

Universidade Federal de
Santa Catarina, Florianópolis,
Santa Catarina, Brasil.

ESTHER JEAN LANGDON

A PERFORMANCE DA DIVERSIDADE: O XAMANISMO COMO MODO PERFORMÁTICO¹

RESUMO

Entendendo o xamanismo como um modo performático, este texto explora o seu papel entre os índios Siona da Colômbia como expressão de especificidade cultural perante a violência colonial e pós-colonial. A história oral reconta como o papel xamânico transformou-se no papel do poderoso cacique *curaca*, em resposta adaptativa às atividades missionárias. Após a quase extinção dos xamãs praticantes no século XX, suas performances surgiram nas duas últimas décadas como uma estratégia-chave na fomentação das especificidades étnicas e nas lutas contemporâneas pelos direitos indígenas. Tanto a constituição colombiana de 1991 quanto as redes urbanas neoxamânicas associam o xamanismo à preservação ecológica, à medicina tradicional, à identidade étnica e ao bem-estar da comunidade. Em Putumayo, região caracterizada como “zona de guerra”, as performances xamânicas são uma estratégia fundamental no campo complexo das negociações entre comunidades indígenas, organizações governamentais e não governamentais, indústrias extrativas e diversos grupos armados.

palavras-chave
xamanismo; performance;
identidade étnica; índios Siona;
direitos indígenas

1. Este artigo resulta de pesquisas desenvolvidas no âmbito do Projeto “Xamanismo como Categoria Dialógica: Estudos sobre Xamanismos Contemporâneos” Processo CNPq305117/2010-6.

INTRODUÇÃO

Examino neste texto o papel das narrativas xamânicas e de outras performances como expressões de especificidades culturais perante a violência colonial e pós-colonial que afligiu a região de Putumayo no sul da Colômbia. Concentro-me, particularmente, nos últimos 45 anos, em que acompanhei as transformações do xamanismo Siona como um modo performático de resiliência e sobrevivência, em uma região permeada pela violência armada e caracterizada como “zona de guerra” (Jackson 2002; Ramírez 2002; 2011).

Durante o período colonial de redução territorial e populacional, o papel do xamã se transformou no poderoso cacique *curaca*, como uma resposta adaptativa de resistência às atividades missionárias (Langdon 2012; 2013a). Após a extinção quase total dos *curacas*, na segunda metade do século XX, as performances xamânicas dos Siona surgiram nas duas últimas décadas como estratégia-chave na fomentação de especificidades étnicas e nas lutas contemporâneas pelos direitos indígenas (Graham e Penny 2014; Jackson 2002; 2007). Assim, o xamanismo passou a ser associado à preservação ecológica, à medicina tradicional, à identidade étnica e ao bem-estar comunitário, sendo que, no Putumayo, as performances xamânicas desempenham um papel central no complexo campo de negociações entre as comunidades indígenas, o Estado, as organizações não governamentais, as indústrias extrativistas e os diversos grupos armados (paramilitares, traficantes de drogas, militares e guerrilhas).

Quando, em 1970, iniciei minha pesquisa de doutorado com os Siona da terra indígena de Buenavista, no rio Putumayo, eles estavam se integrando à economia local e pareciam estar no processo de rápida assimilação. A extração de petróleo na região de Putumayo começou na década de 1960, trazendo importantes mudanças locais com a conclusão da estrada de Pasto e a migração de mestiços da região andina. O último líder xamã, cacique *curaca*, morreu na década de 1960, e não havia outro *curaca* ou xamã apto para assumir seu papel e conduzir os rituais comunitários *yajé* (*Banisteriopsis* sp., *ayahuasca*), base de sua prática e poder. A linguagem, a vestimenta tradicional, a cultura material, bem como rituais que recriaram sua relação com os mundos natural e invisível, vinham sendo abandonados.

Minha pesquisa de doutorado pretendia analisar a relação entre a classificação de doenças e os itinerários terapêuticos, começando com um questionamento sistemático, e até certo ponto tedioso, para identificar os termos de doenças de acordo com a metodologia da etnociência. No entanto, os Siona tiveram pouca paciência com minha metodologia e

estavam mais interessados em falar sobre o papel do xamã em infortúnios graves, invocando conceitos complexos e noções da cosmologia xamânica. Ficou óbvio que a visão de mundo deles era intraduzível para o espanhol, e que a organização taxonômica dos termos não era relevante para a compreensão do processo da doença. Assim, me predispus a aprender a língua deles para entender seu discurso e suas interpretações dos acontecimentos críticos e das doenças graves. Minha estratégia foi pedir aos anciãos que me contassem “histórias dos ancestrais”, e durante os dois anos de trabalho de campo, dediquei metade do meu tempo a gravar, transcrever, e traduzir 150 narrativas; a outra metade foi dedicada a visitar moradias, para acompanhar o desenvolvimento de doenças. Com o passar do tempo, o trabalho com narrativas foi se enriquecendo cada vez mais, no sentido de transmitir conhecimento sobre o mundo xamânico, bem como sobre a poética da performance oral. Ainda mais gratificante, os poucos anciãos com quem trabalhei acabaram entendendo meus interesses, e desenvolvemos uma verdadeira relação dialógica, uma vez que eles iniciaram e orientaram a sequência e temas das narrativas que se tornaram a base de nossas discussões. Não apenas me foram contadas narrativas míticas e históricas sobre xamãs, como também experiências pessoais de aprendizado xamânico, viagens para outros reinos do universo, sonhos e doenças provocadas por feitiçaria. As narrativas eram apresentadas como acontecimentos dramáticos, marcados por estratégias poéticas que sinalizam a performance de literatura oral (Hymes 1981). O tópico de xamãs e de *yajé* permeou em quase todas as narrativas.

As transcrições, as traduções e os diálogos com os narradores, quanto à sua exegese, revelaram que o xamanismo é fundamental para suas noções de identidade e história, bem como para seu sistema religioso, quando vistos na perspectiva de Geertz (1966; apud Langdon 2014). Durante a década de 1970, quando os rituais estiveram ausentes, as narrativas, como forma de performance cultural, desempenharam um papel análogo de interpretar experiências com os reinos invisíveis e de transmitir conhecimento. A performance narrativa, assim como o ritual, é uma experiência intensificada, apresentada publicamente (Bauman 1977; Schechner 1995, 20), e, para citar a análise de Geertz sobre o ritual religioso, envolve importantes questões existenciais, apresentando um modelo “de” e um modelo “para” realidade (Geertz 1966; Langdon 2013a). Outras formas performáticas do xamanismo no início da década de 1970 incluem pinturas de rosto e outros desenhos que invocam a experiência xamânica (Langdon, 2015). Os Siona diferenciavam seu xamanismo, daquele praticado por outros grupos étnicos da região, por esses modos performáticos que, para eles, eram sinais diacríticos do conhecimento específico e da experiência etnogênica que seus xamãs invocavam em rituais (Langdon 1986; 2000).

XAMANISMO, MISSIONÁRIOS E EPIDEMIAS

A região de Putumayo tem sido submetida a vários interesses extrativistas, começando com o ouro, no século XVII, e continuando, até o presente, com o petróleo e a coca. A história oral dos Siona em inúmeras narrativas documenta a entrada dos espanhóis e a subsequente resistência contra os invasores, também narra como os xamãs usaram seu poder para resistir às atividades missionárias, resultando em sua partida da região por volta de 1800. Um segundo grupo de narrativas reconta acontecimentos críticos que datam do começo da extração do quinino e da borracha no final do século XIX até a década de 1950, quando os xamãs provocaram sua própria extinção. Como exposto em artigos anteriores, os dramas sociais recontados na história oral Siona correspondem aos acontecimentos críticos narrados em fontes escritas, mas o significado desses eventos representa uma perspectiva diferente (Langdon 1991; 2007).

Fontes históricas nos contam que forças espanholas entraram na região no século XVI com o propósito de extrair depósitos de ouro aluvial no Equador e na Colômbia. No lado colombiano, estabeleceram os assentamentos de Mocoa, no piemonte andino, e de Ecija, no rio San Miguel. Tentaram implementar a instituição *encomienda* nas terras baixas, reunindo índios e fixando centros para extração mineral e produção agrícola. No entanto, a resistência nativa por parte dos Kofan, dos Siona e de outros grupos, conseguiu expulsar os espanhóis, destruindo Mocoa e Ecija. No começo do século XVII, Rafael Ferrer, um padre jesuíta, entrou em território Kofan, onde descobriu que os nativos já conheciam e desejavam imagens católicas e sinos (Borman 2009, 222). Aprendeu a língua nativa e ficou entre eles por vários anos, mas foi, evidentemente, afogado pelos nativos.

O rio Putumayo se tornou o domínio dos missionários franciscanos, que estabeleceram vários postos missionários no final do século XVIII. Eles reuniram os índios em assentamentos nucleares e estabeleceram sistemas de trocas com as terras altas. Artigos como cera, objetos artesanais, ouro, milho, ovos de tartaruga e outros produtos vegetais, eram trocados em Pasto por roupas, ferramentas de metal e outros itens introduzidos pelos padres. Os franciscanos esperavam civilizar, converter e controlar os nativos para propósitos produtivos, acabando com a organização das malocas, estabelecendo famílias monogâmicas, usos de vestimenta e batismos. As epidemias trabalharam contra seus esforços, e os assentamentos das missões raramente perduraram. O agrupamento de muitas famílias arredor das missões propiciou a rápida propagação de doenças de origem europeia, acabando com assentamentos inteiros em uma simples epidemia.

Além disso, os missionários foram forçados a abandonar seus postos ou morreram, por causa de doenças ou de rebeliões nativas. Moléstias tropicais aliadas a problemas de comunicação na selva isolada contribuíram para uma história de esporádico contato entre europeus e índios e o isolamento da região durante a maior parte do século XIX.

A história oral dos Siona narra acontecimentos críticos relatados em documentos históricos, demonstrando que eles não apenas mantêm uma memória do passado colonial, como identificam suas práticas xamânicas como o principal modo de resistência ao controle externo. A primeira invasão dos espanhóis, o estabelecimento das missões e a retaliação xamânica são parte de uma importante metanarrativa contada em diferentes versões pelos Siona e por seus vizinhos e aliados Kofan (Carrizosa 2015). Na versão Siona, seu povo vivia em uma grande cidade com sinos dourados e estava organizado sob um único cacique que reinava sobre um grande território, cuja travessia demorava um mês. Depois do rechaço armado da primeira invasão espanhola, os xamãs tomaram *yajé* e se tornaram na cidade invisível. Todas as tribos se dispersaram para seus territórios atuais, cada uma assumindo características diacríticas que assinalam suas diferenças étnicas. Os xamãs Siona previram o retorno dos espanhóis e decidiram que usariam seus poderes xamânicos, e não armas, para combater futuras invasões ou abusos. Mais tarde, chegou um padre que falava a língua deles ficando surpreso ao descobri-los de posse de cruces e sinos de ouro, e quando começou a maltratar as pessoas, foi afogado. Uma sequência de outras narrativas reconta o estabelecimento e término das missões franciscanas em Putumayo, e na maioria deles credita-se aos xamãs a causa de doenças, mortes e o abandono dos assentamentos nucleares. Os xamãs reagiam contra maus-tratos e protegiam seu povo. A história oral dos Siona documenta a reconfiguração do papel xamânico em uma importante estratégia de resistência, em face das rupturas e violências que marcaram o período colonial.

XAMANISMO, EXTRAÇÃO E EPIDEMIAS

A saída dos franciscanos no final do século XVIII deixou a região em relativo isolamento até a extração do quinino na década de 1880, e seguida da borracha, mais uma vez, fez que houvesse um aumento de contato e interesse na região a partir dessas atividades extrativistas. A região do Alto Putumayo não sofreu a devastadora violência e a escravidão infligida pela Casa Arana sobre os Huitoto no Baixo Putumayo (Taussig 1987). No entanto, as pesquisas históricas recentes indicam que os Siona e os Kofan tiveram um maior envolvimento nas atividades extrativistas do que foi assumido anteriormente (Wasserstrom e Bustamente 2015). A história oral dos Siona confirma os arquivos missionários que

documentam a remoção forçada de membros da comunidade Montepa por *patrones* da borracha, para ser vendidos como escravos no Peru (Kuan Bahamón 2013). Em meados do século XIX, os Siona, os Kofan e os Quichua do Equador dependiam dos missionários, dos comerciantes e de outros para obter machados, machetes e outros bens, frequentemente trocando-os por seu trabalho, estando assim familiarizados com uma ampla gama de arranjos de trabalho, como a servidão pela dívida (Wasserstrom 2014; Muratorio 1991).

Como uma resposta à presença dos *patrones* da borracha e do quinineiro, os missionários capuchinhos assumiram a responsabilidade e a autoridade sobre a região Putumayo no lado colombiano da fronteira, em “nome da pátria e da Igreja”. Eles fizeram várias excursões às comunidades indígenas, estabelecendo profundas relações com elas, e vários Siona vieram morar próximo ao assentamento de Puerto Asís, recentemente fundado pela missão. Em 1914, diante da proposta de mudança da fronteira, os padres capuchinhos realocaram comunidades Kofan e Siona em um território que permaneceria colombiano, irritando os *patrones* equatorianos com a perda de seus trabalhadores indígenas (Wasserstrom 2014). Na década de 1920, eles fundaram um *internado* em Puerto Asís. As crianças Siona eram forçadas a entrar no internato, e mais uma vez as epidemias provocaram uma grande devastação. Os Siona mais velhos se lembravam dos horrores quando o sarampo e outras enfermidades atingiram a escola e depois se espalharam rios acima e rios abaixo até os povoados nativos. Em meados da década de 1920, várias comunidades Siona haviam desaparecido, e sua população estava reduzida a 300 membros, um terço do que era em 1900, número que permaneceu estável até a década de 1980 (Chaves Chamorro e Vieco Albarracín 1987).

Embora o acesso à região fosse difícil durante a primeira metade do século XX, os colonos continuaram a chegar. Os Siona estabeleceram relações de troca e *compadrio* com o comércio local em Puerto Asís e com seus vizinhos não indígenas. Vários jovens colombianos participaram do conflito colombiano-peruano na década de 1930, no baixo rio Putumayo. Na década de 1950, foi descoberto petróleo na região, e uma estrada da região andina até Puerto Asís foi finalmente terminada em 1968. Com a construção da estrada, milhares de colonos migraram para Putumayo e praticamente cercaram as poucas comunidades Siona restantes.

Há poucas referências aos xamãs e seu papel nos documentos coloniais, mas fontes históricas do século XIX até meados do século XX fazem frequentes menções ao exótico líder cacique *curaca*, um papel xamânico que combinava poderes religiosos e políticos adquiridos

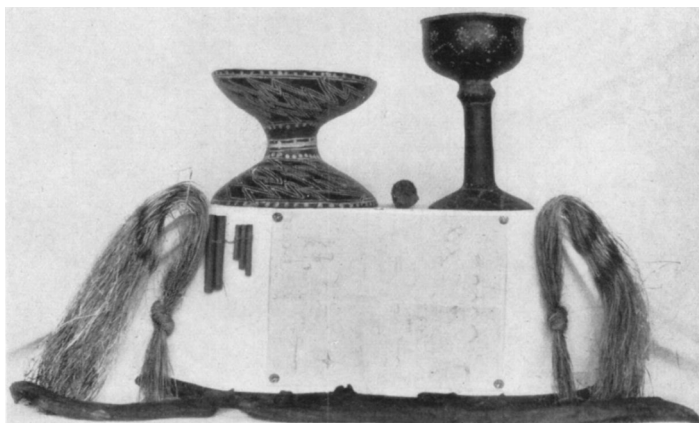
com os rituais do *yajé* para mediar relações internas e externas. Os missionários capuchinhos do começo do século XX, muitos dos quais assumiram a tarefa de registrar a língua e os costumes, estabeleceram relações amigáveis com os que moravam perto de Puerto Asís (Mongua Calderón 2015), e os anciãos Siona me contaram narrativas de como estes capuchinhos procuravam seus *curacas* para tratamento de cura.

Pesquisas nos arquivos dos capuchinhos, em Bogotá, o Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonia Colombiana, revelaram que com o trabalho linguístico, esses padres também gravaram canções *yajé* e reuniram informações etnográficas dos *curacas* (Langdon 2014, 271-276). Um etnógrafo capuchinho, Frei Plácido de Calella (1940-41), abre seu artigo no jornal *Anthropos* com três imagens: *curacas* Siona com cocares cerimoniais de penas e colares de dentes de jaguar; uma montagem de parafernália ritual, incluindo o cipó *yajé*, flautas, cálice e base para o pote de *yajé*, e desenhos geométricos inspirados nas visões do *yajé*.

figura 1
Xamãs Siona de
Orito, década
de 1930.



figura 2
Montagem
de objetos
rituais *yajé*¹



2. Para análise desses desenhos, ver Langdon (2000).

Antropólogos colombianos ligados ao Instituto Colombiano de Antropología y História também tiveram grande interesse pelas atividades do *curaca* (Chaves 1958). Carlos Garibello, responsável pela documentação audiovisual desse instituto durante muitos anos, gravou canções *yajé* da década de 1950, e filmou rituais de cura xamânica.

figura 3

Ricardo Yaiguaje realizando uma cerimônia de cura na década de 1950. Fonte: Extraído de um filme de Carlos Garibello.



Na década de 1960, foram publicados dois artigos importantes descrevendo práticas xamânicas, ambos contendo desenhos feitos por Felinto Piaguaje, um jovem Siona (Mallol de Recasens 1963; Mallol de Recasens e Recasens 1964-1965). Enquanto os *curacas* praticantes, paradoxalmente, desapareciam em meados do século XX, estudiosos e outros se mostraram interessados em captar as performances xamânicas de arte e música.

As narrativas xamânicas que se referem a esse período revelam acontecimentos importantes que incluem relações com padres capuchinhos, coletores de borracha e outros colonos da região. O cacique *curaca* é apresentado como o xamã, considerado o mais poderoso da aldeia, com um papel que ia além da solução para graves doenças ou infortúnios, pois era o protetor de sua comunidade em todos os sentidos, responsável pelo bem-estar coletivo, conduzindo cerimônias *yajé* para garantir o sucesso da caça e da pesca, boas colheitas, e relações harmoniosas em geral com seres invisíveis que influenciam acontecimentos “deste lado”. Seu poder se estendia aos campos político e social. Organizava atividades de trabalho comunitário, encontros festivos, realizava casamentos e cerimônias de nomeação, punia ou reprimia indivíduos cujas atividades divergentes eram socialmente prejudiciais. De acordo com os Siona, o papel de liderança era análogo ao do padre para os brancos.

Assim como na história oral colonial, os *curacas* aparecem como “figuras estelares” (Turner 1981) em narrativas sobre esse período, retaliando por injustiças seu grupo e provocando acontecimentos críticos, como

epidemias que exterminaram dois terços da população nativa e causaram o desaparecimento de aldeias inteiras no começo do século XX. A vingança xamânica é atribuída, principalmente, a conflitos intergrupais e interétnicos ocorridos com as atividades extrativistas. Os Siona, trabalhando como sangradores e transportadores de borracha e quinino, deixaram suas aldeias e viajaram pela região. Sua chegada a outras aldeias gerou desconfiança, inveja e conflitos sob a forma de feitiçaria, que ao ser perpetrada por esses visitantes, ou ataques a eles, gerou retaliações xamânicas, sendo que as narrativas sustentam que os *curacas* estavam por trás das epidemias que passaram de uma aldeia a outra. Embora os conflitos com os Huitotos, que moravam rio abaixo, estejam presentes em algumas das narrativas, e tenham reconhecimento de que os coletores de borracha transmitiram as doenças, os grupos mais comumente acusados de causar epidemias são as figuras xamânicas de outros falantes do tucano ocidental, principalmente os Oyo e os Macaguaje, mas também os Angutere, Tetete, Tama e Correguaje.

Anos passados sob a vigilância dos padres no *internado* desencorajaram a aprendizagem xamânica, e os anciãos Siona se lembram da severa repressão dos capuchinhos em relação à sua língua, à vestimenta tradicional e às atividades xamânicas. No entanto, eles explicam a morte dos últimos dos seus xamãs nas décadas de 1940 e 1950, como resultado de retaliações entre eles mesmos. Narrativas que relatam as mortes dos últimos *curacas* Siona detalham rivalidades e batalhas entre eles, até não restar mais nenhum. Esses conflitos ainda são lembrados atualmente como “a grande batalha dos xamãs” (comunicação pessoal Pedro Musalem), e constituem um dos paradoxos no xamanismo. Embora os Siona associam o xamanismo como o marco de sua identidade étnica e percebem seus *curacas* como protetores, também afirmam que os xamãs são responsáveis por sua própria morte no século XX, através da inveja e da rivalidade.

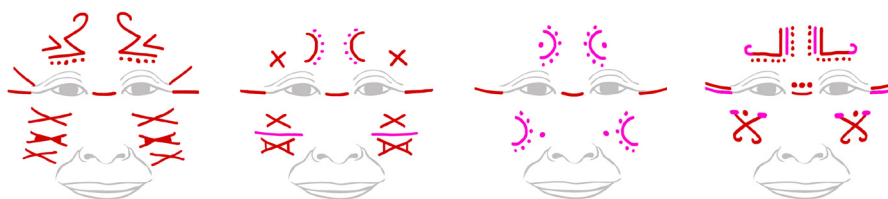
Com a ausência dos *curacas* e dos rituais *yajé* regulares para a comunidade na década de 1970, os Siona expressaram seu lamento e um grande sentimento de perda e abandono, tanto nas narrativas que reuni quanto em discussões sobre a importância dos xamãs para o bem-estar da comunidade. Ouvi, com frequência, observações que atribuíam um mau resultado na caça ou na pesca à ausência dos rituais *yajé*. Outros lamentavam a ausência da manutenção do controle social por parte do cacique *curaca*, ou a perda de práticas que estabeleciam harmonia entre os membros da comunidade e as forças invisíveis. Os que foram eleitos “governadores”³ de Buenavista

3. A *Oficina de Assuntos Indígenas* instituiu o posto de governador no final da década de 1960, para facilitar a mediação entre o Estado e as comunidades indígenas.

eram inevitavelmente criticados por não falar, nem liderar, como um cacique *curaca*. No caso de doenças graves, as famílias viajavam para outros grupos em busca de tratamento xamânico, viagens que frequentemente resultavam em conflitos e suspeitas.

Além das narrativas xamânicas, desenhos geométricos inspirados em rituais *yajé* ainda eram evidentes nas pinturas de rosto, nos vasilhames e em outros implementos. A produção desses desenhos poderia ser vista como um modo performático, já que invocam e intensificam a experiência do artista. Essa produção ficou reduzida a uns poucos anciãos na década de 1970, e Ricardo Yaguaje foi o único a continuar pintando seu rosto, inspirado pela experiência do ritual *yajé* (Langdon 2013b; 2015).

figura 4
Exemplo de desenhos pintados por Ricardo Yaguaje em seu rosto, década de 1970.



Quando ele começou a produzir lanças, cocares, e outros implementos para vender ou me dar, decorou-os com desenhos.

figura 5
Desenhos *yajé* em lanças por Ricardo.

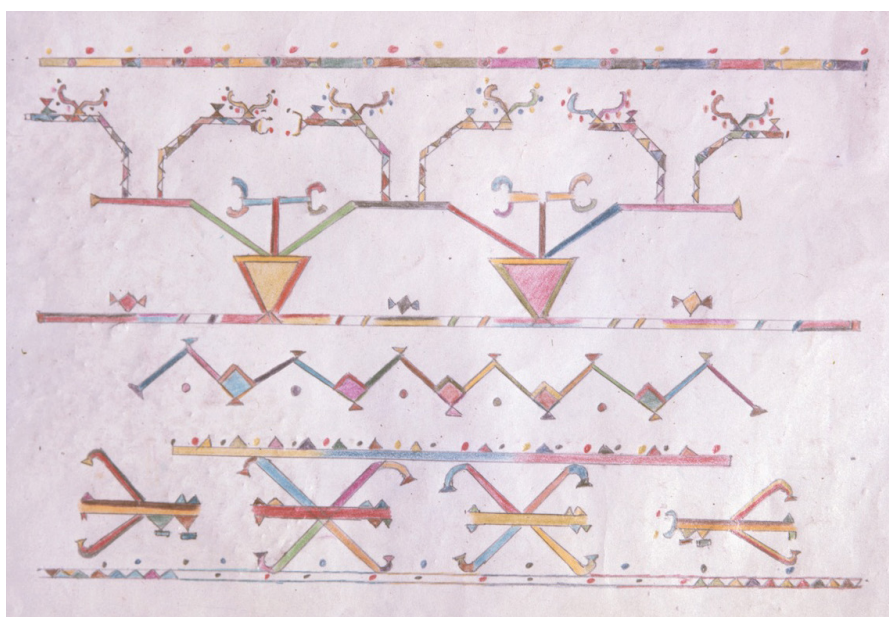


figura 6
Cocar xamânico com desenhos *yajé*.



Tais desenhos eram produzidos espontaneamente, mas ele se recusou a me fazer qualquer um deles em papel⁴, alegando não saber usar um lápis. Sabendo que seu irmão, Estanislao, tinha feito desenhos lindos para os capuchinhos, quando no *internado*⁵, pedi-lhe que me fizesse desenhos, dando-lhe lápis coloridos e papel. Depois de várias semanas, ele devolveu o papel com oito desenhos elaborados que tinha visto em suas experiências *yajé*.

figura 7
Desenho *yajé*
por Estanislao
Yaiguaje.



Outro exemplo de desenhos espontâneos pode ser visto na cerâmica feita a meu pedido.

figura 8
Cálice *yajé* feito
por Sinforsosa
Maniguaje.



4. Para aqueles desenhos que ele fez espontaneamente para si, ver Langdon (2000).

5. Sempre me perguntei se seriam dele os desenhos publicados pelo padre Calella (1940-1941).

Apesar das muitas horas que passei gravando, transcrevendo e dialogando com os mais velhos, os Siona da minha geração, os jovens adultos que eram meus bons amigos e *compadres*, pareciam ter pouco interesse em nosso trabalho. Falavam espanhol, na maioria das interações sociais, e já não observavam as práticas destinadas a evitar a poluição do poder xamânico e dos rituais *yajé*. Com o aumento do transporte fluvial e da população de colonos, os Siona vendiam milho e arroz na agitada cidade de Puerto Asís, a cerca de oito a doze horas rio acima por canoa cargueira. Em sua interação com colonos e comerciantes, as gerações mais novas procuraram se assimilar na população mestiça à sua volta. Comida, hábitos, roupas e moradia cada vez mais se assemelham aos da população não indígena. Por causa das amizades e das relações comerciais, os vizinhos mestiços estavam frequentemente presentes na reserva e participavam da maioria das festividades comunitárias. Os Siona perceberam que foram vítimas de discriminação e enganos quando identificados como índios em interações comerciais e outros tipos de interações com comerciantes em Puerto Asís. Vários jovens me contaram que tinham vergonha de falar a língua nativa.

Ricardo era o único ancião da época que usava a vestimenta cerimonial completa com seu rosto pintado com desenhos inspirados na experiência *yajé*.

figura 9
Ricardo e seu
neto em 1971.



Seu irmão usava a *cusma* tradicional, mas apenas Ricardo continuava a se enfeitar com a elegância inspirada pelo povo yajé que desce do céu nos rituais para conduzir o novato em sua jornada. No entanto, ele não recebia as honras e o respeito devidos a um ancião com conhecimento xamânico, sendo referido pela comunidade, jocosamente, como “Padre Chucula”, uma referência à bebida de banana-da-terra associada à identidade e à dieta diária tradicionais. Embora fosse esperado que assumisse o papel do cacique *curaca* depois da morte do último, que era seu irmão, revelou-se incapaz de fazê-lo. A liderança política da comunidade estava nas mãos do “governador”, eleito entre os homens mais novos, mais familiarizados e à vontade com a sociedade não indígena.

Em retrospecto, percebo que não consegui entender a identidade Siona como irreduzível. A mimese das aparências e hábitos da vida dos colonos era uma estratégia performática de sobrevivência em uma zona de contato em que os índios tinham pouco poder e sofriam discriminação (Chaves Chamorro 2003), caracterizados como ignorantes, selvagens e um símbolo de um passado incivilizado (Pineda Camacho 2010). Minha própria miopia me impediu de compreender a profundidade da identidade indígena e o valor que eles atribuíam a seu xamanismo como um sinal diacrítico de sua própria singularidade. Deixei de apreciar devidamente as experiências etnográficas que contradiziam minha perspectiva na época e demonstravam que as gerações mais novas ainda associavam sua singularidade com expressões performáticas de xamanismo. A maioria dessas experiências se originou de uma família, a de Francisco Piaguaje.

Francisco, ou Pacho, estava em meio aos seus 50 anos e parecia ser a vanguarda da assimilação (Langdon 2010). Em comparação com a maioria dos homens da sua idade, Pacho tinha mais relacionamentos comerciais e sociais com não índios; parecia viajar mais para fora da reserva, e era uma figura gregária e divertida. Seus filhos, que tinham a minha idade, apresentavam as mesmas características, passando longo tempo fora da reserva para estudar, ou em atividades comerciais, faziam parte dos poucos Siona casados com não índias, tendo o espanhol como língua predominante na casa de Pacho, apesar da presença da avó idosa, monolíngue em Siona e viúva do último cacique *curaca*.

Felinto, um dos seus filhos mais velhos, trabalhou com um linguista em Bogotá durante vários anos, na década de 1960. Não apenas serviu como informante para o linguista e os antropólogos, fornecendo informações e desenhos para publicações sobre práticas xamânicas

(Mallol de Recasens 1963; Mallol de Recasens e Recasens 1964-1965), como também se interessou ativamente por esta colaboração, aprendendo a escrever na sua língua. Ao retornar para Buenavista, registrou cerca de 45 narrativas que os mais velhos lhe contaram em Siona, incluindo contos tradicionais, histórias de migrações, práticas culturais e organização social sob o cacique *curaca*. Essas narrativas transmitem profundo pesar pela ausência de xamãs e pelas rápidas mudanças que ocorrem em suas vidas. Não tendo voltado a se encontrar com o linguista, compartilhou seus textos comigo, dedicando horas a me ditar suas notas. Em uma viagem de volta na década de 1980, discuti a possibilidade de uma publicação com ele, como autor, e em homenagem ao linguista, mas a crescente violência na região impediu que tal projeto se tornasse realidade.

Outro acontecimento que expressa a profundidade da identidade étnica veio de seu irmão mais novo, Pacheco, que estava terminando o Ensino Médio em Puerto Asís no início de meu trabalho de campo. Uma vez que eu funcionava como fotógrafa da aldeia, tirando fotos de festas de aniversário e de outras festividades familiares, Pacheco me pediu para fotografá-lo com sua avó (a viúva do último cacique *curaca*) e seu tio, Estanislao Yaiguaje. Pacheco posou vestido na *cusma* tradicional com eles e sua prima, que usava minissaia, em moda em Puerto Asís. Essa foi a primeira e única vez que vi a *cusma* sendo usada por um homem abaixo dos 60 anos.

figura 10
Pacheco Piaguaje
com Estanislao,
prima e avó.



Depois do ensino médio, Pacheco lecionou em uma comunidade rural. Em 1978, frequentou um curso no Summer Institute of Linguistics, aprendendo a datilografar e imprimir com um mimeógrafo. Em 1980, encontrei-o em Buenavista, colaborando em traduções da Bíblia. Como Pacheco demonstrasse capacidades artística e poética, o missionário pediu-lhe que criasse um brasão representando os Siona. Pacheco mostrou-me sua pintura, que captava claramente a identidade Siona como prática xamânica. Como a imagem de Calella, publicada em

1940-1941 (Figura 2), consistia em uma montagem retratando o cocar do *curaca*, o cálice e cipó *yajé*, a onça e a anaconda (sucuri), figuras-chave para as transformações xamânicas. Ele me contou que a pintura era resultado de várias discussões com outras pessoas, sobre a maneira de representar sua herança⁶, e também me mostrou um poema que escreveu enquanto estava na sede do Summer Institute of Linguistics, demonstrando profundo orgulho de sua identidade indígena:

AMO MI TERRUÑO

1
*Nativo soy del Putumayo
tierra de grandeza hospitalaria
cuna de mi adolescencia
donde nacen los hombres del mañana*

2
*Oh terruño de mi pueblo
que siempre lleva en tu seno
la sonrisa alegre y cautivadora
de aquella noble criatura*

3
*Te quiero para amarte
pedazos de mis sueños
celador de tus dones y riquezas
compañero inseparable de las fieras*

4
*Quiero soñar en ti selva amada
es la antorcha que ilumina
el camino de mi vida
esperanza del noble indígena*

5
*Mis padres testigos de mi pobreza
que juntos en la chacra compartía
el morir de un atardecer brillante
que acariciaba los rostros sudorosos*

6
*De regreso a la maloca
mis paternos en sus brazos me llevaban
compartiendo la dura jornada
juntos en la boca me besaban.*

7
*El río camino de la selva
la quilla transporte del humilde el pan
casabe y la fariña
alimento del cuerpo del nativo*

8
*El blanco ansioso de la ciudad
el indio hijo de la soledad
contempla dos culturas diferentes
de una raza de pueblos hermanos*

9
*El cielo es puro como el agua
fiel testigo de nuestra pureza
el indio amable siempre con el visitante
pobrememente comparte su lecho*

10
*El misionero la luz de la manigua
que entregó su noble espíritu
para luchar por un pueblo oculto
descubre al hombre sin pecado*

Lomalinda (Meta) 4 de noviembre 1/78
J. F. P.

6. Infelizmente, perdi a foto de 1980 de sua pintura, mas outras semelhantes estavam penduradas em sua casa quando o visitei em 2013 em Puerto Asís, onde mora atualmente (Figura 17).

Em outra ocasião, um terceiro irmão, meu compadre Humberto, com Juan Yaiguaje, outro jovem em meio a seus 20 anos, filho de um renomado *curaca*, se ofereceram para me vender pequenas lanças pintadas com desenhos *yajé*, imitando as que Ricardo estava produzindo. Juan também fez um cocar com sua representação de desenhos *yajé*. A família de Ricardo criticou os desenhos, dizendo que não eram autênticos desenhos *yajé*, e sim “apenas figuras”. Assumindo a perspectiva da família de Ricardo sobre a perda da arte tradicional xamânica, deixei de ver o que esses jovens da minha idade tinham interesse, identidade e orgulho como descendentes dos últimos *curacas* Siona.

A geração de Pacho não tinha membros que tivessem se devotado seriamente ao aprendizado xamânico quando jovens, possivelmente por causa de sua escolaridade, ou pela impossibilidade de manter os necessários tabus e regras. Foi da sua geração que os primeiros governadores foram escolhidos, quando o governo colombiano implementou a política de eleger tais líderes na década de 1960. Pacho, que contribuíra decisivamente para a criação da reserva de Buenavista, foi o primeiro a ser eleito. Para mim, ele era o modelo por excelência daquilo que a antropologia chamava naquela época de “mediador cultural”. Por causa de suas amplas atividades econômicas e sociais com os colonos da região, não o solicitei para contar as narrativas xamânicas (Langdon 2010).

Ao contrário da minha perspectiva, Pacho demonstrou forte consciência étnica em um pronunciamento feito durante um trabalho comunitário (*minga*), organizado por ele em 1972, para limpeza do pátio escolar. Como de costume, as mulheres haviam preparado comida e *chicha*, a tradicional bebida fermentada feita de mandioca. Terminado o trabalho, ficamos sentados na varanda da escola de palmeira, bebendo e comendo. A essa altura, Pacho estava embriagado e fez um longo pronunciamento em espanhol sobre a necessidade de se manterem as práticas tradicionais e a língua materna. Em certo ponto, elogiou-me, dizendo que eu estava ali aprendendo a língua e os costumes que a maioria estava abandonando. Ao terminar seu longo monólogo feito inteiramente em espanhol, desabou e chorou. Minha interpretação, na época, foi a de que chorou por estar consciente de ser, entre sua geração, quem liderava a adoção do espanhol e de práticas não indígenas. Em retrospecto, e reconhecendo sua liderança na revitalização xamânica nas décadas de 1980 e 1990, seu pesar tinha mais a ver com a perda e o lamento dos anciãos que contavam narrativas para seu filho Felinto.

REPRESENTAÇÃO E REVITALIZAÇÃO XAMÂNICAS

Deixei Putumayo, em 1974, prevendo que os Siona logo se integrariam à sociedade mestiça, jamais imaginando a extraordinária revitalização da identidade étnica e do xamanismo na década de 1990. O xamanismo Siona não apenas reviveu dentro das redes regionais de curandeirismo, composta de xamãs mestiços e indígenas que funcionam como curandeiros no sistema médico popular da Colômbia, como é profundamente visível a nível nacional e global, como parte da associação do “índio ecológico” com movimentos indígenas (Ulloa 2005), e circuitos neoxamânicos que tiveram um crescimento nas três últimas décadas. Interesses neoxamânicos e o discurso oficial sobre os valores da cultura indígena, da sabedoria ecológica e da espiritualidade combinam-se para influenciar o ressurgimento do xamanismo. No caso dos Siona, o xamã se tornou a expressão principal de performance da distinção cultural para o grupo. As performances xamânicas são, mais uma vez, parte da vida secular, bem como do bem-estar espiritual, do grupo.

Embora as atividades ligadas à cocaína e à guerrilha tenham começado no final da década de 1970, a década de 1990 foi marcada por um aumento na produção de cocaína e uma nova leva de imigrantes, destacando-se como uma década extremamente violenta com a chegada de novos atores para disputar o controle da região, entre eles paramilitares e chefes do narcotráfico de Medellín e Cali. As guerrilhas, controlando grande parte da região na década de 1990, se tornaram conhecidas como um “terceiro cartel da droga” (Ramirez 2011, 54) e conseguiram retardar a expansão na extração do petróleo. Com a diminuição da produção de coca na Bolívia e no Peru, por causa da intervenção dos Estados Unidos, a Colômbia se tornou seu maior produtor por volta do ano 2000, tendo seu cultivo criminalizado e violentamente reprimido (Ibid., 56). Em 1994, teve início uma fumigação aérea das plantações de coca com o herbicida tóxico glifosato, aumentando significativamente nos dez anos seguintes. Essa foi uma estratégia importante do Plano Colômbia, implementado em 1999, originalmente definido como uma política de investimento para o desenvolvimento social, a inibição da violência e a construção da paz. No entanto, transformou-se em uma estratégia de contrainsurgência, na qual a fumigação era fundamental aos esforços para combater a guerrilha e assumir o controle da região, de modo que a extração do petróleo pudesse progredir. Apesar dos impactos adversos à saúde e ao meio ambiente, a fumigação continua até os dias de hoje, inclusive nas terras indígenas.

A situação em Putumayo permanece crítica, apesar dos dados indicando uma redução na produção da coca e das atividades guerrilheiras. No entanto, os Siona sobreviveram e cresceram como força política graças à nova constituição de 1991 e ao engajamento de lideranças políticas e espirituais Siona no movimento indígena regional e nacional. Na constituição colombiana de 1991, são reconhecidos os aspectos pluriétnicos e multiculturais do Estado, o que lhes garante um aumento de direitos e de autonomia. Nela se confirma a propriedade coletiva dos territórios indígenas, chamados de *resguardos*, dando aos povos indígenas o direito de usá-los como decidirem, incluindo um consentimento prévio para o desenvolvimento de projetos propostos para suas terras⁷. Além disso, a constituição colombiana reconhece o *cabildo* como o sistema de autoridade indígena, e sua formação pode ser solicitada por um grupo de índios, independentemente de sua associação com um *resguardo* específico.

Em comparação com a única reserva existente em 1970, hoje existem 6 *resguardos* Siona e 12 *cabildos*. O censo mais recente registra um total de 2.578 Siona (ACIPS, 2011, p. 40). Esse crescimento não se deve ao aumento de natalidade, mas ao processo de “reindigenização” entre os mestiços da região, diante do aumento de status dos povos indígenas (Chaves Chamorro 2002). Enquanto, em certa época, a identidade mestiça tinha um status maior do que a dos indígenas, a nova constituição provocou um efeito contrário, e muitas pessoas estão redescobrando suas raízes indígenas e se identificando com elas. Buenavista cresceu de 27 famílias em 1972 para 161 (ACIPS, 2011, 40). Embora as famílias originais de Buenavista internamente se distingam entre si mesmas, como ocupantes ancestrais do seu *resguardo*, das “recém-chegadas”, o reconhecimento desses novos integrantes identificando como Siona é uma estratégia política importante para o grupo. Dois dos *cabildos* criados mais recentemente situam-se em Puerto Asís e Mocoa, compostos por famílias deslocadas das áreas rurais por causa da violência e da destruição ambiental. O deslocamento pela violência teve início no final da década de 1990, continuando até o presente⁸. Cerca de 30 famílias moram em Mocoa, e outras 45 em Puerto Asís (ACIPS, 2011, 40). Elas não perderam os laços com seus territórios natais, e existe um movimento constante entre as comunidades rurais indígenas e as áreas urbanas.

7. Contraditoriamente, isto não inclui recursos de subsolo, pertencentes ao governo.

8. Por exemplo, em 2013, as guerrilhas romperam um acordo que tinham com os Siona de Buenavista e invadiram o *resguardo*, forçando diversas famílias a partir.

A Constituição confere um valor positivo à identidade indígena, não visto antes em documentos oficiais, associando-a ao índio ecológico:

[...] a nova Constituição reconheceu a diferença territorial do nativo e sua autonomia, apoiando-se em grande medida em seu papel como guardião do conhecimento ancestral que permite a continuidade da diversidade biológica contida em seus territórios. Os territórios indígenas foram finalmente reconhecidos como espaços de costumes e tradição, mas também de “sítios ecológicos” preservados (Carrizosa 2015, 24).

Esses direitos se baseiam no sucesso da demonstração de uma distinção cultural sob a forma de costumes e práticas. Estudiosos observaram que na Colômbia, bem como em outros países, os índios precisam ser reconhecidos como diferentes para que se tornem cidadãos com direitos étnicos (Jackson 2002; 2007; Ulloa 2005). Gros (2000) denominou isso de “paradoxo da identidade do índio”, no qual os povos indígenas precisam reivindicar uma identidade coletiva expressando diferenças culturais baseadas na singularidade de uma tradição, das leis, da língua, do território coletivo e nas relações particulares com seu entorno. Nesse sentido, “a reivindicação e a preservação bem sucedida desses direitos exigem uma performance por parte dos *pueblos* colombianos que serve como um poderoso índice de [seu] isolamento e marginalidade, sejam estes geográficos ou outros” (Jackson 2007, 210). Como Chaves Chammorro observa (2003, 122), a identidade indígena ficou associada a um conjunto de traços, costumes, práticas e significados fixos, no qual as expressões do xamanismo ocupam um lugar central.

Embora a constituição colombiana de 1991 seja considerada uma das mais avançadas da América Latina, garantindo aos povos indígenas “direitos coletivos” para “sujeitos coletivos”, e concedendo direitos específicos à terra, à educação, à saúde, à cultura, à autonomia jurisdicional, à língua (Jimeno 2012), as organizações e comunidades indígenas precisam buscar recursos financeiros externos para assegurar seus direitos e objetivos. Um passo para isso tem sido a criação da estratégia de *Plan de Vida* desenvolvida pela Organização Nacional dos Índios Colombianos (ONIC), no final da década de 1990. Esses planos têm sido instituídos como uma estratégia participativa para que as comunidades indígenas expressem suas necessidades em relação a esses direitos, e se acredita que representem a posição coletiva, unificada e política do grupo (Carrizosa 2015, 15). Com a ajuda de consultores externos, eles são elaborados através de um processo participativo da comunidade de reflexão e identificação de objetivos culturais.

No entanto, para conseguir os objetivos definidos em seu Plano de Vida, as comunidades precisam procurar um financiamento governamental e não governamental mediante o desenvolvimento de projetos específicos.

Em 2003, foi criada a associação pan-Siona, Asociación de Cabildos Indígenas de los Pueblos Siona (ACIPS), com sede em Mocoa, reconhecida pelo Ministério do Interior (ACIPS 2014). Seus principais objetivos são promover a cultura, os valores e as normas tradicionais esboçadas no *Plan de Vida* e representar os interesses das comunidades, cujos *cabildos* pertencem à associação, que, por sua vez, funciona como uma mediadora importante entre as comunidades, o governo e as organizações não governamentais, tendo sua sobrevivência dependente do financiamento governamental e não governamental (Musalem 2015). Desde o início, obtiveram financiamento para vários projetos, começando com o primeiro *Plan de Vida* (Portela Guarín et al 2003), financiado pelo *Plan Nacional de Rehabilitación – PNR*. Projetos subsequentes subvencionados por agências nacionais e internacionais tiveram como objetivo revitalizar práticas tradicionais de agricultura, hábitos alimentares, organização familiar e comunitária, liderança indígena e etnoeducação (ACIPS 2014). O selo da ACIPS, representando sua identidade Siona, é um retrato de Ricardo com seu rosto pintado, brincos de pena e colares xamânicos.

figura 11

Retrato de Ricardo usado como selo da ACIPS.
Fonte: Summer Institute of Linguistics.



O *Plan de Vida* descreve sete “pilares de bem-estar comunitário”, como objetivos de recuperação: medicina tradicional, língua nativa, subsistência, território, meio ambiente, controle coletivo e pensamento (Portela Guarín et al 2003). Um papel fundamental na busca de financiamento, bem como para atividades de organização da comunidade, é o desempenhado pelos *taitas*, ou xamãs, como “autoridades tradicionais”:

Dentro do sistema de autogoverno, o Povo Onça ou Autoridades Tradicionais é considerado um organismo transversal para a resolução de conflitos. Para o Povo Siona, isso significa que a figura máxima de autoridade encontra-se no Povo Onça, que, com sua orientação e conselho, faz-se presente nas tomadas de decisão mais importantes e na solução dos conflitos que ocorram dentro da comunidade. Como guias espirituais e médicos tradicionais, eles possuem a capacidade de guiar o povo e nos conduzir para a compreensão de nossas realidades. O exemplo que nos dão nos ensina, e com as dietas que mantêm estão sempre purificando suas relações com os espíritos e equilibrando as energias que possam nos afetar (ACIPS 2011, 74. Tradução a partir do texto traduzido para o inglês pela autora).

Embora os *cabildos* sejam governados por um grupo eleito de autoridades, lideradas por um governador, e compreendendo o conselho local (governador, *alcalde mayor*, *aguaciles*, tesoureiro, fiscal), há vários *taitas* reconhecidos como autoridades tradicionais e responsáveis pelo bem-estar do grupo. A maioria deles tem as suas origens em Buenavista. Os filhos de Pacho, que também atuam como líderes tradicionais, levam à frente, desde a morte do pai, sua colaboração com grupos neo xamânicos da região andina.

figura 12

Felinto como *taita*, preparando *yagé*. Fonte: Pedro Musalem.



Outros *taitas* praticantes de Buenavista remontam seus ancestrais aos *curacas* presentes nas histórias orais. Seguindo a designação popular neoxamânica para os xamãs das terras baixas, eles agora são chamados de *taitas*, e conhecidos por suas cerimônias *yajé*; no entanto, o papel que lhes é atribuído no Plano da Vida invoca o papel tradicional de cacique *curaca* como protetor das comunidades Siona.

A presença dos xamãs nos processos decisórios e nos projetos de desenvolvimento é evidente. Tal como ocorre em outros grupos da região, eles conduzem rituais *yajé* após reuniões comunitárias para dar continuidade às discussões e deliberações (Carrizosa 2015; Comunicação pessoal de Pedro Musalem). Juan Yaiguaje, sogro do presidente da ACIPS, é um poderoso e respeitado *taita* que participa das reuniões com os representantes do *cabildo*, bem como com representantes governamentais e não governamentais.

figura 13

Juan Yaiguaje e esposa. Fonte: Pedro Musalem.



Conduz, frequentemente, cerimônias *yajé* para essas autoridades, após o término das reuniões formais. A ação política coordenada entre o presidente da ACIPS e seu sogro demonstra a maneira pela qual os xamãs desenvolvem um papel político como autoridades espirituais. Os *taitas* têm sido uma voz importante nas reuniões comunitárias e nos encontros políticos interétnicos. O último projeto participativo da ACIPS, avaliando a situação de suas comunidades e metas coletivas, foi conduzido por meio de visitas a todos os *cabildos* siona, com a presença dos *taitas* como autoridades tradicionais. A figura central da capa do documento final do processo de dois anos (2011-2012) traz seis *taitas* vestidos com *cusmas* e usando colares xamânicos com dentes de onça, intitulado-se Nossa Proteção. *Cabildo* Jai Ziaya Bain (Buenavista). Encontro de *taitas* e anciãos, 7 de dezembro de 2011, Mocoa (ACIPS 2011).

figura 14

Nossa Proteção.
Cabildo Jai Ziaya
Bain (Buenavis-
ta). Encontro de
taitas e anciãos,
7 de dezembro
de 2011, Mocoa.



Os projetos de etnoeducação executados com financiamento do Ministério da Educação de 2010 a 2013 em comunidades Siona foram acompanhados por *taitas*, que participaram dos workshops durante o dia e realizaram cerimônias *yajé* à noite.

Embora a liderança *taita* nos rituais *yajé* para a comunidade, representantes governamentais e não governamentais, em busca de apoio a projetos coletivos, faça parte de sua responsabilidade como autoridades tradicionais, o interesse geral na sociedade envolvente nos poderes xamânicos nas três últimas décadas também lhes permitiu o desenvolvimento de interligações individuais com não índios, trazendo benefício financeiro e reconhecimento nacional. Na década de 1980, os xamãs amazônicos, altamente respeitados por sua grande sabedoria e enorme conhecimento, começaram a conduzir rituais *yajé*, ou “*tomas de yajé*”, organizados por psicólogos, ou outros, para profissionais de classe média urbana nas cidades altas (Caicedo Fernández 2009). As ligações xamânicas entre xamãs indígenas das terras baixas e aprendizes não indígenas resultaram no estabelecimento de vários centros ritualistas, ou *malocas*, em grandes cidades, como Bogotá, Cali, Medellín e Pasto. Lideradas por xamãs *new-age* não indígenas e colaboradores *taitas* das terras baixas, centenas de pessoas se reúnem para participar de rituais *yajé* (Caicedo Fernández 2013). No final da década de 1990, foi fundada a *Unión de Médicos Indígenas Yajeceros de Colombia* (UMIYAC), resultante de um encontro organizado pela ONG Amazonian Conservation Team e uma organização indígena Quichua, reunindo os *taitas* dos grupos étnicos regionais (UMIYAC, 1999). Vários *taitas* Siona participaram, inclusive Pacho, seus filhos e Juan Yaiquaje.

Pacho foi um pioneiro na participação em tais interligações, conduzindo cerimônias *yajé* para mestiços locais e grupos profissionais das cidades andinas (inclusive antropólogos) na década de 1980, e no final do século era extremamente conhecido nacionalmente e reconhecido como patrimônio. Por exemplo, em 2013, tive em mãos uma brochura turística oficial do estado de Putumayo com sua fotografia, usando o cocar xamânico, em meio a várias outras anunciando as atrações da região; um tributo a ele pode ser visto na parede do Banco da Colômbia, em Puerto Asís.

figura 15
Tributo a Pachó
em parede
do Banco da
Colômbia. Fonte:
Pedro Musalem.



Seu retrato e outras representações *new-age* dos poderes xamânicos estão acompanhados da seguinte explicação:

O xamanismo é o caminho que cada povo conseguiu descobrir em direção ao inefável, à profundidade do ser humano, sua essência sagrada. No centenário de Puerto Asís, homenagem Pachó Piaguaje, curaca jaguar das margens do rio Putumayo. J. Chavez. (Tradução do tributo a Pachó em parede do Banco da Colômbia)

Seus filhos continuam a oferecer *yajé* e conduzir cerimônias para um grupo de seguidores ligados à *maloca* da terra alta, Cruz del Sur, próxima a Pasto, e seu líder xamânico é o artista Javier Lasso (Caicedo Fernández 2013). Juan Yaiguaje estabeleceu um relacionamento com o conhecido xamã mestiço Orlando Gaitán da região andina, e durante vários anos conduziu rituais para grupos que viajavam de Bogotá para beber *yajé* em sua *maloca* nas periferias de Mocoa.

figura 16
Juan Yaiguaje em
frente à *maloca*
construída para
receber visitan-
tes de Bogotá.



Pacheco, que atualmente reside em Puerto Asís, continua a escrever poesia e pintar motivos xamânicos.

figura 17
Pintura de
Pacheco
Piaguaje,
representando
a montagem
xamânica.



Vários xamãs Siona, inclusive Felinto, viajaram para a Espanha, o Brasil, o Canadá e outros países, para conduzir cerimônias *yajé* junto com a organização não governamental UMIYAC. Não apenas essas redes resultaram em um reconhecimento nacional e internacional, como também geraram ganho financeiro e passaram a representar uma importante fonte de renda individual.

COMENTÁRIOS FINAIS

A revitalização xamânica Siona como modo performático é resultado de forças a nível local, nacional e global. Conforme discutido, os Siona historicamente se identificaram com suas expressões performáticas xamânicas, e essa identificação continuava presente na década de 1970, apesar da ausência de xamãs. Tratava-se de uma situação de xamanismo sem xamãs (Brunelli 1996). A impressionante revitalização e reconfiguração do seu

xamanismo, consolidada na década de 1990, deve-se tanto à representação política quanto popular dos “índios ecológicos”. A associação da espiritualidade indígena com o ambientalismo se tornou uma referência importante na luta pelos direitos indígenas por toda a América Latina (Ulloa 2005; Conklin 2002; Conklin e Graham 1995), e também para o movimento neoxamânico globalizado, que busca uma volta ao conhecimento e ao equilíbrio primordiais, através da participação em performances xamânicas. No caso de Putumayo, que vem sofrendo conflitos armados nos últimos 30 anos, toda evidência indica que eles não apenas são mediadores entre comunidade e interesses governamentais e não governamentais, como também trabalham para a sobrevivência do seu povo por meio da mediação com os atores armados e outros grupos de interesse na região (Carrizosa 2015).

Em alguns aspectos, minhas reflexões sobre o xamanismo Siona são paralelas ao pensamento antropológico, refletido em dois artigos de Geertz (1966; 2000) sobre religião, escritos com um intervalo de mais de 30 anos. O primeiro deles, “Religião como um sistema cultural”, foi escrito em uma época em que a cultura ainda aparecia como um conceito importante para a antropologia americana, e tendíamos a imaginá-la como possuidora de fronteiras bem definidas. A performance ou *enactment* do ritual era vista como uma experiência invocadora de uma realidade simbólica que servia de modelo para a ação. Minha análise das narrativas xamânicas levou a interpretar o xamanismo Siona, como um sistema religioso, e a experiência provocada pela performance das narrativas xamânicas como análoga à do rito. As performances orais das narrativas como eventos performativos que invocam as questões existenciais importantes sobre a natureza da adversidade e suas causas estão ligadas à percepção entre diferentes “lados da realidade” e como distingui-los na experiência cotidiana para descobrir a natureza do infortúnio, e a maneira de como agir. Embora minha análise histórica reconheça a reconfiguração política do papel do xamã durante o período colonial e o xamanismo como um fenômeno dinâmico e flexível, minha densidade antropológica deixou de reconhecer sua expressão na práxis diária na década de 1970, com a ausência de rituais.

Encarado como um modo performático, podemos perceber no xamanismo a multiplicidade de dimensões que Geertz (2000) reconhece para a religião. O xamanismo é muito mais do que o produtor de significado e prática através do processo ritual. No modo performático, o xamanismo Siona articula as dimensões espirituais, políticas e econômicas da situação complexa que vêm

impactando nas suas vidas nas três últimas décadas. Os Siona lutam por autonomia e cidadania em um contexto de atores armados e atividades extrativistas (coca e petróleo) que limitam o total exercício dos seus direitos. Seus modos tradicionais de subsistência têm sido destruídos, e a dependência das atividades extrativistas e econômicas da região é quase total. O poder político da ACIPS e seus projetos de revitalização cultural dependem da sua capacidade de mobilizar recursos econômicos. A performance xamânica, como conhecimento corporificado (*embodied knowledge*), tornou-se o principal meio para a captação de recursos e alianças externos, criando e transmitindo conhecimento, enquanto expressa uma identidade em um cenário violento pós-colonial. Trata-se do pilar central de um movimento etnopolítico, em andamento, que tem permitido a sobrevivência dos Siona como grupo coletivo, em face dos últimos 30 anos de violência e da crescente importância econômica da região. Nesse processo de diálogo com discursos globais e nacionais do índio ecológico, o xamanismo Siona como modo performático passou por uma transfiguração, e suas performances refletem a incorporação de traços que vieram a ser identificados nacionalmente como autênticos (Conklin 1997). Como observa Miguel Bartolomé (2006), as transfigurações culturais são estratégias adaptativas geradas por sociedades subordinadas a fim de sobreviverem; nelas, seu perfil cultural é transformado para que possam continuar a ser quem acreditam ser. Como tentei demonstrar neste artigo, a performance do xamanismo tem sido uma estratégia importante para a sobrevivência dos Siona.

tradução

Elisa Nazarian

texto recebido

21.05.2015



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACIPS-Asociación de los Cabildos Indígenas Pueblo Siona. 2011. *ZIO BAIN: diagnóstico plan salvaguarda*. Puerto Asís, Putumayo: ACIPS.

_____. 2014. *Hoja de vida*. Manuscrito não publicado.

Bartolomé, Miguel Alberto. 2006. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.

Bauman, Richard. 1977. *Verbal art as performance*. Rowley: Newbury House.

Borman, Randall. 2009. A history of the Río Cofanes region. *Rapid biological and social inventories. Informe/report 21*. Chicago: Field Museum, p. 222-226.

- Brunelli, Gilio. 1996. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. In: *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, ed. Esther Jean Langdon, 233-266. Florianópolis: Editora UFSC.
- Caicedo Fernández, Alhena. 2009. Nuevo chamanismos nueva era. *Universitas Humanística*, n. 68 : 15-32.
- _____. 2013. L'Altérité radicale que guérit: les nouveaux lieux du chamanisme en Colombie. Tese de doutorado. EHESS, Paris.
- Callela, Plácido de. 1940-1941. Apuntes sobre los indios Sionas del Putumayo. *Anthropos*, n. 35-36: 737-749.
- Carrizosa, Joaquín. 2015. The shape-shifting territory: colonialism, shamanism and A'í Kofan place-making in the colombian amazon piedmont. Tese de doutorado. University of Kent, Canterbury, Inglaterra.
- Chaves Chamorro, Margarita. 2002. Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonia occidental colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 38: 189-216.
- _____. 2003. Cabildos multiétnicos e identidades depuradas. In *Fronteras, territorios y metáforas*, ed. Clara Inés García, 121-135. Medellín: Instituto de Estudios Regionales.
- Chaves Chamorro, Margarita y Juan José Vieco Albarracín. 1987. Indígenas del Alto Putumayo-Caqueta. In *Introducción a la Colombia Amerindia*, 177-188. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Chaves, Milcíades. 1958. Mítica de los Siona del alto Putumayo. In *Miscelánea Paul Rivet octogenaria dicata*, v. 2, ed. Santiago Geovés, 121-150. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Conklin, Beth A. 1997. Body paint, feathers, and videos: aesthetics and authenticity in Amazonian activism. *American Ethnologist*, v. 24, n. 4: 711-737.
- _____. 2002. Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest. *American Anthropologist*, v. 104, n. 4: 1050-1061.
- Conklin Beth and Laura Graham. 1995. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist*, v. 97, n. 4: 695-710.
- Geertz, Clifford. 1966. Religion as a cultural system. In *Anthropological approaches to the study of religion*, ed. Michael Banton, 1-46. Londres: Routledge.

- _____. 2000. Pinch of destiny: religion as experience, meaning, identity, power. In *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*, 167-186. Princeton: Princeton University.
- Gros, Christian. 2000. Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina. In *Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidade*, 97-116. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Graham, Laura R. and Glenn H. Penny (ed.). 2014. *Performing indigeneity: global histories and contemporary experiences*. Lincoln: University of Nebraska.
- Hymes, Dell. 1981. Breakthrough into performance. In *In vain I tried to tell you*, 79-139. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Jackson, Jean. 2002. Caught in the crossfire: Colombia's indigenous peoples during the 1990s. In *The Politics of ethnicity: indigenous peoples in Latin American states*, ed. David Maybury-Lewis, 106-134. Cambridge: Harvard University.
- _____. 2007. Rights to indigenous culture in Colombia. In *The practice of human rights: tracking law between the local and the global*, ed. Mark Goodale and Sally Merry, 204-241. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jimeno, Myriam. 2012. Reforma constitucional na Colômbia e povos indígenas: os limites da lei. In *Constituições nacionais e povos indígenas*, ed. Alcida Rita Ramos. Belo Horizonte: UFMG.
- Kuan Bahamón, Misael. 2013. La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo 1893-1929. 2013. Dissertação de mestrado. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Langdon, Esther Jean. 1986. Las clasificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica e historia. *América Indígena*, v. XLVI, n. 1: 101-116.
- _____. 1991. La historia de la conquista de acuerdo a los indios Siona del Putumayo. In *Los meandros de la historia en Amazonia*, ed. Roberto Pineda Camacho y Beatriz Alzate Angel (comp.), 13-41. Quito: Abya-Yala.
- _____. 2000. A cultura Siona e a experiência alucinógena. In *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*, ed. Lux Vidal, 67-87. São Paulo: Nobel; EDUSP.
- _____. 2007. Dialogicality, conflict and memory in Siona ethnohistory. In *Studies in oral and written narratives and cultural identity: interdisciplinary approaches*, ed. Francisco Cota Fagundes and Irene Blayer, 102-116. Nova York: Peter Lang.

- _____. 2010. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a Antropologia. *Revista Ilha*, v. 11, n. 2: 161-191.
- _____. 2012. Redes xamânicas, curandeirismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. *Mediações*, v. 17, n. 1: 62-82.
- _____. 2013a. La visita a la casa de los tigres: la contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 49, n. 1: 129-152.
- _____. 2013b. Perspectiva xamânica: relações entre rito, narrativa e arte gráfica. In *Quimeras e diálogo: xamanismo, grafismo e figuração*, ed. Carlo Severi e Els Lagrou, 111-137. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- _____. 2014. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del Bajo Putumayo*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- _____. 2015. Oír y ver los espíritus: performances chamánicas y los sentidos entre los indígenas Siona del Putumayo, Colombia. In *Mundos audibles de América. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*, ed. Bernd Mori, Matthias Lewy y Miguel A. García. Estudios Indiana 8. Berlín: Iberoamerikanisches Institut; Gebr. Mann Verlag.
- Mallol de Recasens, María Rosa. 1963. Cuatro representaciones de las imágenes alucinatorias originadas por la toma del yagé. *Revista Colombiana de Folclor*, Bogotá, v. III, n. 8: 59-79.
- Mallol de Recasens, María Rosa y José de Recasens. 1964-1965. Contribución al conocimiento del cacique-curaca entre los Siona. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, 13: 91-145.
- Mongua Calderón, Camilo. 2015. Extracción cauchera y expansión nacional en Colombia. In: *Poblaciones amazónicas: estudios de jóvenes investigadores*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Muratorio, Blanca. 1991. *The life and times of grandfather Alonso. Culture and history in the upper amazon*. Nova Jersey: Rutgers University.
- Musalem Nazar, Pedro. 2015. Circuitos políticos en el Putumayo Indígena. In XV Congreso de Antropología em Colombia: regiones, "postconflicto" y futuros posibles. Santa Marta, Colombia.
- Pineda Camacho, Roberto. 2010. Los hombres bestiales de las tierras que arden. Ensayo sobre la geografía moral del Antiguo Nuevo Reino de Granada (1550-1980). *Boletín de Historia y Antigüedades*, v. XCVII, n. 851: 727-756.

Portela Guarín, Hugo et al. 2003. *Plan de Vida del Pueblo Siona Ga'ntëya bain*. Popayán: Universidad del Cauca.

Ramírez, María Clemencia. 2002. The politics of identity and cultural difference in the Colombian Amazon: claiming indigenous rights in the Putumayo region. In *The politics of ethnicity: indigenous peoples in Latin American states*, ed. David Maybury-Lewis, 135-166. Cambridge: Harvard University.

_____. 2011. *Between the guerrillas and the state: The cocalero movement, citizenship and identity in the Colombian Amazon*. Durham: Duke University.

Schechner, Richard. 1995. *The future of ritual: writings on culture and performance*. Nova York: Routledge.

Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, colonialism, and the wild man*. Chicago: The University of Chicago.

Turner, Victor. 1981. Social dramas and stories about them. In *On narrative*, ed. William J. Mitchell, 137-164. Chicago: University of Chicago.

Ulloa, Astrid. 2005. *The ecological native: indigenous peoples' movements and eco-governmentality in Colombia*. Nova York: Routledge.

UMIYAC – Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia. 1999. *Encuentro de taitas en la amazonía colombiana*. Santafé de Bogotá, Colombia: UMIYAC.

Wasserstrom, Robert. 2014. Surviving the rubber boom: Cofán and Siona society in the Colombia-Ecuador borderlands (1875-1955). *Ethnohistory*, v. 61, n. 3: 525-548.

Wasserstrom, Robert and Teodoro Bustamante. 2015. Ethnicity, labor and indigenous populations in the Ecuadorian Amazon, 1822-2010. *Advances in Anthropology*, v. 5: 1-18.

LISTA DE FIGURAS

figura 1: Xamãs Siona de Orito, década de 1930.

figura 2: Montagem de objetos rituais *yajé*

figura 3: Ricardo Yaiguaje realizando uma cerimônia de cura na década de 1950. Fonte: Extraído de um filme de Carlos Garibello.

figura 4: Exemplo de desenhos pintados por Ricardo Yaiguaje em seu rosto, década de 1970.

figura 5: Desenhos *yajé* em lanças por Ricardo.

figura 6: Cocar xamânico com desenhos *yajé*.

figura 7: Desenho *yajé* por Estanislao Yaiguaje.

figura 8: Cálice *yajé* feito por Sinforosa Maniguaje.

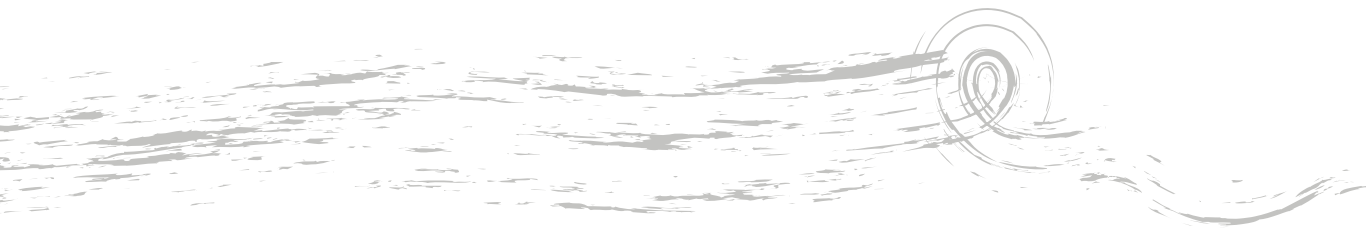


figura 9: Ricardo e seu neto em 1971.

figura 10: Pacheco Piaguaje com Estanislao, prima e avô.

figura 11: Retrato de Ricardo usado como selo da ACIPS. Fonte: Summer Institute of Linguistics.

figura 12: Felinto como *taita*, preparando *yagé*. Fonte: Pedro Musalem.

figura 13: Juan Yaiguaje e esposa. Fonte: Pedro Musalem.

figura 14: Nossa Proteção. *Cabildo* Jai Ziaya Bain (Buenavista). Encontro de *taitas* e anciãos, 7 de dezembro de 2011, Mocoa.

figura 15: Tributo a Pacho em parede do Banco da Colômbia. Fonte: Pedro Musalem.

figura 16: Juan Yaiguaje em frente à *maloca* construída para receber visitantes de Bogotá.

figura 17: Pintura de Pacheco Piaguaje, representando a montagem xamânica.