

ARTICULAÇÃO  
DE SISTEMAS MÉDICOS  
DIÁLOGOS CERIMONIAIS  
E REUNIÕES POLÍTICAS  
COMENTÁRIOS SOBRE  
A ANTIMESTIFICAÇÃO  
COSMOPOLÍTICA POR  
ALÉM DO INTERNET

ARTICULAÇÃO  
DE SISTEMAS MÉDICOS, DIÁLOGOS  
CERIMONIAIS E REUNIÕES  
POLÍTICAS: COMENTÁRIOS SOBRE A  
ANTIMESTIÇAGEM COSMOPOLÍTICA  
PARA ALÉM DO INTERÉTNICO

JOSÉ ANTONIO KELLY LUCIANI

UFSC

## **ARTICULAÇÃO DE SISTEMAS MÉDICOS, DIÁLOGOS CERIMONIAIS E REUNIÕES POLÍTICAS: COMENTÁRIOS SOBRE A ANTIMESTIÇAGEM COSMOPOLÍTICA PARA ALÉM DO INTERÉTNICO**

### **Resumo**

Este texto visa ilustrar, por meio da etnografia de dois contextos, o primeiro do campo médico e o segundo do campo político, como os Yanomami da região do Alto Orinoco, na Venezuela, fazem combinações de práticas, objetos e ideias provenientes de seu mundo e o mundo dos brancos que mantém a diferença yanomami/brancos, apesar da sua mistura. Ofereço estes exemplos como um exercício de exploração em torno da ideia de *antimestiçagem*, como uma forma indígena de mistura sem fusão, isto é, de mistura que mantém explícita a origem diversa dos elementos de um composto.

Palavras chave: anti-mestiçagem, cosmopolítica, saúde indígena, Yanomami.

## **ARTICULATION OF MEDICAL SYSTEMS, CEREMONIAL DIALOGUES AND POLITICAL MEETINGS: COMMENTS ON THE COSMOPOLITICAL ANTI-MISCEGENATION BEYOND THE INTERETHNIC**

### **Abstract**

This manuscript aims to illuminate, through the ethnography of two contexts - the first of the medical field and the second of the political field - how the Yanomami from the Upper Orinoco region, in Venezuela, combine practices, objects and ideas from their world and the world of white people, which retains the yanomami/whites difference, despite their mixture. I offer these examples as an exploration exercise around the idea of *anti-miscegenation*, as an indigenous form of mixture without fusion, that is, mixtures that keeps explicit the different origin of the elements of a compound.

Keywords: anti-miscegenation, cosmopolitics, indigenous health, Yanomami.

## **ARTICULACIÓN DE SISTEMAS MÉDICOS, DIÁLOGOS CEREMONIALES Y REUNIONES POLÍTICAS: COMENTARIOS SOBRE EL ANTI-MESTIZAJE COSMOPOLÍTICO MÁS ALLÁ DE LO INTERÉTNICO**

### **Resumen**

Este texto pretende ilustrar, por medio de la etnografía de dos contextos, el primero de índole médico y el segundo de índole político, cómo los Yanomami de la región del Alto Orinoco (Venezuela), combinan prácticas, objetos e ideas de su mundo y del mundo de los blancos que mantienen la diferencia yanomami/blancos, a pesar de estar mezclados. Ofrezco estos ejemplos como un ejercicio exploratorio en torno a la idea de anti-mestizaje, como una forma indígena de mezcla sin fusión, es decir, mezclas que conservan explícito el origen diverso de los elementos de un compuesto.

Palabra clave: anti-mestizaje, cosmopolita, salud indígena, yanomami.

José Antonio Kelly Luciani  
kamiyekeya@gmail.com

## INTRODUÇÃO

Este texto visa ilustrar, por meio da etnografia de dois contextos, o primeiro do campo médico e o segundo do campo político, como os Yanomami da região do Alto Orinoco, na Venezuela, fazem combinações de práticas, objetos e ideias provenientes de seu mundo e o mundo dos brancos que mantém a diferença yanomami/brancos, apesar da sua mistura. Ofereço estes exemplos como um exercício de exploração em torno da ideia de *antimestiçagem*, como uma forma indígena de mistura sem fusão, isto é, de mistura que mantém explícita a origem diversa dos elementos de um composto. Em um trabalho anterior (Kelly 2016), expus a noção de “antimestiçagem” em detalhe, mostrando como a incorporação histórica da diferença branca ao mundo convencional yanomami se fazia sem provocar a fusão de identidades ou contextos yanomamis e brancos. O contraste com a noção de *mestiçagem*, teoria e valor fundamental da *nation-building* latino-americana, se constata ao perceber como o processo de mestiçagem pressupõe, explícita ou implicitamente, o consumo das diferenças – entre indígena e branco, no caso – em uma fusão que resulta em um novo tipo de nação, gente, classe ou pessoa com características biológicas, sociais, morais ou espirituais *sui-generis*. Naquele ensaio concentrei meu contraste entre os processos de antimestiçagem e mestiçagem ressaltando como os Yanomami podem oscilar entre ocupar uma posição “yanomami” ou uma posição “napë/branco”, entendidas não como tipos específicos de pessoas, mas como

socialidades ou contextos performativos disponíveis aos Yanomamis e aos brancos.

Os casos que apresento constituem variações sobre a mistura sem fusão. Uma, onde a manutenção de diferenças se faz por meio de uma justaposição coordenada de contextos, e outras, onde a delimitação entre o yanomami e o branco ocorre graças a manutenção de uma forma ou estética yanomami que se estende para dar conta de contextos comparativamente novos.

O primeiro contexto a ser tratado é o dos processos de cura nas aldeias yanomamis do Alto Orinoco, onde habitualmente se articulam os sistemas médicos xamânicos e biomédicos. O segundo contexto é composto por reuniões de ordem política. Trata-se de analisar a estrutura e a forma dos diálogos cerimoniais próprios aos encontros intercomunitários yanomamis, para logo compará-las com as de outras reuniões de cunho político, aquelas que envolvem representantes do Estado.

## ARTICULAÇÃO MÉDICA

No meu primeiro trabalho de campo entre os Yanomami de Ocamo, no Alto Orinoco, entre o 2000 e 2002, um enfermeiro yanomami me falava que médicos e xamãs eram “iguais”. A afirmação de igualdade, quando examinada, se revelou uma analogia em um nível de abstração onde ambos personagens podem ser entendidos como curadores, mas em vários outros níveis apontava para diferenças fundamentais entre eles. Ao perguntar-lhes como é

que eles eram “igualitos”, o enfermeiro e outras pessoas me diziam que o xamã se utiliza de espíritos auxiliares, cada um com capacidades específicas, para identificar um agressor humano ou não humano do doente em questão, e logo lutar contra ele para devolver um aspecto imaterial da pessoa ou extrair um objeto patogênico invisível do corpo imaterial dela; de modo análogo, diziam que o médico se utilizava de livros e instrumentos para a identificação de uma doença, e logo de remédios para neutralizar a influência de entes patogênicos. Existia assim uma analogia entre espíritos auxiliares e livros mais instrumentos médicos como fontes de capacidades e técnicas de identificação e combate de agressores do paciente. A analogia aponta realmente para uma diferença fundamental entre o pensamento xamânico – que revela agentes intencionais que estabelecem uma relação social de ataque em um plano imaterial e invisível que conecta pessoas a uma miríade de entes espirituais – e o pensar biomédico – em que a doença é pensada como uma relação biológica e não social, na qual ações acontecem inteiramente em um plano material.

Os Yanomami do Alto Orinoco são atendidos pelo sistema oficial de saúde através de rede de postos distribuídos ao longo dos rios principais da região. Estes postos são tradicionalmente carentes de equipe médica, mas devem ser coordenados por um médico (historicamente não indígena) que cumpre a obrigação legal de prestar um ano de serviço em áreas rurais. Tais *médicos rurais*, como são conhecidos, formam parte de uma equipe de saúde maior

que normalmente inclui agentes indígenas de saúde, microscopistas e motoristas de barco - estes últimos todos Yanomamis. Até recentemente, essa equipe de saúde recebia, várias vezes por ano, estudantes de medicina no seu último ano de formação, permanecendo no local cerca de oito semanas.

Cada posto de saúde abrange uma “área de influência» composta por comunidades yanomamis que devem ser visitadas regularmente para atenção médica básica e cumprimento de programas nacionais ou regionais de controle de doenças e outros programas de saúde (por exemplo, controle de malária, vacinações, tuberculose, oncocercosis etc.), assim como a manutenção de registros epidemiológicos e demográficos básicos. Estes postos constituem o nível primário de atenção do sistema de saúde.<sup>1</sup>

Idealmente, os Yanomami nas áreas de influência dos postos de saúde preferem ser tratados simultaneamente por xamãs e médicos. A atuação intercalada de uns e outros sobre o corpo de um paciente em uma aldeia é uma cena muito comum no Alto Orinoco. Um xamã acede ao corpo de um paciente deitado em uma rede, enquanto o médico espera com seu arsenal até que é indicado pelo enfermeiro yanomami ou outros intermediários que pode aceder ao paciente e colocar uma via intravenosa, por exemplo, momento no qual o xamã se afasta para, depois da intervenção médica, continuar seus afazeres junto ao doente. Por sua vez, nesse momento o médico cede o acesso ao doente afastando-se temporariamente.

Os Yanomami já estão acostumados também a distribuir informação a xamãs e médicos segundo seus campos de saber: o doente sente tais ou quais dores, não come desde tal momento, leva tanto tempo nesse estado... são informações para o médico. O doente foi pescar longe numas cachoeiras perto de aldeias yekuana - vizinhos indígenas com relações historicamente tensas com os Yanomami – e voltou já se sentindo mal... é um dado para o xamã. Na maioria dos casos, a imbricação do conhecimento e práticas xamânicas e biomédicas através da ação articulada dos curadores em questão acontece sem que nenhum dos dois conheça praticamente nada do entendimento do outro. Cada qual dá um lugar ao outro segundo sua formação e saber, que raramente coincide com o que outro pensa de si mesmo e seu atuar. De fato, em muitos casos xamãs e médicos se concebem a si mesmos como os curadores fundamentais, acessando às causas raiz da doença e reconhecendo no outro um papel auxiliar ou complementar nos cuidados do paciente. Quer seja atribuindo ao saber biomédico o papel de cura ou aquele de fornecedor de cuidados (paliativos), os Yanomami valorizam a presença e atuação dos médicos em qualquer doença considerada grave.

Tudo isto nos fala de um contexto de justaposição coordenada de saberes, práticas e especialistas no mundo médico, quer dizer, na prática e na conceitualização há uma composição de elementos xamânicos e biomédicos que obedece a uma lógica de junção que mantém diferenças nítidas.

Se não há dúvida em relação a valorização do saber biomédico associado aos brancos, a alteridade representada por estes últimos coloca o problema de sua redução (da alteridade) para melhor atender aos pacientes yanomamis. Como em outras partes da Amazônia, para os Yanomami os brancos constituem uma forma de alteridade cujas intenções são sempre suspeitas. Os brancos são, na expressão de Overing (1983-4), “outros perigosos mas necessários” ou nos termos das análises de Viveiros de Castro (1993; 2002) afins potenciais, sempre carregando uma conotação de inimizade potencial. Estas concepções têm fundamentos tanto sócio-cosmológicos quanto históricos. O termo para os brancos em Yanomami é *napë*, que contextualmente aponta para sentidos associados à inimizade e a guerra, ou a noções vinculadas à alteridade dos não Yanomami, hoje em dia predominantemente os brancos. Enquanto *napë*, os brancos ocupam um lugar de intensa ambiguidade – por exemplo, são a origem de muitas doenças epidêmicas e ao mesmo tempo possuem o conhecimento e tecnologia para combatê-las; são provedores de objetos manufaturados, mas também mesquinhos no momento de dá-los. Considerando tanta ambiguidade, a obviação (*sensu* Wagner [1981] 2010) de alteridade dos brancos ajuda muito para que o saber biomédico possa ser efetivo nas comunidades yanomamis.

Tal remoção da alteridade branca exige a convivência e a adoção por parte do médico de comportamentos próprios da moralidade yanomami. Em termos sucintos, exige-se do médico

que se comporte como um parente yanomami - um parente especial, pois evita-se ou desestimula-se o casamento, enquanto os Yanomami tentam fazer do médico um tipo de “parente de todos”, aproveitando-se do fato de ele/a, na verdade, não ser parente de ninguém. Tal exigência está na base de muitas reclamações dos Yanomami em relação ao funcionamento do sistema de saúde. Era muito comum escutar que os médicos não se preocupavam o suficiente com os doentes – sobretudo quando na avaliação do médico não havia gravidade que merecesse atenções ou deslocamentos imediatos da equipe médica; ou quando a falta de barco, motor ou gasolina impedia o traslado do médico ao lugar do paciente. Esta ênfase em “preocupar-se pelo sofrimento” do doente ressoa fortemente com a máxima yanomami de se esforçar por aliviar qualquer tipo de sofrimento de um parente (Alés 2001). De uma forma mais profunda, falar a língua e conhecer as convenções da socialidade yanomami são, mais que aspectos que possam ajudar a comunicação, fatores que reduzem a alteridade do médico e estabelecem uma continuidade moral entre ele/a e o/a paciente grave, continuidade que está dada no caso da relação entre um xamã e um doente.

Em uma escala maior, as críticas yanomamis ao sempre precário sistema de saúde que os serve apontam a mesma falta de preocupação com eles: “os brancos só cuidam deles, não se interessam por nós”, “eles só vêm aqui para aprender, depois ficam entre os seus”. A ideia que os médicos só vêm

para aprender com eles expressa a insatisfação dos Yanomami em ser atendidos por médicos recém graduados ou estudantes do último ano de medicina, exigindo ser atendidos por ‘especialistas’ que passem temporadas maiores entre eles e não só um ano, que é a estadia máxima comum de um médico nos postos de saúde no Alto Orinoco, como comentado.

O último elemento a considerar é a forma como os xamãs yanomamis têm incorporado no seu arsenal de dispositivos para a cura e agressão objetos e práticas advindas do mundo branco. Os xamãs yanomamis, assim como em outras partes da Amazônia e alhures, são mestres no controle de um mundo normalmente invisível que, no entanto, está composto por “imagens vitais” com efeitos sobre o mundo visível e material, e, por esse motivo, sobre os corpos. As imagens vitais de aviões, carros e espingardas, por exemplo, são úteis no ataque e defesa das batalhas xamânicas, assim como são úteis para a cura as imagens vitais de médicos que injetam ou dão remédios na boca. Trata-se, como em outros tantos casos amazônicos, do aproveitamento xamânico do potencial dos objetos e práticas alheias.

Podemos ver assim como a articulação de sistemas médicos feita pelos Yanomami exhibe uma lógica de mistura sem fusão de saberes e práticas xamânicas e biomédicas, expressando um ideal que combina o saber biomédico branco com a moral yanomami. Por um lado, o saber biomédico é valorizado, seja como cura radical ou como cuidado efetivo para um paciente; por ou-

tro, tanto pelo dever de se preocupar quanto pela facilidade no tratamento advinda do conhecimento da língua e convenções sociais, os Yanomami demandam que os médicos se comportem de modo moralmente yanomami. Se bem é necessária a redução da alteridade branca em termos morais – o médico deve buscar se aproximar do paciente – é de igual necessidade que o médico retenha sua alteridade no campo dos saberes de cura. Daí que a tentativa de xamanizar o sistema de saúde oficial tenha menos sentido que moralizar de forma yanomami o médico, deixando seu saber e técnica intacta e disponível para o aprendizado dos Yanomami (como pela formação de enfermeiros e médicos, etc.).

Além de verificar que esta justaposição coordenada resulta em uma mistura sem fusão de práticas e conhecimentos, podemos ver na articulação de sistemas médicos, as formas yanomamis – a forma xamânica e a moralidade do parentesco – englobando ou querendo moldar o conhecimento branco, assim como os brancos mesmos.

### **DIÁLOGOS CERIMONIAIS, ASSEMBLEIAS E REUNIÕES COM POLÍTICOS**

Os diálogos *wayamou* desempenham um papel fundamental na política yanomami. São uma forma de troca verbal ritualizada e altamente valorizada que visa a resolução de conflitos entre comunidades, cujo status como aliadas ou inimigas tornou-se borrado e está, por isso, em questão. Isso normalmente quer dizer que aqueles que se envol-

vem nos diálogos vivem a uma certa distância, de modo a excluir a visitação regular, mas ainda dentro do alcance de influência mútua. Assim, estes diálogos podem ser vistos como um dispositivo para converter relações de troca suspeitas em outras mutualmente proveitosas, ou pelo menos para apaziguar o status mútuo de comunidades social e geograficamente distantes.

Os diálogos *wayamou* são um assunto estritamente noturno. Depois que os visitantes são recebidos, à medida que o sol se põe e a escuridão se impõe, o primeiro par de participantes visitante-anfitrião começa o diálogo. Os primeiros a participar são os mais jovens e menos experientes. Conforme a noite segue, oradores mais versáteis sucedem os inexperientes e, em direção à aurora, os velhos exibem sua virtuosidade. A luz da manhã põe um fim à troca verbal e inaugura a troca de bens, que é, invariavelmente, um tópico dos próprios diálogos noturnos...

A voz – falada ou cantada – é, na maior parte do tempo, vigorosa e frequentemente intimidadora. Os oradores, situados um frente ao outro, harmonizam as suas palavras com um leve balanço do corpo, batendo as mãos nas pernas agachadas, pontuando assim a força das palavras. Eles também podem ficar de pé, movendo-se para os lados, encarando o adversário e brandindo o seu arco e flecha ou espingarda. Trata-se de um duelo verbal onde podem abordar-se uma infinidade de temas, informações de política regional, reivindicações entre as comunidades, pedidos de aliança etc.

O *wayamou* é um gênero de fala reconhecida, marcado pela alta densidade metafórica, a força e a rapidez das falas. O virtuosismo deste gênero oratório se obtém com a prática, mas requer também capacidade onírica de sonhar distante para, durante o diálogo, poder nomear lugares afastados, relatar fragmentos míticos e históricos, assim como adquirir loquacidade verbal. Finalmente, um manejo habilidoso da deixis de pessoa, a capacidade de citar outras falas e ver-se a si mesmo e aos outros de perspectivas diversas faz parte das características típicas da boa execução. Ao considerar estas características em seu conjunto vemos que, em termos de práticas de conhecimento e discurso, o cerimonial *wayamou* está em continuidade estética com o xamanismo (Kelly 2017).

Quando os Yanomami comentam sobre o *wayamou* de forma abstrata, pressupõem contextos intercomunitários conflituosos. Em uma descrição genérica, quando as comunidades se encontram para fazer *wayamou*, desde o começo um anfitrião atrás outro expressa, normalmente com veemência, seus reclamos sobre as malfeitorias dos visitantes. Esta fala é dita forte e perigosa (*wã wayu*). As críticas continuam ao longo da noite e é só durante a madrugada, após todos terem se expressado sem restrição, que os oradores mais experientes, que são os mais velhos, conduzem o diálogo até um compromisso para a manutenção da paz. Esta fase de fala de aliança é descrita em termos de “acalmar-se os uns aos outros” (*okemayou*). É importante ressaltar que a crítica agressiva é necessária para

apaziguar as pessoas e colocá-las em uma disposição onde a fala de reconciliação possa ter mais chance de êxito (Kopenawa & Albert 2010:397; Alès 1990:231).

## REUNIÕES

Foi só ao começar a trabalhar de perto com os diálogos cerimoniais que eu percebi o quanto as reuniões públicas com representantes do Estado, ou reuniões comigo mesmo, sobretudo aquelas que acontecem nas aldeias, mantêm a estrutura do diálogo cerimonial. De fato, alguns Yanomami do setor de Parima (ao contrário do que tinha até então escutado ao longo do Orinoco), chamam as reuniões com políticos brancos pelo termo *wayamou*. A analogia novamente evoca uma semelhança, mas também um contraste, pois, como me disse um colaborador yanomami, as reuniões, hoje comuns entre os Yanomami, são só um “empréstimo” dos brancos e que “o *wayamou*, e não outra, é a nossa forma. É na noite que falamos para nos acalmar uns aos outros”.

Reuniões com brancos se caracterizam por começos tensos, cheios de reclamações de parte dos Yanomami, críticas severas, acusações às vezes desmedidas. Minhas primeiras reações a estas falas foram as de jogar a toalha... “o pessoal não está gostando de minha proposta, então melhor ir embora”. Muitas reuniões com médicos os deixaram perplexos. Quando se trata de representantes do Estado e políticos, às vezes mais cientes de suas falhas e responsabilidades, e certamente mais acostumados a esquivar-se de críticas,

a resposta tende a ser um catálogo de desculpas e falsas promessas. O interessante é que quase invariavelmente logo após esta primeira fase, ali quando você acha que o projeto da visita está falido, vêm as sugestões de aliança: “então como é que a gente vai trabalhar”?

Esta semelhança nas sequências dos diálogos cerimoniais e nas reuniões não é casual, se consideramos que os brancos costumam ser vistos com desconfiança em relação a suas intenções para com os Yanomami, que eles vivem longe e raramente visitam as aldeias yanomamis, e, finalmente, se consideramos o caráter de resolução de conflitos dos diálogos. Percebemos assim uma analogia sociológica clara que sugere a continuidade das formas entre o contexto da política intercomunitária e aquele da política interétnica.

Assim como no caso do xamã que acrescenta bens e práticas dos brancos a seu *pool* de recursos, estamos novamente frente a uma forma yanomami – a estrutura do diálogo cerimonial – que se estende para dar conta da prática da “reunião”, que é mais uma forma de articulação entre yanomamis e brancos.

## ASSEMBLEIAS

As assembleias bianuais da organização indígena yanomami Hutukara são outro tipo de reunião/encontro que combina a presença de representantes yanomamis de dezenas de aldeias e representantes de diferentes órgãos do Estado. As assembleias duram três ou quatro dias, durante os quais os pro-

blemas prementes das relações entre os Yanomami e o Estado são debatidos. Isso normalmente inclui saúde, educação, demarcação de terras e invasões de garimpeiros e fazendeiros.

Em todo o dia é seguido um planejamento de debates, nos quais os jovens yanomamis diretores bilíngues da organização apresentam os problemas que afetam aos Yanomami em seu território para uma audiência composta de velhos e representantes de dezenas de comunidades. Representantes do Estado também ouvem as demandas yanomamis e normalmente apresentam suas desculpas por não cumprir com as suas expectativas.

Em geral, o palco central desses encontros é tomado por esses jovens diretores bilíngues que se tornaram especialistas em mediar as relações com os representantes do Estado. Muitos esforços são feitos para explicar as instituições dos brancos e suas leis, regras e maneiras para os velhos reunidos, que são muito menos familiarizados com esses assuntos. O nome do jogo aqui é “explicação” e, se exemplos e metáforas são usados, o são de modo a servir a este propósito geral: explicar.

E, ainda assim, quando a noite cai, uma importante troca de papéis ocorre. Os velhos, que durante o dia ficam em segundo plano em relação aos jovens diretores da organização, tomam o palco central nos diálogos *wayamou*, enquanto os jovens mediadores de índios e brancos podem apenas ouvir de suas redes. Durante dois encontros que presenciei em 2010 e 2012, o tema central do *wayamou* foi o pedido de ajuda

e conselho por parte dos Yanomami da Venezuela convidados à assembleia, para que criassem uma organização indígena por sua conta – o que de fato aconteceu em 2011. Mesmo que o que se entendia literalmente dos diálogos eram falas sobre espíritos, territórios, troca de bens, eventos da história, características do cosmos, sonhos etc., o assunto metaforicamente tratado era a negociação de uma aliança entre Yanomami para melhor confrontar, através de organizações indígenas, as políticas interétnicas. Entre as falas do dia e da noite, mais que o assunto, o que muda é a forma: a explicação dá lugar à metáfora, a marca de importância dos assuntos se desloca da clareza de expressão para o discurso torcido. É a hora daqueles que explicaram e ensinaram durante o dia serem deixados vagando em torno dos limites da compreensão. Em suma, durante o dia a política parece com uma sala de aula; à noite, é sobretudo poética.

As assembleias da organização yanomami são uma inovação e uma dobradiça política particular, articulando ao longo de dois eixos perpendiculares relações com a alteridade intraétnica (nos diálogos noturnos) e interétnica (na reunião diurna). Apesar da equivalência funcional, a de assegurar a aliança com outros, a estética política branca e yanomami se contrapõem como o dia à noite.

Novamente nos encontramos com uma justaposição coordenada, agora de formas de diálogo político, que combina, mas ao mesmo tempo distingue nitidamente entre a reunião ao estilo branco dominada pelos jovens, a ex-

plicação, o palco de falantes e a plateia de ouvintes *versus* o diálogo cerimonial dominado pelos velhos, a metáfora e a dialogicidade imediata.

### ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo que em um nível de observação cada contexto analisado se apresente como uma bricolagem ou composição contingente de elementos providos dos mundos indígenas e brancos (injeções, gaze, canto xamânico, cartas, microfones, falas com línguas misturadas, objetos imateriais etc.), a etnografia nos mostra que os Yanomami organizam essa mistura de forma que uma delimitação entre o próprio e o alheio sempre aparece coordenando a justaposição de contextos. Esta organização dicotômica da bricolagem contrasta, ao que parece, com alguns dos casos de mistura sem fusão analisados sob a ótica da “relação afroindígena” (ver Goldman 2015), em que as demarcações dicotômicas ou bifurcações próprio/alheio parecem menos estruturantes. Mas se pensamos agora na tendência à eliminação de contrastes e diacríticos específicos, a tendência à fusão da mestiçagem enquanto conceito, valor e princípio de construção nacional, o contraste já não é questão de grau, mas de tipo, no diz respeito a formas de fazer (*enact*) mistura e transformação.

O fato de podermos encontrar ressonâncias etnográficas entre contextos tão díspares – como os da articulação de sistemas médicos no campo da saúde indígena e reuniões de cunho político no campo da política intra e

intercomunitária – não só nos fala da existência de uma forma subjacente de fazer mistura e transformação, mas, particularmente para o caso da antropologia médica, nos indica que nossa compreensão da intermedicalidade ou das relações em contextos de pluralismo médico, precisa da análise dos contextos para além daqueles que reconheceríamos como médicos, e que são aqueles nos quais tendem-se a concentrar os estudos antropológicos sobre saúde indígena.

Viver na proximidade de um posto de saúde e participar frequentemente em reuniões com brancos faz parte do que os Yanomami consideram sua “civilização”, quer dizer, faz parte do tornar-se outro (*napëprou*) implicado na transformação do *habitus* via acréscimo de elementos provindos do mundo dos brancos. Mas esta transformação não elimina ou suplanta o ser yanomami, como se essa fosse uma etapa a ser depreciada e superada ao modo da civilização implicada no projeto de mestiçagem, com suas conotações de progresso a etapas em que prevalecem os valores e costumes dos brancos, sepultando seus equivalentes indígenas. No interior desse *tornar-se outro* sempre há uma bifurcação yanomami-branco, seja entre moralidade (yanomami) e saber (biomédico), regime de conhecimento (xamânico) e objeto do saber (práticas e objetos brancos)...

Como nos referirmos a estes encontros e intercalações entre xamanismo e biomedicina, diálogo cerimonial e reunião, por exemplo? São correntes os rótulos de *relações interétnicas* e/ou *interculturais*, ambas derivadas do paradigma

multicultural. Pelo menos desde o trabalho de Roy Wagner (1981), retomado e reformulado mais recentemente por autores do *giro ontológico*, reconhecemos nos argumentos multiculturalistas suas limitações lógicas e fraqueza política. Daí a necessidade de deslocar o adjetivo “interétnico” a seu justo lugar, que não é aquele dos casos etnográficos recém examinados.

As relações entre grupos indígenas podem ter sim aspectos interétnicos, assim como são descritos no importante texto de Frederik Barth ([1969] 2000) sobre as fronteiras étnicas que sentou as bases de muito do que tem sido escrito sobre o tema. No entanto, quando o adjetivo “interétnico” se desloca para descrever relações entre indígenas e o Estado, ou os brancos que os representam – através de serviços públicos, por exemplo –, quando o termo refere a uma minoria étnica ou culturalmente diferenciada dentro de um Estado-Nação que representa um todo maior e um padrão, acho que nos deparamos com um fenômeno que precisa de outra terminologia mais ajustada às características desses encontros, enfim, de um termo que descreva melhor o que tende a estar em jogo nessas relações. O termo interétnico supõe relações entre grupos da mesma ordem – assim são os casos descritos por Barth. Mas podemos realmente dizer que os brancos ou representantes do Estado se pensam em algum momento como etnia? Como minoria diferenciada, parte de um todo maior, culturalmente outro? Duvido. Por outro lado, nunca é demais lembrar, parafraseando a Viveiros de Castro (1999), que “nem todo

grupo indígena constitui uma etnia, nem é só etnia, nem é etnia o tempo todo”.

E isso não é tudo, como mostram os casos aqui brevemente descritos e outros tantos analisados na literatura etnológica. Parece fundamental destacar que muitas vezes entre índios e brancos/Estado, a relação com a diferença, a forma de lidar com a alteridade, é dos contrastes mais importantes a serem descritos. Quer dizer, entre estes atores não há chão comum no que diz respeito ao valor e função da alteridade – um pressuposto implícito na análise Bartheana das fronteiras étnicas. Por exemplo, a história das relações dos estados nacionais com povos indígenas é, entre outras coisas, um catálogo de esforços de eliminação da diferença em prol da construção de um estado homogêneo. São processos diversos que procuram consumir as diferenças e impor formas standards de relações políticas e econômicas com o Estado. A mestiçagem, em um sentido amplo, trata precisamente desse consumo da diferença interna à nação visando sua assimilação a um padrão definido por uma elite majoritariamente branca e gestora do processo de construção nacional. Trata-se de uma transformação do outro em um eu, a grande escala.

Muitos processos de mistura e transformação indígenas, por outro lado, não procuram uma assimilação, mas sim a manutenção internalizada da diferença branca no seio de vida indígena – por exemplo, a biomedicina não se funde com o xamanismo, a articulação resultando mais em um acréscimo de alternativas terapêuticas e no engloba-

mento da medicina pelo xamanismo. Em termos mais gerais, percebemos em muitos casos um processo de anti-mestiçagem que é uma transformação do eu no outro que procura manter essa diferença eu/outro. Sendo assim, resulta mais esclarecedor e etnograficamente ajustado pensar as relações indígenas-Estado não como uma relação, mas como duas: aquela entre indígenas e o Estado - de tipo anti-mestiço – e aquela, em sentido inverso, entre o Estado e os indígenas – de tipo mestiçador.

Penso que o termo compósito “cosmo-política” ajuda com o mal-estar da *misrepresentation* do fenômeno etnográfico (relações entre grupos que se concebem como diferentes) pelo conceito teórico (relações interétnicas ou interculturais). A ideia, sabe-se, vem de Stengers (2005), e fica mais inteligível, se se quer, em uma versão de Latour (2004:454). A noção de “política ontológica” (Mol 1999; cf. Blaser 2013) também vem sendo utilizada para descrever conflitos onde a natureza da *natureza* está explicitamente em questão: a montanha vivente *versus* a montanha de mineiros; a natureza *socius versus* a natureza recurso (ver de la Cadena 2016; Blaser 2013). Trata-se da inclusão de não-humanos no jogo político e a abertura do cosmos que daí decorre. Mas o que podem nos dizer as misturas antimestiças em contextos médicos e políticos, e o contraste que oferecem à teoria da mestiçagem, em relação a cosmopolítica? Penso que pelo menos isto: um fenômeno cosmopolítico não precisa gerar conflitos evidentes - como fica claro nas elaborações de Mol

(1999) - nem se reduz às disputas em torno à natureza da natureza - como nos casos estudados por de la Cadena (Ibid.) e Blaser (Ibid.) - nem, por último, requer que os não humanos que participam do mundo indígena estejam no primeiro plano da relação com os brancos.

A estética política nos diálogos cerimoniais é um dispositivo xamânico, que remete a um mundo xamanisticamente composto, que os Yanomami introjetam na assembleia “escolar”, que é um dispositivo da forma Estado, e que remete por sua vez, a noção de Sociedade que não tem correspondência com a organização social yanomami. Aqui só há diferenças quanto ao cosmos e a política, mesmo que na assembleia não se encene conflito nenhum. Igualmente, apesar de não haver muito de mundo comum entre os pressupostos que guiam os xamãs e médicos que se entrecruzam na pessoa de um paciente, esta articulação é harmonizável. De forma mais geral, não há entre a fusão que pressupõe a *mestiçagem* e as contínuas bifurcações da antimestiçagem mais do que inversões lógicas e contraposição política; o um trabalha contra o outro, em direção do Estado, em direção de “sociedade primitiva” (sensu Clastres). Fenômeno cosmopolítico sem par, mas em boa medida imperceptível.

O que quero destacar é que os motivos que nos fazem pensar em política ontológica – quando nos deparamos com conflitos onde a natureza da *natureza* está em questão – são estritamente análogos, ou estão igualmente presentes, nos mal-entendidos, ainda que

produtivos, que sustentam as mal chamadas relações interétnicas quando se trata de indígenas e Estado, daí a conveniência de lembrar que estes também são fenômenos cosmopolíticos. O fato é que os conflitos sobre a natureza evidenciam o caráter cosmopolítico destas relações, porque são casos em que a coordenação (sensu Mol 2002) entre realidades diferentes (a montanha vivente, a montanha recurso) colapsa. Mas, é preciso não esquecer que essa diferença ontológica assim exposta não aparece ex-nihilo, tampouco é <sup>2</sup>exclusiva a esse contexto. Ela só aparece porque sempre esteve ali, sob o radar de nossa análise, escondida sob processos de relações indígenas-Estado onde a coordenação de realidades, os “maus entendidos produtivos” (Sahlins 1981), articulam os projetos indígenas e do Estado de forma menos conflitiva.

## NOTAS

<sup>1</sup> A baixa abrangência do sistema de saúde oficial em relação à população Yanomami, assim como a irregularidade dos serviços prestados (crônica falta de recursos logísticos, insumos e materiais médicos, pessoal, treinamento e supervisão de agentes de saúde, entre outras), são temas que tenho tratado alhures (Kelly, 2011).

## REFERÊNCIAS

Alès, C. 1990. Entre cris e chuchotements: représentations de la voix chez les Yanomami, in *L'Esprit des voix. Etudes sur la fonction vocale*. Editado por C. Alès, pp. 221-245. Grenoble: La Pensée Sauvage.

Alès, C. 2000. Anger as a marker of love: the ethic of conviviality among the Yano-

- mami, in *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Editado por J. Overing and A. Passes, pp. 133–51. London: Routledge.
- Barth, F. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- Blasser, M. 2013. Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe. *Current Anthropology* 54(5): 547-568.
- de la Cadena, M. 2016. *Earth beings: ecologies of practice across andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- Goldman, M. 2015. ‘Quinhentos anos de contato’: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana* 21(3): 641-659.
- Kelly, J.A. 2011. *State healthcare and Yanomami transformation: a symmetrical ethnography*. Tucson: Arizona University Press.
- Kelly, J.A. 2016. *Sobre antimestiçagem*. (Trad. Nicole Soares Pinto, Levindo Pereira, Marcos de Almeida Matos). Curitiba: Cultura & Barbarie.
- Kelly, J.A. 2017. On yanomami ceremonial dialogues: a political aesthetic of metaphorical agency. *Journal de la Société des Américanistes* 103(1): 179-214.
- Kopenawa, D. & Albert, B. 2010. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon.
- Latour, B. 2004. Whose cosmos? Which cosmopolitics? A commentary on Ulrich Beck's peace proposal. *Common knowledge* 10(3): 450-462.
- Mol, A. 1999. Ontological Politics: a word and some questions. In *Actor Network Theory and After*. Editado por J. Law & J. Hassard, pp.74-89. London: Blackwell.
- Mol, A. 2002. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham & Londres: Duke University Press.
- Overing, J. 1983–84. Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought. *Antropológica* 59–62: 331–48.
- Sahlins, M. 1981. *Historical metaphors and mythical realities: Structure in the history of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Stengers, I. 2005. The cosmopolitical proposal, in *Making things public: atmospheres of democracy*. Editado por B. Latour & P. Weibel, pp. 994-1003. Cambridge: MIT Press.
- Viveiros de Castro, E. 1993. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico, in *Amazônia: etnologia e história indígena*. Editado por E. Viveiros de Castro e M. Carneiro da Cunha, pp. 150–210. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- Viveiros de Castro, E. 1999. Etnologia brasileira, in *O que ler na ciência social brasileira 1970-1995 Vol. 1*. Editado por S. Miceli, pp 109-223. São Paulo: Editora Sumaré; AN-POCS; Brasília, DF: CAPES.
- Viveiros de Castro, E. 2002. O problema da afinidade na Amazônia, in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 87–180. São Paulo: Cosac & Naify.
- Wagner, R. [1981] 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.