

A Morte e o Corpo dos Xamãs nas Narrativas Siona (Amazônia Colombiana)¹

E. Jean Langdon

Universidade Federal de Santa Catarina

RESUMO: O trabalho examina a relação entre representações do corpo e noções de morte entre os índios Siona, um grupo tucano localizado na Bacia Amazônica da Colômbia e do Equador. A corporalidade do poder xamânico permite não só a mediação do xamã entre os mundos visíveis e invisíveis do universo Siona, mas também a possibilidade de uma existência imortal, em oposição ao destino do homem comum. Seis narrativas nas quais se relata o destino dos corpos e das almas xamãs são apresentadas como exemplos das possibilidades de imortalidade. Finalmente, o trabalho analisa as noções de morte e de vida após a morte à luz de discussões sobre o tema por outros grupos tucanos, em particular a de Reichel-Dolmatoff sobre os Desana e a de Cipolletti sobre os Siona-Secoya. O enfoque no corpo e nas mortes dos xamãs em narrativas ilumina o princípio de energia cíclica, que é considerada característica da cosmologia tucana.

PALAVRAS-CHAVE: morte, xamanismo, corpo, narrativa, índios Tucano.

Não se trata de uma oposição entre o homem e o animal realizada longe do corpo e de categorias individualizantes, onde o natural e o social se auto-repelem por definição, mas de uma dialética onde os elementos naturais são domesticados pelo grupo e os elementos do grupo (as coisas sociais) são naturalizados no mundo dos animais. O corpo é a grande arena onde essas transformações são possíveis, como faz prova toda mitologia sul-americana, que deve, agora, ser relida como histórias com um centro: a idéia fundamental de corporalidade. [Seeger et alli, 1987:23]

Seeger et alli (1987) sugerem que o corpo serve como uma matriz simbólica, ocupando uma posição organizadora central entre os grupos indígenas sul-americanos. O corpo vincula a pessoa com a cosmologia e o social. Assim, segundo eles, a noção de corporalidade deveria ser elaborada não somente como uma categoria ligando o humano com a cosmologia, mas também como um conceito básico que permite a interpretação de certos papéis sociais que são desempenhados por figuras liminares, pessoas “fora” do grupo e capazes de modificá-lo e guiá-lo (1987:14-5).

Partindo desta proposta, exploro aqui a relação entre representações do corpo e noções de morte entre os Siona, um grupo indígena da Bacia Amazônica da Colômbia e do Equador pertencendo à família linguística tucano. Como demonstro mais adiante, não consegui, através de perguntas diretas feitas aos Siona, chegar a uma visão única deles sobre o destino dos mortos, como apresentado por outros antropólogos (Reichel-Dolmatoff, 1971, 1975, 1976, 1981, 1989; Cipolletti, 1984, 1986, 1987a, 1987b, 1988, 1992), que tratam do tema entre outros grupos tucanos. Minhas indagações não resultaram em respostas claras ou sempre concordantes. Isto pode ser interpretado como o resultado das mudanças profundas na vida dos Siona, como consequência de sua história particular e de seu contato intensivo com a sociedade envolvente (Langdon, 1985).

Porém, tomando-se o corpo como categoria, a relação morte/cosmologia entre eles se torna mais clara e revela a lógica subjacente das respostas. Além disso, aprofundando as noções do corpo do xamã, espero contribuir para uma teoria geral da escatologia dos grupos tucanos.

Este trabalho visa apresentar uma descrição da cosmologia siona e as entidades que habitam o universo, para localizar o homem e identificar as forças que operam sobre a vida e a morte. Num segundo momento, examino o papel do xamã e a relação corpo/xamã, demonstrando que o corpo do xamã é diferente. Finalmente, através da análise da literatura oral com enfoque no corpo do xamã, demonstro que esta diferença possibilita uma morte diferente da morte dos outros integrantes do grupo. Apresento seis narrativas sobre mortes de xamãs como expressão siona destas possibilidades.

Central na noção corpo/xamã é o conceito de *dau*. Temos explorado este conceito como símbolo-chave para a cosmologia xamânica dos Siona em outros trabalhos (1992). Aqui nosso enfoque é a relação entre *dau* e corporalidade. O xamã, categoria liminar e com corpo liminar por possuir *dau*, escapa metaforicamente da morte física e atinge a imortalidade, continuando seu papel de intervenção na vida dos seres humanos.

O universo siona

A cosmologia dos Siona tipifica o que é caracterizado como a “cosmologia xamânica” (Hayamon, 1982; Langdon, no prelo), comum entre os povos amazônicos. Os traços que distinguem as “cosmologias xamânicas” incluem a imagem de um universo de múltiplos níveis, onde existe uma realidade oculta atrás da visível; um princípio de transformação das entidades do universo; ciclos de produção e reprodução, vida e morte, crescimento e decomposição, que são unificados numa

energia global; o xamã como mediador; e um conceito de poder ligando os xamãs à energia global.

Para os Siona, o universo é composto de cinco discos planos ordenados hierarquicamente. Acima do primeiro, o mundo subterrâneo, existem quatro céus, os primeiros três chamado literalmente o “primeiro”, o “segundo” e o “terceiro” céus. O mais alto, e último, é menor, e é chamado de pequeno céu de metal. A forma em disco dos céus é representada pela frigideira de cerâmica usada para torrar mandioca. O disco subterrâneo está apoiado sobre três cilindros cerâmicos, como aqueles que sustentam a frigideira sobre o fogo nas casas dos Siona. Os humanos vivem no “primeiro céu”, que acaba no *karaha'isiru* – “o lugar onde se termina” –, onde os rios deste plano desembocam num grande lago. Ali também se encontra um enorme pilar de metal que liga os três primeiros níveis do universo.

Cada nível divide-se em domínios (*de'oto*), cada um habitado por várias entidades, que são organizados como os grupos humanos. Vivem em assentamentos compostos de parentes e aliados sob o comando de um mestre.

Categorias de entidades

As entidades que fazem parte do universo não pertencem a categorias mutuamente excludentes, como sobrenatural/natural ou humano/animal. Isto se deve à dupla natureza da realidade e à possibilidade de transformação de uma entidade em outra (Seeger et alli, 1987).

Corpos Celestes: Este grupo, constituído basicamente por estrelas ou outros fenômenos celestes tais como o trovão, não possui um único termo classificatório. Cada corpo celeste é denominado separadamente, mas o grupo como um todo se diferencia das outras categorias. As mais importantes entidades são Sol, Lua, os irmãos Plêiades e Trovão. Eles estiveram na Terra nos tempos míticos e subiram ao se-

gundo céu, onde, então, até hoje vivem. Sol e Lua são os xamãs primordiais. Eram parentes e grandes xamãs. Os irmãos Plêiades eram um grupo de irmãos com uma irmã. Eles estabeleceram as fases de aprendizagem xamânica pelas quais o aprendiz deve passar quando começa a tomar o psicodélico *yagé* para se tornar xamã. Os primeiros irmãos comportaram-se bem ao beber o *yagé* pela primeira vez. Mas o irmão mais jovem ficou embriagado e enlouqueceu, caindo de sua rede, vomitando, defecando e espalhando as fezes sobre a cabeça. Na segunda vez que bebeu, ele mostrou-se seguro e saiu em vôo xamânico. Mais tarde, os irmãos subiram aos céus deixando a irmã para trás, que se negou a beber o *yagé*. Ela transformou-se em vento nas árvores ou em uma formiga, dependendo da narrativa citada. O irmão menor é, portanto, o responsável pela experiência de embriaguez que o aprendiz deve passar antes de atingir o vôo xamânico.

Wati: No passado, traduzi este termo por “espírito”, mas, como mostrarei aqui, este conceito é mais complexo do que aparenta ser. Os primeiros missionários o traduziram incorretamente por “diabo”. *Wati* se refere, em seu uso mais geral, a uma entidade sobrenatural que não é visível em circunstâncias normais e que tem o potencial de causar infortúnios, como doenças, acidentes e morte. Os *wati* são associados com plantas, animais, árvores e outros fenômenos naturais na Terra, bem como com domínios nos outros reinos celestiais. Entretanto, não se deve confundi-los com os seres celestes tratados anteriormente, os quais, indubitavelmente, não são *wati*. Os *wati* são, em geral, neutros, mas potencialmente agressivos quando motivados. Apenas alguns poucos sempre provocam males; nesta categoria está incluído o *wati* dos mortos, um assunto ao qual retornarei posteriormente. O termo *wati* pode ser usado também para denominar uma “pessoa fervorosa” ou agressiva (Wheeler, 1987, v. 2:38), como é o caso de *ho'cha wati*, uma pessoa que gosta muito de beber *chicha*, a cerveja nativa; ou *were wati*, uma pessoa muito engraçada. Por fim, pode-se usar este termo para

classificar a variedade maior de uma classe animal ou vegetal, como o plátano *wati*, a borboleta *wati* ou a coruja *wati*. O tambor é chamado de *watigu*, que, literalmente, significa “transportador de *wati*”.

Os *wati* estão em quase todas as partes: na selva, nos rios, nos céus etc. Existe um reino específico dos *wati*: o *wati de'oto*. Trata-se de um reino no qual as pessoas entram quando se perdem na selva. A passagem está sempre marcada por um fechar temporário de olhos ou por atravessar um matagal, indicando a transição para o outro lado da realidade. Ao abrir os olhos, a pessoa encontra-se no reino dos *wati*. Eles oferecem comida ou mel ao humano, mas, se ele comer, lá permanecerá para sempre, e morrerá neste lado.

Quando se pergunta sobre a localização do *wati de'oto*, os Siona afirmam que este se encontra no fim do mundo. Quando as pessoas estão doentes, viajam para lá, rio abaixo. Se morrem, nunca mais retornam. Tenho vários relatos pessoais de informantes que viajaram para lá em seus sonhos, quando estavam doentes. Também gravei variações da narrativa registrada por Cipolletti (1987b) entre os Secoya, na qual uma mulher e seus filhos seguem um *wati* que se apresentou como o falecido marido. Eles acabam se perdendo no *wati de'oto*, mas não chegam a ver os mortos como descritos nas narrativas dos Secoya. Como explicarei mais adiante, este pode ser o lugar onde os seres humanos comuns se transformam em queixadas depois da morte.

Bāin: é traduzido como “povo”, mas não é limitado necessariamente a seres humanos. Os Siona identificam-se a si próprios e a outros grupos indígenas como *bāin*. Entretanto, existem outros “povos”, em outros reinos do universo, invisíveis para uma pessoa comum. Sol, bem como Lua e Trovão, tem seu “povo”, os *insigī bāin*. Na Lua vivem os *wa kara bāin*, “o povo bonito do flamengo vermelho”. Um dos povos mais importantes é o *yagé bāin* ou *hwinha bāin*, os aliados espirituais dos xamãs, e o *bāin* da onça, que é visitado pelo xamã quando este toma *yagé*. Em todos estes casos, *bāin* é uma identificação

positiva que indica um tipo de “grupo étnico” e uma relação positiva como a que se estabelece com aliados ou pessoas que são admiradas.

Não obstante, existem certos *bãin* associados com *wati*. Cada vez que uma denominação particular de *bãin* vem acompanhada pelo termo *wati*, ela conota uma natureza de agressão em potencial e não de aliança. Desta forma, o *wati bãin* e o *wati bãin hoyo*, que são os *wati* dos xamãs mortos, provocam mal.

Wa’i: refere-se a animais selvagens, pássaros e peixes. Também pode referir-se a humanos, mas em um sentido pejorativo, em oposição a “povo”, que é aliado. Portanto, os brancos são chamados de *wa’i* (*cuya wa’i*) e também os Inganos,² por quem os Siona não sentem nenhum respeito, devido ao fato de não seguirem as regras de higiene em relação à menstruação e à gravidez.

A classificação acima dos seres não implica categorias mutuamente excludentes de entidades, e, a princípio, é a ambígua identidade de um ser que o torna poderoso ou perigoso. Para os Siona, a realidade tem dois “lados”: “este lado”, o visível, e o “outro lado”, o oculto. Este lado, *in kãko*, é o que normalmente vemos e é onde plantas, animais, pessoas e *wati* têm sua aparência convencional. No outro lado, o qual geralmente se conhece através da ingestão de *yagé* ou através dos sonhos, eles aparecem em formas diferentes. Os humanos, nos sonhos e visões, freqüentemente tomam a forma de pássaros. Os animais, em particular a onça, a jibóia e os porcos-do-monte, aparecem como humanos. Os peixes do rio aparecem como milho. O Sol é visto como uma estrela neste lado, mas é uma pessoa no outro; o mesmo se aplica à Lua e ao trovão. Os *wati*, cuja verdadeira natureza é revelada no lado oculto, podem tomar várias formas enganadoras neste lado, aparecendo como parentes, animais de caça, cobras etc.

A idéia da transformação é central na cosmovisão dos Siona. O outro lado é uma transformação deste, e é o mais importante considerando a causalidade de eventos, porque as atividades que acontecem no ocul-

to influenciam as deste lado. Os corpos celestes são responsáveis pelas mudanças de estação e clima. A chuva ocorre porque o “povo” do trovão está bebendo muita *chicha* e derramando-a. O dia brilha com Sol ou não dependendo de quão limpo está o espelho do Sol. Todos os dias, o Sol viaja com o seu “povo” em uma grande canoa através do rio do céu, seu espelho refletindo a arara-vermelha pousada em seu ombro e sua coroa xamânica de penas de arara-vermelha. Se o espelho está sujo, está nublado neste lado. Os animais de caça que aparecem neste lado são aqueles que o animal-mestre deixou sair de sua casa, situada no outro lado. As causas últimas das doenças e infortúnios só podem ser conhecidas se um xamã penetra no outro lado para descobrir o que realmente está acontecendo.

Os xamãs como categoria liminar

Os xamãs são figuras liminares e, diferentemente das pessoas comuns, transitam em ambos os lados da realidade e visitam os diferentes reinos do universo. Também possuem poder de transformação. Podem transformar-se em onças, jibóias, queixadas ou outros animais e pássaros. Uma denominação do xamã é “onça”, que é sua transformação mais comum.³ No outro lado, ele visita a sua mulher-onça e os filhos, que aparecem como humanos.

O xamã é uma figura liminar em um segundo sentido, já que ele tem a capacidade tanto de guiar o grupo quanto de causar males aos outros. Como mediador entre os dois lados, seu papel como líder é influenciar os seres do outro lado para que atuem a favor de seu grupo. Não obstante, se ele quer, pode influenciá-los para que causem males. Geralmente o faz contra membros de outras comunidades e não contra os da sua. Mas, se um membro de sua comunidade provocar sua ira, pode tornar-se vítima de um ataque de um *wati* motivado pelo xamã.

A capacidade dos xamãs de transformarem-se e visitar outros reinos provém do desenvolvimento de um poder chamado *dau*, que é incorporado mediante a ingestão de *yagé* e que aumenta com os conhecimentos do oculto adquiridos através das experiências visionárias. O conceito de *dau* é complexo e multívoco, podendo referir-se também tanto a uma doença como ao objeto da doença que está, dentro do doente, comendo ou decompondo seu corpo (Langdon, 1992). Para nosso propósito aqui, basta explorar seu significado com referência ao poder xamânico. O *dau* reflete o conhecimento do xamã, seus aliados espirituais e sua habilidade para transformar-se e visitar os diferentes reinos do universo. Ele o separa do ser humano comum, que não possui *dau* e depende do xamã como mediador.

O *dau*, como poder do xamã, é uma substância física que cresce dentro de seu corpo, distinguindo-o fisicamente dos outros seres humanos. Os Siona expressam esta distinção através da noção de “delicado”. O *dau* é a fonte de poder do xamã, mas também torna seu corpo delicado e suscetível às fontes de poluição. Dessa forma, o xamã deve observar certos tabus que não se aplicam a uma pessoa comum. A maior parte dos focos de poluição provém de mulheres que estão menstruadas, grávidas ou no período pós-parto. Nestes períodos a mulher não deve se aproximar do xamã, e a comida preparada por ela torna-se perigosa. Os homens também podem ser contaminados, dependendo do contato que tenham com suas esposas menstruadas. No caso de gravidez e pós-parto, o marido tem poluição própria devido à sua condição de progenitor. Isolar uma mulher na barraca menstrual e o casal que aguarda um filho em uma barraca justifica-se como esforço para proteger os homens da comunidade que possuem poder xamânico.

Os xamãs são pessoas incomuns em outro sentido ainda: eles passaram pela sua primeira morte. De acordo com o que foi publicado em um artigo anterior (Langdon, 1979a), para converter-se em xamã um

indivíduo deve experimentar uma série de visões “culturalmente esperadas” ou “culturalmente configuradas”. Segundo narrativas de xamãs, estas visões ocorrem durante três noites de *yagé*, que começam depois de um longo período de isolamento na selva acompanhado de uma dieta restrita e da ingestão de eméticos. Durante a primeira noite, o aprendiz sofre da fase de embriaguez que caracterizou a primeira vez que o irmão menor das Plêiades bebeu *yagé*. Na segunda noite, tem experiências aterradoras, nas quais enfrenta imagens pavorosas de fogos, máquinas e cobras, todos ameaçando devorá-lo. Se ele resiste a estas “provas” de força, o “povo” *yagé* descera e começará a escoltá-lo aos outros reinos do universo.

Na última parte destas visões aterradoras, o aprendiz vive a experiência de sua morte. Ele é estrangulado pela anaconda, queimado ou partido em pedaços. Chega, então, a Mãe *Yagé*⁴ e entoia os tradicionais cânticos de luto, chamando seu filho, perguntando-lhe por que tomou *yagé* e dizendo-lhe que ele vai morrer. “Não verás a tua família nunca mais. Olhe a fibra de palmeira que você estava trançando para fazer redes, suas coisas espalhadas por aí. Deves deixá-las todas.” O aprendiz se vê, então, transformado em uma criança e a Mãe *Yagé* o envolve e o amamenta. Em seguida o expulsa de seus braços e, neste momento, descem os *yagé bāin*. Na morte xamânica, o aprendiz morre e se torna um filho da Mãe *Yagé*.⁵ O *dau* começa a crescer dentro de si e ele recebe um novo nome, seu nome de *yagé*, marcando sua nova identidade e corpo. O aprendiz entra numa nova categoria de pessoa, *el que saiu*, que indica que o seu corpo já é delicado e que ele tem poderes para conduzir ritos menores de cura. Após de anos de aprendizagem, ele transforma-se na categoria de “onça” ou “vidente”, marcando sua passagem para mestre-xamã.

Vida, saúde e morte

Os Siona têm uma preocupação particular pelos altos e baixos das energias vitais num universo cíclico. Tanto a vida humana como o resto da natureza estão sujeitos aos ciclos de nascimento, crescimento, envelhecimento e morte, como testemunham o ciclo das estações e a vida biológica de todos os seres vivos. Os ritos de passagem ou de cura e outras práticas relacionadas com a saúde preventiva são realizados para fortalecer a energia da vida (*wahi*) ou impedir que as energias degeneradoras levem a pessoa à morte ou ao envelhecimento precoce. O conceito *wahi* expressa o processo de crescimento relacionado com os estados de ser vivo, robusto, jovem, fresco, limpo e saudável. A noção oposta é expressa pelo verbo *hun'i-*, que é o processo inverso de *wahi*, o de degenerar ou morrer. *Hun'i-* é associado com morte, magreza, velhice, obscuridade, sujeira e doença. De fato, um Siona diz “estou morrendo” (*hun'iyi*) quando está doente. Para dizer que alguém morreu, agregam o sufixo verbal *-si-*, (*hun'isigi*), que significa literalmente “alguém que completou o processo de morrer”. Tanto viver como morrer são processos dinâmicos, e o xamã, possuindo *dau*, atua como mediador entre os humanos e os seres, principalmente os *wati*, que põem em movimento as energias da degeneração.

Observando conceitos etiológicos relacionados a esta força vital (Langdon, 1991), fica claro que os Siona têm um conceito de força pessoal que determina sua resistência contra doenças ou ataques espirituais. A força pessoal é composta pelo estado físico do corpo (resistência) bem como pela “força vital” associada com a categoria da pessoa. As categorias de pessoas que os Siona reconhecem, segundo idades, são: recém-nascido (até 6 meses), criança (até adolescência), moça, rapaz, adulto casado e maior (velho com certo estatus de respeito). Assim como o corpo físico se fortalece com o crescimento, esta “força” também se revigora. Ambos são débeis no começo da vida,

crecem à medida que a pessoa alcança a maturidade e declinam com o envelhecimento e a doença. Por isto, os Siona associam velhice e doença com magreza e outras qualidades que representam as forças degeneradoras.

As doenças são momentos nos quais existe pouca resistência e o processo de morte se inicia. O estado de vida (*wahi*) é restabelecido mediante procedimentos de cura, que tratam tanto os sintomas físicos como a causa subjacente à sua persistência. A falta de resistência física pode ser provocada por inúmeras causas: má alimentação, trabalho, preocupação excessiva ou conflitos sociais. A doença é, a princípio, o resultado de um *wati* que ataca o indivíduo quando sua resistência física é baixa. Os recém-nascidos e as crianças pequenas são excepcionalmente débeis, tanto do ponto de vista físico como do ponto de vista de sua “força vital”.⁶ Por isso, eles estão sujeitos a ataques fortuitos de *wati* que, em geral, não causariam doenças em um adulto com boa saúde. Os adultos adoecem quando são vítimas de um ataque de *wati* motivado por um xamã, devido a um conflito social ou ira, ou por um *wati* zangado devido à quebra de um tabu. Se os primeiros tratamentos para curar os sintomas de uma doença fracassam, deve-se apelar a um xamã para tratar a causa do lado oculto. O tratamento dos sintomas físicos continua, mas os Siona acreditam que seu sucesso depende da cura da causa invisível e principal.

Não estou satisfeita em igualar esta “força vital” apenas com a noção de alma, e o faço por falta de informações. No idioma nativo, não há uma palavra que distinga entre coração e alma, embora, ao falar em espanhol, eles distingam entre as duas, usando *alma* e *corazon*. No seu discurso sobre o corpo vivo, o coração, *dekoyo*, representa o centro do corpo. Ele representa o centro da vida no corpo físico. Quando alguém está morrendo, *dekoyo* é a última parte do corpo a permanecer quente. Depois da morte, ele sai do corpo, como uma alma, tomando a forma do pássaro que corresponde à categoria da pessoa. O

coração do xamã sai voando como uma arara-vermelha identificada com o Sol. No caso de adultos comuns sem poder xamânico, o coração é representado por papagaios ou galinhas. O das crianças se torna franguinhos ou periquitos.

Etnografia da morte

No passado, os mortos eram enterrados na selva ou deixados em uma rede na selva, longe da comunidade. Hoje em dia, são sepultados depois de uma noite de velório. A maneira como os Siona conduzem o luto foi aprendida da Mãe Onça, quando um homem matou um de seus filhos e observou como ela chorava sua morte. O rito marca a passagem de pessoa, *bãin*, a *wati*. Os Siona usam o termo *wati* para se referir aos falecidos, como, por exemplo, “meu pai *wati*”.

Os *wati* dos mortos são fontes de perigo e doença. Eles permanecem perto do local onde a pessoa morreu e causam danos aos vivos motivados por um apego intenso aos seres queridos que o *wati* quer levar consigo ou por inimizade em relação àqueles com quem esteve em conflito. É perigoso levar crianças pequenas a funerais, já que elas são especialmente vulneráveis aos ataques fortuitos dos *wati*. Com o passar do tempo, o *wati* de uma pessoa comum abandona o lugar e se perde para sempre.

Como para muitos grupos amazônicos, a morte de um xamã sempre implica uma grande preocupação. Quando um deles morre, o céu escurece e há relâmpagos e trovões. Antes do seu território ter sido limitado à pequena reserva atual, a comunidade se mudava para outro lugar quando seu xamã falecia, para evitar as doenças e os infortúnios causados pelo *wati* do morto. Seus pertences, considerados parte de seu *dau*, como seu colar de dentes de onça, suas coroas e seus outros implementos rituais, deviam ser destruídos ou atirados no rio. Além disso, o *dau* devia ser tirado de seu corpo e lacrado com

cera de abelhas em um buraco numa árvore, para que não continuasse atuando.

Ao examinar as explicações das causas das doenças, fica claro que todas estas precauções não são suficientes, já que o *wati* de um xamã continua atuando sempre que as gerações posteriores dele se recordem. Diferentemente dos humanos, seu *wati* permanece em volta da casa e continua provocando doenças enquanto seja lembrado. As pessoas podem vê-lo em sonhos, quando ele aparece para levar suas vítimas, como mostram as seguintes narrativas:

Uma vez, minha mulher estava bêbada de *chicha* e estava brigando comigo. Meu pai (um poderoso xamã) chegou e perguntou por que eu estava brigando. “Eu não estou brigando, é ela”, respondi-lhe. Ela começou a insultar meu pai, dizendo que ele não era um *curaca*, que não sabia tomar *yagé*. Ele disse: “Quando eu morrer, tu morrerás”.

Ela adoeceu depois que ele morreu. A sua irmã veio para levá-la para Piñuña Blanca. Elas foram e um *curaca* Macaguaje (xamã de outro grupo tucano) veio, bebeu *yoco* e fez a cura. “Está ruim”, disse. “Precisamos cozinhar *yagé*.” Disse-lhe que não sabia como prepará-lo, mas que meu amigo sabia. Então consegui lenha e água e o outro cozinhou. Bebemos e o *curaca* começou. Ela não melhorou. Então Rafael Piaguaje (outro xamã) veio no outro dia, bebeu *yagé* e fez a cura. Ela não melhorou. Eles tomaram *yagé* mais uma noite e depois nada mais. Após isso, ela ficou menstruada e ficou na choça menstrual.

Tive um sonho. Meu pai veio em um barco grande e negro e me disse: “Venho levar sua *weko* (papagaio-fêmea – sua mulher)”. Os *curacas* antigos estavam com ele e todos vestiam as roupas negras dos sacerdotes. Ele agitou o *pichanga* (espanador feito de folhas usado para as curas) e os outros *curacas* responderam (cantando). A *weko* estava em uma linda gaiola. Meu pai também tinha dois franguinhos. “Vou deixar que cuide dos franguinhos (seus dois filhos), mas levo comigo sua *weko*. Se você fosse um bom *curaca*, poderia tê-la curado facilmente. A porta da gaiola é fácil de abrir, mas ninguém apareceu para falar comigo. Então a levarei.”

Levantei-me e bebi *yoco*. Saturdino (um ancião com poder xamânico) veio e perguntou-me o que sonhei. Contei a ele, e Saturdino disse:

“Se você tivesse sabido como curar, ela estaria bem. Eu também vi o seu pai. Ele e os outros foram a *besi wati*”.⁷ Naquela noite, minha mulher morreu, porque os *curacas wati* tinham levado a sua alma (*dekoyo*).

Durante os anos de trabalho de campo que passei com os Siona, muitos casos de doença foram atribuídos aos *wati* de xamãs mortos. Em 1980, quando fiquei somente três semanas com os Siona, três casos de doença foram atribuídos aos *wati*, por motivos tais como viver próximo da casa de xamã morto, fazer muito barulho e passar perto demais das plantas do *yagé* na roça abandonada de um xamã falecido. O último xamã-mestre da comunidade faleceu na década de 60. Sua filha não atirou o colar de dentes de onça no rio. Em 1985, se especulava que seu filho estava doente porque o colar ainda permanecia em sua casa.

O destino dos mortos

Quando perguntei aos Siona para onde iam as pessoas depois da morte, obtive respostas pouco satisfatórias. Alguns disseram que seu destino era a casa das queixadas. Como já foi dito, a casa das queixadas está situada no fim do mundo, que também aparece nos sonhos como o lugar de morrer.

Eu estava muito doente. Estava morrendo, com muita febre. Então, dormi e tive um sonho. Fui lá rio abaixo, ao fim dos rios. Minha roupa estava toda molhada e suja. As pessoas do sonho estavam lá e perguntaram-me o que eu estava fazendo lá. “Não é a hora ainda para que venha aqui. Ponha esta roupa limpa e volte para o lugar de onde veio”, disseram. Deram-me uma *cusma* (túnica) branca e limpa. Coloquei-a e voltei. Quando acordei, estava bem (*wahi*).

Assim, o doente viajou ao fim do mundo, o lugar dos mortos, onde as pessoas do sonho (*‘io bāin*) lhe informaram que ainda não era seu tempo de morrer. Como os xamãs que trocam de roupa para suas trans-

formações, ele também trocou a roupa na transformação de doente (roupa molhada, suja) para saudável (roupa branca e limpa).

Em alguns depoimentos me foi indicado que os mortos iam para o “purgatório”, que chamam de *biagi de’oto* (“o reino daqueles que permanecem”). Conseguí poucas informações sobre este domínio e nada sobre os mortos de lá.

O destino dos xamãs mortos se vê com maior clareza. Diferentemente do *wati* de uma pessoa comum, o qual desaparece para sempre pouco depois de sua morte e sai da memória dos Siona após poucas gerações, o *wati* de um xamã permanece por mais tempo e eventualmente ascende à casa dos xamãs mortos (*bãin hoyo wi’e*) no segundo céu, integrando-se com o *bãin hoyo wati*.⁸ Estes são os *wati* que descem e atravessam o ar na terra no mês de agosto, sempre trazendo doenças.⁹

Os xamãs nem sempre morrem de forma natural; por exemplo, eles podem optar por não “morrer” e transformar-se permanentemente em um animal. Antes de discutir essas possibilidades, cabe investigar as narrativas siona a respeito do destino dos xamãs mortos.

As narrativas siona e o destino dos xamãs¹⁰

A narrativa siona é uma expressão simbólica importante que tem um papel similar ao do rito como definido por Geertz (1973). Como rito, a narrativa apresenta um modelo da realidade que proporciona as estruturas e os símbolos necessários, tanto para o entendimento dos acontecimentos como para a ação (Cunha, 1986; Drummond, 1977; Schaden, 1988; Geertz, 1973; Rosaldo, 1989). Aqui uso o termo “narrativa” para referir-me à tradição oral siona que inclui as que são parte do repertório público e se encaixam nas categorias antropológicas de mitos, lendas e contos fantásticos (Bascom, 1984), e o uso também para falar dos relatos individuais ou pessoais. Há narrativas pessoais relacionadas com sonhos, doenças e outros acontecimentos da vida de um

indivíduo, e estas possuem estruturas e símbolos similares aos das narrativas públicas ou compartilhadas. Uma narrativa consiste em relatar um acontecimento em uma seqüência estruturada, a qual, na sua forma mais simples, possui uma introdução, um desenvolvimento e uma conclusão. Pode descrever um episódio no passado distante ou no que chamamos de “passado mítico”. Também pode referir-se a “tempos históricos”, explicando episódios que considerariamos “reais”, assim como fatos recentes, tais como narrativas de acontecimentos pessoais ou envolvendo outras pessoas. Por último, uma narrativa pode relatar também um episódio que nunca aconteceu e que não possui natureza sagrada, o que Bascom chamaria de “conto de fadas”.

Como deve ser óbvio pela discussão prévia da cosmologia, uma das grandes preocupações da vida siona é entender as influências e forças ocultas que afetam os acontecimentos da vida cotidiana, especialmente em situações de infortúnio, tais como doenças, morte, clima ou caça desfavoráveis. Frequentemente, os enredos das suas narrativas relatam como o xamã descobriu o “que realmente estava acontecendo” nos dramas sociais da vida e fornecem elementos para ordenar e entender “o que está ocorrendo no presente”. Os protagonistas centrais são os xamãs, que aparecem como heróis míticos, xamãs que lutaram contra os espanhóis, ou xamãs de tempos mais recentes, que combateram doenças e outros males enviados por outros xamãs. São as “figuras estelares” de Turner (1981), cujo bem-estar e atividades são extremamente importantes para a comunidade.

Aqui exploramos as narrativas sobre as mortes dos xamãs que demonstram que eles, na realidade, não morrem, mas sofrem uma metamorfose e se convertem em outras entidades que continuam influenciando a vida dos Siona. A primeira trata do Sol e da Lua, xamãs primordiais, quando eles eram humanos e viviam na Terra. Apresentarei dois segmentos de uma seqüência maior que está relacionada com a origem dos animais e seus hábitos alimentares.

‘insigi e Bainna: Sol e Lua

Sol e Lua viviam juntos na Terra. Sol tomava *yagé* e Lua também. Lua somente ficava embriagado quando bebia, então deixou de beber. Lua era um bebedor de *yagé*, mas não via nenhum “desenho”.

“Por que tenho de bebê-lo? Só é desagradável. O *yagé* não mostrou nenhum de seus desenhos”. Ao amanhecer, Lua disse a sua mãe que iria trabalhar.

“Bom, você sabe o que faz”, ela respondeu.

Lua trabalhou todo o dia. Quando voltou para casa, não havia nada para comer, então foi pescar. No dia seguinte fez o mesmo.

Sol era um xamã. Ele era uma onça e bebia *yagé* completamente sozinho. Ele continuava bebendo *yagé* enquanto Lua ia para a selva e caçava. Sua mãe cozinhava o que ele trazia e comiam.

Um dia, às onze da noite, Lua foi acordado pelos cânticos do Sol. Lua escutava deitado em sua rede. Disse: “Sou um homem, posso beber *yagé*. Mãe, acorde. Lave minha cabaça, a maior que vires, com água morna. Vou beber *yagé*”.

Então ela disse: “Claro, era o que você deveria estar fazendo. Você é um homem feito, mas vive ainda como uma mulher que só dorme na casa”. Ela se levantou, trouxe água, e a esquentou. Lavou a cabaça e deu-a para Lua.

Lua foi à casa de Sol e o cumprimentou. “Você está aqui, avô?”, disse Lua.

“Estou aqui, entre.”

“Vim beber *yagé*. Está dando boas visões, o *yagé*?” Lua colocou sua rede e disse para Sol: “Sirva *yagé* nesta cabaça e prepare-o pensando em tudo o que você consegue ver”.

Sol perguntou: “Realmente quer beber?”

“Sim”, respondeu Lua.

Sol preparou o *yagé* cantando e soprando sobre ele. Soprava sobre o *yagé* como se fosse uma flauta e logo chamou Lua e lhe deu para beber.

Lua bebeu e foi para a sua rede. Em minutos, o *yagé* veio até ele. Gritou: “Estou morrendo!”, vomitou e caiu no chão. Desmaiou. Rodou e rodou, em seguida se levantou, correu daqui para lá e, nesse momento, começou a tocar a flauta. Depois de um tempo, voltou e pediu para beber novamente.

Sol preparou novamente o *yagé* e deu-lhe para beber. Lua bebeu e cantou os cânticos *yagé* até o amanhecer, parado do lado de fora da casa.

Daí, ele disse a Sol: “Vi desenhos muito bonitos. Eu estava à frente. Eu te vi atrás de mim”.

“Não”, disse Sol, “não, isto é o *yagé*. É engano do cipó”.

Depois disso, beberam juntos. Ambos eram xamãs.

Os seguintes episódios, neste ciclo de narrativas, estão relacionados com o incesto de Lua com uma de suas irmãs. Para descobrir quem é o amante que a visita à noite, a irmã coloca tinta de jenipapo no rosto deste. Este é o motivo pelo qual a Lua tem manchas. Além disso, Lua tem uma aparência feia; tem piolhos e sujeira como a anta, atrás do pescoço. Anda de lugar em lugar e, com uma pequena vara, a “vara que transforma as pessoas”, transforma em animal quem o insulta. O ciclo termina com a ascensão de Lua e Sol ao céu.

Então ele veio à casa de Sol. “Estou aqui”, anunciou. Com o susto, a esposa de Sol gritou como um aguti (*wĩgo*). “Neto, não faça barulho. Dê *chucula* de milho a Bainna”, Sol disse a sua esposa. Sol deu a *chucula* a Lua. Lua não queria beber.

“Beba. Deve estar morrendo de sede”, disse Sol. Lua bebeu, mas aos poucos. “Não tenha medo. Beba”, disse Sol.

Lua estava bebendo em uma cabaça muito grande e, enquanto bebia pouco a pouco, a *chucula* ficava cada vez mais deliciosa. E assim bebeu tudo. Lua tinha a “vara que transforma as pessoas” debaixo do braço e, quando levantou a grande cabaça para beber o último gole, a cabaça cobriu seus olhos e Sol pegou a vara e a colocou na palha do teto. “Avô, estás fazendo algo ruim.”

“Não”, disse, “depois que você terminar, pode pegá-la”.

Lua terminou de beber e devolveu a cabaça. Quando Lua tentou pegar a vara, esta foi ainda mais para cima do teto. Enquanto lutava para alcançá-la, esta subia ainda mais.

Sol tocou-a. “Está baixa, pegue-a. Sou mais baixo que você e posso tocá-la.” Então, Sol teve um pensamento ruim, enquanto Lua tentava alcançar a vara. “Quando pular, pule bem alto”, pensou. “Pule e pegue-a”, disse para Lua.

Lua pulou alto, e ficou aí.

“Por que me fizeste isso?”, perguntou Lua.

“Eu vou ainda mais alto. Terei de queimar-me. Com fogo me queimarei e partirei com meu corpo inteiro”, disse Sol. “Durante o dia verei o que as pessoas fazem. Verei os homens pecando com as mulheres nas roças. Você verá o mesmo durante a lua cheia; verá as pessoas nas praias cometendo pecados. Entrarei em um caldeirão incandescente. Não tenha pena”, disse para Lua.

Sol ordenou a seu povo para juntar lenha e trazê-la para casa. Fez uma grande fogueira e, quando o caldeirão ficou bem quente, Sol entrou nele. Saiu voando como uma arara-vermelha e subiu aos céus.

Um lado do caldeirão era bem vermelho e o outro era bem negro. Os dois lados do caldeirão são os sinais do verão e do inverno. Se ele tivesse tido somente uma cor, teríamos somente uma época do ano.

No primeiro episódio, Sol e Lua são os xamãs primordiais. Trata-se de um drama social sobre a necessidade de enfrentar as experiências desagradáveis que se tem no princípio da aprendizagem xamânica. Não é suficiente realizar os deveres masculinos de caçar e pescar. Um homem deve converter-se em um xamã. A primeira fase está representada como “somente bêbado” (*do gwebe-*) em oposição a “sonho, visões” (*sunyã-*), que significa ter as verdadeiras visões (*sunye*). Os elementos básicos da aprendizagem estão definidos na narrativa. Alguém se encontra com um xamã-mestre e pede que lhe mostre tudo o que já viu, e então bebe com ele para aprender. O xamã-mestre “prepara” o *yagé* para que este dê as visões desejadas. Tocar a flauta ou o líquido *yagé* como uma flauta sinaliza que a pessoa encontra-se em estado *sûyã* e que os espíritos aliados desceram.

O segundo episódio trata da rivalidade entre os xamãs. Sempre existe uma certa desconfiança entre xamãs, já que um pode ter “maus pensamentos”. Sol oferece “*chucula* de milho”, referindo-se, metaforicamente, à *chicha*. Lua nega-se a beber, duvidando das intenções de Sol, mas se distrai com o gosto delicioso e não presta atenção ao que Sol está fazendo. No final, ambos sobem ao céu, com todo o corpo, para aí ficarem como entidades permanentes.

As narrativas a seguir foram contadas ao meu informante principal por um xamã secoya, com o qual os Siona freqüentemente treinaram para tomar *yagé* de caça nas primeiras décadas do século. Consideraram os xamãs secoya ser especialistas em caça e, como veremos mais adiante, estes usualmente se transformam em queixadas (*Tayassu pecari*). Em vez de usarem colares de dentes de onça, os Secoya usam colares de caninos de queixadas.

Os xamãs e os espanhóis maus

No começo havia duas onças, dois xamãs havia. Eles bebiam *yagé*. Também havia uma cidade de brancos, e os espanhóis chamaram os xamãs e lhes disseram: “Bebam *yagé* hoje para ver como é”.

Então os índios beberam *yagé*. Beberam duas casas (noites) de *yagé*, mas só beberam e não cantaram. Na terceira noite começaram a cantar. Um deles se transformou em uma queixada. O outro em uma onça. Na sua transformação, corriam e andavam daqui para lá cantando cânticos *yagé*. Um deles grunhia e caminhava como uma onça.

Os espanhóis ficaram observando-os até o amanhecer. Não disseram nada sobre o que viram e voltaram a sua aldeia. Disseram: “Amanhã cozinhem *yagé* novamente”.

Então os xamãs cozinham outra vez. Três sacerdotes e dois líderes brancos vieram ver. Viram os índios bebendo *yagé*.

Os índios beberam, viajaram, regressaram e prepararam novamente o *yagé*. Acabaram de beber e começaram a entoar cânticos *yagé*. Eles cantavam suas orações. Um deles cantou suas orações de caça: “As queixadas de colar branco estão chegando”. Ele colocou as roupas de queixada e corria ao redor grunhindo feito uma.

O outro, que se transformara em onça, ficou deitado em sua rede. Em seguida saiu, já como uma onça, se levantou e tocou a flauta. Ele tocou e os espanhóis o observaram. Os sacerdotes foram para suas camas e ali permaneceram. Ficaram ali, apenas olhando. Os xamãs trabalharam arduamente e cantaram até de manhã.

Ao amanhecer, os espanhóis disseram: “Já é o suficiente”. Chamaram a polícia e prenderam os xamãs, dizendo: “Estão fazendo o mal”. Dois policiais vieram e amarraram os índios. Vendo isso, os xamãs

terminaram todo o *yagé* que restava nas panelas. A polícia os prendeu e os encarcerou.

Presos, os xamãs mantiveram sua coragem. “Subiremos, regressaremos à casa da queixada. Eles morrerão”, disseram. “O cipó do *yagé* saberá sobre nós.” Quando o sol chegou, ao meio-dia, os efeitos do *yagé* se produziram e eles se levantaram como araras-vermelhas; subiram até o céu. Foram ao *wati* do céu (*matin wati*) e falaram com ele. Depois o *wati* desceu à noite e comeu todos os brancos, acabando com todos eles. Depois que terminou, amanheceu, somente nuvens puras e silêncio.

Restou apenas um único sacerdote bom, que foi ver os índios. “Meu povo lhes causou muito mal. Tenham compaixão. Por favor, perdoem-me. Sou uma boa pessoa”, pediu-lhes.

“Vimos que você é uma boa pessoa. Vai embora para sua casa.” “Bom, assim está bem”, disse o sacerdote. Pegou suas coisas e deu-as a eles. Receberam tudo: roupa, panelas, pratos etc. Passado um tempo, chegou um barco. Somente a metade dos brancos havia sido enterrada, o resto foi deixado para apodrecer. Os abutres *bãin* descerem e os comeram.

O sacerdote disse aos índios: “Vou para minha terra, chamada Espanha”. Ele voltou para sua casa e os índios foram viver em outro assentamento.

Esta narrativa é similar a outras que contam como os xamãs derrotaram os conquistadores hispânicos através de seus poderes (Langdon, 1990). Nesta, os xamãs só mostram suas verdadeiras habilidades na terceira noite do rito. Durante as duas primeiras noites, eles só bebem e não entoam os cânticos. Por fim, eles mostram suas habilidades de transformação representadas pelo vestir as roupas da queixada e da onça. Depois que são encarcerados, seus corações sobem diretamente ao outro céu como araras-vermelhas. Em circunstâncias normais, a viagem ao céu requer que o indivíduo viaje ao fim do mundo e suba o pilar de metal que conecta o céu à Terra. Lá, eles negociam com o *wati* do céu para devorar os brancos.

Provavelmente, esta narrativa trata de uma epidemia que destruiu uma das tantas missões ao longo do rio Putumayo durante a época dos

franciscanos. Estas missões tiveram curta existência – devido às doenças que atacaram tanto os indígenas quanto os espanhóis. Esta história oral reafirma o que os Siona sempre diziam: que seus xamãs atacam somente aquelas pessoas que fizeram uma má ação – como concluiu esta narrativa.

O bom xamã que foi assassinado

Primeiro havia xamãs ankuterer. Um deles era uma pessoa muito boa. Era uma queixada-xamã. Ele já tinha visto todos os peixes do rio. Sempre bebia *yagé* para fazer com que os peixes fossem rio acima. Cantando música *yagé*, sempre dava comida para o seu povo, e eles comiam bem.

Quando a Gente Orelha (outro grupo) provocava uma doença para membros do seu povo, ele os curava. Ainda que visse a causa da doença, não dizia nada.

O tempo passou e um dos membros da Gente Orelha adoeceu. Seus xamãs o curaram e viram [quem havia causado mal]. “A queixada-xamã foi a primeira a provocar um mal para nós”, disseram.

No dia seguinte, beberam *yoco*, *yoco* forte, e partiram ao amanhecer. Chegaram na aldeia do bom xamã. “Oh, avô, estás aqui?”

“Estou aqui, entrem e venham ver-me.”

“Viemos vê-lo”, disseram.

“Entrem e vejam-me, estou aqui”, respondeu.

Conversaram assuntos sem importância por um tempo. “Você está vivo (*wahi*), irmão maior?”, perguntaram-lhe.

“Estou vivo, estou um pouco melhor.”

“Que bom. Fazia tanto tempo que não nos víamos. Rale *yoco* para nós, irmão maior”, disseram.

Assim, ele começou a ralar *yoco*.

Eles eram três, três que haviam ido para matá-lo. Um deles bebeu. “Deixe-me beber”, disse outro.

Então o xamã ralou *yoco* e lhe deu. Deu-lhes *yoco* três vezes. Então o outro disse: “Deixe-me beber”.

O xamã estava sentado ralando *yoco* quando os outros falaram entre si: “Agora, vamos matá-lo”.

Um deles saiu da casa para apunhar sua lança, mas o xamã não se deu conta de nada, já que estava inclinado e falando. Apunhalaram-no pelas costas. Um cravou sua lança e outro, em seguida, fez o mesmo.

"Por que estão fazendo isso comigo? Por que estão me matando?", perguntou. "Eu não faço mal."

Mas eles não procuraram atordoá-lo e cortaram sua cabeça com um facão. Cortaram-na e atiraram-na em um canto. Enquanto estava ali, caninos de coça saíram da sua boca. Estava ali, mas o xamã não havia morrido.

Quando os xamãs viram aquilo, partiram lenha de palmeira, fizeram uma pilha e o colocaram em cima. Fizeram uma grande fogueira e queimaram-no.

Enquanto estava queimando, uma outra xamã saiu do meio de seu coração (*delorso*), dando gritos enquanto voava. Tudo ficou escuro, a noite de nada.

Todos os seus ossos se queimaram, apenas seu coração não morreu completamente. Estava ali, batendo.

Os assassinos foram embora. "Bem, o matamos. Continuaremos vivendo, somente ele morreu. Se ele tivesse sido uma boa pessoa, ainda estaria vivo."

No dia seguinte, voltaram ao local e viram o coração ali, ainda batendo. Assim, dessa maneira, o bom xamã se perdeu.

Este drama social começa estabelecendo quem é considerado o bom xamã e sua rivalidade com os xamãs do grupo Orelha. O bom xamã é alguém que tem alianças com os espíritos da caça e, dessa forma, sempre provido alimento para seu povo. Os outros xamãs são os primeiros a enviar doenças e, ainda que ele veja isto, tomando *sapé*, e cure o seu povo, evidentemente não faz vingança. Isto está marcado pelo fato de que "não disse nada". Além disso, quando me ajudou a transcrever a história, o narrador esclareceu que o bom xamã não enviou doenças para o outro grupo. Mesmo assim, os outros o acusaram e decidiram matá-lo. Escolheram matá-lo fisicamente, em vez de fazê-lo através de um *wani*. Não fica claro por que escolheram esta maneira, mas é possível que seja porque o outro possuía poderes superiores. Em qualquer batalha xamânica, aquele que tem mais poder é quem ganha. Nesta

narrativa, eles bebem um tipo de *yoco* que era usado no passado, antes de se guerrear. Afirmam que deixa a pessoa muito brava. Quando o xamã é assassinado, seu status como homem poderoso é estabelecido pelos caninos de onça que aparecem na sua cabeça decapitada. Também nesta narrativa, o xamã sobe diretamente ao céu como uma arara-vermelha. Mesmo assim, seu coração, como substância material deste lado, não morre, mas continua batendo.

O xamã que escolheu transformar-se em queixada

Havia um xamã *ankutere*, uma pessoa onça ele era. Bebia *yagé* sozinho, já que era um dos que já haviam deixado o corpo. Misturava *yagé* queimado com *yagé* e bebia. Também bebia *yagé* misturado com datura.

Ele foi à casa das queixadas. Colocou sua roupa de queixada, e transformou-se em uma delas. Muitas vezes repetiu esta ação naquela noite, entoando os cânticos.

Em seguida, no amanhecer do dia seguinte, as queixadas vieram. Chegaram pelo lixo amontoado perto do rio. Cruzaram-no, e seu povo as matou ao amanhecer.

O xamã bebeu *yagé* novamente. Desta vez, ele se converteu completamente em uma queixada, e disse a seu povo: “Hoje vou deixá-los. Vou para a selva para descer até a casa das queixadas”.

Colocou a roupa das queixadas e partiu em direção à casa delas. Em seguida, uma manada de queixadas chegou e ele estava correndo com elas.

Ao amanhecer, voltou para seu povo e disse-lhes: “Hoje partirei para sempre. Quando as queixadas aparecerem, um pé humano, meu pé, aparecerá entre as pegadas. As outras serão de patas de queixada. Me verão no meio da manada. Não atirem em mim, mas procurem minhas pegadas”.

Então partiu.

A manada de queixadas apareceu e eles viram uma pegada humana no meio. Dispararam contra as queixadas, mas não nele.

Passou bastante tempo e, então, os índios foram caçar novamente. Desta vez, quando viram a manada de queixadas, não viram suas pegadas. Não havia pegadas humanas entre as outras.

Agora ele havia descido à casa das queixadas.

Ele lhes havia dito: “Quando não estiver mais neste reino (*‘in de’oto*), não verão minhas pegadas. Saberão que estou na casa das queixadas”.

Quando o narrador terminou de contar esta história, perguntei onde estava situada a casa das queixadas; ele me disse que estava no fim do mundo, onde os rios acabam. As queixadas sobem o rio, quando o xamã canta, em uma *dāyā yogu*. Isto significa literalmente uma “canoia de cabelo”. Ignoro se tem alguma associação com o arco-íris (*dāyā meki*). A casa destas queixadas (*Tayassu pecari*) é diferente da casa dos caitatus (*Tayassu tajacu*), que moram numa casa abaixo da terra, na selva. Podemos supor que o xamã foi para a casa dos mortos.

Esta não é a única narrativa que fala de xamãs que realizam uma transformação em animal em vez de morrer na sua forma humana. Gravei uma outra similar a esta, de um xamã siona que se transformou permanentemente em uma jibóia no início do século no local do rio Putumayo chamado Redemoinho.

Ainda que nestas quatro narrativas os xamãs não sejam lembrados pelos nomes, existem narrativas sobre xamãs mais recentes e conhecidos pelos narradores. As duas narrativas seguintes são sobre Antônio, o xamã secoya que contou a narrativa acima para o siona. Em uma ele desaparece por duas semanas, mas surpreende o seu povo por sua volta numa estado saudável. Em outra, deixa este mundo com todo seu corpo quando morre, aproximadamente na década de 20.

Quando Antônio desapareceu por duas semanas

Havia um xamã *ankutere*.¹¹ Era um especialista na caça e seu nome era Antônio.

Havia um *curaca kofan*.¹² Pilar Brilhante era seu nome *yagé*. Este foi à selva e chegou até Antônio (na sua casa de beber *yagé* na selva). “Vim beber *yagé* com você”, disse ao outro.

“Se queres, lhe darei um pouco”, disse Antônio.

Deu uma ordem a seus filhos, e eles cozinharam *yagé*. Ao entardecer se reuniram. Naquela hora, quando o sol já estava se pondo, Antônio já havia bebido *yagé*.

Passou um tempo e bebeu novamente. Bebeu três vezes seguidas.

O *curaca* kofan estava sentado ali enquanto Antônio preparava *yagé*. Preparou-o e bebeu de novo.

“Oh, pai, dê-me um pouco de *yagé*”, disse o kofan.

Antônio preparou-lhe *yagé* e lhe deu um pouco para beber.

“Bebe um *yagé* muito aguado, pai”, disse o kofan. “O bebe como água. Eu o bebo mais espesso. Este *yagé* não me fará efeito.”

Antônio escutava o que o outro dizia. “Não, então eu não sou um verdadeiro *curaca* bebendo assim. Não sei como beber *yagé* espesso.”

Em seguida o kofan bebeu. Antônio pensou mal contra o kofan por causa do que lhe havia dito. Então o *yagé* embriagou bastante o kofan. Caiu no chão e ficou ali, rodando e rodando. Defecou e espalhou as fezes sobre a cabeça. Passou a noite fazendo isso.

No dia seguinte, cozinharam *yagé* para ele novamente.

“Cozinhem, filhos, outra vez daremos *yagé* a este que veio para beber”, disse.

Novamente trouxeram *yagé* e o cozinharam. Antônio bebeu, mas o outro não.

Então ele foi receber *yagé* e disse: “Um trago somente, um pouquinho somente. Não posso beber, pai. Beba sozinho. Meu estômago dói muito. Não posso beber estando doente”, disse o kofan.

Então, Antônio mediu um pouco de *yagé*, o soprou e deu ao kofan para beber.

O kofan só bebeu um pouquinho durante toda a noite. No dia seguinte, voltou para sua casa e trabalhou um *dau*¹³ para Antônio.

Após, Antônio esteve bem durante dois dias, mas no terceiro começou a sentir-se mal. “Oh, filhos, o kofan me mandou um *dau*”, disse. “Porque se embebedou aqui, me enviou um *dau*.”

Antônio ficou muito doente. Estava morrendo. “Isto é muito ruim para mim, vou morrer.”

Dizendo isso, desceu até o rio, com seu colar. Desamarrou seu colar de miçangas e o colocou na popa da canoa. Em seguida se perdeu completamente no rio. Não regressou.

Seus filhos esperaram e esperaram. Passou todo o dia e não voltou.

Antônio havia ido ao lago no fim dos rios. Havia viajado no rio, indo de casa em casa.

Na primeira, não podiam curá-lo e disseram-lhe que ia morrer. Foi a outra e a outra, e o mesmo aconteceu.

Na segunda semana no fim do mundo, subiu ao céu celestial e o curaram. O povo *bãin go'ya* (povo do regresso) o curou e lhe disseram: “Agora não morrerás, volte para sua casa”.

Seus filhos esperavam. “Oh, se perdeu completamente no rio, se afogou.” E foram ver o rio. O tempo passou e disseram: “Levemos a sua coroa para a selva, a coroa que usava quando bebia *yagé*. Para que temos de guardá-la?”

Levaram suas miçangas, seu colar de cascavel e a coroa para a selva. Quando iam pelo caminho na selva, o viram muito longe.

Estava voltando como uma pessoa saudável. Tinha *wito* em seus pés e trazia periquitos defumados amarrados com *chonduro*.¹⁴

“Para onde vão, filhos?”, perguntou.

“Pensamos que estava perdido, pai. Choramos e agora íamos deixar sua coroa na selva, sua coroa *yagé* que usava quando bebia *yagé*, este colar de cascavel e estas miçangas.”

“Não, não vou morrer. Me recuperei e estou voltando. Fui ao lugar do povo que cura, aqueles que vivem no longínquo céu, o *de'oto* celestial. Dessa forma, estou descendo com saúde hoje”, disse. “Sendo assim, voltemos, filhos.”

Ele voltou como uma pessoa curada.

Este é um drama social muito interessante, que trata da rivalidade entre os xamãs. O xamã *kofan* insulta o conhecimento de Antônio. Como de costume, Antônio concordou com o insulto, mas, em seguida, tem um pensamento ruim e mostra que sabe mais. O *kofan*, por sua vez, provoca a doença de Antônio. Este desce o rio para visitar as casas dos *wati*. Sua viagem às casas *wati* é uma descrição do procedimento de cura com *yagé*, no qual o xamã curandeiro visita as casas dos seres do rio e do céu para curar o paciente. Antônio vai ao fim do mundo, mas, em vez de ficar lá e morrer, sobe ao céu para encontrar os espíritos que podem curá-lo. Na sua volta, está bem vestido e adornado, como uma pessoa que goza de boa saúde. Os periquitos que traz

são do céu e o *chonduro* com o qual estão amarrados é um tipo de planta associada com entidades do céu, e se usa como remédio para se proteger dos *wati*.

A morte de Antônio

Antônio foi primeiro a Orito, o lugar onde Patrício (um xamã) vivia. Tinha uma infecção de pele, *gaho dau*, a qual estava toda rachada.

Então, foi ver Patrício, cujo nome *yagé* era Pilar Negro. Foi para que Patrício soprasse (curasse) sua doença. Ficou ali um longo tempo, mais ou menos três luas.

O tempo passou, mas não se recuperava quando Patrício realizou suas curas.

“Bom, irmão maior, vou embora”, disse ele a Patrício.

Então, foi rio abaixo a Comandante, nosso lugar. Na nossa língua, se chama *sen'oya* (riacho do pássaro *sen'o*).

Fui vê-lo uma vez. Meu finado pai (*wati*) soprou seu *dau*, mas não se recuperou nem um pouco.

“Não estou melhor, meu irmão maior. Isto é muito ruim para mim. Me vê deitado aqui porque estou muito doente. Estou achando que nunca me recuperarei.”

“Assim é, meu filho, curei-o tantas vezes, mas isto é muito ruim para você”, disse meu pai.

Havia três meses que estava na nossa aldeia, Comandante. Novamente meu pai o viu e foi soprar.

“Oh, irmão maior, isto é muito ruim para mim. Não me recuperarei. Estive em todos os assentamentos do povo *wati*, no do povo onça, e até no do povo do regresso (*bāin go'ya*). Apesar de ir a todos estes lugares, não me recupero. Estou morrendo. Não há cura. Vou regressar para a casa onde moro. Vou morrer”, disse. “Quando estiver morto, quero que meus filhos me coloquem em uma rede estendida em uma cova.”

“Sendo assim, voltem. Vocês sabem o que é melhor”, disse meu pai. Partiu e, deitado no meio da canoa, morreu na viagem.

No lugar que chamamos Redemoinho, seus filhos cavaram uma grande cova na encosta de uma colina. Quando terminaram, o levaram nos ombros em uma rede.

Fincaram pilares na cova e amarraram a rede. Colocaram-no na rede e puseram sua coroa sobre seu corpo. Em seguida, cobriram a cova com folhas de uma palmeira que tem aromáticas flores brancas, e foram embora.

Uma pessoa voltou ao lugar em três dias. O corpo tinha desaparecido. A coroa estava em cima, nos galhos de uma árvore, e a roupa também estava pendurada ali.

Desta forma, os filhos contaram ao povo kofan de San Miguel como seu pai desapareceu. Os Kofan nos contaram o que aconteceu e escutamos.

Desta maneira, ele morreu e desapareceu.

Ao concluir esta narrativa, o narrador comentou que Antônio queria ir com todo seu corpo quando morreu. As seqüências de cura, envolvendo dois xamãs, são similares àquelas descritas na narrativa onde Antônio não morre, com a exceção de que, neste caso, nenhuma das entidades que ele visita pode curá-lo. Pede um enterro estranho,¹⁵ para poder partir deste lado com todo o seu corpo. Não somente se coloca sua coroa sobre ele, mas também a cova é coberta com folhas de palmeira de uma flor aromática. Diz-se que os pastos e as plantas aromáticas atraem o *yagé bãin* e que os *bãin* nos reinos do céu adornam-se com plantas aromáticas.

Conclusões

Dois antropólogos têm se dedicado a discussões profundas sobre as noções de morte e o destino dos mortos entre grupos tucanos.¹⁶ Talvez a mais divulgada e conhecida seja a análise simbólica de Reichel-Dolmatoff (1971; 1975) sobre os Desana, um grupo tucano localizado na região de Vaupes, perto da fronteira da Colômbia com o Brasil. Cipolletti (1984; 1987a, 1987b; 1992) trata do tema entre os Secoya, um grupo do Equador, lingüisticamente, culturalmente e geograficamente mais próximo aos Siona da Colômbia. Além de discutir a rela-

ção entre cosmologia e morte, ambos, também, apóiam suas interpretações, em parte, na análise de narrativas.

A discussão de Reichel-Dolmatoff sobre as noções de morte faz parte de sua discussão geral sobre o modelo cosmológico desana envolvendo a visão do universo como um circuito de potencialidade energética (1971:243). As características gerais do mundo cosmológico apresentadas por ele são bastante parecidas com a visão siona que descrevemos aqui. O mundo é organizado em vários planos e habitado por entidades que mantêm uma organização social semelhante à dos humanos. Existe também um mundo duplo, parecido com o conceito dos dois lados dos Siona, e a possibilidade de transformação, resultando no estado ambíguo das entidades. A aprendizagem xamânica é feita através da ingestão do *yagé* e outras substâncias psicotrópicas. Tem vários outros detalhes sobre a natureza/cultura/cosmologia que poderiam ser citados, mas essa não é minha intenção aqui, pois tornará a discussão longa demais para nossos objetivos. Porém, examinando sua cosmologia na totalidade (1974) e suas preocupações atuais a respeito da doença, pode-se dizer que seu modelo confirma o que é característico dos grupos tucanos, uma preocupação com a manutenção da energia generativa (*wahí*) e seu aspecto cíclico na reprodução do mundo.

Segundo sua interpretação, os Desana concebem o mundo como um circuito fechado de energia, no qual a continuidade biológica e cultural é mantida através de exogamia e reciprocidade. Os mortos fazem parte da circulação recíproca de energia entre os seres humanos e os animais e peixes que servem como alimento para os vivos. Depois da morte, a maioria das almas regressa às *malocas* subterrâneas ou subaquáticas, as *malocas* representando depósitos de energia. Com o tempo, as almas dos mortos eventualmente voltam à Terra como caça e peixe a serem comidos pelos vivos. O xamã tem um papel importante neste circuito de energia, onde ele negocia com os maestros-es-

píritos dos animais e do peixe sobre a quantidade de seus “filhos” a ser libertada e, em troca, envia almas humanas. Estas almas são pessoas que morrem, freqüentemente devido a uma doença enviada pelo xamã. Assim, a cultura tucana é profundamente preocupada com o conceito de energia de reprodução tal como esta energia é manifestada na natureza e na sociedade através da fertilidade e do crescimento.

The existence of plants, animals, and people and of a viable balance among them are thought to depend upon the continuity of this energy, and the payés or anybody else's tasks consist in maintaining the cycle of reproduction and growth and in controlling it so there will be a balance between society and the natural environment. [Reichel-Dolmatoff, 19975:102]

Esta visão de troca energética entre vivos, animais e almas é comum em outros grupos amazônicos e, em geral, tem sido aceita como parte da cosmologia dos grupos da Amazônia noroeste (Hildebrand, 1983; E. Reichel, 1989; Hammen, 1992; Pollock, 1992; Baer, 1992).

Segundo Reichel-Dolmatoff, algumas poucas almas das pessoas excepcionalmente virtuosas vão para um paraíso celestial (*ahpikondia*) e se tornam beija-flores. Assassinos se tornam espíritos cabeludos e aterrorizadores que habitam a “região escura”, região localizada no oeste da Terra e fronteira entre nosso mundo e o subterrâneo.¹⁷

Os trabalhos de Cipolletti são mais orientados para o tema escatológico em vez de um aprofundamento da cosmologia em si. Mas a cosmologia xamânica e as práticas xamânicas não se diferenciam em grande parte da dos outros grupos tucanos. Ela descreve um universo de três planos: o da Terra, onde habitam os humanos; o de um inframundo, onde são localizadas as casas dos animais; e o do céu (*matimi*), onde está situado o reino dos mortos. A diferença básica entre sua interpretação e a de Reichel-Dolmatoff é a preocupação com a morte e a ausência de referência do circuito de energia. Com a morte do homem comum, a alma (sic Cipolletti, 1987a:183), ou força vital (*joshó*), do

falecido continua a existir com a mesma identidade. Depois de um período de transição, ela cruza o rio para a terra dos mortos, localizada no mundo superior. Lá, eles vivem com suas famílias e outros parentes mortos, como quando vivos.

Através da análise de narrativas sobre as viagens dos vivos para este domínio, ela demonstra que, apesar de ter uma organização social parecida com a dos vivos, a terra dos mortos é uma inversão deste plano, onde o podre é fresco; a não-comida é comida etc. Ela compara esta inversão à imagem distorcida refletida nos espelhos de parques de diversões. Por causa desta inversão, as viagens ao mundo dos mortos resultam em mal-entendidos entre o vivo, que viaja para o mundo dos mortos, e os mortos; e o vivo é forçado a voltar para sua casa. Em vez de uma preocupação com a reciprocidade entre energias, Cipolletti interpreta que as narrativas secoya expressam a preocupação do grupo com a necessidade de limitar a morte, uma vez que essa representa a separação definitiva entre os mortos e os vivos (1992). A única pessoa capaz de visitar os domínios de céu sem prejuízo é o xamã.¹⁸

Boa parte da sua análise se baseia em narrativas que falam de filhos e/ou viúvas que vão atrás de um espírito na floresta que se apresenta como o pai ou o marido morto. Eles passam pelo guardião da morte, vêem os mortos e como eles vivem, e, dependendo da narrativa, voltam à Terra, marcando a impossibilidade dos vivos de conviver com os mortos. Ela identifica estes motivos com o de Orfeu, discutido por Hultkrantz no caso da literatura oral entre os índios norte-americanos (1984:422). Ela, de fato, demonstra que este motivo também existe entre alguns povos sul-americanos, particularmente entre os Quechua e Ayamara dos Andes, e sugere que ele talvez tenha se disseminado destes grupos para os das terras baixas, onde sofreu transformações segundo a especificidades culturais (1984:426).

Os Siona possuem várias versões deste motivo de Orfeu, mas só uma contém referências aos mortos semelhantes às das narrativas secoya. Na

maioria das narrativas siona, a mulher e seus filhos são levados a diferentes reinos de *wati*, sem haver nenhuma referência a corpos em decomposição, descrições comuns nas narrativas secoya. Os Siona dizem que estas pessoas são levadas para o *wati de'oto* (região de nada, de escuridão), mas que este não é o “reino dos mortos”, é somente o “reino dos *wati*”. Uma pessoa que é levada para lá está em perigo de se perder para sempre.

Entre ambos os grupos citados acima, o xamã tem um papel de mediador entre os mundos dos mortos e dos vivos: o xamã desana como mediador das energias; o xamã secoya como o único viajante feliz entre vivos e mortos.

Nenhum dos autores, portanto, discute em profundidade o xamã e sua corporalidade. Reichel-Dolmatoff, que descreve bem mais detalhadamente a iniciação xamânica e os papéis do xamã, nos faz entender que o aprendiz tem sua morte mística, parecida com a dos Siona. Cipolletti apresenta uma narrativa secoya sobre a ascensão da Lua para o céu semelhante à dos Siona, apresentada neste trabalho. A Lua atinge imortalidade, mas os humanos não, porque ficaram dormindo e não escutaram a Lua chamando-os. Assim, ficaram condenados à mortalidade, enquanto as lagartixas e as cobras responderam e, conseqüentemente, adquiriram a possibilidade de mudar de pele e viver para sempre (1987a:183). Com respeito aos xamãs, ela sugere que eles atingem uma “relativa imortalidade”, citando três narrativas em que mortos iniciados no uso de *yagé* voltam ao mundo em sessões xamânicas e levam parentes para viver no céu com eles. Cipolletti também afirma que, após a morte, o xamã tem a possibilidade de se transformar num ser mítico e vagar pela atmosfera (1987a:187).

Sem pensar num modelo tucano único e homogêneo da cosmologia e escatologia,¹⁹ examinei neste trabalho as concepções siona da vida e da morte referindo-me especialmente à categoria dos xamãs e as noções do corpo. Este trabalho, como os de Reichel-Dolmatoff e Cipolletti,

sustenta a idéia de que entre os tucanos “[...] a fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social” (Seeger et alli, 1987:20). Nas narrativas examinadas, o corpo e suas transformações ocupam um papel simbólico central para expressar conceitos nativos como vida, morte e poder. Os corpos dos xamãs são de uma natureza diferente do das pessoas comuns.

Para os Siona, não existe um “reino dos mortos” onde estes permaneçam, como os Secoya descrevem em suas narrativas. Morrer é um processo simbolizado por uma viagem rio abaixo até o fim do mundo, como a viagem entre os Desana. Contudo, a morte é, ao mesmo tempo, uma transformação em um *wati*, mas, dependendo da categoria social da pessoa, a força e a vida de seu *wati* são diferentes. O *wati* de uma pessoa comum permanece um tempo e logo “se perde para sempre”. Há evidências sobre a idéia de que este viaja à casa das queixadas para se transformar em animais de caça. A casa das queixadas está situada no fim do mundo, que também aparece nos sonhos como o lugar de morrer. Entretanto, não podemos comprovar totalmente a idéia de um circuito fechado de energia para os Siona, já que o mestre dos animais controla o número de animais que podem sair para serem caçados, mas não provoca doenças, como no caso dos Desana.

O xamã, que era liminar em vida, continua depois de sua morte influenciando as comunidades siona, já que se reúne aos *bãin hoyo wati* que visitam este mundo eternamente, trazendo doenças em sua viagem anual, no mês de agosto. Esta noção da morte do xamã aproxima-se da noção da “imortalidade relativa” descrita por Cipolletti.

A análise de noções sobre o corpo do xamã na narrativa siona demonstrou vários aspectos de sua diferença em relação aos seres humanos e de seu poder de transformação. A transformação em animais é expressa como “colocar as roupas” do animal,²⁰ metáfora de transformação comum entre os Desana e Secoya. O poder xamânico é con-

cebido como uma substância corporal que distingue seu corpo do corpo dos outros. Para o ser humano comum, o corpo material morre completamente com a morte, mas isto não acontece sempre com os xamãs. A primeira morte dos xamãs é uma morte mística, na qual recebe um novo nome e uma nova mãe. Como vimos nas narrativas, na sua última morte seu poder se reflete em corpos que não morrem tão facilmente. Desta forma, dentes de onça aparecem em cabeças cortadas, corações continuam batendo, inclusive depois de terem sido queimados. Em vez de viajar rio abaixo ao reino dos *wati* ou à casa das queixadas, voam diretamente ao céu. No caso do xamã Antônio, não somente o coração sobe, mas também todo o seu corpo ascende. A relação corporal com o poder pode sugerir, também, que eles não necessitam morrer, podendo escolher transformar-se permanentemente em um animal não-comestível: os *wati* da jibóia e da queixada, os quais os seres humanos não devem matar sob pena de sofrer algum infortúnio.

Seeger et alli (1987:15) sugerem que a bruxa, o xamã, o cantor e o líder tribal são categorias sociais para o grupo que se assemelham à nossa noção de indivíduo, “a pessoa fora do grupo” que é capaz de modificá-lo e guiá-lo. Destes papéis sociais surge uma região liminar onde a pessoa pode expressar sua profunda discordância com o grupo e sua contribuição à herança do grupo. Em vida, os xamãs são figuras liminares que protegem o seu grupo e causam mal aos seus inimigos. Depois da morte, eles se separam de seu grupo, unindo-se ao *bãin hoyo wati* e atacando os vivos. Finalmente, considerando que a maior parte do *corpus* de narrativas siona é dedicada às atividades dos xamãs, eles são imortais na memória siona. Como “figuras estelares”, eles continuam tendo um papel importante na herança cultural. Enquanto a pessoa normal permanece na memória dos vivos por um tempo limitado, poderíamos dizer que, através das narrativas, o xamã vive na memória dos Siona eternamente, tal como os xamãs primordiais, Sol e Lua.

Notas

- 1 As narrativas foram coletadas durante 1970-74, 1980, e 1985, enquanto estava conduzindo trabalho de campo sobre etnomedicina entre os Siona da Colômbia. O trabalho de campo foi financiado em parte pelo Centro Internacional de Pesquisas Médicas da Universidade Tulane (grant AI-10050 do NIAID, NIH, Serviço de Saúde Pública dos Estados Unidos). Quero agradecer ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), do Brasil, por haver me outorgado uma bolsa de pesquisa que me permitiu continuar o trabalho sobre as traduções e análises das narrativas siona.
- 2 Grupo Quechua que migrou ao Putumayo neste século.
- 3 Esta pode ser uma das razões pelas quais é proibido matar onças, já que uma onça poderia ser, na realidade, um xamã.
- 4 Ela também é conhecida como a Mãe Onça.
- 5 Apesar das grandes diferenças entre os povos Tupi e Tucano, o xamã entre os Araweté também é uma espécie de morto (Viveiros de Castro, 1986:9).
- 6 No passado, um recém-nascido não era apresentado à comunidade nem recebia um nome até completar vários meses. Se vinha a morrer antes disso, era simplesmente enterrado sem o ritual fúnebre tradicional. Acredito que isto reflete uma crença implícita de que a criança não havia recebido ainda um status social humano, representado por um nome e relações sociais reconhecidas.
- 7 O *besi wati* é um pássaro ou animal que vem e canta quando alguém está morrendo. Meu informante disse-me que ele nunca havia visto um, mas que é como uma pessoa com um corpo de fogo puro parado sobre um *dau*. Ele costumava cantar freqüentemente quando existiam muitos xamãs vivos, mas há tempos ele não é ouvido.
- 8 O significado de *hoyo* não é claro. Wheeler (1987, tomo II:48) o define como um espírito maligno. Ao contrário, eu só escutei falar dele para re-

ferir-se aos xamãs mortos. Parece que *hoyo* está relacionado ao termo *joshó* dos Secoya do Equador, que se refere a uma substância que continua após a morte (Cipolletti, 1992).

- 9 Entre os vivos, somente os xamãs mais poderosos podem visitar esta casa, já que a maioria dos que entram nunca retorna.
- 10 Recolhi mais de 200 narrativas siona, 150 das quais foram registradas na língua nativa. As narrativas apresentadas aqui foram gravadas em siona e traduzidas por mim com ajuda do narrador. Os Siona são bilíngües; entretanto, têm grande dificuldade de traduzir para o espanhol certos aspectos-chave de sua cosmovisão. As narrativas contadas em espanhol geralmente empobreciam a riqueza das versões na língua nativa.
- 11 Ankutere, grupo tucano, é nome que os Siona dão aos Secoya.
- 12 Kofan refere-se ao grupo indígena do rio San Miguel, no Equador conhecido pelos Siona como “amigos”. No passado tinham muitos laços de casamento e aliança com os Siona.
- 13 Aqui temos o uso do conceito *dau* como objeto de feitiço que o xamã tira do seu corpo, trabalha e envia à vítima.
- 14 *Chonduro* é uma planta ritual relacionada aos seres do céu.
- 15 Colocar o morto numa rede dentro de uma cova é incomum entre os Siona atualmente, mas é possível que tenha sido o ritual antigo, como os Secoya fazem hoje em dia (Cipolletti, comunicação pessoal).
- 16 Grupos pertencentes à família lingüística tucana são divididos entre duas subfamílias, estas designadas como os tucanos orientais e os tucanos ocidentais. Os grupos orientais se localizam na região da Bacia Amazônica noroeste, compreendendo o leste da Colômbia e as áreas adjacentes de Brasil e Venezuela. Os classificados como ocidentais se encontram na região amazônica do sul da Colômbia, do Equador e do Peru.

- 17 Ele também menciona que os espíritos dos mortos aparecem em lugares sem vegetação na floresta virgem (1975:71). Estes lugares também são reconhecidos pelos Siona, mas os espíritos que os habitam e que são considerados perigosos e bravos não são associados aos mortos.
- 18 A breve discussão de Bellier (1991) sobre a noção da morte entre os Mai Huna, um grupo tucano localizado no Peru, tende a confirmar uma interpretação parecida com a de Cipolletti, a de uma vida celestial num mundo invertido.
- 19 Nem também entre um grupo específico como modelo consciente.
- 20 Ver Langdon, 1979b, para um tratamento mais completo sobre a relação entre indumentária e identidade.

Bibliografia

BASCOM, William

- 1984 "The forms of folklore: prose narratives", in DUNDES, Alan, (org.) *Sacred narrative*, Berkeley, University of California Press.

BAER, Gerhard

- 1992 "The one intoxicated by tobacco: matsigenka shamanism", in LANGDON, E. Jean Matteson and BAER, Gerhard (orgs.) *Portals of power: South American shamanism*, Albuquerque, The University of New Mexico Press.

BAUMAN, Richard

- 1977 *Verbal art as performance*, Rowley, Ma, Newbury House Publishers, Inc.

CIPOLLETTI, M. S.

- 1984 "El motivo de 'Orfeo' y el viaje al reino de los muertos en América del Sul", *Indiana*, 9:421-31.

CIPOLLETTI, Maria Susana

- 1986 "El rostro de las deidades. La ingestión de alucinógenos entre los Secoya de la Amazonia ecuatoriana", Sonderband *Curare* 5:93-109, Alemania.
- 1987a "El ascenso al cielo en la tradición oral secoya (Noroeste Amazónico)", *Indiana*, 11:181-99. Berlin.
- 1987b "The visit to the realm of the dead in amazonian mythologies of Siona and Secoya", *Latin American Indian Literature Journal* 3(2):127-56, Palo Alto, California.
- 1988 *Aipe Koka: la palabra de los antiguos. Tradición oral secoya*, Quito, Ecuador, Ediciones ABYA-YALA.
- 1992 "El mundo del espejo: los vivos y los muertos (Secoya, Tucano, Amazonía Ecuatoriana)", in CIPOLLETTI, Maria Susana e LANGDON, E. Jean (orgs.) *Concepciones de la muerte y el "más allá" en las culturas indígenas latinoamericanas*, Quito, Ecuador, Ediciones ABYA-YALA.

CUNHA, Manuela Carneiro da

- 1986 "Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico Canela de 1963", in *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*, São Paulo, Brasiliense.

DRUMMOND, Lee

- 1977 "Structure and process in the interpretation of South American myth: the Arawak dog spirit people", *American Anthropologist*, 79:842-68, Washington, D.C.

GEERTZ, Clifford

- 1973 *The interpretation of culture*, New York, Basic Books.

HAMMEN, M. C. van der

- 1992 *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*, Bogotá, Tropenbos, Colombia.

HAYAMON, R.

- 1982 "Des chammanes au chamanisme", *L'Ethnographie*, LXXVIII (87/88): 13-48.

HILDEBRAND, M.

- 1983 "Cosmovisión y el concepto de enfermedad entre los Ufaina", in *Medicina, shamanismo y botánica*. Bogotá, Funcol.

LANGDON, E. Jean

- 1979a "Yagé among the Siona: cultural patterns in visions", in BROWMAN, David L. and SCHWARZ, Ronald A. (orgs.) *Spirits, shamans, and stars*, The Hague, Mouton Publishers, pp. 63-80.
- 1979b "You are what you wear: siona clothing and adornment", in CORDWELL, J. and SCHWARZ, R. (orgs.), *The fabrics of culture*, The Hague, Mouton Publishers, pp. 297-312.
- 1985 "Power and authority in siona political process: the rise and demise of the shaman", in EHRENREICH, Jeffrey (org.) *Political anthropology of Ecuador*, Albany, New York, Society for Latin American/Anthropology and the Center for the Caribbean and Latin America.
- 1990 "La historia de la conquista de acuerdo a los índios Siona del Putumayo", in CAMACHO, Roberto Pineda e ANGEL, Beatriz Alzate (compiladores) *Los meandros de la historia en Amazonia*, Ecuador, ABYA-YALA/MLAL, pp. 13-43.
- 1991 "Percepção e utilização da medicina ocidental entre os índios Sibundoy e Siona no sul de Colômbia", in BUCHILLET, Dominique (org) *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*, Belém, Edições CEJUP/Museu Paraense Emilio Goeldi/Universidade Estadual do Pará.
- 1992 "*Dau*: shamanic power in siona religion and medicine", in LANGDON, E. Jean Matteson and BAER, Gerhard (orgs.) *Portals to power: South American shamanism*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 41-62.
- no prelo "Introdução", in LANGDON, E. Jean Matteson (org.) *Novas perspectivas de xamanismo no Brasil*, Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.

POLLOCK, Donald

- 1992 "Culina shamanism: gender, power and knowledge", in LANGDON, E. Jean Matteson and BAER, Gerhard (orgs.) *Portals of power: new perspec-*

tives on South American shamanism, Albuquerque, The University of New Mexico Press.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

- 1971 *Amazonian cosmos*, Chicago, The University of Chicago Press.
- 1975 *The shaman and the jaguar*, Philadelphia, Temple University Press.
- 1976 "Cosmology as ecological analysis: a view from the rainforest", *Man*, 11:307-11.
- 1981 "Algunos conceptos de la geografía chamanística de los indios Desana", in HARTMAN, Tekla e COELHO, Vera Penteadó (orgs.) *Contribuições à antropologia em homenagem ao professor Egon Schaden*, Coleção Museu Paulista, Série Ensaio, vol. 4, São Paulo, Universidade de São Paulo, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista.
- 1989 "Biological and social aspects of the Yurupari Complex of the Colombian Vaupés Territory", *Journal of Latin American Lore*, 15(1):95-135.

REICHEL, E.

- 1989 "La Danta y el delfín: manejo ambiental e intercambio entre dueños de maloca y chamanes, el caso Yukuna-Matipi (Amazonas)", *Revista de Antropologia V* (1-2):69-133.

ROSALDO, Renato

- 1989 *Culture and truth*, Boston, Beacon Press.

SCHADEN, Egon

- 1988 *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, São Paulo, EDUSP.

SEEGER, Anthony, DA MATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1987 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras" in OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.) *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, UFRJ/Marco Zero, pp. 11-29.

TURNER, Victor

- 1981 "Social dramas and stories about them", in MITCHELL, W. J. T. (org.) *On narrative*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 137-64.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1986 "Escatologia pessoal e poder entre os Araweté", *Religião e sociedade*, 13(3):2-27.

WHEELER, Alva

1987 *Gantëya Bain: el pueblo Siona*, 2 vols., Bogotá, Instituto Lingüístico de Verano.

ABSTRACT: The work examines the relation between representations of the body and notions of death among the Siona Indians, a Western Tukanoan group of the Colombian Amazon Basin. Of particular focus is the corporality of shamanic power, which not only enables the shaman to mediate between the invisible and visible realities of the Siona universe, but which also permits an immortal existence, as opposed to that of the common person. Six narratives which relate the destiny of shamans bodies and souls are presented as examples of the possibilities of immortality. Finally, the paper analyzes Siona notions of death and afterlife in view of discussions on the topic concerning other Tukanoan groups, in particular that of Reichel-Dolmatoff for the Desana and that of Cipolletti for the Siona-Secoya. Focus on the body and on shamans characteristic of Tukanoan cosmology.

KEY WORDS: shamanic power, death, Tukano Indians, body, narrative.

Aceito para publicação em abril de 1995.