em volta do fogo. Como notaram Ciccarone (2001) e Montardo (2009), essa é a melhor forma de começar o dia para os Guarani-Mbya. Ao longo do dia o chimarrão é usado nos momentos de conversas familiares e oferecido às visitas que chegam às casas, sejam da aldeia ou não, como expressão de cordialidade.

A fumaça do tabaco produzida no cachimbo tem efeito, sobretudo, protetor⁶. Os Guarani-Mbya dizem que ela espanta seres maléficos e, por outro lado, inspira bons pensamentos e boas palavras. Nos momentos de aconselhamento, nas reuniões e nas práticas xamânicas os Guarani-Mbya usam sempre o cachimbo. Além disso, há aqueles que gostam de acender o cachimbo frequentemente durante o dia, enquanto outros usam cachimbo apenas em eventos mais ritualizados. Enfim, evidencia-se, desta perspectiva, que a alimentação diária é regida pelo ciclo solar e marcada, nos momentos de transição entre dia e noite, pelo uso do tabaco.

A recomendação de abstinência noturna, juntamente com as dietas preconizadas em várias fases da vida (ver Silveira 2011), normalmente baseadas em pequenas quantidades de alimentos cultivados, bem como na evitação de sal, açúcar e carne de grandes animais, apontam para um valor fundamental aos Guarani que é a moderação. Nas

refeições domésticas ou festivas nunca presenciei um consumo por demais exagerado, ao contrário, prevalecia entre os Guarani-Mbya certa austeridade nas práticas alimentares em geral. Austeridade que Melià (1989) estende à maneira de dormir e ao modo de viver dos Guarani.

A ética alimentar é associada ao um vínculo com as divindades, fundante do bom viver para os Guarani-Mbya, e que, idealmente, precisa ser mantido. No que diz respeito às regras de etiqueta e a estética alimentar, descreve-se adiante como as características dos eventos alimentares colocam em relevo distintas escalas sociológicas nas relações guarani-mbya.

Os eventos alimentares mbya, a comensalidade e suas nuances

Os momentos de comer em casa não constituem necessariamente refeições compartilhadas para os Guarani-Mbya. Quer dizer, embora haja momentos em que os co-residentes se reúnam para comer, é comum encontrar alguém comendo separado porque não estava presente quando todos comiam ou porque sentiu vontade. No entanto, mesmo que só uma pessoa esteja comendo, geralmente está junto de outras, perto do fogo ou no pátio da casa, conversando.

A comida entre os Guarani-Mbya é partilhada junto com conversas, que podem tratar de assuntos os mais variados. O fogo de chão é um elemento central da socialidade mbya. Mesmo naquelas casas que têm fogão a lenha ou a gás – que são poucas em Tekoa Marangatu – o fogo é utilizado diariamente e é um lugar privilegiado para as conversas íntimas, em torno do qual são compartilhados ainda o chimarrão e o cachimbo.

Na casa onde estive hospedada numa das estadias na aldeia, o fogo culinário era compartilhado entre um casal jovem com seus filhos e os pais do esposo, num total de nove co-residentes. Nesta casa era difícil um dia em que não aparecia alguém de uma outra casa para comer, pois o casal mais velho encabeça uma das parentelas que vive na aldeia. A nora desse casal cabeça de parentela ficava responsável pelo preparo da comida. Muitas vezes, na primeira refeição do dia, ela preparava mais cedo algo rápido, apenas para as crianças, por exemplo, bolinhos de trigo fritos e café com leite, para depois fazer a

comida dos adultos, como macarrão, farofa de milho etc. Em geral, havia uma refeição no meio da manhã e outra no começo da tarde. Alguns dias havia duas refeições de tarde. No período letivo as crianças maiores faziam ao menos uma refeição na escola. E depois que sol se punha não era mais servida comida nesse fogo.

Às vezes, as pessoas já estavam reunidas ao redor do fogo antes de a mulher começar o preparo da comida, tomando café, chimarrão ou apenas se aquecendo e proseando. Quando a comida estava pronta, ela chamava todos para se servirem ou, às vezes, preparava um prato a cada vez e ia passando aos que estavam ali. Enquanto todos os familiares que estavam presentes não estivessem servidos ela permanecia atenta, só então preparando um prato para si. Quando sobrava, a comida era guardada num jirau para a próxima refeição ou para os retardatários. Sua sogra costumava preparar alguma comida só para si neste mesmo fogo, como, por exemplo, batata doce assada, bolinho de trigo assado e farofa de milho, depois que os demais já tinham comido. Usava também um segundo fogo de chão que fica na casa de reza (*opy*), pois é uma das mulheres que dirige as práticas xamânicas na aldeia. O primeiro chimarrão do dia, preparado ao acordar, é tomado por esta parentela ao redor do fogo que fica na casa de reza.

Assim, no desenrolar dos dias, em torno do fogo de chão nas casas, são reforçadas determinadas relações no interior de cada parentela, já que certas famílias recebem visitas frequentes de homens, tanto solteiros quanto casados, que se somam aos co-residentes para comer. Esse predomínio da circulação masculina nas casas da aldeia se replica no deslocamento entre aldeias.

Além do trânsito dos comensais, as trocas de alimentos no interior de uma parentela são corriqueiras. Em geral, envolvem os produtos da roça e gêneros que são comprados, como farinha de trigo, feijão e chimarrão. Entre os Guarani-Chiripa, Reed (1995) observou que grande parte dos presentes de comida era porções de carne, porém o autor não esclarece se a carne era oferecida crua ou cozida. Em Tekoa Marangatu os alimentos são dados predominantemente crus. Geral-

mente, uma mulher pede a outra, com quem tem mais intimidade, algo que esteja precisando ou querendo fazer. Interessante frisar que, enquanto os homens circulam como comensais entre as casas, são as mulheres que promovem as trocas e a circulação de produtos alimentares. Mas ambos os movimentos reafirmam as relações no interior da parentela. Não foi perceptível qualquer orientação bem marcada nessas trocas de alimentos, ou seja, diria que há um trânsito multidirecional que circunscreve a parentela, em vez de realçar relações de parentesco específicas.

Por outro lado, é curioso que mesmo havendo um espaço destinado a servir de cozinha nas casas, o lugar de fazer comida é variável. Na casa em que fiquei, nos dias apazíveis, com sol quente de inverno, o fogo era transferido para fora, no pátio, e as refeições eram feitas ao ar livre. Quando estava muito úmido ou frio aticava-se o fogo na cozinha ou senão ele era alocado no espaço que servia de dormitório para o casal mais velho. Essa transferência do fogo para dentro ou para fora de casa acontece em outras casas em Tekoa Marangatu. O mesmo observou Tempass (2005) em aldeias no Rio Grande do Sul. O que parece ser um claro indício do valor dado a sentir-se bem em torno do fogo de chão.

Se era comum ver homens mbya fazerem uma das refeições do dia na casa de um parente, fossem eles casados ou solteiros, as mulheres raramente eram encontradas comendo fora de sua própria casa desacompanhadas. E o deslocamento de uma família inteira para comer em outra casa só aconteceu nas festas.

Na comemoração do dia do índio, em 2010, fizeram um almoço para todos na aldeia, o que incluiu as professoras da escola, bem como a técnica de enfermagem da FUNASA⁷ e seu esposo. Usaram para isso o espaço da escola. As professoras se empenharam em conseguir uma boa quantidade de peixes e cada família que pode colaborou com produtos da roça. A ideia era fazer a ‘comida típica guarani’, então, várias mulheres que conheciam as maneiras tradicionais de usar milho fizeram preparações diversas. Também cozinharam aipim, ba-

tatas doce, abóbora e outros vegetais. Como era um dia chuvoso, os homens assaram os peixes num local abrigado perto da escola. Prepararam nas brasas, em uma grelha feita de bambu. Quando estava tudo pronto, os alimentos foram todos dispostos em uma mesa grande, no galpão usado também para fazer as reuniões comunitárias. Havia duas ou três mulheres servindo. Primeiro os adultos ficaram em fila e elas entregavam para cada pessoa um prato pronto com um pouco de cada comida. Depois as crianças foram servidas da mesma forma. Quando todos estavam satisfeitos abriu-se um espaço no galpão e realizaram a dança tangará, cantada ao som da música de uma rabeca e um violão⁸.

Nos preparativos para a comemoração de um aniversário que presenciei, as mulheres da casa se reuniram para fazer macarrão e salada de batata com maionese. Os homens ficaram incumbidos de preparar os espetinhos de frango. Pela manhã haviam chegado alguns parentes de outra aldeia que também ajudaram a fazer as comidas. Esses alimentos foram adquiridos no mercado pela família anfitriã. De noite, ao início da festa, o avô do menino discursou, dando boas vindas a todos e pedindo que não se excedessem com a cerveja. Depois, cada pessoa foi servida pela mãe e pela avó do aniversariante com um prato feito e um copo de refrigerante, um a um. A maioria desses convidados foi embora não muito depois de comer. Nesse meio tempo continuavam chegando pessoas, a maioria jovens que vivem em Tekoa Marangatu e em outras aldeias guarani próximas. Houve nova rodada de comida e então iniciou a música sertaneja, de um aparelho de som, e a dança.

Outro tipo de evento que não prescinde de uma refeição coletiva é o mutirão. A realização de trabalhos coletivos acontece com regularidade em Tekoa Marangatu, principalmente para o trabalho agrícola. Como na aldeia conservaram um bom espaço para uma roça comunitária, as tarefas de preparar a terra, semear, limpar e colher os produtos dessa roça dependem da produção conjunta e são definidas nas reuniões comunitárias. Além disso, casas de pau-a-pique são geralmente construídas em sistema de mutirão. Neste caso, uma pessoa da família que está erguendo a nova habitação serve de mensageiro

e passa convidando os demais, de casa em casa, a colaborarem no trabalho em certa data.

As atividades na roça coletiva iniciavam geralmente no período da manhã e, em troca, o grupo de trabalhadores recebia o almoço. As mulheres convocadas para fazer a comida, comumente parentes oriundas de várias casas, são consideradas igualmente como participantes ativas do mutirão. Os ingredientes para o preparo da comida coletiva eram fornecidos, na maioria das vezes, pelo Projeto Rondon e a comida era preparada na escola.

De certo ângulo, as práticas alimentares guarani-mbya descritas mostram a existência das redes de relações que incluem os Mbya e os brancos, e de outro, também salientam aspectos sociológicos e cosmológicos singulares. Para outros povos indígenas, entre os quais, por exemplo, os Baniwa (Rezende 2009), os Yudja (Lima 2005), os Tukano (Langdon 1975) e os Araweté (Viveiros de Castro 1986), as comidas coletivas são uma prática diária, sem serem realizadas em situações específicas como acontece no caso dos Mbya.

Essa alternância entre as refeições diárias que envolvem os grupos de residência guarani-mbya e as refeições que são produzidas coletivamente, em particular nas festas da aldeia, promovem efeitos distintos. Ao examinar os gradientes sociais demarcados pelos eventos alimentares em Tekoa Marangatu, podem-se distinguir algumas características recorrentes. Ao considerar o preparo da comida, observa-se momentos em torno dos fogos domésticos e na cozinha da escola. Nas casas acontecem tanto as refeições diárias quanto as refeições festivas motivadas pelos aniversários. Na cozinha da escola são sempre os eventos que envolvem o grupo local: as merendas feitas para os alunos e professores, as comidas feitas para serem servidas nos mutirões e as refeições oferecidas para receber visitantes de outros grupos locais ou os brancos.

As reuniões em que se partilha comida com todos acontecem nos mutirões e nas festas, frequentes em Tekoa Marangatu. Para o trabalho coletivo, costumam se reunir somente os membros do grupo local, mas as festas invariavelmente atraem os Guarani-Mbya que vivem em

outras aldeias. Em geral, pode-se dizer que todas as pessoas que participam de um evento desse tipo são aliadas. Os convidados são as relações atuais de aliança política e os que chegam à festa, como os jovens que vêm em busca de namoros, o são potencialmente.

Ainda sobre o preparo da comida, observa-se que as comidas coletivas envolvem duas, três ou mais mulheres, dependendo do número de participantes, em contraste com a produção doméstica, feita por uma só mulher. Nas festas, a produção de comida inclui ainda a participação dos homens, os quais ficam incumbidos de assar carne ou peixe.

A comida diária é preparada e oferecida pela mulher ao esposo, filhos e demais co-residentes, tanto quanto aos homens, consanguíneos e afins, pertencentes à mesma parentela. Nos mutirões, essa forma de relação se repete, porém multiplicada. É um pequeno grupo de mulheres parentes entre si que servem a comida feita por elas aos que trabalharam: homens, mulheres e crianças do seu grupo local. Nas festas é diferente, uma vez que os homens passam também a preparar parte do que será oferecido para comer. Isso se dá quando a refeição é ofertada para as famílias guarani-mbya que chegam de outros grupos locais.

É preciso considerar que nas relações entre as diversas aldeias os homens mbya têm um papel preponderante, pois na esfera multilocal eles tomam a frente nas relações políticas. Embora esse papel público masculino venha mudando com a emergência das lideranças femininas, ainda são os homens, em maioria, que representam as aldeias guarani como caciques e na Comissão Nhemongueta, a organização indígena local citada antes. Esse vetor centrífugo das relações aparece, também, na produção da comida. Assim, quando um casal trabalha junto para fazer comida, nota-se o vínculo masculino com o exterior e o vínculo feminino com o interior. O que não significa afirmar que as mulheres mbya não tenham um papel destacado nas relações políticas multilocais. Mesmo que não tomem a frente nas relações com os brancos, são elas que intermediam o estabelecimento de alianças matrimoniais (Pereira 2004; Mello 2006), bem como negociam assuntos de interesse geral no grupo local.

Quanto à maneira de servir, mostrou-se antes que há variações significativas, pois no dia a dia das casas é comum que as pessoas se sirvam e escolham o que querem comer. Apesar de algumas vezes a cozinheira servir a todos, em geral, ela leva em consideração o gosto individual de quem irá comer. Estes não são propriamente momentos de comensalidade, em que os co-residentes comem juntos. Muitas vezes as pessoas que vivem na casa vão chegando aos poucos e comem separadamente. Ao passo que nas refeições coletivas as pessoas são servidas juntas, em sequência. Cada participante recebe um prato pronto com, basicamente, as mesmas coisas e em quantidades mais ou menos semelhantes a todos os outros comensais. Assim, todos comem da mesma comida e comem ao mesmo tempo.

Em suma, enquanto partilhar comida entre pessoas pertencentes à mesma parentela aponta para a autonomia pessoal, seja pela possibilidade de escolher o que se come, seja pelo fato de respeitar tempos individuais; partilhar comidas coletivas, que se abre na escala das alianças em direção ao exterior, aponta para a socialidade expressa na comensalidade plena, isto é, comer juntos e da mesma comida.

Considerações finais

Neste artigo, procurou-se descrever como, na análise dos eventos alimentares guarani-mbya, podem-se identificar localmente certas tendências de ordem mais global que afetam os povos indígenas. No caso brasileiro, o espaço político conquistado pelo movimento indígena após a ditadura, na esteira de um fluxo de mudanças nos poderes estatais, em escala continental, estimulou a implementação de políticas públicas que se traduzem, nas aldeias, pela intensificação da convivência com os brancos.

Mesmo com o relativo fechamento desses Guarani-Mbya no âmbito do parentesco, em termos de alianças matrimoniais, outros tipos de relações com os brancos são buscadas ativamente. Há um investimento constante em conhecer os vizinhos, com quem podem manter

relações de amizade, econômicas, terapêuticas ou de aliança política na luta por direitos de cidadania. Apesar de seu discurso étnico marcante, que delimita claramente as fronteiras entre o modo de ser dos Guarani e o dos brancos, apreender a rede de relações da qual os Guarani-Mbya são parte, desde a ótica das práticas alimentares, permite vislumbrar tais relações como um *continuum* entre os Mbya e os brancos, construído nas relações diárias.

Particularmente nas festas, percebe-se uma abertura para o exterior nos eventos alimentares, a qual liga um núcleo familiar ou uma parentela ao grupo local, amplia-se para o grupo multilocal e a alcança os brancos. Neste caso, a comensalidade plena produz a supressão parcial das diferenças, necessária para a reforçar as redes de relações sociais às quais esses Guarani-Mbya fazem parte. A comida partilhada dessa maneira é um vetor primário de identidade (cf. Fausto 2007) que aproxima pessoas de um circuito amplo de relações.

A alternância, na comensalidade mbya, de um vetor centrífugo e outro centrípeto, faz com que as relações em torno da comida, na esfera doméstica, evidenciem o vínculo de parentesco e a pessoa. Ao passo que os eventos alimentares associados aos trabalhos coletivos na aldeia sublinham o pertencimento social a um grupo local e reiteram a reciprocidade. Quiçá o detalhe mais relevante desta etnografia seja que as práticas alimentares, mais do que expressão de comportamentos semelhantes, podem ser vistas como um meio de produzir diferenças entre os próprios Guarani-Mbya.

Notas

¹ Os caciques se reuniram em uma instância política supralocal para ampliar o alcance de suas demandas, pois individualmente as lideranças não tinham êxito nas negociações com os representantes de governo e outras instituições com as quais necessitavam interagir. Desde 2007 essa comissão está legalmente instituída. A prática de reuniões para tomar decisões que afetam o grupo é comum entre os Guarani. As *aty* ou reuniões comunitárias acontecem no âmbito local, enquanto as *aty guasu* são discussões de âmbito multilocal.

² A pesquisa contou com recursos do CNPq, bem como do INCT Brasil Plural, e foi desenvolvida entre junho de 2008 e março de 2010.

³ O mais comum, neste caso, é que um casal e seus filhos morem com um dos pais da mulher ou do homem, mas também irmãos ou sobrinhos de um dos cônjuges podem compartilhar a casa por um tempo variável. A composição dos moradores de um conjunto residencial, como também da própria aldeia, é bastante inconstante no tempo em função dos deslocamentos frequentes empreendidos pelos Mbya (ver, entre outros, Darella 2004 e Litaiff 1999).

⁴ No sul e sudeste do Brasil, as aldeias são formadas majoritariamente por parentelas mbya, nhandéva e chiripa (Litaiff 1999), todos Guarani. Em algumas aldeias convivem Guarani e Kaingang, o que resulta às vezes em casamentos interétnicos. Há também uns poucos homens e mulheres mbya que acabam se casando com brancos. Contudo, em Tekoa Marangatu todos afirmavam ser Mbya e durante a pesquisa, de fato, só havia casais formados exclusivamente por homens e mulheres guarani-mbya vivendo na aldeia.

⁵ Os Guarani-Mbya desenvolvem atividades remuneradas eventuais, como a venda de artesanatos e o trabalho agrícola, ou fixas, o caso de professores e agentes de saúde, por exemplo. Além disso, recebem os benefícios do governo, o que inclui o dinheiro do programa bolsa família. Embora seja notável uma atitude mais coletiva de não se deixar seduzir pelos objetos dos brancos, eles aderiram fortemente à televisão, aos aparelhos de som e aos celulares desde que a energia elétrica se tornou disponível em suas casas, o que traz novas práticas à vida na aldeia.

⁶ Os Mbya não trazam o tabaco e não visam à intoxicação com seu uso, o que é comum no xamanismo ameríndio (ver, por exemplo, Bastos 1985 e Wilbert 1987). A importância do tabaco para eles reside na produção da fumaça, considerada uma substância semelhante à potência vital que deu origem à primeira divindade guarani (Cadogan 1946).

⁷ A Fundação Nacional de Saúde era o órgão responsável na época pela assistência à saúde nas aldeias indígenas em todo o Brasil, mas a contratação foi terceirizada em Santa Catarina para a organização não governamental Projeto Rondon. A técnica de enfermagem ia diariamente para o posto de saúde na aldeia, enquanto o médico, a enfermeira e o odontólogo tinham um cronograma periódico de atendimento.

⁸ Essa dança é praticada em rituais na *opy*, quando estes e outros instrumentos musicais guarani são tocados. Para mais detalhes sobre a centralidade da música nos rituais xamanísticos guarani veja Montardo (2009).

Referências

BASTOS, Rafael J. M. 1985. "O 'payemeramaraka' Kamayurá - Uma contribuição à etnografia da xamanismo do alto Xingu". *Revista de Antropologia*, 27/28:139-179.

- CADOGAN, León. 1946. "Las tradiciones religiosas de los indios Jeguaká Tenondé Porã-gué i del Guairá, comúnmente llamados Mbyá, Mbyá-Apyteré o Ka'yinguá". *Revista de La Sociedad Científica Del Paraguay*, 7(1):15-47.
- CICCARONE, Celeste. 2001. *Drama e Sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres Mbya-Guarani*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC-SP.
- DARELLA, Maria D. P. 2004. *Ore RoipotaYvy Porã. Nós queremos Terra Boa. Territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina - Brasil*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC-SP.
- FAUSTO, Carlos. 2007. "Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia". *Current Anthropology*, 48(4):497-525.
- GIORDANI, Rubia C. F. 2012. *Comportamento alimentar entre os Guarani. Cultura e Alimentação*. Tese de Doutorado. Curitiba: UFPR.
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon.
- JACKSON, J. E. & WARREN, K. B. 2005. "Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: controversies, ironies, new directions". *Annual Review of Anthropology*, 34:549-573.
- LANDA, B. S. & NOELLI, F. S. 1997. "As receitas culinárias guarani como base para análise da dieta do grupo". *Histórica*, 2:163-172.
- LANGDON, Thomas. 1975. *Food restrictions in the medical system of the Barasana and Taiwano indians of the Colombian Northwest Amazon*. PhD Thesis. New Orleans: Tulane University.
- LIMA, Tânia S. 2005. *Um Peixe Olhou para Mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed Unesp-ISA/NuTI.
- LITAIFF, Aldo. 1999. *Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens Mbya-Guarani du littoral du Brésil*. Tese de Doutorado. Montreal: Université de Montreal.
- MELIÀ, Bartolomeu. 1990. "A terra sem mal dos Guarani. Economia e profecia". *Revista de Antropologia*, 33:33-46.
- _____. 1989. "A experiência religiosa Guarani". In MARZAL, M. et al. (Eds.): *O Rosto Índio de Deus*, pp. 293-346. São Paulo: Vozes.
- MELLO, Flávia C. 2006. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã. Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripã e Mbyá Guarani*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC.
- MONTARDO, Deise L. 2009. *Através do Mbaraka: música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo: Edusp.
- NOELLI, Francisco S. 1994. "El Guarani agricultor". *Acción*, 144:17-20.
- OLIVEIRA, João P. 2001. "Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas". In D'INCAO, M. A. (ed.): *O Brasil não é Mais Aquele... Mudanças Sociais após a redemocratização*, pp. 217-235. São Paulo: Cortez.
- PEREIRA, Levi M. 2004. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.

- REED, Richard K. 1995. *Prophets of Agroforestry. Guarani communities and commercial gathering*. Austin: University of Texas Press.
- REZENDE, Justino S. 2009. "Venham comer quinhapira!". *Tellus*, 17:261-276.
- SCHADEN, Egon. 1974. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Edusp.
- SILVEIRA, Nádia H. 2011. *Imagens de abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade*. Tese de Doutorado. Florianópolis: UFSC.
- TEMPASS, Mártin C. 2010. 'Quanto mais doce, melhor': *Um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: UFRGS.
- _____. 2005. *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbya-Guarani*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. São Paulo: JZE-Anpocs.
- WILBERT, Johannes. 1987. *Tobacco and Shamanism in South America*. New Haven: Yale University Press.

Abstract: The article describes and analyses food events observed among the Guarani-Mbya against the background of reordering alliances with white people as a consequence of major changes in the Brazilian indigenist policies. By examining Guarani-Mbya food practices and its sociological and cosmological aspects the article illustrates how such social networks operate locally within the Tekoa Marangatu village. Findings suggest that food preparation, serving and eating that constitute these Mbya food events demonstrate an alternating movement directed internally or externally, when its range extends to white people. Thus, a centrifugal vector and other centripetal are identify in the Guarani-Mbya commensality.

Keywords: Guarani Food; Food Event; Commensality; Indigenist Policy; Guarani-Mbya.

Recebido em junho de 2016.

Aprovado em abril de 2017.

Economia Política do Zika: Realçando relações entre Estado e cidadão

Ana Cláudia Rodrigues da Silva^a
Silvana Sobreira de Matos^b
Marion Teodósio de Quadros^c

A epidemia do Zika e sua relação com o nascimento de crianças com microcefalia trouxeram grandes desafios para a saúde pública mundial. No Brasil vários esforços foram feitos para minimizar suas consequências mobilizando setores importantes da saúde, da ciência, da indústria farmacêutica e da economia familiar. Este artigo pretende discutir a economia política do Zika focando nas relações estabelecidas entre Estado e cidadão no que se refere aos cuidados e atendimentos. Enfoca o contexto de vulnerabilidade das famílias afetadas num processo de sobreposição de desigualdades sociais e econômicas, em que as mulheres, mães e cuidadoras, carregam o maior peso social da epidemia.

Zika; Economia; Saúde.

Em um período de grande visibilidade internacional para o Brasil, realização da Copa do Mundo, em 2014 e das Olimpíadas, em 2016, o vírus Zika chamou atenção da população, do Estado e de

a Professora Adjunta do Departamento de Antropologia e Museologia e do PPGA (UFPE). Email: acrodriuess@gmail.com.

b Pesquisadora de Pós-Doutorado no PPGA (UFPE). Email: silvanasmatos@gmail.com.

c Professora Associada do Departamento de Antropologia e Museologia e do PPGA (UFPE). Email: marionteodosio@yahoo.com.

organismos internacionais de saúde. Com o aumento do número de casos de microcefalia e outros distúrbios neurológicos em decorrência do vírus, em 2016, foi decretado Estado de Emergência Internacional em Saúde Pública pela Organização Mundial de Saúde (OMS). Este período foi marcado por ações emergenciais do Estado e ações cotidianas da população, reconfigurando o cuidado público (Ayres 2009) e privado (Scott *et al* 2017a).

Surtos epidêmicos, como o da dengue e outras arboviroses, são bem conhecidos da população brasileira e requerem respostas imediatas dos gestores públicos. É no campo das respostas ou ações, as vezes não satisfatórias, que relações entre o Estado, suas instituições e os cidadãos são intensificadas. No caso da Zika, a confirmação da relação entre o vírus e o nascimento de bebês com Microcefalia, trouxe uma situação inusitada, diferente, por exemplo, da Dengue e da Chikungunya, que apesar de levar à morte, não apresentam uma má formação congênita associada (Miranda-Filho *et al* 2016).

Pernambuco surge, nesse cenário, como epicentro da epidemia, com alto índice de pessoas infectadas com o vírus Zika, entre 2014 e 2016. A partir de 2015 surgem os primeiros casos de bebês nascidos com microcefalia. Segundo os dados do Boletim Epidemiológico da Secretaria Estadual de Saúde, existem 438 casos confirmados e 335 em investigação, conhecidos popularmente como filhos/filhas do Zika¹.

Estado com maior incidência de casos, Pernambuco também foi lócus de investigações e pesquisas científicas que apresentaram, de imediato, algumas respostas ao problema de saúde pública enfrentado pelo país. Acompanhamento clínico dos casos e as pesquisas acadêmicas possibilitaram a constatação de que os efeitos do vírus nos bebês não se restringiam apenas à microcefalia, mas também a outras alterações como epilepsia, deficiências auditivas e visuais, sendo denominada de Síndrome Congênita do Zika (SCZ). Cabe destacar que a observação das mães no cuidado diário com seus filhos trouxe importante contribuição para identificação de outras alterações (Diniz 2016; Scott *et al* 2017a).

Crianças que nasceram com SCZ e suas mães passam a ser alvo de reportagens e pesquisas para identificação de um problema cujas consequências reais ainda são desconhecidas. Uma sensação de pânico se instalou em Pernambuco à medida que os casos eram notificados. Enxurradas de informações diariamente eram repassadas, em parte cobrando dos cidadãos atitudes como: mães evitem exposição ao mosquito! População, cuide da sua residência, não deixe o mosquito proliferar! A responsabilidade também é sua cidadão! Enquanto isso a população superlotava unidades de saúde em busca de atendimento.

Tornou-se comum mutirões em bairros considerados de risco, para informar a população e também cobrar a parceria do cidadão, sem a qual não se solucionariam os problemas, ou seja, o peso da epidemia, pelo menos no aspecto preventivo, deveria ser dividido entre o Estado e o cidadão. Contudo, o contexto emergencial da Zika parecia ter um forte acento geográfico, de gênero, classe e raça. A maioria dos casos incidiu mais fortemente entre as pessoas pobres de periferias, em sua maioria mulheres, negras, que por sua vez, foram as mais cobradas. Algumas ações relacionadas à gestão em saúde foram intensificadas, principalmente em Recife, como a obrigatoriedade de notificações dos casos de Zika, do nascimento de crianças com a síndrome e a efetivação do Levantamento Rápido do Índice de Infestação por *Aedes aegypti* (LIRAA). Tais medidas auxiliariam ações no campo do controle, prevenção e atendimento às pessoas acometidas com a doença causada pelo vírus².

O Zika vírus tornou-se, numa linguagem antropológica, um fato social total, e como tal reflete uma multiplicidade de fatos e significados que vão desde a relação estabelecida com o mosquito (um ser não humano) a um dos atos humanos mais básico, o nascimento. É nesta perspectiva que abordaremos a economia política de atendimentos e cuidados do Zika, com ênfase no contexto pernambucano.

Apesar de ter sido decretado o fim da emergência em saúde pública pelo Ministério da Saúde, no dia 11 de maio de 2017, dando a entender que a situação melhorou, ainda estamos diante de problemas que

estão longe de serem solucionados, pois, uma vez instaurados, deixaram consequências para as pessoas, a exemplo de como lidar com a carga do cuidado com crianças com SCZ e a busca pela garantia de direitos. Se, por um lado, observa-se a diminuição dos casos de Zika, por outro, há a necessidade de lidar com as pessoas que foram afetadas. Nesse sentido, a economia política do Zika requer especial atenção por movimentar setores importantes da saúde, da indústria farmacêutica, dos fomentos para pesquisas, da economia familiar, abalada diretamente por ter que lidar com uma situação inesperada, na qual questões relacionadas à subjetividade como as emoções atreladas ao cuidado (Scott *et al* 2017a; Meira *et al* 2017), o preconceito, a violação de seus direitos e a violência institucional, que se fizeram presentes nas mais diversas situações cotidianas.

Por trás das arboviroses, se forma um mercado em que o Estado brasileiro passa a ser provedor e consumidor, gerando demandas como a criação de novas vacinas, kits para detecção sorológica, financiamento de pesquisas e capacitação de profissionais. No discurso do Estado, observa-se ênfase na busca por novas tecnologias para controle do mosquito, engajamento, mobilização social e o fortalecimento de ações integradas, mas pouco tem sido feito para apoiar as famílias de crianças com SCZ, principalmente os/as cuidadores/as³.

Este artigo aborda resultados parciais da pesquisa ‘Etnografando Cuidados e Pensando Política de Saúde e Gestão de Serviços para Mulheres e Seus Filhos com Distúrbios Neurológico Relacionados com Zika em Pernambuco-Brasil’, realizada pelo grupo de pesquisa Família, Gênero e Sexualidade (Fages), da Universidade Federal de Pernambuco. Este grupo de pesquisadores/pesquisadoras tem trabalhado intensamente no acompanhamento das redes das mulheres afetadas pelo Zika, observando desde o contexto cotidiano dos cuidados com os filhos com SCZ, a participação em associações como a Aliança de Mães de Crianças Raras (AMAR) e União de Mães de Anjos (UMA), até a busca por serviços de saúde, social e jurídico para seus filhos, ou seja, seguindo seus itinerários terapêuticos (Alves 2015; Pinho 2012; Gerhardt 2006). No que se refere aos serviços de saúde,

temos acompanhado o trabalho de instituições públicas e privadas acessadas pelas mulheres. Seguindo as redes que se formam em torno da Zika, acompanhamos grupos de pesquisas, eventos políticos e acontecimentos relacionados à epidemia. O aporte antropológico e suas variadas técnicas metodológicas de coleta e registros de dados, como entrevistas, grupos focais, auxiliam-nos em nosso objetivo principal, o de associar o conhecimento aprofundado da experiência de mulheres e suas redes familiares afetadas pelo vírus a um esforço de ampliar a sensibilidade e a resposta do sistema de saúde de uma maneira que incorpore conhecimento mútuo e práticas colaborativas.

Para melhor compreensão da proposta aqui apresentada, este artigo está dividido em duas partes, além dessa introdução e das considerações finais. Na primeira parte abordamos a economia política do Zika e outras arboviroses, buscando perceber as articulações para controle, prevenção e cuidados. Na segunda parte, buscamos compreender as redes de cuidados em torno do Zika realçando relações de poder e as conexões estabelecidas em rede.

A economia política do Zika

A população brasileira vivenciou vários surtos epidemiológicos, como o da Febre Amarela, que após período de controle voltou à cena. Atualmente três arboviroses, Dengue, Chikungunya e Zika, transmitidas pelo mosquito *Aedes aegypti*, têm ocupado espaço nas demandas do Estado, exigindo ações diretas ou indiretas no controle e prevenção, realçando as relações entre Estado e cidadão. Para o caso do Zika, buscamos entender o peso social (Jones & Williams 2004), delegado aos cidadãos e as relações de *accountability* (Cornwall & Shankland 2008) dos funcionários públicos, dos trabalhadores em saúde e em assistência social, e dos atores de formulação e implementação de políticas.

Para compreensão dessa relação é importante abordar a economia política da saúde como forma de compreender as várias dimensões

que são afloradas com a temática do Zika no campo da saúde pública. Discussões atuais apontam questionamentos importantes em torno da lógica da saúde como mercadoria inserida tanto numa perspectiva de desenvolvimento econômico quanto social. Para Belluzzo (2005), a saúde como meio de acesso à vida não poderia estar atrelada a lógica da acumulação de riquezas, pois corre-se o risco de gerar uma ‘insegurança permanente’ para os indivíduos. Ao se definir a saúde como direito coletivo coloca-se a responsabilidade de promovê-la para o Estado, que por sua vez, inserido numa lógica de mercado, precisa atender as demandas da população. No caso brasileiro, contamos com um sistema de saúde universal, o que colocaria esse sistema afastado, até certo ponto, da lógica mercadológica, rumo à desmercantilização do acesso. Saúde como direito constitucional nos leva à discussão sobre os mecanismos de financiamentos públicos e como eles são definidos para uma maior equidade em saúde. O crescente desenvolvimento econômico do campo da saúde, altamente rentável, impulsiona a criação de grandes parques industriais fomentados pelo desenvolvimento da indústria química, farmacêutica, biotecnológica, mecânica e elétrica.

Um dos pontos destacados pelo Estado brasileiro dentro da lógica da economia política tem sido a do controle do vetor transmissor, o *Aedes aegypti* que, em parte, tornou-se o foco de muitas ações da vigilância sanitária brasileira. Entretanto, a vigilância sanitária não consegue absorver a demanda requerendo a colaboração de outros setores, como por exemplo, o exército brasileiro, que passou a identificar os focos de mosquitos e a participar de campanhas preventivas. Cria-se um campo de colaboração e, também, de disputa entre gestores do governo, pesquisadores e sociedade civil organizada, pela escolha das melhores formas de lidar com o mosquito, até aqui o protagonista da cena. Alguns concordam com medidas invasivas como a pulverização aérea com substâncias químicas, com a instalação de fábricas para reprodução de mosquitos geneticamente modificados e outros reforçam a necessidade de saneamento básico, uma vez que as áreas afetadas são as que não dispõem deste serviço e sofrem com a falta de água potável.

No campo desta economia política, os/as cidadãos/ãs entram no jogo, por um lado, tentando acionar seus direitos, por outro, sendo cobrados a também compartilhar o peso da epidemia, através do controle sanitário doméstico. Várias propagandas do governo enfatizavam o papel da população na prevenção das arboviroses, em especial relacionada ao Zika. Uma grande mobilização se formou: escolas, igrejas, ONGs, todos em prol do bem comum, a eliminação do mosquito, movimentando um mercado político e econômico que realça relações de poder. Quem decide? Como decide? Qual o poder de decisão da população nesse contexto? Pode o cidadão ordinário recusar uma imposição do Estado? Estas são perguntas pertinentes quando se intersectam as dimensões dos direitos, da economia e da política no campo da saúde.

Ao acionar essas três dimensões, o Estado, baseado numa lógica de solidariedade (Viana 2007), incentiva a formação de equipes de colaboração de diversos setores da administração pública e promove, por meio desses setores, alianças com organizações da sociedade civil, com institutos de pesquisas, com agências internacionais para financiamento de pesquisas ou ações de colaboração. Em Recife, por exemplo, podemos citar o seminário Arboviroses: vigilância, promoção da saúde, prevenção e controle, realizado nos dias 08 e 09 de março de 2017, uma iniciativa da Rede Pernambucana de Municípios Saudáveis, organizado pelo Núcleo de Saúde Pública e Desenvolvimento Social (NUSP/UFPE). O evento reuniu gestores governamentais do Estado e de vários municípios, bem como entidades de pesquisas, para pensar estratégias de enfrentamento às arboviroses em Pernambuco.

A rede conta com apoio institucional do Japão para a troca de experiências e tecnologias que promovam qualidade de vida, reforçando laços políticos e econômicos. Porém, os grupos de apoio às mães e cuidadoras de crianças com SCZ, não estavam presentes no evento. Neste caso, a solidariedade na esfera da economia política em saúde, parece não incorporar, atores fundamentais nesse processo, as pessoas acometidas pelas arboviroses, para nosso caso pelo Zika. Aqui a antro-

pologia pode trazer muitas contribuições, uma vez que compartilha uma perspectiva da economia política que incorpora outras lógicas, no caso, a lógica das mães de criança com SCZ, não se detendo apenas na dimensão material, mas, sobretudo, na dimensão simbólica, abrindo caminho para discussão sobre uma economia do cuidado que incorpora aspectos subjetivos (Hirata 2012; Carrasco 2012).

Exemplos baseados nas experiências das mães de filhos com SCZ nos revelam como essas dimensões estão entrelaçadas. Uma mulher em idade reprodutiva, moradora de área de incidência de casos de Zika, ou seja, área no geral desprovida de políticas de saneamento, é infectada pelo mosquito durante os primeiros meses de gravidez, sem ao menos saber o que isso significará em sua vida. A espera de uma nova vida ao mundo mobiliza aspectos do plano econômico e simbólico. Ao saber que seu filho apresenta algum distúrbio neurológico em uma possível decorrência da falta de políticas públicas do Estado, que deveria proteger o cidadão, seus sonhos, planos, expectativas, são afetados e ela precisará ressignificar esse evento em sua vida (Scott 2017b; Pinheiro & Longhi 2017).

O que cabe ao estado fazer? O que cabe aos cidadãos afetados pelo Zika? Pontos de tensão são realçados, as famílias precisam lidar com essa nova situação arcando com o peso social e econômico. As dimensões materiais e subjetivas estão em xeque, uma economia doméstica precisa ser repensada, pois não se esperava uma criança com necessidades especiais. Seu/sua filho/a precisará de atenção redobrada quase que exclusiva, suas necessidades estão para além de uma criança sem a SCZ e isso mobiliza um campo político e econômico no qual a falta de recursos destas famílias se intensifica pela perda de emprego formal (Scott *et al* 2017a), e o orçamento doméstico é fortemente impactado pelas inúmeras necessidades desta criança. Devido aos problemas recorrentes de disfagia, torna-se necessário o uso de suplementos alimentares extremamente onerosos, que não são distribuídos pelo Estado. Embora Pernambuco tenha sido o primeiro Estado a incorporar o Keppra (anticonvulsivante) nas farmácias do SUS, os demais remé-

dios e materiais como oxímetros, sondas, talas, parapódios, cadeiras, fraldas, materiais de higiene pessoal, acabam por onerar em muito o orçamento doméstico destas famílias, ultrapassando os limites do que estas conseguem por meio de doações, fornecimento pelo sistema de saúde, filantropia e apoio social, empurrando-as ainda mais para a vulnerabilidade econômica e social (Scott *et al* 2017b)

Ao perceberem que não darão conta, as mães recorrem às associações como AMAR e UMA, que a partir de suas experiências em lidar com o Estado as auxiliam em busca de seus direitos. Como mostra Scott *et al* (2017a), há um empoderamento das mães ao incorporar conhecimentos jurídicos. O que a princípio poderia ser uma relação de reciprocidade entre Estado e cidadão, transforma-se numa arena de disputas desiguais, travando-se uma verdadeira batalha para conseguir garantir alguns direitos básicos. A judicialização, campo pouco abordado na economia política em saúde, tem sido, para algumas famílias, uma via de acesso a seus direitos.

Ao ser classificada como pessoa com deficiência, essa criança tem direito ao acesso a alguns benefícios sociais já previstos por lei como o Vem Livre Acesso, o Benefício de Prestação Continuada – BPC, o Minha Casa Minha Vida, além do Bolsa-Família. Contudo, embora tenham conseguido o direito a ‘prioridade da prioridade’, estas famílias de crianças com SCZ esbarram na falta de clareza sobre as documentações requeridas, na peregrinação por diversos órgãos e numa legislação pouco afeita à realidade de um cuidador de criança com deficiência.

Para se ter uma ideia dos paradoxos destas políticas públicas e benefícios assegurados a estas famílias, citamos, por exemplo, algumas questões complexas: (1) num país no qual a gravidez na adolescência é extremamente alta, é negada a titularidade do BPC a estas mães, empurrando-as ainda mais para vulnerabilidade por não terem autonomia de gerir este recurso nos cuidados de seu filho, tendo que repassar esta titularidade a um maior; (2) Por ser menor, também não poderá ser beneficiária do Bolsa-Família. Não poderá ainda ser computada

no Bolsa Família de sua mãe, pois esta adolescente terá que comprovar 70% de frequência na escola, como previsto no Programa. Mas a pergunta que se faz é: com quem esta mãe deixará seus filhos para frequentar a escola?; (3) Para ser ter acesso ao BPC, segundo relato de algumas mães, elas precisam ser ‘miseráveis’, já que, o corte previsto corresponde a $\frac{1}{4}$ do salário mínimo, ou seja, a renda familiar não pode ultrapassar 234, 25 centavos; (4) Atualmente, devido às questões sociopolíticas do Brasil, tem sido comum o relato de algumas mães afirmando que a Bolsa-Família foi cortada por que estas já recebem o BPC. Contudo, já existe jurisprudência afirmando a legalidade em receber os dois benefícios, já que, um incide sobre a família e o outro é direito da pessoa com deficiência; (5) Ter o BPC⁴ não afasta as inseguranças e as angústias destas mães. Em decorrência desta titularidade, elas precisam se afastar de trabalhos com carteira assinada, impossibilitando-as da aposentadoria por tempo de contribuição. A estas também é vedada a contribuição ao INSS como dona de casa como nos exemplificou esta mãe:

“Eu tenho BPC do meu filho que é a única renda que eu tenho hoje, já que eu deixei de trabalhar pra me dedicar integralmente, 24 horas ao emprego de mãe. Com isso eu não posso pagar nem meu INSS nem como dona de casa, sabia? Aquela taxa de 28 reais, eu não posso pagar, porque eu tenho BPC. Vai cortar meu BPC, o INSS diz. Então assim, sabe o que é que vai acontecer? Eu desejo vida longa ao meu filho, mas se daqui a 15, 20 anos ele vir a falecer, eu não vou poder mais me aposentar. Quem é que vai querer empregar uma mulher de 45, 50 anos? E essa mãe vai viver como?”⁵.

A Avaliação do Impacto Socioeconômico do Vírus Zika na América Latina e Caribe, realizado pelo PNUD, em 2017, destaca que, mesmo o Programa de Proteção Social Bolsa Família fornecendo um benefício adicional para famílias de crianças com microcefalia, ainda não é suficiente para diminuir a situação de vulnerabilidade. É necessário que os sistemas de proteção social forneçam pacotes de benefícios que sejam proporcionais aos custos reais dos cuidados, assim como garantir oportunidades concretas de subsistência para as mães.

Para se ter uma ideia do dinamismo das articulações do Estado e da sociedade civil organizada, reforçamos o papel das associações na cobrança por melhorias no atendimento às crianças com SCZ. Em 2015, apenas duas unidades na capital prestavam atendimento a elas: a Associação de Apoio de Assistência à Criança com Deficiência (AACD) e o Instituto de Medicina Integral Professor Fernando Figueira (IMIP). Em 2017, Pernambuco conta com 29 unidades espalhadas por todo Estado que prestam algum tipo de atendimento, além do setor privado. Algumas dessas unidades foram criadas motivadas pela situação emergencial da SCZ, outras tiveram que se adaptar para atender a demanda causada pelo Zika.

Outra necessidade encabeçada pelas associações e que afeta diretamente o campo econômico das famílias de crianças com SCZ, é o direito a creche. No Brasil, esse tem sido um grande desafio para gestão pública que não conseguiu garantir de fato esse acesso, principalmente para crianças com necessidades diferenciadas. Até o presente momento, os bebês com SCZ estão sem esse serviço, com pouquíssimas exceções, o que coloca suas cuidadoras numa situação mais vulnerável ainda. Como elas entrarão ou voltarão ao mercado de trabalho? Como irão continuar seus estudos? Como terceirizarão os cuidados?

No Brasil, seja pelas ausências de serviços de qualidade esperada, seja pelas intervenções não desejadas pelo Estado, criou-se uma situação que tem sido descrita por Scott (2006; 2009) como ‘insegurança administrada’, o que ressalta ainda mais a importância do ponto de encontro Estado e cidadão para criar confiança mútua. No que diz respeito à saúde, é evidente que a maneira que o Estado planeja as suas relações com comunidades afetadas por patologias específicas, e a maneira pela qual se envolve nas perspectivas desta população, pode implicar na geração de insegurança ou de confiança. Uma análise de surtos de patologias em outros lugares (Leach 2015) ilustra bem a maneira em que surtos pequenos podem aumentar rapidamente quando se desenvolvem em contextos de impedimentos e fracassos de sistemas de saúde e sistemas sociopolíticos maiores.

Formação de redes: política, economia, poder e ciência atuando no caso do Zika

Para discussão de rede aqui apresentada nos baseamos em Bruno Latour (2013), para quem não há redes propriamente ditas, mas formação de redes, uma vez que elas estão sempre em movimento. Desta maneira, o autor enfoca as conexões que essas redes estabelecem e propõe seguirmos as trilhas deixadas pelos atores, para o nosso caso, pessoas impactadas pelo Zika, Estado, organizações não governamentais, pesquisadores, empresas, laboratórios.

Em busca de conexões, começaremos com o relato dos fatos da relação estabelecida entre o vírus Zika e o nascimento de bebês com microcefalia. Em 2015, a médica obstétrica, Adriana Melo, de Campina Grande, Paraíba, stampa manchetes de jornais, como sendo uma das primeiras profissionais que relacionou os casos de nascimentos de bebês com microcefalia à contaminação pelo vírus Zika. Em Pernambuco, profissionais também notificaram aos órgãos públicos o aumento do número de casos de microcefalia, iniciando assim um longo percurso dos pesquisadores em busca de fatos que comprovassem a hipótese. As respostas do Estado foram embasadas nos achados científicos que aquesceram, por sua vez, a economia política da saúde.

No caso do Zika, portanto, houve uma associação muito rápida entre fatos científicos e ações políticas, uma vez que decisões, prioridades e descobertas sofreram e vêm sofrendo efeitos políticos, ilustrando a afirmação de Latour & Woolgar (1999) ao considerar que ciência é política.

O Estado, neste contexto, pode ser representado pelo Ministério da Saúde, órgão do poder executivo responsável pela organização e elaboração de planos e políticas públicas voltadas para a promoção, prevenção e assistência à saúde. Com o aumento dos casos, medidas emergenciais foram tomadas, verbas foram liberadas para ações pontuais e incentivo a pesquisas. O centro de pesquisa Ageu Magalhães, Fiocruz-Pernambuco, se destacou na formação de uma rede que foi essencial para a confirmação dos casos e proposição de medidas emergenciais em torno do Zika e da microcefalia. Formou-se o

Grupo de Pesquisa da Epidemia da Microcefalia (MERG), composto por pesquisadores nacionais e internacionais de várias instituições. Sua rede inclui especialistas em epidemiologia, doenças infecciosas, clínicos, pediatras, neurologistas, biólogos e investigadores da saúde reprodutiva⁶. Duas conexões são importantes na formação desta rede, a conexão com o Estado, via Secretaria de Saúde de Pernambuco e Ministério da Saúde e com os clínicos que lidam diretamente com os bebês e suas famílias.

A descoberta em torno da relação entre vírus Zika e a microcefalia causou impactos internacionais chamando atenção para o grupo. Houve uma corrida científica em busca de fatos e relações, sobressaindo as pesquisas epidemiológicas e neurológicas, por conta da incidência da infecção pelo vírus na população pernambucana e em mulheres em idade fértil e pelo nascimento de bebês com Microcefalia. Verificando os artigos publicados pelo grupo disponíveis em seu site observa-se a tendência dos pesquisadores em provar que a carga viral presente em mulheres grávidas causa a Microcefalia. A criação de um sistema de notificação especial pelo Ministério da Saúde possibilitou o acompanhamento de mulheres gestantes infectadas pelo vírus, tornando-as objeto de ciência. Seus filhos são testados, acompanhados, medidos, observados constantemente. Chama atenção o artigo intitulado 'Risco de microcefalia relacionado a zika: estável ou instável' (Rodrigues & Paixão 2017). Nele os autores comentam resultados de pesquisas que refletem sobre a diminuição da epidemia e os fatores que podem estar relacionados. A epidemia não teve a proporção que se imaginava, sendo muito rápida no nordeste brasileiro e lenta em outras regiões, influenciada, segundo os pesquisadores, pela densidade humana e pela variação do mosquito. Ainda, levantam a hipótese do aumento do fator de risco em decorrência da coinfecção por Zika, Dengue e Chikungunya.

As pesquisas proporcionam o conhecimento dos efeitos da síndrome, a descoberta de remédios e vacinas, organização de ações de prevenção e cuidados. Cabe destacar que uma das pesquisadoras fun-

dadoras do MERG, Celina Turchi, foi eleita pela Revista *Nature*, uma das dez cientistas mais importantes em 2016, justamente pelo seu trabalho no grupo em busca da comprovação científica da relação entre o vírus e a Microcefalia. Ainda em 2016, a neuropediatra pernambucana, Vanessa Van der Linden, primeira profissional a identificar mudança no padrão de ocorrência da Microcefalia em Pernambuco, foi agraciada na categoria equidade social, no *Leadership For The Americas Awards*, do *Inter-American Dialogue*.

Tais ações têm movimentado milhares de reais em fomento tanto nacional como internacional de pesquisas. Apesar das excelentes pesquisas e sua importância para o campo das políticas públicas de saúde, apenas em 2017 o MERG apresenta pesquisa com foco em aspectos sociais do Zika. A pesquisa internacional *Impactos Sociais e Zika*, em parceria com instituições da Inglaterra e do Brasil, destaca as consequências econômicas nas famílias que tiveram filhos com SCZ.

Em 2015, o Ministério da Saúde lançou o Plano Nacional de Enfretamento à Microcefalia, criado pelo Grupo Estratégico Interministerial de Emergência em Saúde Pública, de importância nacional e internacional. Este grupo envolve 19 órgãos e entidades, abrangendo três eixos de ações: mobilização e combate ao mosquito, atendimento a pessoas, desenvolvimento tecnológico, educação e pesquisa. Em meio a tantos acontecimentos, foi criada, em 2016, a Rede Nacional de Especialistas em Zika e Doenças Correlatas (Renezika)⁷.

O trabalho em rede já é uma prática desenvolvida pelo setor da saúde no Brasil, mas no caso de emergências, as conexões das redes se intensificam. Pensando nessas redes como associações (Latour 2013), verificamos as dinâmicas estabelecidas em movimentos constantes com novas associações. Assim, a partir de determinada rede outras são associadas, como o Zikalab (Laboratório de Formação do Trabalhador de Saúde no Contexto da Microcefalia), que formou 300 profissionais da rede de saúde de Recife para atuar no enfretamento ao vírus Zika e suas consequências⁸.

A rede não se restringe ao campo da saúde, mas envolve vários setores como a Assistência Social e o Judiciário. As políticas de assistência inserem as famílias em programas sociais já existentes e o judiciário, por meio do Ministério Público, da Defensoria Pública e da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), tentam garantir o exercício da cidadania para famílias que tiveram filhos com SCZ.

A confiança das pessoas afetadas pelo vírus nas ações do Estado é impactada pelo grau de respostas as demandas imediatas. Como exposto anteriormente, apesar de ser garantido o direito ao BPC à pessoa com deficiência, muitas famílias esbarram nas exigências, que são distantes da realidade vivenciada por elas, como por exemplo, ter renda mensal por membros da família igual ou inferior a 1/4 do salário mínimo. Cabe destacar que o BPC para pessoas com deficiência é garantido na Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS) desde 1993. Entretanto, a Portaria Nº 58, de 3 de junho de 2016, prevê estratégia de Ação Rápida para o Fortalecimento da Atenção à Saúde e da Proteção Social de Crianças com Microcefalia, nos seguintes termos:

“Estabelecer ações articuladas das redes de Assistência Social e do Instituto Nacional do Seguro Social - INSS no apoio ao processo de requerimento do Benefício de Prestação Continuada da Assistência Social - BPC, pelas crianças diagnosticadas com microcefalia, que disponham do laudo médico circunstanciado emitido pelo Sistema Único de Saúde - SUS, nos termos do art. 4º da Portaria Interministerial MS/MDS nº 405, de 15 de março de 2016”⁹.

As medidas emergenciais foram necessárias mediante a situação apresentada pelo aumento dos casos de crianças com SCZ. No entanto, a pesquisa Etnografando Cuidados tem demonstrado que a existência e acesso a esses direitos são repletos de dificuldades. Algumas mães, por exemplo, não têm acesso ao laudo médico de seus filhos. Por outro lado, considerada uma deficiência, a SCZ entra num campo já estabelecido no seio das políticas públicas para pessoas com deficiência. A prioridade para as crianças com SCZ causou certo desconforto para as famílias que possuem crianças com outras deficiências, uma

vez que também enfrentam dificuldades no acesso aos benefícios e tratamento de saúde. O campo da economia política precisa lidar com outras esferas, neste caso, as relações que estão se estabelecendo entre as múltiplas deficiências. Destarte, não se pode negar que os casos de Microcefalia chamaram atenção para deficiências historicamente já conhecidas (Scott *et al* 2017a).

Em março de 2017, no encontro nacional da Renezika, o Ministro da Saúde, Ricardo Barros, anunciou o investimento de 135 milhões em pesquisas e centros de reabilitação para estimulação de crianças com microcefalia e outras alterações associadas ao vírus Zika. Além da rede de habilitação, o Programa de Saúde da Família terá verba para formação de equipes para atuar na estimulação precoce. Se, por um lado, existe o investimento do Estado para as crianças com SCZ, por outro, observa-se, mobilizado pelo atual contexto político brasileiro, a falta de investimento no Sistema Único de Saúde (SUS). Estão previstas mudanças na gestão do SUS, com menos verba destinada a atenção primária, o que impactará as crianças com SCZ e suas famílias, principalmente após o anúncio do fim do estado de emergência pública para o Zika.

As arboviroses e mais especificamente o vírus Zika e seus desdobramentos na população, tornou-se alvo de movimentado mercado político e econômico que realçou as relações de poder e debates acadêmicos antagônicos evidenciados em agosto de 2017, na primeira Feira de Soluções para a Saúde – Zika, em Salvador. Este evento, idealizado pela Fiocruz em cooperação com o Ministério da Saúde, teve como objetivo “criar espaços de diálogos regionais e ativar redes de cooperação para a apresentação e difusão de inovações tecnológicas, sociais e de serviços de saúde voltadas à Zika, Dengue e Chikungunya, no combate aos vetores e à Síndrome Congênita do Zika”¹. Além de palestras com temáticas diversas, este evento abriu espaço para diversos atores apresentarem soluções em serviços, sociais, industriais e tecnológicos.

Embora a proposta da Feira de Soluções para a Saúde – Zika tenha sido pioneira, ela não deixou de despertar críticas por sua ênfase

mercadológica e mosquitocêntrica. Dez dias após o término da Feira, o Grupo Temático Saúde e Ambiente da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (GTSA/Abrasco), lançou nota crítica contra a ação de lobbies de interesse mercadológico e frente ao patrocínio da Oxitec na Feira de Soluções para a Saúde – Zika. Além da crítica ao teor mercadológico das discussões ocorridas na Feira, o acirramento do debate apontou ainda a ausência de temas que tratassem da tríplice epidemia, “tais como o saneamento ambiental, a determinação social da saúde, o problema das intoxicações provocadas pela exposição a agentes químicos utilizados no controle vetorial (crítica ao modelo de controle químico) e a ausência de estudos de médio e longo prazo sobre o uso de mosquitos geneticamente modificados e afins” (Schütz 2017).

Soma-se ainda a este debate, a crítica a falta de participação mais efetiva das famílias acometidas pela SCZ que tiveram pouco espaço na construção e/ou validação das soluções apresentadas nesta Feira. O resultado é que no último dia do evento, a Associação de Famílias com Crianças Portadora de Microcefalia e Outras Más Formações Congênicas da Bahia (ABRAÇO) protagonizou um grande protesto no evento. Ao reafirmarem as condições de extrema vulnerabilidade que passam, ressaltando a falta de creches, medicamentos, profissionais de saúde, realidade esta, não muito diferente do que acontece em outros Estados do Brasil, uma das mães finalizou seu discurso afirmando que o “Estado é responsável por nossos filhos terem nascido com Microcefalia e nós não vamos aceitar nada a menos que os nossos direitos”¹⁰.

Destacamos que a participação das famílias nesse processo é fundamental. As redes domésticas em torno do cuidado com a SCZ envolvem vários indivíduos, são pais, mães, avós, amigos, profissionais de saúde, da assistência social, religiosos. Essas redes e suas diversas associações (Latour 2013) adquiriram experiências que precisam ser incorporadas nas ações políticas de enfrentamento ao Zika. Não por acaso o relatório de Avaliação do Impacto Socioeconômico do Vírus Zika na América Latina e Caribe, aponta a participação da comuni-

dade como um eixo fundamental no enfrentamento às desigualdades potencializadas pela epidemia.

Integrantes dessa grande rede em torno do Zika, as associações de mães e cuidadoras, têm assumido importante papel de mediadores entre as mulheres e o Estado. Tanto na UMA como na AMAR, as mulheres encontram apoio para enfrentar as experiências advindas dessa nova situação. Nesse sentido, as mulheres, mães desses bebês, buscam estratégias para compreender melhor a situação que experimentam. Elas formam associações, criam grupos de *whatsApp*, blogs, páginas no Facebook que possibilitam, entre outras coisas, a ampliação de suas relações, ou da própria rede (Scott *et al* 2017a). No caso da UMA, a ferramenta do *whatsApp* serve para conectá-las com mulheres do interior do estado ampliando assim sua rede.

A importância dessas associações é apontada por Diniz, entre outras coisas, por se constituir como espaço de produção de uma “ciência doméstica do cuidado que se move paralela à ciência oficial da medicina” (2016:10). Este paralelismo inclui a detecção de outros efeitos associados, tais como as convulsões e deficiências visuais e auditivas, cujo diagnóstico muito se deve a observação das mães em sua rotina de cuidado com os filhos. A conexão, que pode ser estabelecida entre ciência e conhecimento prático doméstico, pode ser uma ferramenta importante no cuidado com as crianças com SCZ e no estabelecimento de políticas públicas de saúde mais efetivas. Nesse sentido, os centros de reabilitação são fundamentais para pensar a qualidade de vida dessas crianças, e perspectivas como as de Ingold (2010), para quem o desenvolvimento humano está além da dicotomia entre capacidades inatas e adquiridas, sendo o resultado de um engajamento dinâmico no ambiente, podem apresentar outros caminhos possíveis no campo da cognição e desenvolvimento de habilidades marcadas por condições congênitas. Espera-se que essas crianças se tornem jovens, adultos e, desta forma, não poderão ser vistas apenas por uma lógica mercadológica, como pessoas que estarão fora do mercado de trabalho, um peso para o Estado.

A perspectiva de Ingold (2007) de repensar a relação entre humano e não humano de forma mais colaborativa do que conflitiva, pode contribuir para repensarmos a relação estabelecida entre o mosquito e as pessoas. A crítica ao modelo mosquitocêntrico é pertinente porque grande parte dos investimentos e empenho tecnológico tem sido destinada a ele, deixando de lado as pessoas. A Oxitec, por exemplo, tem investido muito dinheiro em tecnologias para produção de mosquitos geneticamente modificados com fábricas instaladas no Brasil. Como mostram algumas pesquisas, a variabilidade do mosquito é um dos fatores que influencia o perfil epidemiológico das arboviroses (Rodrigues & Paixão 2017) e medidas unilaterais não darão conta da complexa rede estabelecida no ambiente entre o mosquito e os seres humanos. A economia política do Zika deve atentar também para relações interespecíficas, uma vez que a extinção do *Aedes aegypti* parece uma possibilidade remota e pesquisas recentes da Fiocruz (Guedes *et al* 2017) apontam que o vírus Zika pode também ser transmitido pelo mosquito *Culex* (pernilongo).

Como podemos observar, a rede formada a partir do Zika está se ampliando, sendo difícil descrever todas aqui neste artigo. Queremos chamar atenção para as ações que envolvem a economia política em torno do cuidado, do campo científico e do atendimento em saúde, afetando as relações entre Estado e cidadão. São relações de poder, num campo em que se disputam protagonismos.

Considerações finais

Os casos de Microcefalia exigiram uma atenção especial de pesquisadores e profissionais de saúde para a compreensão e proposição de atendimento e tratamento eficazes, entretanto, o conhecimento dos efeitos do Zika no organismo humano, para o contexto do Brasil, ainda está em construção, daí o esforço do Estado em financiar pesquisas que auxiliem as ações políticas.

Apesar de tanto investimento em tecnologias, como aplicativos que identificam lugares de risco para proliferação do mosquito, pes-

quisas e ações governamentais, a efetividade e o alcance das medidas tomadas ainda precisam ser avaliadas. A decretação do fim do estado emergencial não traz certeza quanto a resolução das consequências para a população. O fato está diretamente relacionado a uma diminuição acentuada dos casos notificados e confirmados, devido a ênfase acentuada no combate ao *Aedes aegypti* e não às pessoas afetadas pelo mosquito. Entretanto, ainda há muito a se descobrir sobre as consequências do vírus Zika e seu impacto na economia política do cuidado e do atendimento em saúde. O relatório de Avaliação do Impacto Socioeconômico do Vírus Zika na América Latina e Caribe (PNUD 2017) traz algumas propostas interessantes como: atenção especial para ocorrências de múltiplas infecções, Dengue, Chikungunya e Zika; promover equidade e proteção social as pessoas afetadas; promover políticas públicas que apoiem a igualdade de gênero e promovam a saúde e os direitos sexuais e reprodutivos, tendo como alvo as comunidades afetadas.

Sabe-se que as pessoas afetadas pela Chikungunya ficam com sequelas relacionadas a dores nas articulações, mas ainda há muito a se descobrir a respeito do comportamento do Chikungunya e do Zika no organismo humano. Em participação no workshop realizado pela pesquisa Etnografando Cuidados, em maio de 2017, na mesa redonda ‘Cuidados, atendimentos e direitos: diálogos intersetoriais sobre Zika’, a presidente da UMA, mãe de uma criança com SZC, grávida de quatro meses, relatou: “eu estou grávida de quatro meses e meu bebê já está sendo alvo de várias pesquisas, uma vez que o vírus ainda está ativo em mim e não se sabe as consequências”.

Por outro lado, as certezas conquistadas com pesquisas são sempre provisórias. Se havia certeza de que o vírus só seria transmitido para o feto nos três primeiros meses, ela tem sido questionada por alguns pesquisadores. A transmissão pela via sexual para a grávida tem sido uma das fontes de questionamento pouco abordado pelo poder público, mas enfatizado pelos movimentos feministas. Além disso, descobriu-se recentemente, que as consequências neurológicas

se potencializam, quando o Zika, a Chikungunya e a Dengue se associam em uma mesma pessoa. No caso do Zika, o grande investimento em pesquisas, tem resultado numa ampliação de conhecimento das consequências para o corpo humano, em termos da transmissão de doenças, mas também realçado aspectos políticos em torno das práticas de pesquisas científica voltadas para intervenção. Nesse sentido, é de suma importância a ampliação da rede de pesquisas para abarcar outros campos, como as ciências sociais, e também a incorporação do conhecimento desenvolvido pelas cuidadoras em suas práticas cotidianas de cuidados.

Diante do atual contexto social, político e econômico em torno do Zika, é necessário examinar as maneiras pelas quais as agências nacionais e internacionais têm organizado as suas diferentes ações. Epidemias trazem consequências graves para a saúde e interferem em políticas sociais e econômicas dos Estados. Apesar de o Brasil ter apresentado respostas rápidas, principalmente nos setores de pesquisa e atendimento, é preciso atuar nos efeitos menos evidentes, como nos impactos sociais e emocionais, nas perdas e dificuldades econômicas.

Notas

¹ Consultar ‘Informe Técnico – nº 21/2017, Síndrome congênita relacionada à infecção pelo vírus Zika Período de Referência: SE 30/2015 (26/07/15 a 01/08/15) a SE 42/2017 (15 a 21/10/2017)’. Dados atualizados até: 24/10/2017. (https://docs.wixstatic.com/ugd/3293a8_833d12b09cd64d9b9b764c4f1eacd3fb.pdf; acesso em 31/10/17).

² O vírus Zika causa febre, cefaleia, exantema, as chamadas manchas vermelhas, dores articulares e edemas. Ainda não se sabe os efeitos do Zika no organismo humano por longo período.

³ São raras as exceções de políticas públicas voltadas especificamente para o cuidador da pessoa com deficiência. Fruto da participação ativa das famílias com doenças raras, incluindo a SCZ, ocorreu, no dia 23/08/17 em Recife, uma audiência pública da Comissão de Cidadania da ALEPE, para debater o Projeto de Lei no 1416/2017 que visa instituir uma política estadual de proteção, valorização e

habilitação do cuidador com laços afetivos. O Projeto de Lei da Deputada Estadual Socorro Pimentel é fruto de intenso diálogo com a ONG Aliança das Mães e Famílias Raras - Amar.

⁴ O valor do BPC é de um salário mínimo.

⁵ Relato de uma mãe que tem a SCZ, em 24/05/17.

⁶ Para mais informações ver, <http://www.cpqam.fiocruz.br/merg/>. Acesso em 15.05.2017.

⁷ Para mais informações ver: <http://renezika.org/porta/institucional/historico>. Acesso em 15.05.2017.

⁸ Para maiores informações: <https://www.researchgate.net/project/ZikaLab>. Acesso em 20.05.2017.

⁹ MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E AGRÁRIO GABINETE DO MINISTRO.DOU de 06/06/2016 (nº 106, Seção 1, pág. 55).

¹⁰ Relato de uma mãe com filho com SCZ, no dia 10/08/17, durante o protesto realizado pela ABRAÇO, na Feira de Soluções em Saúde – Zika em Salvador.

Referências

- ALVES, Paulo Cesar. 2015. “Política & Trabalho”. *Revista de Ciências Sociais*, 42:29-43.
- AYRES, José R. 2009. *Cuidado: trabalho e interação nas práticas de saúde*. Rio: CEPESC - IMS/UERJ - ABRASCO.
- BELLUZZO, L. 2005. *Ensaio sobre o Capitalismo no Século XX*. São Paulo: Editora Unesp.
- CARRASCO, Cristina. 2012. “O paradoxo do cuidado: necessário, porém invisível”. In JÁCOME, M. & VILLELA, S. (eds.): *Orçamentos Sensíveis a Gênero: conceitos*, pp. 251-285. Brasília: Onu Mulheres.
- CORNWALL, A. & SHANKLAND, A. 2008. “Engaging Citizens: Lessons from Building Brazil’s National Health System”. *Social Science & Medicine*, 66(10):2173-84.
- DINIZ, Débora. 2016. *Zika: do Sertão nordestino à ameaça Global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GERHARDT, T. E. 2006. “Itinerários terapêuticos em situações de pobreza: diversidade e pluralidade”. *Cad. Saúde Pública*, 22 (11):2449-2463.
- GUEDES, D. R. D. et al. 2017. “Zika virus replication in the mosquito *Culex quinquefasciatus* in Brazil.” *Emerging Microbes & Infections*, 6:1-11.
- HIRATA, H.S. 2012. “O desenvolvimento das políticas de cuidados em uma perspectiva comparada: França, Brasil e Japão”. *Revista de Políticas Públicas*, 16 (Número Especial):283-290.

- INGOLD, Timothy. 2010. "Da transmissão de representações à educação da atenção." *Educação*, 33(1):6-25.
- _____. "Introdução. O que é um animal". *Antropolítica: revista de antropologia contemporânea*, 22:129-150.
- LATOUR, Bruno. 2013. *Reagregando o Social: uma introdução à teoria Ator-Rede*. São Paulo: EDUSC/EDUFA.
- LATOUR, B. & WOOLGAR, S. 1999. *A Vida em Laboratório: a produção dos fatos científico*. Rio de Janeiro: Relume Dumara.
- LEACH, Melissa. 2015. "The Ebola crisis and post-2015 development". *Journal of International Development*, 27:816-834.
- JONES, C. O. & WILLIAMS, H. A. 2004. "The Social Burden of Malaria: What are we measuring?" *The American Journal of Tropical Medicine and Hygiene*, 71(2 Suppl):156-61.
- MEIRA, F. et al. 2017. A experiência das mulheres cuidadoras de crianças com a Síndrome Congênita do Zika e suas articulações e desarticulações com o Estado. Trabalho Apresentado no XVI Congresso Brasileiro de Antropologia em Colombia. V Congreso Asociación Latinoamericana de Antropología, Bogotá - Colômbia.
- MIRANDA-FILHO, D. B. et al. 2016. "Initial description of the presumed congenital Zika syndrome." *Am J Public Health*, 4:598-600.
- PEREIRA, D. & LONGHI, M. 2017. "Maternidade como missão! A trajetória militante de uma mãe de bebê com microcefalia em PE". *Cadernos Gênero e Diversidade*, 03(02):113-133.
- PINHO, P. A. & PEREIRA, P. P. 2012. "Itinerários terapêuticos: trajetórias entrecruzadas na busca por cuidados". *Interface (Botocatu)*, 16(41): 435-47.
- PNUD. 2017. *Uma Avaliação do Impacto Socioeconômico do Vírus Zika na América Latina e Caribe: Brasil, Colômbia e Suriname como estudos de caso*.
- RODRIGUES, L. & PAIXÃO, E. 2017. "Risk of Zika-related microcephaly: stable or variable?". *Published online*, June 21. ([http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736\(17\)31478-2](http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736(17)31478-2); acesso em 31/10/17).
- SCHÜTZ, Gabriel. 2017. Crítica ao patrocínio da Oxitec ao evento 'Feira de Soluções para a Saúde - Zika'. (www.abrasco.org.br/site/noticias/movimentos-sociais/oxitec-feira-zika-salvador/30194/; acesso em 31/10/17).
- SCOTT, R. P. 2006. "Re-assentamento, saúde e insegurança em Itaparica: um modelo de vulnerabilidade em projetos de desenvolvimento". *Saúde e Sociedade*, 15(3):74-89.
- _____. 2009. *Negociações e Resistência Persistentes: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Recife: Editora Universitária da UFPE.
- SCOTT, R. P. et al. 2017a. "A Epidemia de Zika e as Articulações das Mães num Campo Tensionado entre Feminismo, Deficiência e Cuidados." *Revista Cadernos de Gênero e Diversidade*, 03(02):73-92.
- _____. 2017b. "Itinerários terapêuticos, cuidados e atendimento na construção de ideias sobre maternidade e infância no contexto do Zika." *Interface*, (no prelo).

VIANA, A. L. *et al.* 2007. Economia política em saúde: introduzindo o debate. Texto apresentado na 2ª Jornada de Economia da Saúde – Abres. Belo Horizonte – MG.

Abstract: The Zika epidemic and its relationship with the birth of children with microcephaly brought great challenges to global public health. In Brazil several efforts have been made to minimize its consequences by mobilizing important sectors of health, science, the pharmaceutical industry and the family economy. This article intends to discuss the political economy of the Zika focusing on the relations established between the State and the citizen with regard to care and attendance. It focuses on the context of vulnerability of affected families in a process of overlapping social and economic inequalities, in which women, mothers and caregivers bear the greatest social burden of the epidemic.

Keywords: Zika; Economy; Health.

Recebido em agosto de 2017.

Aprovado em setembro de 2017.

Des Origines Rituelles de l'Agriculture à l'Anthropocène. Réflexions sur un paradigme en formation aux multiples visages: l'agroécologie

Ludovic Aubin^a
Josefa Salete Barbosa Cavalcanti^b

Cet article présente l'hypothèse d'une origine rituelle de l'agriculture. Il resitue l'agroécologie dans la longue histoire de l'agriculture à partir d'une perspective anthropologique, depuis ses origines (il y a environ 10000 ans) jusqu'à la période actuelle (que d'aucuns appellent l'Anthropocène) en passant par la rupture profonde que représente l'agriculture conventionnelle ou moderne. Nous mobiliserons et discuterons les notions de sacré et de désacralisation en considérant cette dernière et ses effets sur le monde comme la marque caractéristique de la modernité. Si le sacré contenait la violence de l'Homme (ou son hubris) dans les deux sens du verbe contenir, qu'advient-il lorsque ces dispositifs symboliques (rituels, interdits, obligations) tendent à perdre de leur prégnance?

Anthropologie; Sociologie de l'Agriculture; Agroécologie; Anthropocène.

Cet article trouve son origine dans une série de questions liées entre elles: pourquoi les paysans labourent-ils la terre? Qu'est-ce que le labour signifie en tant qu'intervention de l'homme sur la terre? L'agriculture archaïque inaugure-t-elle, il y a environ 10.000 ans, un

a Pesquisador em Pós-Poutorado (Capes/PNPD) no Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFPE). Membro do LAE-RURAL. Email: ludaubin@gmail.com.

b Professora da Pós-Graduação em Antropologia (UFPE) e da Pós-Graduação em Sociologia (UFPE). Email: saletecav@gmail.com.

nouveau rapport de l'homme à la terre? L'événement agricole est-il si important qu'il déboucherait aujourd'hui sur une nouvelle ère géologique, l'Anthropocène, l'ère de l'Homme? Les réponses à ces questions ne sont pas évidentes. Elles nous obligent à revenir aux origines mêmes de l'agriculture pour comprendre ce que le labour signifie pour les premiers peuples agricoles et, en passant par l'agriculture moderne, à essayer de penser l'émergence de nouveaux paradigmes, comme l'agroécologie, capables de s'adapter au contexte global contemporain. Il s'agira de voir le chemin parcouru par les civilisations agricoles et comprendre ce qu'implique la *désacralisation* (Dupuy 2009:73) du rapport à la terre dans l'agriculture moderne et ce que cela signifie quant à l'augmentation considérable du pouvoir de l'agir de l'homme sur son monde.

Ce pouvoir considérable de l'Homme sur le monde ferait de ce dernier le principal agent de transformation de la Nature, ce qui amène Paul Crutzen (2000) à proposer l'usage du concept d'anthropocène pour désigner une nouvelle ère géologique qui succéderait¹ à l'Holocène. Bien qu'encore en débat², le concept d'Anthropocène permet une réflexion spéculative profonde sur les conditions historiques qui ont amené à cette situation globale nouvelle ainsi que sur le devenir des civilisations humaines et sur l'hybridation des sphères nature/culture.

Ainsi, dans la première partie nous reviendrons aux origines sacrificielles de l'agriculture (Girard 2004; Hocart 2005) en recourant à une approche comparée des mythes de fondation de celle-ci.

Dans la deuxième partie nous envisageons justement le formidable contraste que constitue l'approche moderne de l'agriculture par rapport à ses origines en envisageant le passage d'un modèle à l'autre sous l'angle de la notion de *désacralisation*.

Dans la dernière partie, nous considérons l'hypothèse de l'agroécologie comme une troisième voie en émergence: ni tributaire du sacré, ni prisonnière d'un rapport à la terre fondé sur la démesure et le rêve de maîtrise absolue propre à l'agriculture intensive contemporaine.

La méthode de recherches

La première partie se base essentiellement sur une recherche documentaire et bibliographique comparative, à partir, principalement, de sources ethnographiques. La deuxième partie s'appuie essentiellement sur une approche théorique ainsi que sur les recherches de terrain réalisées dans *Vale de São Francisco* dans l'Etat de Pernambouc au Brésil. Les entretiens, témoignages et observations de la troisième partie proviennent essentiellement de trois sources: les travaux de groupe (*mutirões* en portugais) réalisés avec l'association Terra e Vida, des formations en permaculture et en agroforesterie que nous avons suivies entre 2012 et 2017 et des documents audiovisuels traitant du thème de la transition agroécologique.

L'agriculture ayant quelques 10.000 ans d'existence, le fait que depuis quelques siècles, voire quelques décennies, les sociétés contemporaines voient leurs agriculteurs devenir démographiquement et culturellement ultra-minoritaires, constitue un changement de nature anthropologique. C'est donc par la voie de l'anthropologie que nous commencerons par mettre en perspective les défis de l'agroécologie.

Aux origines de l'agriculture: hypothèses en débat

A la suite de plusieurs auteurs (Girard 1972, 1978, 2005; Hocart 2005), nous examinons dans cette partie l'idée d'une *origine mythico-rituelle* de l'agriculture. Dans cette perspective, ce sont les rites qui fournissent la matrice expérimentale au sein de laquelle peuvent se produire d'heureux hasards', des combinaisons bénéfiques, qui pourront être reprises et intégrées comme pratiques agraires. Cette hypothèse s'oppose à la conception utilitariste selon laquelle l'agriculture aurait été inventée pour des motifs immédiatement démographiques, économiques ou matériels³.

Quand l'on compare les mythes rendant compte, à leur manière, de l'invention de l'agriculture ou de la découverte des plants comestibles à la base de l'alimentation d'un groupe donné, on est

frappé par la récurrence de certains thèmes et ce, quel que soit le foyer d'apparition concerné: le Moyen-Orient (Croissant Fertile), la Mésopotamie, la Chine, le Nord de l'Amérique du Sud ou encore la Nouvelle-Guinée. La récurrence d'un même schéma fait dire à Mircea Eliade que:

“La conception de ces peuples, c'est que la plante alimentaire est le résultat d'un meurtre primordial. Un être divin a été tué, morcelé, et les morceaux de son corps ont donné naissance à des plantes inconnues jusqu'alors, surtout à des tubercules, qui depuis ce temps constituent la principale nourriture des humains” (Eliade 2006:138).

Ce dont les mythes rendent compte, en effet, c'est que l'acte (le meurtre) fondateur intègre subitement tous les éléments désordonnés du réel et leur donne sens les uns par rapport aux autres en les organisant. Il faut que l'acte soit d'une puissance considérable pour avoir cette capacité d'agencer en un tout signifiant des éléments épars ou désordonnés. Voici un mythe d'origine du manioc, tubercule si important dans le régime alimentaire des brésiliens:⁴

“Zatiamare et son épouse, Kôkôtêrô, avaient deux enfants, un garçon, Zôkôôîê, et une fille, Atiôlô. Le père aimait le garçon et méprisait la fille. Si elle l'appelait, il lui répondait en sifflant, mais jamais ne lui adressait la parole. Malheureuse, Atiôlô demanda à sa mère de l'enterrer vivante, sentant qu'elle pourrait ainsi être plus utile. Après avoir longtemps résisté à cette étrange demande, Kôkôtêrô finit par céder aux supplications de sa fille et l'enterra au milieu de l'enclos. Cependant, la fille ne put supporter la chaleur, et implora que sa mère l'emmenât plus loin vers le champ. Mais là elle ne sentait pas bien non plus. Une fois encore elle implora Kôkôtêrô qu'elle la déplaçât vers un autre trou, dans une clairière au milieu de la forêt. Là elle se sentit bien. Elle demanda alors à sa mère de partir en lui recommandant de ne pas tourner le regard quand elle crierait. Après longtemps, elle cria. Kôkôtêrô s'en revint rapidement. Elle vit alors, au lieu où elle avait enterré sa fille, un arbuste très haut, qui rapetissait à mesure qu'elle s'approchait. Elle s'occupa de la sépulture. Nettoya le sol. La petite plante se montra chaque fois plus vigoureuse. Plus tard, Kôkôtêrô arracha du sol la racine de la plante. C'était le manioc” (Brandenburger 1931:34-35).

Dans ce mythe, le corps n'est pas démembré. En revanche, on peut l'interpréter comme un infanticide commis par la mère (qui cesse d'assumer son rôle de mère, protectrice de sa fille) pour le bénéfice du groupe ou, en considérant les inégalités de genre au sein du groupe, comme le meurtre de celle qui était méprisée par le groupe, et fait don de sa vie pour le groupe. C'est bien du corps du mort que naît la plante alimentaire⁵.

René Girard (1972) a fait de l'hypothèse du meurtre fondateur la clé de voûte de son anthropologie religieuse. Au terme d'une crise dont l'origine peut être endogène à la communauté (dissensions, rivalités entre frères ou entre proches de manière générale, jalousies, etc.) ou exogène (phénomène climatique), le désordre 's'empare' de celle-ci. L'ordre s'écroule. Il y a alors violence de tous contre tous, actuelle ou potentielle. La tendance spontanée des groupes humains est d'attribuer ce désordre à une différence contingente, certes, mais signifiante pour la communauté. Se met alors en place le mécanisme victimaire indissociable d'un système d'accusation (d'inceste, de sorcellerie, de mauvais œil, etc.). La communauté, ou un représentant légitime de celle-ci, tue (ou pousse à la mort) un de ses membres, celui-ci étant considéré comme responsable de la crise. La mort de la victime a alors deux types d'effets. Tout d'abord, elle 'résout' la crise⁶ en apaisant la communauté. C'est l'effet cathartique du mécanisme. Ensuite, du corps enterré surgissent les plants dont les produits et les sous-produits constitueront la base alimentaire de la communauté! La communauté interprétera cet événement comme extrêmement favorable et s'appliquera à répéter aussi minutieusement que possible le meurtre fondateur et les conditions qui l'ont précédé. Ce sera le rituel sacrificiel. Dans la perspective de la théorie girardienne, le sacrifice est l'immolation d'une victime⁷ polarisant sur elle les forces potentiellement destructrices mais se révélant productrices de paix et d'abondance par l'entremise, précisément, du sacrifice. Le sacrifice canalise la violence répandue dans la communauté sur une victime unique dont la mort est le *dernier mot* de la violence car la victime ap-

partient à une catégorie d'êtres incapable de se venger. La victime est alors *divinisée*. Ce qu'elle génère comme bénéfice, seul un être divin, pensera-t-on, peut l'apporter! En cela le sacrifice est la répétition (imitation) du meurtre fondateur dont les effets pour la communauté ont été heureux. Quant au mythe, c'est l'histoire qui narre la séquence des événements (crise/rupture de l'ordre, création de l'ordre après le meurtre) racontée *du point de vue de la communauté*. Il s'agit donc d'une version des faits qui lui est favorable.

Reprenons l'expression d'Eliade 'un être divin a été tué' et tentons de la préciser. Nous pouvons dire maintenant, avec Girard, que l'être *devient divin après le meurtre*! C'est la violence du meurtre et ses effets fondateurs, réconciliateurs, bénéfiques (socialement et biologiquement) qui rendent la victime divine! Elle a des pouvoirs que nul homme pris isolément ne peut avoir ou maîtriser. Pour garantir la perpétuation des effets bénéfiques, il faudra *répéter* le geste fondateur qui fabrique des dieux. C'est le rituel sacrificiel. Avant Girard, l'ethnologue Grant Allen soutenait déjà cette thèse en affirmant que "les dieux sont des fabrications humaines par immolation de victimes" (1898:10-11) sans en avoir tiré les mêmes conclusions⁸.

A travers ces exemples de mythes issus de régions du monde très diverses, nous avons voulu montrer la dimension éminemment rituelle des conditions d'apparition de la proto-agriculture. Comme pour toute activité importante mobilisant des forces cosmiques, physiques, biologiques et sociales, c'est à travers le rite que les hommes procèdent et parviennent à une maîtrise relative mais jamais garantie de ces forces. L'espèce humaine est donc, dans cette perspective, une espèce qui s'auto-domestique par l'entremise du rite. Autrement dit, "l'humanité est fille du religieux" (Girard 2004:172). Voyons donc à travers l'exemple de deux rites agraires les soins que les sociétés traditionnelles portent aux activités de labour, de semailles et de moissons. Cela éclairera para contraste la singularité de l'agriculture conventionnelle et le défi de l'agroécologie.

Les rites de labour, de semailles et de moisson: de quoi le rite est-il la répétition?

Au fondement du champ cultivé, il y aurait donc un mort issu d'un meurtre primordial, fondateur. Michel Serres note que la racine indo-européenne *Pak* qui signifie 'planter' fait aussi référence à la tombe comme signe premier, comme première inscription symbolique de l'homme (Serres 1993:56). Par extension, dit-il, les bornes qui marquent le champ pourraient bien être des tombes⁹. Grant Allen se demande:

“Quelle est l'unique circonstance où l'homme primitif a dû accomplir les préliminaires indispensables de l'agriculture: retourner le sol, ramener la terre à la surface, extirper les plantes sauvages, déposer dans le sol des graines et même de l'engrais? Les sauvages, répond M. Grant Allen, ne creusent et ne retournent systématiquement la terre que dans un seul cas, *quand il s'agit d'enterrer leurs morts*¹⁰” (Alviella 1898:10).

La tombe devient l'objet d'un culte, d'un soin sacré avec des offrandes, des libations qui enrichissent la terre, la rendent et la maintiennent fertile. A titre d'exemple, l'ethnologue rapporte qu'en Ecosse les paysannes continuent de verser du lait sur les *fairly knowes* ou tumuli préhistoriques: “sur ces tumuli, l'herbe y est plus verte, la terre plus fertile” (Alviella 1898:11).

Dans la Grèce antique, on pratiquait le rituel du *pharmakos*. En cas de crise sociale (épidémie, rumeurs de guerre avec des cités voisines) on choisissait un esclave entretenu à grands frais par la cité. Celui-ci était traîné dans la cité, molesté, invectivé ou encore fouetté puis immolé, incinéré et ses cendres étaient répandues sur les champs autour de la ville¹¹.

Tous ces exemples, issus de régions et d'époques très diverses, laissent penser que, en-deçà de formes culturelles et rituelles locales et singulières, il existe des mécanismes anthropologiques morphogénétiques. C'est ce que nous avons commencé à voir en mentionnant l'hypothèse du meurtre fondateur. Poursuivons le raisonnement en

nous appuyant sur l'exemple d'un rite agraire kabyle décrit et analysé par Jean Servier dans un article classique et un livre (Servier 1951 et 1962)¹².

Dans notre monde moderne où l'agriculteur est considéré comme un entrepreneur individuel 'comme un autre', il est important de rappeler que le labour, les semailles et les moissons étaient des activités communautaires dont les enjeux dépassaient largement la simple production alimentaire. Autrement dit, s'alimenter est plus qu'une nécessité physiologique, c'est le produit d'activités sociales complexes. L'agriculture mettait en branle et en jeu tout un ensemble de forces sociales et cosmiques dont l'agriculteur était l'un des opérateurs. Jean Servier rappelle que:

“Le labour est la pénétration dans le monde sacré, c'est-à-dire le monde non ouvré. Des précautions magiques devront être prises pour protéger le laboureur et ses compagnons les animaux, attelés sous le joug” (Servier 1951:184).

Le bœuf qui laboure le premier sillon sera, par exemple, sacrifié et son sang, répandu sur le champ. Le soc ayant servi à creuser le sillon sera déposé dans un sanctuaire, comme souillé par des forces potentiellement contagieuses et dangereuses car “la terre est le lieu où résident les esprits des morts” (Servier 1951:184). Ouvrir la terre, c'est donc déranger les divinités chtoniennes. En ouvrant le champ (en le profanant), l'homme et les bœufs devront se protéger contre l'excès de *baraka* (principe vital) de la terre inculte. Par ailleurs, lors des semailles, l'homme sera chaussé et coiffé, c'est-à-dire isolé magiquement des puissances d'en-haut et d'en-bas (Servier 1951: 185).

Enfin, après avoir ouvert le champ, on mettra du blé dans une tombe préparée longtemps à l'avance “afin qu'elle ne réclame pas un corps humain”¹³ (Alviella 1898:187). Sur la route de la maison au champ, le laboureur distribuera encore des fruits, figes sèches ou noix aux passants qu'il rencontrera afin d'écarter le mauvais œil (le regard d'envie) ou d'augmenter le nombre de participants au repas de communion afin que la *baraka* mise en œuvre soit plus grande (Ser-

vier 1951:191). Enfin, la moisson s'accompagne de rites funéraires et se termine par la mise à mort rituelle de la dernière gerbe (Servier 1951:230).

Provenant en première instance du corps du mort dont la personne a été divinisée et dont les rituels tentent de maintenir vive la filiation, l'aliment est porteur de la substance divine. Ingérer l'aliment c'est ingérer un peu de la substance du dieu. Ainsi les aliments ne sont pas un élément passif du cycle de vie; ils sont des signifiants vitaux (Alviella 1898:116).

Jean-Pierre Dupuy dans son effort de formalisation de la théorie girardienne de la violence et du sacré a résumé en une formule concise le paradoxe fondamental de l'acte qui rend sacré, à savoir, le sacrifice. Le sacrifice (et les institutions qui en découlent – Girard 1972:122) *contient* la violence dans les deux sens du verbe contenir: il recourt à la violence (en immolant une victime) mais ce geste cathartique purifie (pour un temps au moins) les ferments de dissensions intra ou inter-communautaires¹⁴ et y fait donc barrage.

Si les institutions découlent du sacrifice et du rite qui en est la répétition (Hocart 2005), si l'agriculture est l'une de ces institutions, et si le sacrifice *contient* la violence dans les deux sens du verbe contenir, alors la critique moderne du sacrifice entraîne de proche en proche la perte de sa légitimité et de son efficacité ne permettant plus à la violence, ou en tout cas aux rivalités, de trouver d'exutoire, de marquer des *limites* et de produire de la culture.

Si, de plus, comme nous l'avons vu, le radical indo-européen *Pak* qui a donné *planter* (ainsi que pays, paysan, paysage, paix, païen, etc.) fait bien référence à la tombe comme signe premier, alors le paysan païen est l'être qui est relié à la terre par le sang de ses ancêtres et le paganisme constituait l'ensemble des religions qui honorait les morts, les ancêtres. Ainsi, le sacrifice était un élément essentiel des religions païennes. La christianisation des peuples païens, en interdisant la pratique des sacrifices, a résulté en une transformation profonde du rapport à la terre et au cosmos. On peut conjecturer que, pour l'Europe,

17 siècles de christianisation¹⁵ puis de laïcisation du rapport à la terre ont achevé de *désacraliser* le rapport à celle-ci, la transformant en un simple support utilitaire, un substrat inerte¹⁶.

Cette dynamique historique profonde entraîne une *déréalisation* dans tous les secteurs de la vie sociale et, au premier chef, de l'agriculture, avec tout ce que cela signifie de perte de sens de la vie communautaire paysanne et de la profession d'agriculteur, d'isolement des agriculteurs, de perte de vitalité des aliments, de déracinement, etc.¹⁷

* * *

L'agriculture archaïque ou primitive n'est donc pas, dans les sociétés anciennes, un secteur d'activités semi-autonome contrairement à la manière dont elle est considérée dans la modernité. L'agriculture est par excellence cette activité d'intégration entre, d'une part, une dimension très humaine, requérant une coordination complexe de tâches et, d'autre part, des forces non-humaines (rythmes cosmiques, variations saisonnières, plantes, animaux, etc.).

Son 'invention' ne serait pas non plus le fruit d'une décision planifiée ou rationnelle au sens de la rationalité instrumentale, pour répondre à des nécessités économiques ou démographiques. L'argument de l'origine sacrificielle et rituelle de l'agriculture propose d'inverser le raisonnement de l'argument utilitariste. L'agriculture naîtrait de la découverte heureuse des effets du meurtre fondateur sur la communauté et sur la fertilité du sol: l'abondance (les plantes) et la paix apparaissent ainsi comme un *don du mort*. En cela, la plante qui en provient est sacrée car elle porte en elle la substance du dieu. Mais alors, pour répéter les effets heureux de l'événement fondateur, il sera rationnel (dans la rationalité religieuse) de recourir au rite sacrificiel. Par conséquent, ce sont les besoins du rite sacrificiel requérant de disposer facilement de victimes de rechange qui amènent à la domestication¹⁸ et aux sous-produits de la domestication. La plante (et, finalement, la culture et, finalement, tout ce qui permet la vie) est donc

vue comme un *don du mort* envers lequel la communauté nourrit un sentiment de crainte et de gratitude. Il nous semblait utile de faire ce détour et de formuler des hypothèses quant à l'origine de l'agriculture pour pouvoir mieux comprendre, par contraste, la singularité de l'agriculture moderne conventionnelle.

Agriculture conventionnelle: en route pour l'Anthropocène

Dans cette seconde partie nous envisageons l'agriculture conventionnelle comme participant d'un paradigme plus large, celui de la modernité. Nous réfléchissons ainsi sur la formidable rupture que représente le passage de l'agriculture traditionnelle, indexée au temps socio-cosmique, à l'agriculture conventionnelle. En s'auto-désignant moderne ou conventionnelle, l'agriculture issue de la 'Révolution verte' impose une *doxa*, réduisant les autres formes d'agriculture à des pratiques 'dépassées', 'rétrogrades', 'irresponsables' car 'incapables de nourrir le monde' ou de 'répondre à la demande croissante du marché'. Mais nous verrons comment, à l'instar d'autres secteurs des sociétés contemporaines, l'agriculture conventionnelle est devenue contreproductive par *excès de puissance*. En somme, l'agriculture conventionnelle s'inscrit dans une dynamique historique générale moderne qui mène aujourd'hui à l'anthropocène.

a – Agriculture conventionnelle: rupture et continuité avec les agricultures archaïque et traditionnelle

Selon le point de vue dominant des institutions et des acteurs contemporains, l'agriculture moderne intensive est envisagée comme une activité sectorielle dans une société en voie avancée ou complète de *désacralisation* et non plus comme une institution impliquant toutes les dimensions de la société.

En effet, si, comme on l'a vu, les institutions découlent du sacrifice et du rite qui en est la répétition (Hocart, 2005), alors la désacralisation correspond à la perte de légitimité et d'efficacité de ce qui com-

pose le sacré, à savoir: les mythes, les rites (notamment sacrificiels), les interdits et les obligations (droits coutumiers du sol), les systèmes de différences (hiérarchies), le rapport au temps, etc. La désacralisation implique une perte de la peur du châtiment divin (ex. la Némésis) au moment de transgresser des limites sacrées (y compris temporelles) qui, par là-même, se diluent, disparaissent. Autrement dit, la désacralisation du monde crée les conditions socio-historiques permettant de considérer le sol et les produits de la terre comme de simples substrats et denrées utiles. La désacralisation implique une libération de la violence (l'excès de force) que le sacré jadis *contenait*.

Les travaux de Cavalcanti (2013 et 2014) et Bonanno & Cavalcanti (2014) sur le pôle fruticole du Vale de San Francisco, dans l'Etat de Pernambouc au Brésil ont mis en lumière les transformations profondes des dimensions sociales et écologiques induites par une agriculture intégralement tournée vers le marché global: intensification des cadences de travail (au mépris parfois de la législation) et exploitation maximale des ressources naturelles locales. Les rythmes du travail et l'individualisation du contrôle électronique des travailleurs pour chacune de leurs tâches génèrent un double mouvement psychique: l'absence d'engagement affectif entre le travailleur et le produit de son travail et un stress accru dû à la crainte qu'une erreur (commise par exemple lors de l'étape de conditionnement des fruits) puisse être dénoncée par un consommateur à l'autre bout du monde, faire l'objet d'une plainte et être détectée avec exactitude (par l'identification électronique du poste de travail et des horaires). L'auteur montre enfin comment la focalisation de l'entrepreneur sur le marché et les exigences de celui-ci amènent à contrôler jusqu'à la vitesse de développement de la plante en jouant sur son rythme de croissance!

Car ces produits sont désormais distribués sur tout le globe, échangés en bourse et traités à la cadence des algorithmes du *High Frequency Trading*. Spéculation, vitesse, sont devenus les maîtres-mots des bourses mondiales, créant surabondance dans certaines régions du globe, rareté et pénurie dans d'autres avec une pression accrue sur

les hommes et leurs milieux. Cette accélération sociale du temps est devenue, selon Hartmut Rosa (Rosa, 2013), un principe autonome et déterminant suffisamment puissant pour devenir, selon lui, la dimension caractéristique de la modernité tardive.

Nous avons proposé, pour notre part, à la suite de divers auteurs (Weber; 1917, Girard, 1996, Dupuy, 2009) de considérer la désacralisation comme le principe moteur de la modernité et de dire que l'accélération sociale du temps ne peut advenir qu'à condition que le temps soit devenue une simple ressource utile.

b – Le sans-limite de l'agriculture conventionnelle: excès de puissance et contreproductivité

En voulant fonder (et agir sur) leur monde à partir de leurs forces et de leur volonté propres, en autonomie, les sociétés modernes refusent toute hétéronomie. En croyant ne repérer au fondement du religieux que de l'arbitraire et de la superstition, celles-ci entendent se libérer du joug de toute limite. Ce faisant (et c'est l'expérience que les sociétés contemporaines sont en train de faire), en dépassant certains seuils critiques, les collectifs humains déclenchent dans la nature et dans le monde social des forces qui, par effet de composition, semblent acquérir une vie autonome recréant ainsi, paradoxalement, une forme d'hétéronomie (Dupuy 2009). La violence, le marché, le changement climatique semblent désormais échapper à tout contrôle, s'alimentant les uns les autres, alors même que, c'est incontestable, elles sont la conséquence (au moins partiellement) des actions humaines.

Il y a donc, dans la modernité, un double mouvement contradictoire, un chassé-croisé dans ce rapport humains/non-humains: un mouvement de perte de maîtrise à mesure que le pouvoir d'agir de l'homme sur son environnement s'accroît. C'est ce regard en chassé-croisé que nous aimerions poser sur l'agriculture, sur son évolution et sur les défis que l'agroécologie doit et devra relever.

Les agricultures d'aujourd'hui n'évoluent plus, en effet, dans le même monde que celui de Justus Von Liebig (1803-1873) pionnier

de l'agriculture industrielle. Elles évoluent dans un monde modifié et saturé par les effets de la première phase de la modernité. La phase actuelle, que Beck appelle *modernité réflexive* (Beck 1986), est une phase historique de *saturation* où l'on évolue dans (et agit sur) un monde *déjà* transformé lors de (et par) la première modernité. Dire que, dans la modernité réflexive, il y a saturation revient à dire qu'il n'y a plus d'extériorité radicale susceptible d'accueillir le 'trop-plein' des sociétés contemporaines (trop-plein de violence, de pollution, etc.). Il nous faut donc penser une agriculture adaptée à notre phase historique dans laquelle il devient impossible de continuer à externaliser les coûts et la pollution qui viennent, par effet boomerang, affecter toute la société.

La question agricole sous l'angle anthropologique est donc paradigmatique du rapport de l'homme à son monde dans l'anthropocène. C'est au moment précis où le rêve de maîtrise de l'homme sur son environnement atteint un niveau inédit dans l'histoire que les rapports les plus alarmants émanant d'institutions des plus officielles nous indiquent que des seuils critiques sont en passe d'être franchis ou ont déjà été franchis¹⁹. Or, au-delà de ces seuils, les systèmes affectés entrent dans une dynamique de comportements qui cesse d'être prévisible. C'est l'*impossibilité de maîtriser les événements* qui devient alors la norme. Il faut penser davantage ce paradoxe car il nous permet d'identifier une différence essentielle entre l'agroécologie et l'agriculture moderne intensive.

Le paradigme agronomique dominant, dans la droite ligne de la modernité, aspire à une *autonomie ontologique*, c'est-à-dire, à une maîtrise absolue vis-à-vis des processus vivants et donc à une indépendance totale vis-à-vis des contingences et du caractère relativement aléatoire propre au vivant. A tout cela, il aspire *sans limite*. C'est en cela que ce projet a des fondements métaphysiques (Dupuy 2009:71). En appliquant ces principes, l'agriculture engendre, ô paradoxe, des forces qui la dépassent aboutissant à une perte de maîtrise des processus économiques et écologiques qu'elle a, par ailleurs, contribué à mettre en branle.

Au plan théorique, il peut donc être intéressant de penser *ensemble* autonomie, hétéronomie et seuils critiques. Sur ces questions, les travaux d'Ivan Illich (1975 et 2006) sont pionniers. Ils ont notamment contribué à la divulgation de la notion de contre-productivité. En nous appuyant sur le résumé qu'en donne Dupuy (1999: 422), rappelons ce qu'il entend par la notion de contre-productivité structurelle des sociétés industrielles pour appliquer son analyse au cas de l'agriculture conventionnelle.

Lorsque le mode hétéronome caractérisant les grands secteurs de la société industrielle (Transport, Santé, Education, Communication), dépasse certains seuils de développement et acquiert un monopole sur d'autres modes de production (mode autonome²⁰, autogène, vernaculaire, traditionnel, etc.), celui-ci produit lui-même les obstacles aux objectifs qu'il est censé servir. Ce raisonnement s'applique-t-il à l'agriculture? L'agriculture conventionnelle continue-t-elle d'être une activité nourricière ou est-elle entrée dans une dynamique de destruction (des sols et de la santé)? Nourrit-elle la vie ou la détruit-elle?

On est en droit de se poser la question lorsque, mis bout à bout, on considère les divers effets pervers de celle-ci, en France notamment: stagnation puis perte de la productivité agricole depuis 2009 ne permettant plus à une grande partie des producteurs français de vivre dignement de leur travail²¹, augmentation du mal-être (cf. les centaines de suicides par an²², déstructuration des familles, augmentation des maladies chroniques dues à l'alimentation²³). Or, une agriculture qui détruit les sols, empoisonne paysans, riverains et consommateurs, asphyxie les eaux, peut-elle encore être qualifiée de *moderne*?

Ou bien 'nous n'avons jamais été modernes' (Latour 1991) ou bien la modernité est justement ce projet historique de réinvention permanente capable de questionner les certitudes établies et dans ce cas il devrait être possible de redéfinir ce qu'est une agriculture moderne. Car tous les effets pervers évoqués plus haut, et d'autres encore, nous amènent à nous interroger sur la prétention de l'agricul-

ture et de l'agronomie conventionnelles à détenir le monopole de la raison scientifique.

Existe-t-il des alternatives ou des solutions à cet état de fait? C'est précisément ce que les divers mouvements s'inscrivant dans une démarche agroécologique cherchent à construire. Mais l'agroécologie offre-t-elle les conditions d'une redéfinition? On peut, en effet, induire un changement social par des pratiques nouvelles mais aussi en élaborant d'autres représentations, de nouveaux discours, de nouvelles définitions de ce que pourrait être une *agriculture moderne*. C'est ce que nous proposons d'examiner maintenant.

Agroécologie: une autre agriculture pour une nouvelle ère

Alors même qu'en France l'agriculture conventionnelle passe par une crise de rentabilité, de valeur, d'identité et que son image tend à se détériorer²⁴ et que dans certains cas la tentation est de recourir à 'toujours plus de ce qui cause le problème' (plus de subventions pour plus de recours à la chimie et à l'automatisation), la permaculture et l'agroécologie bénéficient, elles, d'une image contemporaine, jeune et positive. La diversité des personnes s'intéressant à la permaculture est très large. Dans les cours auxquels nous avons participé, nous avons identifié des architectes, des agriculteurs, des ingénieurs, des biologistes ou encore des étudiants d'écoles de commerce. Certains s'installent et mettent en place des modèles économiques fondés sur les principes de la permaculture. Dans certains cas, le concept de *start-up* peut s'appliquer à ces agriculteurs-entrepreneurs récemment installés²⁵. Tous ces projets ont en commun de privilégier un développement en réseau devançant parfois le soutien des pouvoirs publics.

Ces exploitations agricoles posent une question aux instituts de recherche agronomique mais plus largement à la mentalité moderne en vigueur, habituée à l'idée qu'une entreprise agricole (ou autre), doive *croître* pour s'enrichir ou simplement survivre. Ces expériences posent la question de l'échelle pertinente et du *seuil critique* de développement

au-delà duquel il faut toujours plus de travail et d'énergie pour maintenir productive et rentable l'exploitation, sans l'assurance de réussir.

La permaculture cherche donc à *optimiser* l'existant en partant des éléments, des fonctions et des besoins/ressources du système local plutôt qu'à *maximiser* une grandeur de manière isolée et univoque. De même, alors que, comme nous l'avons vu, le marché global impose le rythme de travail et de production jusqu'aux cycles de la plante, certaines approches agroécologiques remettent au goût du jour une certaine autosuffisance (relative, selon les objectifs que se fixe le producteur) permettant les échanges non-marchands entre producteurs et la vente du surplus sur le marché local grâce à un mouvement de relocalisation²⁶.

Vers une nouvelle définition de l'agriculture moderne?

Avec la montée en puissance de l'agroécologie dans ses formes pratiques et théoriques²⁷, nous avons affaire à un conflit de définition et de légitimité pour savoir ce qu'est une *agriculture moderne*. L'un des critères de légitimité pour qu'une agriculture puisse prétendre au qualificatif de *moderne* est sa capacité à nourrir une population mondiale croissante. Dans le documentaire *Voyage entre sols et terre*²⁸, lorsqu'un agriculteur demande au microbiologiste des sols Dominique Bourguignon²⁹ ce qu'il pense du 'bio', il répond:

"Le problème, c'est qu'il n'a pas bénéficié des recherches depuis 50 ans. Cela dit, vous serez tous obligés de faire de l'agriculture biologique dans les années à venir avec des associations complexes et des rotations complexes" (Will, 2011, 37ème minute).

Et à la question 'pourra-t-on nourrir le monde par le bio?', D. Bourguignon dit:

"Oui! Parce que le rendement moyen est de 30 quintaux / ha, à l'heure actuelle sur la planète et on fait 30 quintaux en bio sans problème. On sait qu'on peut parfaitement nourrir l'humanité. Vous savez que les plus gros rendements ne sont pas faits en agriculture conventionnelle. Aucun champ au monde n'est capable de produire autant au mètre carré que le champ des paysans mexicains où il y a le maïs avec le haricot qui s'enroule autour et les courges

entre les rangs. Le problème c'est qu'on ne sait pas le mécaniser. Mais ne confondez pas productivité par homme et productivité au mètre carré. L'agriculture la plus productive au mètre carré, c'est l'agriculture paysanne. La plus productive par homme, c'est l'intensive. Mais si vous voulez nourrir beaucoup de monde il faudra revenir à une agriculture paysanne. Jamais il n'y a eu autant d'hommes qui ont souffert de la faim qu'en ce moment" (Will, 2011, 37ème minute).

Le Rodale Institute³⁰ aux Etats-Unis compilent 30 ans d'études comparatives sur la rentabilité de parcelles cultivées avec des méthodes conventionnelles et avec des méthodes agroécologiques. Les résultats montrent une productivité plus ou moins équivalente en conditions normales et une meilleure résilience des sols agroécologiques lors d'épisodes climatiques extrêmes (sécheresse ou fortes pluies).

L'agroécologie comme *conversion*?

Lorsqu'un agriculteur prend conscience de l'impasse dans laquelle il se trouve, il peut être tenté de changer de voie et de modèle, s'il a connaissance que d'autres modèles existent. On parle alors de 'conversion au (ou en) bio' ou de transition agroécologique. Mais de quel ordre cette conversion est-elle? S'agit-il seulement d'une conversion technique, de méthode, d'une opportunité économique? Les motivations sont-elles pragmatiques ou existentielles? Quelles dimensions sont engagées? Cette conversion implique-t-elle un changement de regard, dans la relation de l'agriculteur à la terre?

a – *Conditions et dimensions de la conversion*

Parmi tous les aspects évoqués dans les témoignages recueillis lors de nos recherches de terrain, l'expérience existentielle des agriculteurs constitue une motivation importante. Le 'déclic' peut être provoqué par un sentiment de désespoir vis-à-vis d'une terre devenue improductive ou peut être dû à un sentiment de culpabilité. Le témoignage de

M. Jones, agriculteur agroforestier qui vit à Abreu e Lima, au Pernambouc est, à ce titre, éloquent.

Sa conversion à la production agroforestière correspond à un moment de *crise profonde* dans sa vie personnelle et professionnelle. Au début des années 1990, Seu Jones a commencé à travailler une terre obtenue à la suite de la réforme agraire située entre les communes d'Abreu e Lima et Igarassu. La terre était très dégradée par la monoculture de canne à sucre et l'agriculteur et sa famille se trouvaient dans une impasse. C'est la rencontre avec le Centro Sabiá en 1994, ONG connue et reconnue dans l'Etat de Pernambouc pour son travail de formation des paysans à des méthodes agroécologiques, qui lui a permis de trouver une issue en l'aidant à se former à l'agroforesterie en mettant en place un SAF (Système Agroforestier). Il a commencé par cesser de 'nettoyer' (portugais: *limpar*) c'est-à-dire de pratiquer l'abatis-brûlis systématique sur sa parcelle et de planter de manière 'automatique': riz, maïs, haricots, igname, manioc, etc. Il a commencé par observer et essayer de comprendre comment fonctionne le système faune/flore/sol. Mais, pendant la transition, les 'voisins ont commencé à faire des commentaires':

"Le voisinage parlait mal de moi. Les gens disaient que j'étais devenu fou, que j'avais arrêté de m'occuper de ma terre. Tout simplement parce que j'avais arrêté de couper et brûler mes parcelles avant de planter ce qu'on a toujours planté ici. *Pour la première fois, j'observais et j'apprenais comment les éléments du système fonctionnaient ensemble*³¹. Ça a été une période difficile. S'il n'y avait pas eu le Centro Sabiá pour me soutenir, je n'aurais pas tenu le coup" (Seu Jones).

Chez les divers agriculteurs qui témoignent, c'est l'expérience avec la proximité de la mort (maladie ou décès d'un proche par intoxication, épuisement/stérilité de la terre ou plus simplement 'mort' de certitudes) qui constitue un premier pas vers la conversion. La conversion est donc une démarche consciente et globale qui implique toutes les dimensions de l'existence et relève d'un désir d'intégration avec les éléments qui composent le système. Il faut entendre ces agriculteurs

qui ont opéré la conversion pour voir que cette démarche comble tant les besoins les plus élémentaires que des aspirations plus immatériels.

En effet, en ce qui concerne l'alimentation, les familles que nous avons accompagnées au Brésil à travers l'association Terra e Vida ne craignent pas de manquer de nourriture car le fait de cultiver des espèces de plantes dont le développement est séquentiel (en succession sur toute l'année) fait qu'elles ont constamment de quoi se nourrir, en quantité et variété. Ainsi, elles ne dépendent pas d'une seule récolte. Cela est important car au Brésil la *sécurité alimentaire* est encore un sujet d'actualité.

Par ailleurs, dans l'approche agroécologique, les dimensions esthétique et poétique sont présentes et satisfont des besoins (ou aspirations) comme l'épanouissement *personnel*. Les personnes rencontrées éprouvent, en effet, un *sentiment* d'émerveillement devant l'inventivité de la vie, émerveillement visible dans leurs yeux quand elles évoquent les multiples liens non immédiatement perceptibles qui s'établissent entre tous les éléments du système agroforestier: les insectes, les plantes, les animaux, la terre et les personnes. Cette 'satisfaction existentielle' est encore présente lorsque la démarche agroforestière permet le retour d'une source d'eau jadis disparue du fait d'un traitement inadéquat de la terre³².

Enfin, et c'est peut-être l'aspect le plus important car il résume tous les autres, les agriculteurs-rices interviewé.e.s expriment un sentiment de *paix* qui provient d'une attitude consistant à ne plus être "en guerre contre la terre ni contre autrui" (Seu Jones). Cet élément existentiel est déterminant et nous voudrions conclure sur ce point en évoquant le cas de l'*agriculture syntropique*, ce qui nous permettra de fermer la boucle avec notre première partie sur les origines sacrificielles.

Le cas de l'agriculture syntropique: une relecture des origines sacrificielles de l'agriculture?

L'agriculture 'entropique', c'est l'agriculture conventionnelle d'origine sacrificielle mais désacralisée (déréalisée) et qui a cessé,

dans la modernité, d'être *productive* par son propre excès de puissance. C'est celle qui continue de recourir à la violence mais sans la modération assurée par les rites. Elle a pu être très productive dans une certaine phase de la modernité tant que les sols étaient encore en bonne santé. Mais si l'on en croit les études mentionnées plus haut, elle a cessé de l'être. En termes anthropologiques, on retrouve l'équivalent de ces paradoxes dans la perte d'efficacité du sacrifice comme trait caractéristique de la modernité. Expliquons-nous.

À l'inverse des sociétés religieuses archaïques qui s'appuient sur le sacrifice (et le rite de manière générale) pour établir ou restaurer, de manière régulière, l'ordre socio-culturel, dans la modernité, les sociétés ne peuvent plus compter sur celui-ci. Selon Girard (1978) cela est dû au fait qu'elles en savent trop sur le caractère ignoble du mécanisme (l'innocence complète ou partielle de la victime) pour adhérer complètement au mythe qui vient légitimer et donner rétrospectivement un sens au sacrifice. Alors que Girard parle de *crise sacrificielle*, définie comme usure et perte d'efficacité du sacrifice (1972:77), comme dynamique sociologique caractéristique des tragédies grecques, il décrit les sociétés ouvertes, plurielles et complexes contemporaines comme affectée d'une *crise sacrificielle démultipliée* (Girard, 1978), dans un état de crise permanente qui ne peut trouver de solution définitive (Aubin 2012:229).

Dans les tragédies grecques, chacun des protagonistes assène un coup qui se veut être le *dernier mot* de la violence. Chaque coup doit faire sortir du désordre et rétablir la hiérarchie, mais c'est l'inverse qui se produit. Chaque coup porté renforce la *collaboration négative* des jumeaux de la violence, aggravant la crise. Chaque sacrifice qui échoue renforce la spirale de la violence.

Dans le contexte politique contemporain, chaque mesure pour sortir de la crise prétend être la dernière (ce qui conférerait prestige à ses promoteurs) mais ne fait, bien souvent, qu'empirer la crise. La crise de l'agriculture productiviste est peut-être aussi (et avant tout) une *crise sacrificielle* quand le 'mal nécessaire' (les externalités, les pol-

lutions, par exemple) ne produit plus de bien mais s'ajoute au mal qu'il est censé éloigner.

Si nous prenons l'exemple de l'agriculture *syntropique*³³, une branche de l'agroécologie, il semble s'agir d'un véritable *retournement* de la logique sacrificielle en reprenant la question à la source: le sol³⁴. Un système syntropique, c'est un système capable d'enrichir le sol, d'accumuler de la diversité et de l'énergie au cours du temps³⁵. La nature cesse alors d'être perçue comme l'ennemi et devient une alliée. Mieux: un *modèle* à imiter, un professeur. Ce changement d'attitude (cette conversion) est illustré par l'usage du terme *cova* qui, en portugais, signifie aussi bien la fosse où l'on enterre le mort que le trou où l'on jette la graine. Ce double sens, nous l'avons exploré dans la première partie. Prenant acte (au moins implicitement) de la dimension sacrificielle et morbide associée au terme *cova*, les praticiens de l'agriculture syntropique choisissent d'utiliser le terme *berço* (berceau) pour désigner le trou où seront déposées les graines.

Par ailleurs, dans le débat qui voit s'opposer les doctrines conservationniste/préservationnistes de la nature à l'agriculture intensive/conventionnelle/productiviste, l'agriculture syntropique renvoie dos à dos ces deux ensembles d'acteurs. Les deux, selon elle, se justifiant l'un l'autre en une collaboration négative. Si l'on ne peut toucher à une nature sanctuarisée et, à certains égards, mythifiée (vierge, pure, exempte de toute intervention), alors il devient nécessaire de 'sacrifier' des terres pour produire de manière intensive. L'agriculture syntropique dépasse l'opposition en étant capable de faire cohabiter des plantes (annuelles et pérennes) dont le développement est séquentiel et qui occupent toutes les strates (sol, bas, moyen, haut et émergent) associant ainsi la présence de la forêt et celle de plantes comestibles. Enfin, le tour de force de l'agriculture syntropique est d'avoir introduit les concepts d'*amour inconditionnel* et d'*abondance*³⁶ à la base de la méthode:

"L'amour inconditionnel, c'est le don de soi dont font preuve les plantes pour un tout qui leur est supérieur. L'abondance, c'est le résultat de cette relation vertueuse."³⁷

Il fallait faire preuve d'un certain courage de la part d'Ernst Götsch pour introduire ces concepts en agronomie alors que l'agronomie conventionnelle est indexée au paradigme économique dominant qui postule que les ressources sont rares et que les rivalités, médiées par le marché, produisent l'abondance, gage de paix sociale. Dupuy et Dumouchel (1979) ont bien montré que ce sont précisément les rivalités mimétiques qui produisent la rareté! L'agriculture syntropique (ainsi que d'autres approches agroécologiques) apporte la preuve expérimentale que considérer la nature comme généreuse et abondante et *imiter* ce postulat (en faire un *modèle*) en élaborant une méthode et une démarche à partir de cela, peut produire, *de fait*, de l'abondance³⁸.

Avec l'agriculture syntropique, nous avons donc l'exemple remarquable d'un paradigme de transition d'un modèle sacrificiel *de l'autre* (c'est-à-dire d'éléments hors système absorbés puis rejetés) à un modèle sacrificiel *de soi* (amour inconditionnel générateur d'abondance). Il s'agit à notre avis d'une véritable *conversion* au sens défini plus haut.

Que des besoins alimentaires, économiques, sociaux (par les relations d'entraide ou celles établies sur les marchés locaux) intellectuels (stratégies nouvelles à trouver pour résoudre les problèmes qui en permaculture contiennent leur propre solution), esthétiques, existentiels voire spirituels (provenant du sentiment d'intégration avec la terre) puissent être satisfaits par une même approche agroécologique, cela interroge et défie les paradigmes dominants qui semblent, eux, à bout de souffle. Les recherches sont à poursuivre pour relativiser, si besoin, un constat qui pourrait paraître idyllique, recenser les expériences qui fonctionnent et celles qui fonctionnent moins bien. En tout cas, il s'agit, nous semble-t-il, d'une tentative de nouvelle alliance société/nature/agriculture.

Conclusion

Nous avons choisi de présenter un panorama de l'agriculture de ses origines sacrificielles (hypothétiques) et rituelles jusqu'à ses formes

contemporaines: agriculture conventionnelle et agroécologie. Alors que dans les sociétés traditionnelles le rapport à la terre est chose sérieuse et grave et que la consommation des aliments est elle-même un enjeu considérable impliquant des forces cosmiques et sociales intégrées en un tout cohérent, dans les sociétés modernes, les dimensions sociales et symboliques demeurent, certes, (c'est un postulat sociologique élémentaire) mais l'enjeu alimentaire se réduit souvent à des questions de prix, de nutrition, de calories (en excès ou manquantes), à un enjeu de santé publique et de bien-être individuel. Le rapport sacré à la terre et à ses produits induisaient des limites qui restreignaient le pouvoir de l'agir humain sur le monde. Dans la modernité, ce qui guide l'action humaine est uniquement fondé sur la rationalité instrumentale, par une adéquation des moyens à mobiliser en vue d'une fin plus grande. La terre devient un moyen de produire pour une finalité qui peut être éthique, politique (nourrir la population) et économique. Cette finalité étant jugée plus élevée justifie la pollution, la 'violence' faite à la terre. On voit que la rationalité instrumentale garde les traces de la logique sacrificielle (Dupuy 2009) en s'appuyant sur le raisonnement 'la fin justifie les moyens', en ce qu'elle serait une dose de violence, 'un mal', pour un Bien supérieur.

Mais ce que l'on découvre aujourd'hui, c'est que lorsque la rationalité instrumentale, livrée à elle-même, sans limite, produit les conditions de dépassement de certains seuils critiques inscrits dans la structure même de tous systèmes vivants (sociétés humaines ou écosystèmes naturels), la Raison produit le contraire de ce qu'elle est censée produire: s'auto-empêche (devient de moins en moins efficace et rentable) et grignote le sens (tant la direction à suivre que la dimension symbolique de l'institution). C'est la contre-productivité structurelle illichienne appliquée à l'agriculture caractéristique d'une situation globale de *saturation* propre à l'anthropocène.

Si l'agriculture a des origines sacrificielles, si le labour, les semailles et les moissons ont des origines rituelles, alors nous soutenons que l'agroécologie s'inscrit dans une démarche authentiquement mo-

derne de critique et de relecture plus globale et fondamentale de la logique sacrificielle. Cette relecture critique et subversive provient du constat que le sacrifice (mal nécessaire pour un bien plus grand) qui pouvait encore fonctionner parce que reconnu comme légitime par les grands récits religieux, puis politiques, dans les divers domaines de la société, ne fonctionne plus, y compris dans le *champ* de l'agriculture. L'agroécologie serait alors le renoncement à recourir à un remède qui ne guérit plus. Pire, qui rend malade...

Pour être un objet pluriel (mouvement social, science, ensemble de pratiques) articulant les savoirs anciens et contemporains et montrant l'impossibilité sociale, écologique et symbolique de poursuivre dans la voie actuellement privilégiée, l'agroécologie fournit-elle les bases d'une refondation de la relation humains/non-humains prenant acte de l'obsolescence des catégories qui nous ont jusqu'alors guidés et qu'il nous faut désormais entièrement repenser à l'aune de la nouvelle situation planétaire: l'anthropocène? Nous n'avons fait qu'esquisser des pistes de réflexion qu'il faudra poursuivre tant le chantier est immense.

Notes

¹ Nous utilisons ici le mode conditionnel car le terme n'est pas encore officiellement accepté par la commission internationale de stratigraphie, l'un des organes de l'Union Internationale des Sciences Géologique (IUGS). Il s'agit d'un processus scientifique rigoureux et long au cours duquel on évalue si les activités anthropiques ont laissé des marques significatives dans la structure géologique de la planète.

² Quelles dates doit-on prendre en considération? Si l'on part du principe que, à diverses époques de son histoire l'homme s'est peu à peu émancipé des cycles saisonniers et naturels jusqu'à en modifier la composition et la structure: le contrôle des techniques du feu (400.000 ans), la 'Révolution néolithique' (-10.000 ans), la Révolution Industrielle du 19^{ème} siècle ou encore l'invention et l'utilisation de la bombe thermonucléaire (1945). Crutzen est partisan de cette dernière date et de la Grande Accélération d'après-guerre (Steffen et al. 2015) pour dater l'origine de la phase II de l'Anthropocène.

³ Nous remercions vivement Lucien Scubla d'avoir partagé avec nous ses réflexions sur le sacrifice (communication privée).

⁴ Rapporté par Brandenburger (1931:34-35).

⁵ Un tour d'horizon de la mythologie mondiale nous a permis de recenser le mythe de Milomaki des Indiens Yahuna (Amazonie Colombienne) recueilli par Theodor Koch-Grünberg et analysé par Girard (1978:120-121) dans lequel Milomaki est tué et incinéré et des cendres duquel naît le palmier Paschiuba. Il existe aussi le mythe des indiens Zuni sur l'origine de la plante *datura inoxia* rapporté par Hofmann & Schultes (2005:106); le mythe gabonais sur l'origine de la plante Iboga, rapporté par Hofmann & Schultes (2005:113). Nous avons également recensé un mythe cherokee (Yoshida 1966, 724) et péruvien (Yoshida 1966, 727) sur l'origine du maïs. Voir encore le mythe d'Uke Moshi au Japon, rapportant l'apparition du riz et autres plantes à la base de l'alimentation nipponne à partir du corps de la victime enterrée. (Yoshida 1966, 719). Voir également celui d'Hainuwele (Ile de Céram, Mélanésie) rapporté par Alfred Jensen (cité par Yoshida 1966, 726). Enfin, parmi les mythes brésiliens on trouve celui d'Onhiámuáçabê sur l'origine du guaraná qui naît de l'oeil enterré de la victime (Pereira 1954). Le meurtre fondateur structure également les mythes de Purusha dans l'Inde antique, de Pan'Ku en Chine, d'Ymir en Scandinavie et on retrouve aussi le thème du corps démembré dans une infinité d'autres mythes duquel surgissent l'univers ou, plus modestement, les plantes comestibles. Le thème du démembrement du corps rappelle également le sparagmos dionysiaque. Voir également le récit mythique du mithraïsme.

⁶ Sans s'attaquer aux 'vraies' causes, bien entendu. Celles-ci demeurent inatteignables en la personne de la seule victime dans le cas de la rivalité ou dans le cas d'un événement climatique, par exemple.

⁷ La victime sacrificielle est une victime de substitution à la victime émissaire, elle-même 'première' victime se substituant à la foule (Girard 1972).

⁸ Cité par Goblet d'Alviella dans *Les rites de la moisson et les origines de l'agriculture* (1898 :10-11).

⁹ C'est aussi l'idée avancée par des archéologues, notamment par Smith (1995:80). Par ailleurs, en Albanie, lors de conflits liés à la terre, un duel était organisé selon le code coutumier consigné dans le *Kanun*. Là où tombait le corps de l'un des deux rivaux, la stèle marquait le champ. La foule, témoin du duel, était garante du respect de la limite du champ. Quiconque s'emploierait à mettre en cause la limite subirait le même sort que le vaincu. Voir Ismael Kadaré, *Avril Brisé*, Le Livre de Poche, Paris, 1983.

¹⁰ C'est nous qui soulignons.

¹¹ Eck, Bernard, *Le pharmakos et le meurtrier*, in V. Liard (éd.), *Histoires de crimes et société*, EUD, Dijon, 2011:15-29. Aux îles Fidji, M. Fison a remarqué "dans les enclos sacrés d'abondantes récoltes d'ignames, engendrées par les offrandes de provisions aux ancêtres. Des faits analogues ont été rapportés à Madagascar, dans l'Afrique Centrale et dans l'archipel Malais" (Alviella 1898:12). Et d'ajouter: "Comme, inévitablement, les effets bénéfiques du sacrifice s'estompent, il faut alors répéter l'opération chaque année à la saison des semailles en immolant et en enfouissant une victime humaine qui deviendra ainsi l'esprit de la prochaine récolte. Des exemples sont donnés chez les Pawnies des Etats-Unis sacrifiaient chaque année une jeune fille dans la période des semailles, chez les Cafres, du Betchuanaland" (Alviella 1898:14-15).

¹² Nous nous appuyons essentiellement sur la recension qu'en a faite Geneviève Calame-Griaule (Calame-Griaule 1962).

¹³ On note à ce propos, à titre d'illustration, que le portugais *cova* désigne à la fois la fosse où l'on enterre le mort et le trou où l'on dépose les graines. Nous y reviendrons dans la troisième partie.

¹⁴ Pour plus de détails sur les implications de ce paradoxe et une proposition de résolution, voir Dupuy 2009.

¹⁵ Après que le christianisme soit devenu religion officielle de l'Empire sous Constantin en 312.

¹⁶ Voir Michel Serres (2008:21).

¹⁷ Sur les effets corrosifs du christianisme sur le sacré, voir, entre autres, Illich (2006).

¹⁸ L'exemple fameux des Nuer décrit par Evans-Pritchard (1973) montre qu'ils cohabitaient avec leur bétail qui constituait une société double en miroir de la leur. Les vaches portaient des noms, l'organisation était hiérarchisée. Sacrifier une vache c'était un peu sacrifier un homme. Le bétail constituait donc une réserve de victimes sacrificielles à 'portée de mains'.

¹⁹ Cf. Rapport Stern: http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/+http://www.hm-treasury.gov.uk/d/stern_longsummary_french.pdf ou encore le Rapport Rocktröm <http://www.nature.com/nature/journal/v461/n7263/full/461472a.html>.

²⁰ Le mode autonome n'implique pas nécessairement l'autosuffisance de l'unité de production. Il implique un mode de production qui ne dépende entièrement pas du marché et des institutions spécialisées dont les biens et les services sont dispensés par des experts ou des secteurs spécialisés (privés ou publics) moyennant transactions monétaires prises en compte par la comptabilité nationale. Voir Illich 1975.

²¹ En France, la perte des sols (en plus d'autres facteurs) provoque une stagnation de la productivité agricole. Voir 'L'agriculture et l'agroalimentaire français à la recherche d'une compétitivité perdue' ISS-Inra Sciences Sociales – Recherches em Economie et Sociologie Rurales, N° 4-5/2011 – Février 2012, disponible sur le site http://www.tse-fr.eu/sites/default/files/medias/doc/Publications/Vincent_Requillart/iss11_45_1.pdf ou encore http://www.lesechos.fr/10/01/2016/lesechos.fr/021608908597_la-fertilite-des-sols-part-en-poussiere.htm.

²² Il existe une controverse sur les chiffres concernant le nombre de suicides dans la profession agricole. L'INVS avance des chiffres contestés par les associations de familles de victimes de suicides. Pour plus de détails consulter: <http://invs.santepubliquefrance.fr/fr/Publications-et-outils/Rapports-et-syntheses/Travail-et-sante/2016/Surveillance-de-la-mortalite-par-suicide-des-agriculteurs-exploitants>, puis <http://arsfp.blogspot.com.br/>.

²³ Voir le rapport de l'OMS établissant une corrélation entre alimentation et maladies chroniques: http://www.who.int/nutrition/publications/obesity/WHO_TRS_916/fr/.

²⁴ Voir le sondage: http://www.ifop.com/?option=com_publication&type=poll&id=2943.

²⁵ Ce sont généralement des petites entreprises, très dynamiques et visibles sur Internet. Voir, par exemple, les fermes de la Goursaline (<http://www.permaculture-design.fr/>), de la Bourdaisière (<http://www.fermesdavenir.org/>), du Bec-Hellouin qui obtiennent des rendements élevés sur des surfaces relativement petites travaillées en bio-intensif. Voir à ce propos l'étude menée par l'Inra http://www.fermedubec.com/inra/Rapport-etude-2011-2015-Bec-Hellouin_30112015-2.pdf. Des expériences agroécologiques existent aussi sur des surfaces immenses comme la Fazenda da Toca au Brésil (2300 hectares dans l'Etat de São Paulo). Pour plus de détails sur cette approche voir le documentaire présenté à la COP21: *Life in Syntropy* accessible ici: <https://www.youtube.com/watch?v=gSPNRu4ZPvE>.

²⁶ Sur les questions de la sécurité et de la souveraineté alimentaires, ceci s'avère déterminant comme nous avons pu le constater au Brésil. Voir l'exemple rapporté dans le point III-2.

²⁷ Le Rapport d'Olivier de Schutter, publié en 2011 lorsqu'il était Rapporteur spécial pour le droit à l'alimentation au Conseil des droits de l'homme à l'ONU affirme que seule l'agroécologie peut nourrir le monde. Ce rapport a contribué à donner une légitimité accrue à l'agroécologie dans le débat avec l'agriculture conventionnelle.

²⁸ *Médecins de l'Humus? Un Voyage entre Sols et Terre* (54 mn), un film de Jean Will.

²⁹ Dominique Bourguignon et son épouse, Lydia, ont créé en 1991 le LAMS, un laboratoire spécialisé dans l'analyse de la microbiologie des sols.

³⁰ Le rapport est disponible à l'adresse suivante: <http://rodaleinstitute.org/our-work/farming-systems-trial/farming-systems-trial-30-year-report/>.

³¹ C'est nous qui soulignons.

³² Ce dont nous avons pu être témoin dans une petite ferme à Igarassu (dans le Pernambouc).

³³ L'agriculture syntropique est une méthode agroécologique élaborée par le chercheur et agroforestier suisse Ernst Götsch. Pour plus d'informations: <http://agendagotsch.com/pt/syntropy>.

³⁴ Dans les courants agroécologiques, il est courant d'entendre que *humain* et *humus* proviennent de la même racine. Maurice Tournier nous apprend que l'affaire n'est pas si simple mais que ce n'est pas à exclure. http://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_2001_num_65_1_2494.

³⁵ Nous avons eu l'occasion de suivre un cours d'agriculture syntropique au Sitio Semente près de Brasília du 9 au 12 mars 2017. Les résultats en termes de productivité défient les modèles utilisés par les techniciens de l'EMBRAPA (l'équivalent de l'INRA au Brésil).

³⁶ Termes fréquemment employés dans les cours et les écrits relatifs à l'agriculture syntropique. Par exemple: "Dans la nature, il n'existe pas de compétition froide. Toutes les relations sont basées sur la coopération et l'amour inconditionnel, toujours orientées vers la réalisation d'une fonction". Source: <http://agendagotsch.com/pt/ernst>.

³⁷ Propos de Juã Pereira, formateur em agriculteur syntropique, recueillis lors de la formation évoquée plus haut.

³⁸ Les premières mesures chiffrées de la productivité réalisées par un agronome de l'Université de Brasília font état de plusieurs dizaines de tonnes par hectare et par an. Voir http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/14683/1/2013_MauricioRigonHoffmannMoura.pdf.

Références

- ALVIELLA, Goblet d'. 1898. *Les Rites de la Moisson et les Commencements de l'agriculture*. Paris: Ernest Leroux.
- AUBIN, Ludovic. 2012. *Paradoxes, apories et contradictions au coeur du paradigme du développement durable. Étude d'un champ institutionnel de la région métropolitaine de Recife et de la zone de la Forêt Atlantique de Pernambouc, Brésil*. Lille: ANRT.
- BECK, Ulrich. 2001. *La Société du Risque: Sur la voie d'une autre modernité*. Paris: Aubier.
- BONANNO, A. & CAVALCANTI, J. S. B. 2014. *Labor Relations In Globalized Food: Research in Rural Sociology and Development*. Bingley: Emerald Group Publishing Limited.
- BONNEUIL Christophe. 2013. *L'Événement Anthropocène: La Terre, l'histoire et nous*. Paris: Seuil.
- BRANDENBURGER, Clemente. 1931. *Lendas dos Nossos Índios: leituras brasileiras*. Rio de Janeiro: F. Alves.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève. 1963. "Jean SERVIER. Les portes de l'année. Rites et Symboles. L'Algérie dans la tradition méditerranéenne." *Journal de la Société des Africanistes*, 33(2):315-317.
- CAUVIN, Jacques. 1994. *Naissance des Divinités, Naissance de l'Agriculture. La révolution des symboles au néolithique*. Paris: C.N.R.S.
- CAVALCANTI, Josefa S. B. 2003. "El 'medio ambiente' como objeto de las Ciencias Sociales: un análisis basado en los estudios de globalización de los sistemas agroalimentarios". In CAVALCANTI, J. S. B. et al (eds.): *El Campo en la Sociología actual: una perspectiva latinoamericana*, pp. 157-176. Buenos Aires: La Colmena.
- _____. 2013. "Comunidades Rurais e os desafios da sociedade contemporânea". In SILVA, W. A. & CARMO, R. M. (eds.): *Mundo Rural: Mito ou realidade?*, pp. 67-82. São Paulo: Annablume.
- CAVALCANTI, J. S. B. & BENDINI, M. I. 2014. "Globalization and change in labor relations in fruit regions of Brazil and Argentina". In BONANNO, A. & CAVALCANTI, J. S. B. (eds.): *Research in Rural Sociology and Development*, pp. 3-32. Bingley: Emerald Group Publishing Limited.
- CRUTZEN, P. & STOERMER, E. 2000. "The 'Anthropocene'", *Global Change, NewsLetter*, 41:17-18.
- DUMOUCHEL, P. & DUPUY, J.-P. 1979. *Le Signe et l'Envie*. Paris: Seuil.

- DUPUY, Jean-Pierre. 2009. *La Marque du Sacré*. Paris: Carnets Nord.
- _____. 1999. *Éthique et Philosophie de l'Action*. Paris: Ellipses.
- ECK, Bernard. 2011. "Le pharmakos et le meurtrier". In LIARD, V. (ed.): *Histoires de crimes et société*, pp. 15-29. Dijon: EUD.
- ELIADE, Mircea. 2006. *L'Épreuve du Labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*. Paris: Editions du Rocher.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. 1973. *Parenté et Mariage chez les Nuer*. Paris: Payot.
- GIRARD, René. 1972. *La Violence et le Sacré*. Paris: Grasset.
- _____. 1978. *Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Monde*. Paris: Grasset.
- _____. 2004. *Aux Origines de la Culture*. Paris: Desclée de Brouwer.
- HOCART, Arthur. 2005. *Au Commencement Était le Rite*. Paris: La Découverte/M.A.U.S.S.
- HOFMANN, A. & SCHULTES, R. E. 2005. *Les Plantes des Dieux: Les plantes hallucinogènes. Botanique et ethnologie*. Paris: Edition du Léopard.
- ILLICH, Ivan. 1975. *Némésis Médicale*. Paris: Seuil.
- _____. 2006. *La Corruption du Meilleur Engendre le Pire*. Arles: Actes Sud.
- KADARE, Ismaïl. 1983. *Avril Brisé*. Paris: Le Livre de Poche.
- LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'Avons Jamais Été Modernes – Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- MOURA, Mauricio R. H. 2013. *Sistemas Agroflorestais para Agricultura Familiar: Análise econômica*. Brasília: UNB. (http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/14683/1/2013_MauricioRigonHoffmannMoura.pdf; accédé le 08/01/2016)
- PEREIRA, Nunes. 1954. *Os Índios Maués*. Rio de Janeiro: Organização Simões.
- ROCKSTRÖM, Johan et al. 2009. "A safe operating space for humanity". *Nature*, 461:472-475. (www.nature.com/nature/journal/v461/n7263/full/461472a.html; accédé le 13/02/2016).
- ROSA, Hartmut. 2013. *Accélération, Une Critique Sociale du Temps*. Paris: La Découverte.
- SERRES, Michel. 1993. *La Légende des Anges*. Paris: Flammarion.
- SERVIER, Jean. 1951. "Les rites du labour en Algérie." *Journal de la Société des Africanistes*, 21(2):175-196.
- _____. 1962. *Les Portes de l'Année. Rites et symboles. L'Algérie dans la tradition méditerranéenne*. Paris: Robert Laffont.
- SMITH, Bruch. 1995. *The Emergence of Agriculture*. New York: Scientific American Library.
- YOSHIDA, Atsuhiko. 1966. "Les excréments de la Déesse et l'origine de l'agriculture". *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, 21(4):717-728.

Autres Documents

- AGROPARISTECH et INRA. 2015. Etude “Maraîchage ‘biologique’ ‘permaculturel’ et ‘performance’ ‘économique’”, novembre 2015. (www.fermedubec.com/inra/Rapport-etude-2011-2015-Bec-Hellouin_30112015-2.pdf; accédé le 17/10/2016).
- INSEE. 2013. Tableaux de l'Économie Française. (www.insee.fr/fr/themes/document.asp?ref_id=T13F172; accédé le 20/01/2016).
- KHIREDDINE-MEDOUNI, Imane. 2016. Surveillance de la mortalité par suicide des agriculteurs exploitants. Situation 2010-2011 et évolution 2007-2011. (<http://invs.santepubliquefrance.fr/fr/Publications-et-outils/Rapports-et-syntheses/Travail-et-sante/2016/Surveillance-de-la-mortalite-par-suicide-des-agriculteurs-exploitants>; accédé le 20/02/2017).
- MANN, Charles. 2011. “The Birth of Religion”. *National Geographic*. (<http://ngm.nationalgeographic.com/2011/06/gobekli-tepe/mann-text>; accédé le 12/03/2016).
- MOLGA, Paul. 2016. “La fertilité des sols part en poussière”. *Les Echos*. (www.lesechos.fr/10/01/2016/lesechos.fr/021608908597_la-fertilite-des-sols-part-en-poussiere.htm; accédé le 12/02/2017).
- MONOCULTURA do Eucalipto e suas Implicações. 2012. (<http://monografias.brasilecola.uol.com.br/geografia/a-monocultura-eucalipto-suas-implicacoes.htm>; accédé le 05/01/2016).
- RÉQUILLART, Vincent. 2012. ISS, Recherches en Economie et Sociologie Rurales. (www.tse-fr.eu/sites/default/files/medias/doc/Publications/Vincent_Requillart/iss11_45_1.pdf; accédé le 15/04/2017).
- RODALE INSTITUTE. Rapport d'activités. (<http://rodaleinstitute.org/our-work/farming-systems-trial/farming-systems-trial-30-year-report/>; accédé le 05/02/2016).
- STERN, Nicholas. 2007. *The Economics of Climate Change: the Stern review*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- OMS. 2003. Rapport d'une Consultation OMS/FAO d'experts (Rapport technique de l'OMS 916). (www.who.int/nutrition/publications/obesity/WHO_TRS_916/fr/; accédé le 19/03/2017).

Documents Audio-Visuels

- ROBIN, Marie-Monique. 2012. *Les Moissons du futur*. Arte Éditions.
- WILL, Jean. 2016. *Médecins de l'Humus? Un Voyage entre Sol et Terre – Soigneurs de terres*. (54 mn.). Diffusé sur France 2 le 31/01/2016.

Resumo: Este artigo apresenta a hipótese de uma origem ritual da agricultura. Os autores situam a agricultura convencional e a agroecologia em uma perspectiva histórica, na qual a modernidade apresenta a característica de ser um processo de dessacralização do Homem em relação ao mundo de forma geral e à terra e ao solo de forma específica. A dessacralização é considerada aqui como um processo de superação ou transgressão de todos os limites simbólicos que outrora continham a poder do agir do ser humano no mundo. Essa ação hoje se tornou tão sistemática e profunda que o debate existe para saber se a humanidade entrou em uma nova era geológica: o antropoceno. Será a agroecologia o único paradigma capaz de enfrentar os desafios dessa nova era?

Palavras-chave: Antropologia; Sociologia da Agricultura; Agroecologia; Antropoceno.

Abstract: This paper asserts a ritual-based origin hypothesis for agriculture. The authors situate conventional agriculture and agroecology in a broad historical perspective, throughout which modernity is described as a process of secularization of the relationship of Man with the world and especially with earth and soil. Secularization is then defined as a process of transgression of any symbolical limits that once contained the power of human action onto the world. In modern times, this action turned itself so deep and systematic that a new concept arose to describe our era: Anthropocene. Is agroecology the only paradigm able to lead with the challenges of this brand new period?

Keywords: Anthropology; Sociology of Agriculture; Agroecology; Anthropocene.

Recebido em julho de 2017.

Aprovado em agosto de 2017.

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

A Look at the Sky of the Wichi

Mauro Mariani^a
Cecilia Paula Gómez^b
Sixto Giménez Benítez^c

The Wichi and the perception of the sky

The Wichi are known as a group of ‘hunter-gatherers’ who belong to the Mataco-Maká language family together with other ethnic groups such as the Chorote, the Maká and the Nivaclé. At present, they number around 40,000 and are scattered over approximately 100,000 km (Alvarsson 1983, Braunstein 1993). Several asterisms may be traced among Wichi groups and some of them can be named based on the existing bibliography.

Thanks to earlier anthropological work (Braunstein 1976 and 1993) it can be stated that, despite their global denomination and language affinities, the Wichi are not a people with identical characteris-

a Facultad de Ciencias Astronómicas y Geofísicas, Universidad Nacional de la Plata (Argentina). Email: mauro.mariani88@gmail.com.

b Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires (Argentina). Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA). Email: gomezcp@gmail.com.

c Facultad de Ciencias Astronómicas y Geofísicas, Universidad Nacional de la Plata (Argentina). Email: sixto.gimenez.benitez@gmail.com.

tics. These groups make up an ethnic 'chain' with other communities that exhibit differences in language and traditions.

For the first time, a compilation of this kind is made. We know that, like other indigenous peoples with whom we have worked, the Wichi have their own asterisms, their own reading of the sky, and that it has not disappeared despite their contact with the surrounding society. Furthermore, we know that the Wichi sky gaze was able to adapt to imposed changes without losing its own way of seeing and understanding the cosmos. We consider that this work is essential because, evidently, it is a necessary step for the future research on this subject. This research will provide an account of the diverse celestial perceptions among the Wichi based on the existing literature; it will also consider the myths associated with these perceptions and how these notions are related to fundamental aspects of their culture.

Among Wichi, it is believed that the cosmos is at least divided into three layers, one above the other: the underworld, the earth and the sky. At the same time, in the beginning, the sky was not in the place it is now. In the 1930s, a Wichi called Pedro told Alfred Métraux: "There are two worlds, one above and the other below. Once, the world above our heads was in the place of the earth where we live. But the earth (still further) below did not like to be soiled by the excrement of the people dwelling in the sky and therefore it changed places with the earth above" (Métraux 1939:9). In another version, it was a celestial deity, *Nilataj*, who created a piece of ground, a circular island over the water that was gradually spread. Furthermore, it was this deity who was disgusted with the excrement of the birds contaminating their land and therefore it inverted the order, placing their sky above the earth (Braunstein 1974). Also, formerly sky and earth were connected by a big tree. The Wichi ancestors were able to climb the tree and go hunting in the world above. Once, some hunters climbed up it and, when reaching the sky, killed a jaguar. They came down, divided the meat, and only gave the offal to an old man. This affront made him so indignant that he burned the tree, thereby avenging

himself. With no tree left, the hunters could not return and remained marooned in the sky. They currently form an asterism represented by the Pleiades (Métraux 1935) [see below].

The Wichi conceive of the sky as another earth, another place to live, which is also inhabited by 'persons' (Braunstein 1989). The sky, however, is part of the non-Wichi world; its inhabitants are strangers or outsiders as well as powerful beings (Dasso 1989). With regard to the 'persons' or 'spirits' inhabiting the sky, they are known as *pulesley* (inhabitants of the sky) and are *ahát* beings or non-humans. These *pulesley* beings are numerous and varied, as they are represented both by different celestial objects (Venus, the stars, the sun, the moon) and by powerful beings like *itox pahal*, *innó pahlá*, etc. (Califano & Dasso 1988). These *ahat* beings are characterised as inhabitants of mythical time. Innó pahlá is a protagonist in several Wichi narratives who introduces some changes to the world, like the arrival of domestic animals, and also destroys negative beings. After finishing his task, he leaves his son in charge of keeping peace. The *Itox pahal* had a human form and were the owners of fire, which came out of their mouth or anus, and they were extremely irritable (Califano & Dasso 1988).

Hence, the Wichi existence is always linked to the behaviour of these celestial beings and to the relationship established with them. A careful and balanced relationship with these beings is essential to Wichi survival. Any transgressive or neglectful behaviour or treatment towards such powerful beings may result in problems for the community or its members (Barúa 2001). In the early 20th century, Alfred Métraux (1935 and 1939) had already underlined the significance of celestial objects in the Wichi worldview, which was subsequently highlighted by Tomasini (1969/70).

These entities were joined by other characters that were taken from the teachings of the missionaries who reached Wichi territories. Thus, the priests or members of religious orders who die, the angels, God, Jesus Christ, etc., are also regarded as *pulesley*; they have *ahát* features and are therefore powerful. Furthermore, several chang-

es may be observed following the relationship with the different religious denominations arriving in the Chaco region. For instance, the Wichi at Misión Chaqueña 'El Algarrobal' (Salta Province, Argentina) alluded to biblical texts to support or reassert the truth of Wichi myths. This arises when analysing their notion of the 'east side of the world'. This space is seen as the location of the road leading up to the sky – *püle*. As mentioned earlier, this is where the stars, the sun, the moon, and the spirits introduced by Christianity are found. Thus, the 'east' side would be part of the *püle* or sky. It should be noted that the sky is described as the layer that extends above the earth and where the asterisms described in Wichi narratives are situated. Hence, the 'east', being part of the sky, designates a space with *ahát* characteristics (non-human and therefore dangerous and very powerful). As time went by and under the influence of Christianity, these beings became more benevolent and less harmful. However, that part of space is not entirely without danger as it continues to be a place with much power and thus is still considered to be *ahat* (Dasso 1990). Among the Wichi who live mainly in the villages of Los Baldes and Morillo, in the east of the province of Salta (Argentina), the place where the sun rises, the rising, is called *Ijwala-wej* (Sun-back), literally meaning: 'hole of the Sun', where the sun rises from the underworld to the sky. On the other hand, the place where the sun goes down, or the west, is called *Ijwala-yuy* (Sun-down), literally 'sun descends', the place where the sun descends (Montani 2012).

Celestial objects from a Wichi perspective

When starting to investigate how the Wichi understand what we see as celestial objects, we found a variety of myths that refer to them. This 'variety' is not an obstacle for the analysis; it simply has to be considered along with the other narratives related to the same celestial object in order to understand or explain its meaning. Some of these narratives have been included below to account for the symbolic wealth

of the sky. In addition, these myths often enable us to understand or link some natural or everyday facts in the communities. It should be noted that the narratives and knowledge described here relate to oral narratives that vary not only within the same village but across the numerous Wichi communities spread throughout the Chaco region. Narrative development changes with the context in which the story is told. In addition, there is a wide range of differences in the way of naming and/or arranging some asterisms in the sky. This fact makes our research all the more interesting and explains the flexibility of these narratives, which on many occasions are another way of expressing the changes undergone by the Wichi with the passing of time.

Stars (*kates*) in general are seen as women. In fact, the current (terrestrial) women descend from them. The Wichi assert that star excrements may be found in the earth. Among some Guaycurú, Toba or Mocoví groups, shooting stars are regarded as star-dung. The fungi the Wichi associate with star excrements are the '*Gasteromycetes*, especially of the genus *Geastrum*' (Suárez 2012). Among some Wichi, it is believed that shooting stars are 'devils' which go to the graves of those who have died recently, in order to eat them.

The narratives, myths or knowledge included below relate to the sky and 'its inhabitants'.

The Sun is considered to be a male character, the Moon's eldest brother (Braunstein 1989; Lehmann-Nitsche 1924), while in the myths compiled by Wilbert & Simoneau (1982) they are not brothers but friends. It is also known as *tuh-hinnó* or man-eater and is seen as a voracious and anthropophagous being (Califano & Dasso 1988). In Dasso's work (1989), the transformation of certain primeval outsiders that dominated the fire in the Sun accounts for the origin of the 'east'. Also, the Sun is here presented as the father of the Star-Woman that devours his daughter's husband, his son-in-law (Califano & Dasso 1988).

In the past, the Sun underwent a transformation, first losing part of his power and heat to then recover them. This not only relates

to the regular seasonal changes observed by the Wichi but also to the origin of time and of the history of the Wichi people, when the light separated from the darkness, and the day from the night (Dasso 1989). For her part, Barúa (2001) also presents the Sun as the Moon's brother. It is said to be a benevolent being, a life-giver but also an insatiable and voracious being. The aim is to show the Sun's mixed characteristics, a powerful being close to Wichi features and nature, and at the same time dangerous and worthy of respect. Again, the need is felt to treat these beings in a cautious and equitable manner to ensure Wichi subsistence.

The Moon is a male character and the Sun's youngest brother or friend. The moon cycle is relevant to Wichi life – a new or crescent moon is a good time to sow, prepare fermented drinks like *aloja* or *chicha*, stage attack, or go to war. On the other hand, a waning moon or 'dead' moon is not a good time to undertake any activity (Lehmann-Nitsche 1924). During new or crescent moon, they would dance to the beat of their drums (*pim pim*). Dancers wore "pendants of metal, hoofs and so on" (Métraux 1939:9).

Moon was created by a powerful mythical being from a mixture of earth and old women who lived in heaven (Dasso 1989). He is meant to be the father of all men after having sexual intercourse with a woman. Also, he is the origin of menstruation in women; hence, the lunar and menstrual cycles are synchronized (Wilbert & Simoneau 1982). Barúa (2001) states that the Moon is associated with fertility but also with death and transformation. In general, the Moon or *Wela* is characterised by his sexual appearance, which is especially highlighted as his extraordinary member could kill the woman he had sexual intercourse with. This event once unleashed the revenge of the first women and forced Moon to flee Earth (Mashnshnek 1973).

In the 1930s, Alfred Métraux (1935 and 1939) worked among some Wichi groups, and he was told that moon eclipses occur because a feline-like spirit attacks the moon. The moon tries to defend himself with very feeble weapons and the feline begins to win the battle and to

eat the moon, which becomes red, bleeding, and with torn flesh. But then the moon starts to act with renewed vigour, uses more powerful weapons and, finally, manages to fend off the attack of the feline that attempted to devour him. At times, the same spirit tries to do likewise with the sun, but as he has sturdier weapons he manages to repel the attacks more easily than the moon (Métraux 1935). Eclipses are negative events to the Wichi, a sign of misfortune, disease or death. In former times, during an eclipse, the Wichi gathered and prayed for the eclipse to end, banging on and making noise with various objects (Braunstein 1989; Lehmann-Nitsche 1924).

Venus is of great significance for the Wichi's conception. Venus is given different names if seen in the morning or in the evening. When seen as the 'morning star' it is called *Ihwála wú*, which describes Venus' action at dawn – 'it makes day'. When seen at sunset, it is known as *Katés Lukwetáh* (Potbellied Star), 'The Star-Woman' (Braunstein 1989; Lehmann-Nitsche 1924).

Venus has a leading role in the star-woman myth (Braunstein 1989; Gómez 2008, 2009; Wilbert & Simoneau 1982). A Wichi man, who had initially been despised by his community, has a love relationship with the star-woman. As a result of this relationship, the man becomes attractive for the rest of the women and, thanks to the star-woman's knowledge, harvests abound in times of scarcity. Finally, the relationship ends tragically because, after the escape of his wife (The Star-Woman [Venus]) to the sky, the man pursues her and dies, since the sky is not a place to live for the men.

The grandchildren asterism is formed by Zeta1 and Zeta2 Scorpii, and represents two children, the eldest and the youngest brother (Braunstein 1989, Lehmann-Nitsche 1924). These children might be hunting the cosmic lesser rhea (*Rhea americana*) or *ñandú*, while two stars of Sagittarius would represent their parents (Lehmann-Nitsche 1924). The *ñandú* or *suri*, Lesser Rhea (*Rhea amerinaca*), is a flightless bird similar to the ostrich (*Struthio camelus*), they both have only three toes on each foot but the Lesser Rhea is smaller.

There are two related asterisms - the Coalsack nebula corresponding to the male *suri*, and an asterism formed by stars of the Scorpius and Ara constellations for the female and chicks (Lehmann-Nitsche 1924).

The *yulo* is a large bird similar to a stork. Lehmann-Nitsche's work (1924) describes the existence of the Great Yulo, a mythological bird, the master of the rain, which has a stellar link with an asterism made up of the Pleiades (head), the Hyades (body), and the Belt of Orion (legs/feet). On the other hand, other researchers claim that in the Wichí conception of the sky they have found no trace of this asterism or of the relationship of this mythical animal with rain (Braunstein 1989).

The story of the Southern Cross relates to two brothers, which probably correspond to those mentioned in 'The Grandchild' narrative. Their dog climbed up to the sky chasing a flock of *ñandú* or *suri* (*Rhea americana*), represented in the Southern Cross. Then, one of the brothers took the other on his shoulders and they both ascended to get the dog. First they went westwards, but as they got near, the dog kept going south. And as Métraux describes: "Since then, the same thing always happens. In the summertime, the two brothers go south around three in the morning, but in winter, they are seen in the sky at five o'clock in the afternoon" (Métraux 1935:63). Another version of the same myth places the brothers in another position in the sky, in the Coalsack nebula (Métraux 1939:15).

On the other hand, as is also the case among the Toba in western Formosa Province, a rabbit warren is seen in the sky. Additionally, the master of all the *armadillos*, which removed the first women from Earth (Métraux 1935), is observed. These similarities had been noted by Tomasini (1969/70).

The Milky Way has been subject to different interpretations; one sees it as path (Lehmann-Nitsche 1924, Métraux 1935), the 'path of the *suri*' (Braunstein 1989). Another, as a river, particularly in connection with the Bermejo River in the Gran Chaco region (Lehmann-Nitsche

1924, Braunstein 1989). It is also conceived as the smoke remaining after a portion of the sky was burnt to open up a straight path. What is currently seen across the sky are the ashes and the smoke left in the way behind the fire (Métraux 1935:33).

The Pleiades appear as a complete stellar family, where the Moon is the father and Venus, the mother. This family has many younger siblings, who grow up and, as they become adults, move to the border of the asterism. When they attain a stage of maturity, they part with the family and fall down to Earth. Once they reach the world, they impregnate the soil, thus favouring plant development, especially the *algarroba*, the fruit of the white carob tree (*Prosopis alba*), and the provision of honey, which are key staples in the Wichi diet. The shamans in each community have to undertake an annual journey to the Pleiades to propitiate and encourage this union between the Moon and Venus. On one occasion, the shamans did not set out on time, which sparked off conflict in the family inhabiting the Pleiades. As a result, draughts, poor harvests, and famine hit the community (Barua 2001).

This event is also related to another Wichi mythical construct: the fertility of the Pleiades is associated with plant as well as human fertility. As occurs in other Chaco groups, the origin of women in Wichi mythology is celestial. The first women, the first mothers of the Wichi, descended from the stars. In the beginning, women lived in the sky and came down occasionally to steal food. When the first inhabitants of the Earth saw this, they cut the sky rope and so the women were trapped on earth (Métraux 1935, 1939; Wilbert & Simoneau 1982; Pérez Diez 1983; Alvarsson 1983; Dasso 1989).

However, this is only one of the numerous versions about this asterism. As mentioned earlier, a myth explains that the Pleiades represent some hunters that remained marooned in the sky after offending an old man or old woman who decided to thus avenge himself/herself (Campana 1913; Métraux 1935, 1939). The Pleiades are also described as part of a larger asterism made up of the Hyades, the

Sword of Orion, and the Belt of Orion (Lehmann-Nitsche 1924). In another narrative, this asterism is formed when some *corzuela* deer flee to the sky to escape from danger (Mashnshnek 1973; Califano y Dasso 1984, 1988), although to be more precise the above myth tells how a *jaguar*, the wife's father, murders his son-in-law, the *corzuela* deer. This event unleashes revenge as the *corzuela*'s children (and the *jaguar*'s grandchildren) kill their grandfather's children (i.e. their uncles, their mother's brothers). Afterwards, they give the meat obtained to their grandfather, who did not know that he was about to eat his sons. When the *jaguar* grandfather realises what has happened, he tries to reach his grandchildren but they have already retreated to safety in the sky forming the *Patsezlai*, the Pleiades (Palmer 2005:277-287). This myth is of great significance as it explains how an asterism is related to a key element in Wichi social organisation - kinship. In his notable investigation conducted among the Wichi of Salta Province (*Zlaqatahyi* and *Lhaka Honhat*), John Palmer (2005) provides a detailed analysis of this narrative. As Villar (2007) explains, the issue of the affine's unfavourable position in the uxorilocal domain is thus represented. In other words, the fact that the husband (affine) goes to live in his wife's place of residence together with her entire consanguine family leaves him in a weak position. Thus, the system's own contradictions may be seen in a tragic or grim light as they reveal the conflicts faced by alliance relations even if developed according to Wichi rules. This aspect of social organisation is also associated with the myth of Venus representing the Star-Woman (Gómez 2009).

It is interesting to note two other narratives about the cluster known as *Patsezlai* and usually represented by the Pleiades. One of the narratives tells how this being can steal the *husek* (a term that could, in principle, be related to the idea of 'soul', albeit being something much more complex) of infants and children that stare intently at the sky (Suárez 2012:155). On the other hand, Wichi shamans claim that this asterism "makes a sound of children playing" (Palmer 2005:285) when it appears in the sky for the first time. Furthermore, the fact

that it relates to ‘the first appearance of the asterism’ might lead us to think that it is associated (as happens in other Chaco groups) with the start of the Wichi yearly cycle.

The Wichi yearly cycle

The yearly cycle is also linked to the sky and, according to the Wichi perspective, to its related phenomena. This topic has been expounded by several authors (Pérez Diez 1974; Alvarsson 1988), and there is also the work written by Pastor Arenas (2003) among the *Wichí-Lhuku'tas*. The Wichi communities of western Formosa Province (Argentina) use a variety of terms to name the periods of time that we might compare to ‘seasons’. But they also account for shorter cycles within the yearly cycle through other sub-cycles that are associated, for instance, with the ripening of fruit or the *iguana*’s behavior (Arenas 2003:182). However, we would like to especially focus on the yearly cycle in connection with the ‘arrival of a new year’. Today, the Wichi talk about the beginning and the end of the year based on a perspective imposed by western society; but the elders have a different viewpoint. Among the Wichi, the time of the year associated with a period of scarcity is known as ‘*lup* or *jwiye*’til and roughly corresponds to the month of July. It is a time when there is no meat, plants are dry, and water in reservoirs gradually disappears. The term ‘*lup*’ describes this situation, although for the elders it means ‘year’. As pointed out by Arenas (2003:191), this period of time could have been the ‘middle’ or the start and finish of a yearly cycle in bygone days. It coincides with the appearance of the Pleiades in the east, shortly before dawn, after remaining invisible for a while. For the Wichi Noctenes (Bolivia), among whom Alvarsson (1982) worked, the beginning of the year occurs with the Pleiades heliacal rising during the winter solstice (in the Southern Hemisphere).

Nowadays, the Wichi use *ya'chyep* to refer to the period of time corresponding to December. This term is associated with the

‘new year’, which is also known as *jwa#a’yu*, a season abounding in white carob’s fruit (*Prosopis alba*). Today, December has been incorporated as the ‘end of the year’ (*ya’keyep to:neya’yik*), marking the finish to the year and the start of another in the following month (Arenas 2003).

Final considerations

The sky in the the Wichi culture is a subject that it has not been deeply explored in ethnographic research. At best, it can be found scattered in several investigations, descriptions and mythology related to some asterisms, celestial objects and phenomena that are considered intrinsic to the sky from the point of view Wichi . It is a theme that has often been treated transversely in various ethnographies but it has rarely been deeply analyzed. Although, this task has already begun among the Wichi, especially in the analysis of the Star-Women and its relationship with parenthood and femininity as it is understood by them – as the Wichi understand this term –, there is still much to be done. We have begun this task, but the next step is to get the funds to do field work and continue our investigation in situ with the whole corpus presented in this work already collected.

On the basis of this brief bibliographic compilation, it may be said that the relationship with the celestial plane is manifested through myths and beliefs, and that these narratives are part of the Wichi empirical and practical lore. Therefore, they have a deep influence on Wichi everyday chores and economic activities.

The Wichi territory is vast and, as described above, oral traditions vary even within the same village; there is no unambiguous knowledge. We have attempted to include oral narratives because they are important to display an array of knowledge that should be analysed in its full complexity. There is an interrelation between different natural domains as well as between the manifold beings that populate the Wichi worldview, both those inhabiting the sky and those on earth.

Based on the research over the literature and the ethnographies made at various periods about the Wichi, they obviously have their own particular asterisms and a particular reading of the sky. Also, this perspective differs from the reading given by the official formal learning and from the readings of other indigenous peoples of the Argentine Chaco. It might be added that this view of the sky, like much of their world view, has adapted to the changes that have tried to impose them without losing their own point of view. We see how the changes undergone by these societies are reflected in their beliefs of the sky and how such beliefs have an influence on the knowledge outsiders attempt to impose. An example of this can be noticed in the way that the characters and creatures related to new faiths and religions who reach the places inhabited by the Wichi are incorporated into their 'traditional' beliefs. We believe that this research area promises interesting findings in the future.

After work carried out, we could add that at a deeper level, this is all woven into the fabric of Wichi social organisation and their culture, as briefly discussed in our example of the Pleiades and their relationship with an aspect of kinship. Such a perspective makes research of this type become a fascinating endeavour and highlights the intricacies of its analysis. As we have argued in another article (Gómez 2015), to separate the sky from the rest of the Wichi worldview is something artificial that has more to do with the interests of the researcher than with the cosmic order as would be understood by a Wichi person. In principle, we can say that the sky is linked to other phenomena of everyday Wichi life, related at the same time to aspects of the natural and social order. In the same way, the sky is tied both to 'traditional' cultural aspects and to those symbolic adaptations linked to cultural change.

Although much has been written, we understand there is still a good deal to investigate and that plenty of ethnographic research work should be added to our brief analysis. Any work on cultural astronomy should not only provide information on but also look into

the changes and continuity of knowledge. In our opinion, it is of paramount importance to keep investigating facts of this kind in order to update the interpretation of the sky and study the related symbolisms.

References

- ALVARSSON, Jan-Åke. 1983. "The origin of Mataco women". *Latin American Indian Literatures*, 2:167-169.
- _____. 1988. *The Mataco of the Gran Chaco*. Upsala: Series in Cultural Anthropology.
- ARENAS, Pastor. 2003. *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires: Dunken.
- BRAUNSTEIN, José. 1974. "Dominios y jerarquías en la cosmovisión de los matacos tewokleley". *Scripta Ethnologica*, 2(2):7-30.
- _____. 1976. "Los wichí. Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Mataco". *Scripta Ethnologica*, 4(1):130-143.
- _____. 1983. *Algunos Rasgos de la Organización Social de los Indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Serie Trabajos de Etnología Nro. 2, Facultad de Filosofía y Letras.
- _____. 1989. "Astronomía mataca. Revisión crítica de la Mitología Sudamericana V de Roberto Lehmann-Nitsche". *Scripta Ethnologica*, 9: 43-60.
- _____. 1993. "Territorio e historia de los Narradores Matacos". *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, 5:4-74.
- BARÚA, Guadalupe. 2001. *Semillas de Estrellas. Los nombres entre los Wichí*. Buenos Aires: Dunken.
- CALIFANO, M. & DASSO, M. C. 1988. "Diccionario referencial de teofanías wichí". *Mitológicas*, 3:37-46.
- CAMPANA, Doménico Del. 1912. "Contributo all'etnografia dei Matacco". *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, 43:305-325.
- DASSO, María Cristina. 1989. "Las transformaciones del sol y las estrellas en la cosmovisión de los mataco (grupo tachónai)". *Scripta Ethnologica*, 9:19-42.
- _____. 1990. "Lectura simbólica de los textos bíblicos desde la perspectiva wichí: el exceso de significación". *Scripta Ethnológica*, 10:21 - 25.
- GÓMEZ, Cecilia Paula. 2008. "Venus and the Star Woman". *Archaeologia Baltica*, 10:25-28.
- _____. 2009. Parentesco y representación estelar de la mujer entre los Wichí del Gran Chaco. Trabajo presentado en el VI° Congreso de Americanistas. Actas del VI° Congreso de Americanistas: 205-219. Buenos Ayres.

- GÓMEZ, Cecilia Paula. 2015. "The Sky among the Toba of Western Formosa (Gran Chaco, Argentina)". In RUGGLES, C. (ed.): *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, pp. 981-985. New York/ Heilderberg/ Dordrecht/ London: Springer.
- LEHMANN-NITSCHKE, Roberto. 1924. "La Astronomía de los Matacos". *Revista del Museo de La Plata*, 27:253-265.
- MASHINSHNEK, Cristina. 1973. "Seres potentes y héroes míticos de los Mataco del Chaco central". *Scripta Ethnologica*, 1:105-156.
- MÉTRAUX, Alfred. 1935. "El universo y la naturaleza a través de las representaciones míticas de dos tribus salvajes de la Argentina". *Sur*, 10:54-70.
- . 1939. *Myths and tales of the Matako Indians*. Göteborg: Etnologiska Studies Nro. 9.
- MONTANI, Rodrigo. 2012. *El mundo de las cosas entre los wichís del Gran Chaco: Un ensayo etnolingüístico*. Tesis Doctoral. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- PALMER, John. 2005. *La Buena Voluntad Wichí. Una espiritualidad indígena*. Formosa/Salta: APCD/ CECAZO/ EPRAZOL/ FUNDAPAZ/ Franciscanas Misioneras de María/ Parroquia Nuestra Señora de la Merced/ Tepeyac/ Asociana.
- PEREZ DIEZ, Andrés. 1974. "Noticia sobre la concepción del ciclo anual entre los matacos del noreste de Salta". *Scripta Ethnológica*, 2(1):111-120.
- SUÁREZ, María Eugenia. 2012. "Espíritus vinculados con el bosque y sus plantas en el mundo de los wichís del chaco semiárido salteño, Argentina". In ARENAS, Pastor (ed.): *Etnobotánica en Zonas Áridas y Semiáridas del Conosur de Sudamérica*, pp.145 - 178. Buenos Aires: CEFYBO/CONICET.
- TOMASINI, Alfredo. 1969/70. "Señores de los animales, constelaciones y espíritus en el bosque en el cosmos mataco-mataguayo". *Runa*, 12(1-2):427- 443.
- VILLAR, Diego. 2007. "Palmer John, La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena". *Journal de la Société des Américanistes*, 93(2):215-223.
- WILBERT, J. & SIMONEAU, K. (eds.). 1982. *Folk Literature of the Mataco Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.

Recebido em fevereiro de 2017.

Aprovado em junho de 2017.

Instruções aos Colaboradores

A revista **ANTHROPOLÓGICAS** aceita trabalhos originais em língua portuguesa, espanhola ou inglesa; e trabalhos ainda não publicados na língua portuguesa:

- Artigos (até 10.000 palavras - incluindo bibliografia e notas)
- Resenhas (até 1.200 palavras; de preferência de publicações dos últimos dois anos). Resenhas não devem receber título, mas devem apresentar a referência completa das obras analisadas, indicando também o número de páginas.
- Ensaio bibliográfico (até 4.000 palavras, incluindo bibliografia e notas).
- Entrevistas (até 2.500 palavras).

Os textos (salvo Resenhas e Ensaio) devem ser acompanhados por:

- Resumos em português e em inglês (até 150 palavras, cada).
- 4 a 5 palavras-chave em português e em inglês (colocadas após o resumo).
- Título em Inglês.
- Informações sobre o autor (função ou cargo atual, vínculo institucional, endereço institucional e e-mail), sendo estas colocadas em nota de rodapé.

Os seguintes aspectos devem ser observados na realização dos textos:

- Espaço duplo. Fonte: Times New Roman 12.
- Aspas duplas para citações. Aspas simples para palavras com emprego não convencional.
- Itálico para palavras estrangeiras, neologismos e títulos de obras e publicações.
- Notas de fim numeradas em ordem crescente.
- As referências bibliográficas no corpo do texto devem aparecer com o seguinte formato: (sobrenome do autor/espaco/ano de publicação:página), p. ex.: (Sahlins 1998:203). Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano devem ser identificados por uma letra depois da data (p. ex.: Kuper 1999b:68).
- Referências bibliográficas simples (sem comentários) devem ser inseridas no corpo principal do texto e não nas notas de rodapé, sendo estas reservadas a comentários ou explicações.

Gráficos, quadros e mapas devem ser encaminhados no fim do texto, corretamente numeradas e tituladas, com devida referência (se reproduzidos de outra fonte) e com indicação do local de sua inserção no texto.

A bibliografia, no final do trabalho e em ordem alfabética, deve respeitar os seguintes formatos representados por exemplos (pede-se atenção especial à pontuação, espaços, uso de itálico e de maiúsculas)

Livro:

KUPER, Adam. 2008. *A Reinvenção da Sociedade Primitiva: Transformações de um Mito*. Recife: Editora Universitária UFPE

Coletânea:

HOBART, Mark (ed.). 1993. *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. (EIDOS) London, New York: Routledge.

Artigo em periódico:

VIDAL, Lux Boelitz. 1999. "O modelo e a marca, ou o estilo dos 'misturados': cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uaçá." *Revista de Antropologia*, 42(1-2):29-45.

Artigo em coletânea:

CHIBNIK, Michael. 2002. "The Evolution of Market Niches among Oaxacan Wood-Carvers." In COHEN, Jeffrey H. & DANNHAEUSER, Norbert (eds.): *Economic Development: An Anthropological Approach*, pp. 23-50. Walnut Creek: AltaMira Press.

Tese acadêmica:

GOMES, Mércio Pereira. 1977. *The Ethnic Survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. Ph.D. Dissertation. Gainesville: University of Florida.

Trabalho apresentado em evento:

BURITY, Joanildo. 2004. Religião e república: desafios do pluralismo democrático. Trabalho apresentado no Seminário Temático "Republicanism, religião e estado no Brasil contemporâneo", *XXVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu — MG*.

Publicações Online:

BONHOMME, Julien. 2007. Anthropologues embarqués. (www.laviedesidees.fr/Anthropologues-embarques.html; acesso em 11/12/07).

Submissões de artigos e maiores informações em:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Information for Authors

The revista ANTHROPOLÓGICAS accepts original papers in English, Portuguese and Spanish, and materials not yet published in Portuguese:

- Articles (no more than 10.000 words - including references and notes).
- Reviews (no more than 1.200 words; preferably of publications from the last two years). Reviews should not have titles, but present complete references of the publications analyzed, also indicating its number of pages.
- Bibliographical essays (no more than 4.000 words - including references and notes).
- Interviews (no more than 2.500 words).

The texts (save Reviews and Essays) should be accompanied by.

- Abstracts in Portuguese and English (no more than 150 words each one).
- 4 to 5 key words (to be placed after the abstract).
- Title in English.
- Information about the author (current occupation or function, institution, institutional address and e-mail), to be placed in footnote.

The following aspects should be considered for materials submitted:

- Double spacing.
- Font Times New Roman 12 pt.
- Normal quotation marks ("...") for quotations. Inverted commas ('...') for uncommon use of words.
- Italics for expressions in foreign languages, neologisms and titles of works and publications.
- Footnotes always in numerical order.
- References to publications included in the text should have the following format: (name of the author/space/ year of publication:page), for example: (Sahlins 1998:203). Various titles of the same author published in the same year should be identified by a character after the date (for example: Kuper 1999b:68).
- Simple references to publications (without any comment) should be included in the text, not in the footnotes. These should only be used for textual comments and explications.

All illustrative material (drawings, charts, maps, diagrams, and photographs) should be sent at the end of the text and in a form suitable for publication without redrawing, with correct numbers and titles, due references (if reproduced from another source) and exact indication of the places where they have to be inserted in the text.

All bibliographical titles should appear in alphabetical order at the end of the article and should be presented according to the following model, (please pay special attention to punctuation, spaces, italics, and capital letters):

Monographs:

KUPER, Adam. 2008. *A Reinvenção da Sociedade Primitiva: Transformações de um Mito*. Recife: Editora Universitária UFPE

Edited books:

HOBART, Mark (ed.). 1993. *An Anthropological Critique of Development: The Growth of Ignorance*. (EIDOS) London, New York: Routledge.

Articles in journals:

VIDAL, Lux Boelitz. 1999. "O modelo e a marca, ou o estilo dos 'misturados': cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uaçá." *Revista de Antropologia*, 42(1-2):29-45.

Articles in edited books:

CHIBNIK, Michael. 2002. "The Evolution of Market Niches among Oaxacan Wood-Carvers." In COHEN, Jeffrey H. & DANNHAUSER, Norbert (eds.): *Economic Development: An Anthropological Approach*, pp. 23-50. Walnut Creek: AltaMira Press.

Theses:

GOMES, Mércio Pereira. 1977. *The Ethnic Survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. Ph.D. Dissertation. Gainesville: University of Florida.

Papers presented at congresses or other events:

THEIJE, Marjo de. 1996 Brazilian Base Communities and the Genderedness of Ideology and Practice. Lecture at the *Spring Conference of NGG/NOSTER*, Heeze, May 14-15, 1999.

Online publications:

BONHOMME, Julien. 2007. Anthropologues embarqués. (www.laviedesidees.fr/Anthropologues-embarques.html; acesso em 11/12/07)

For submissions and for more information, see:
<http://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas>

Para adquirir números atuais e anteriores da Revista, entre em contato com a secretaria da Revista através dos seguintes números de telefone e/ou e-mail:

Tel.: (081) 2126-8286 / Fax: (081) 2126-8282

E-mail: anthropologicas@ufpe.br