

Capítulo F-3

Cabeceiras do Putumayo e do Caquetá

<u>Tabela inicial</u>	<u>Lista das áreas</u>
---------------------------------------	--

Esta área inclui uma parte andina e outra amazônica. A andina é o vale de Sibundoy, onde vivem os os camasás (camentsás) e os ingas (ou inganos) e cujas águas formam o Putumayo (Juajibioy 1962: mapa na página final). A amazônica é constituída pelos altos cursos dos rios Putumayo e Caquetá e seus afluentes. Vizinhos do Putumayo, os sionas, os secoias e os cofans vivem de um lado e de outro da fronteira Colômbia-Ecuador. Por sua vez, os coreguajes e os poucos macaguajes estão na bacia do Caquetá. Outrora vizinhos dos dois últimos povos, os tamas ainda se mantêm juntos em um pequeno grupo do outro lado do ramo oriental dos Andes (local para onde os conquistadores os levavam como escravos); os demais estão dispersos. As línguas dos sionas, secoias, coreguajes, macaguajes e tamas são da sub-divisão ocidental da família tucano (os da oriental são de outra área, a do Alto Rio Negro e Apapóris).

Como se mostrará mais adiante, o que há de mais característico nesta área é a rede de relações que liga os indígenas do vale de Sibundoy aos da Amazônia, sobretudo os do alto Putumayo, no que tange a xamanismo e ervas curativas, com troca de conhecimentos, prestação de atendimento e até iniciação xamânica.

Cinco séculos de contato

Os conquistadores espanhóis se fizeram presentes nesta área desde a primeira metade do século XVI. A partir de 1538, o núcleo colonial de Timaná, estabelecido entre o rio Madalena e seu afluente Suaza, tornou-se ponto de partida para incursões sobre a Amazônia, que lhe estava próxima, do outro lado do ramo oriental da cordilheira dos Andes. De lá se levavam para os Andes, como escravos, numerosos índios de diferentes grupos étnicos, inclusive tamas, dos afluentes do alto Caquetá, entre outros o Caguán. Também a partir de Pasto, por intermédio do vale do Sibundoy e outros caminhos, os espanhóis chegavam ao Putumayo e daí para a bacia do Caquetá, aprisionando sionas e macaguajes, entre outros. Em 1547 entram nessa parte da Amazônia missionários franciscanos, substituídos em 1577 por dominicanos, mercedários, agustinianos e curas seculares. Além do trabalho como peões, os escravos indígenas eram dirigidos para a exploração do ouro, tanto nos Andes como na própria Amazônia. Entre 1600 e 1700 foram intensas as atividades misionárias e militares. Índios livres atacavam os espanhóis para libertar os escravizados e maltratados. Vale lembrar os persistentes ataques dos andaquis, talvez um nome genérico aplicado a povos diferentes, contra os colonos do vale do Suaza e missões amazônicas, tema de um livro de Juan Friede (1967). O sistema da encomienda, em algum momento instalado na região, substituindo a escravidão sem controle, não conseguiu desacelerar a depopulação, desmembrou os territórios originais e favoreceu a fusão de línguas. O mesmo efeito tiveram as missões religiosas, intensificadas em 1747 e finalizadas em 1792 (Marín Silva 2013: 193-206).



A partir de então os habitantes da floresta amazônica ficam um tanto esquecidos até ser ultrapassado o período da independência e da instalação dos novos estados soberanos sul-americanos. Começa então a ganhar importância na área aqui comentada a extração da quina, usada no combate ao impaludismo ou malária. Essa propriedade do vegetal, que já era do conhecimento indígena, levou os colonizadores brancos a usá-lo já no século XVII. Seu uso foi se expandindo dos arredores de Loja, no Equador, e pouco a pouco passou a ser procurada também no exterior. Sua distribuição geográfica se estende numa faixa que inclui encostas orientais dos Andes e o pé-de-monte amazônico que lhe é contíguo entre as latitudes de 10° N e 20° S (Zárate Botía 2001: 35-37 e mapa 2). Sua extração se intensifica no começo da segunda metade do século XIX, estimulada pelo avanço das potências europeias sobre o território africano. Os índios são também chamados para fazê-la, mas em um sistema de engajamento e sujeição que incluía até traslados de grupos indígenas para áreas do interesse dos empreendedores (: 67). O aviamento (habilitación), isto é, o adiantamento de ferramentas, remédios, vestuário a serem pagos no final dos serviços, tornava os trabalhadores dependentes

do patrão se não conseguiam pagar a dívida. Muitas vezes a relação patrão-trabalhador, começava com o engodo de uma relação de compadrio (: 71-72). Porém a extração da quina decaiu a partir de 1884 com a concorrência das plantações do sudeste asiático.

A extração da borracha sucede a da quina e herda até alguns procedimentos desta, como o aviamento e a compra da dívida dos trabalhadores, que deviam passar a pagá-la ao novo patrão e transferidos para o local explorado por ele. Em artigo sobre os cofãs, da fronteira Colômbia-Ecuador, Wasserstrom (2014) chama a atenção para algumas diferenças entre a extração da borracha no alto curso do rio Putumayo e a que se fazia mais abaixo, na área dominada pela empresa de Julio Arana, em terras dos índios huitotos, entre outros. Aí o trabalho era esgotante, como o de escravos, sob vigilância armada, em regime de terror, enquanto rio acima, apesar da desigualdade e exploração, o trato era menos rígido, com alguma oportunidade de escolha pelos trabalhadores. Uma das razões da diferença era que os vegetais de que se extraía o látex não eram os mesmos: rio abaixo era a seringueira, cuja goma tinha preço mais alto; rio acima, o caucho e a balata, cujas árvores eram derrubadas antes da coleta do látex. Distribuam-se de modo esparsos e iam sendo alcançadas por grupos de trabalhadores dirigidos pelo patrão. Além disso, as empresas ocupadas com o látex da seringueira entraram em colapso em 1914, com a concorrência das seringueiras cultivadas no sudeste asiático, enquanto os empreendimentos com a goma de outros vegetais continuaram até 1930, quando dificultados pela grande recessão econômica (: 526-528).

Ao iniciar-se o *boom* da borracha, os cofãs viviam no sopé dos Andes no alto rio San Miguel (afluente do Putumayo que faz a fronteira Colômbia-Ecuador junto com este) e os sionas um pouco mais abaixo no Putumayo e no Aguarico (afluente do Napo). Em 1896 os missionários capuchinhos foram retirados do Ecuador pelo governo liberal e aceitos na Colômbia, com direção conservadora, que lhes concedeu autoridade quase ilimitada sobre os povos nativos do Putumayo e Caquetá. Em 1912 eles souberam que a fronteira entre os dois países seria recuada do Aguarico para o Putumayo e a maioria dos cofãs e sionas ficariam no lado equatoriano. Por isso eles decidiram retirá-los para o interior da nova fronteira, sob os protestos dos caucheiros para os quais os índios trabalhavam. Os missionários prepararam um governador cofã para atrair seu povo para o outro lado. Essa disputa se repetiu mais abaixo no Putumayo com relação aos sionas. Porém o aumento da taxa individual indígena pela Colômbia atuava no sentido contrário. Em 1914 um caucheiro vendeu as dívidas de famílias sionas e huitotos a um peruano. Quando apareceu a canhoneira da Casa Arana para recolhê-las, os missionários pediram a intervenção do governo colombiano. Mas não se sabe se o barco conseguiu mais abaixo levar algumas delas. Em 1918 os capuchinhos criaram um internato em Puerto Asís para crianças sionas e cofãs. Em 1923 uma epidemia de sarampo eclodiu em Puerto Asís. Cofãs e sionas abandonaram a missão e fugiram Putumayo abaixo. Temendo que entrassem no Ecuador, os missionários pediram a intervenção do governo, mas o funcionário que disso se encarregou não o conseguiu, pois encontrou caucheiros felizes por tê-los livres do controle da missão (: 531-533). Com o impacto da Grande Recessão, a partir de 1930 o mercado para a goma do caucho e da balata desaparece. Aqueles que empreendiam sua procura vão embora. Os cofãs e os sionas, que traziam consigo mulheres e crianças raptadas em incursões sobre os tetetes (massacrados pelos patrões da borracha) e filhos das uniões com inganos, macaguajes, huitotos e outros, como os poucos ojos restantes (sem poder pagar a dívida, o grupo foi levado pelo patrão para o Peru, não deixando mais notícias), vão recuperando suas instituições e redefinindo suas culturas (: 533-540).

Ao iniciar seus trabalhos na fronteira Colômbia-Ecuador, os missionários, disputando os índios com os caucheiros, contribuíram para evitar seu desaparecimento, e, para não admiti-los como infieis por falha na catequese do passado colonial, toleraram o chamanismo e o uso do yagé (ayahuasca) como simples superstição (Wasserstrom 2014: 538). Mas, no vale de Sibundoy, sua atitude e modo de agir foram muito rígidos desde o início. A lei colombiana de 1890 distinguia os indígenas em dois grupos: o dos selvagens que iriam se reduzindo à civilização por meio de missões religiosas e o das comunidades indígenas já reduzidas à vida civil. Entre as características para distingui-los, segundo a lei, consideravam-se: a aceitação de reunir-se em pueblos, o vestuário, a língua, as “superstições”, a intimidade e comércio com os brancos. O capuchinhos se empenharam em conseguir que o governo colocasse os índios do vale de Sibundoy no primeiro grupo, argumentando a necessidade de muitos anos para civilizar a “raça selvagem”, fazendo-a abandonar hábitos repugnantes, tradições absurdas, preguiça inata. Enfim, os capuchinhos cultivavam o preconceito da época. E assim exerceram seu poder sobre os ingas e camsás por mais de meio século com o apoio do Estado colombiano, que permitiu aos missionários controlar as autoridades indígenas, o cabildo, a educação, concedeu-lhes direitos sobre apreciáveis extensões de terra, recepção periódica de recursos do tesouro nacional, inclusive para realização de obras públicas, como a estrada de Pasto a Puerto Asís, passando por Sibundoy e Mocoa (Gómez López 2005: 55-58). Os corretivos aplicados pelos missionários incluíam a perda dos colares de miçangas, a raspagem dos cabelos, o açoite e o cepo, dos quais não escapavam nem os membros do cabildo. O açoitamento se fazia por vezes em área pública diante de pais, filhos e parentes. No cepo o castigado podia ficar um, dois ou mais dias, preso pelas pernas, pescoço ou mãos, sem alimento e sem poder atender às suas necessidades corporais. Mais aterrorizantes eram as ameaças de excomunhão e suas consequências, como a proibição de conversar com os demais, não poder entrar na igreja, não ter direito a sepultamento religioso, o que demonstra que os indígenas já estavam familiarizados havia muito com o catolicismo. Com estrito controle sobre vida privada e pública dos indígenas, os capuchinhos deles conseguiam até desfazer-se de parte de suas terras em favor da ordem religiosa. Uma alta taxa de suicídios denuncia a insatisfação dos índios (: 58-73).

Outros autores também criticam o modo como foi conduzida a ação missionária. Segundo Arocha (1985), a presença dos capuchinhos a partir do final do século XIX, e com crescentes poderes concedidos pelo governo colombiano, foi desastrosa para os índios da área. Os capuchinhos inspiraram medidas legais no sentido de se conceder os terrenos “baldios” dos resguardos aos colonos (: 176-182). A exiguidade e a má qualidade das terras em que se viram situados sem dúvida contribuiu para a alta mortalidade que os indígenas vieram a mostrar: de cada mil crianças de menos de um ano de idade trezentas morriam (: 168).

Enfim, desde 1908, por inspiração capuchinha, a legislação impunha que a escolha do governador indígena fosse feita pelo pároco, o governador que estivesse entregando o cargo e o corregedor (administrador estatal do vale). Na prática era o pároco que governava o cabildo. Assim foi até 1960. Os protestos da comunidade indígena contra esse estado de coisas resultou na intervenção do governo em 1966, que limitou o poder dos missionários, de modo que os indígenas recuperaram o controle do cabildo a partir de 1970. No vale de Sibundoy, os ingas contam com três cabildos e os camsás com um. Além de ter entre suas atribuições cuidar do bem-estar da comunidade, impor sanções a brigas, castigar desacato à autoridade, velar pelo cumprimento das leis estatais e princípios religiosos, receber queixas dos colonos brancos contra indígenas, o cabildo possui e administra as terras indígenas recuperadas por intermédio do órgão governamental competente. O restante das terras é de propriedade individual. Em geral

predomina o minifúndio de até três hectares. Cabe também ao cabildo a organização do carnaval de Sibundoy, que vale como carta de apresentação do novo governador perante a comunidade (Ramírez de Jara & Pinzón 1987: 191 e 196).

Entre os índios das terras baixas, o curaca (isto é, o xamã) reunia o poder político e religioso, até a chegada dos missionários capuchinhos. Embora talvez aí não houvesse o cabildo de origem colonial, ele deve ter sido introduzido nos moldes da legislação do início do século XX. Hoje cada comunidade elege um governador ou capitão — que deve saber ler e escrever em castelhano — e um secretário. Ao curaca ficaram apenas relegadas as atividades de médico indígena (Chaves Chamorro & Vieco Albarracín 1987: 184-185).

Uma grande rede interétnica: xamanismo, curandeirismo, acesso indígena à medicina

Os camsás e os ingas descem as encostas andinas para procurar junto aos cofans, aos coreguajes e até a outros ingas a instrução e a iniciação como xamãs. Mesmo depois de alcançados esses objetivos, continuam em contato com os índios das terras baixas, dos quais dependem para conseguir plantas e, em certas ocasiões, para serem curados (Ramírez de Jara & Pinzón 1987: 190). Além de suas lavouras de vegetais comestíveis, os índios do vale de Sibundoy mantêm, em separado, hortos de plantas mágico-medicinais, os quais só podem ser trabalhados pelos homens. Um botânico indígena, Pedro Juajibioy, conseguiu adaptar às alturas do vale três variedades de ayahuasca ou yagé que só dão em terras baixas: *Banisteriopsis inebrians*, *Banisteriopsis caapi* e *Diplopterys malpighiaceae* (antes denominado *Banisteriopsis rusbiana*) (: 191-192 e 196-198). A comercialização dos remédios produzidos parece ser tarefa dos ingas, que percorrem a Colômbia e chegam até à Venezuela. Levam também artigos artesanais produzidos pelos camsás (: 194).

Jean Langdon, com longa experiência de pesquisa entre os sionas, do alto Putumayo, e os vizinhos ingas e camsás do vale de Sibundoy, aborda essa rede em pelo menos dois textos. Embora tenham muito em comum, cada texto parece acentuar uma perspectiva. O mais antigo (1991) focaliza a dos que procuram os serviços de saúde e de apoio místico de agentes com diferentes orientações, “a procura de tratamento como processo” (1991: 208), no dizer da autora. O mais recente (2012), aqueles que atendem a essas demandas, ou melhor, “os fatores que encorajaram ou desencorajaram seus xamãs a responderem à demanda por seus serviços no mercado de medicina popular” (2012: 64).

Um dos tópicos do texto mais antigo (Langdon 1991: 217-222) é a descrição de como o doente e seus parentes, sionas ou do Sibundoy, vão fazendo as escolhas de tratamento conforme a evolução dos sintomas. Logo que uma doença se manifesta, o paciente ou membros de sua família buscam um diagnóstico e um tratamento com base em seu conhecimento comum e comparação com outros casos parecidos ocorridos em seu meio. Valem-se de seu conhecimento de ervas e de remédios de farmácia, como os de vermes ou de gripe anteriormente usados com sucesso. Se os sintomas persistirem, procuram um especialista. Caso a diarreia ou vermes persistam no caso de crianças, supõe-se a ação de um espírito e um indígena com treinamento xamânico (não um mestre-xamã) ou um especialista em medicina popular são procurados. Em outros casos, consulta-se uma farmácia ou um ervatário não-índio. Se ainda assim a doença persiste e impede as atividades do paciente, a família começa a se indagar por uma possível causa mística, o que a leva a procurar um xamã. Isso a obriga a muitos gastos, com a viagem e

a despesa com os ritos. Caso não haja possibilidade de um mestre-xamã, ainda podem ser procurados espiritistas negros ou curas em santuários católicos. Mas o xamã é o único capaz de curar a causa última. Além das distâncias a percorrer e os preços a pagar, também deve ser levado em consideração o mal-estar que sentem os indígenas quando entre os brancos, expostos a atitudes preconceituosas, como médicos que os tomam como pessoas incapazes de compreendê-los, ou terem nas filas e salas de espera de ficar muito próximos de pessoas em estado de impureza e poluição, como mulheres grávidas ou menstruadas, e ainda sem ter como averiguar se os alimentos que estão consumindo foi preparado por pessoas nesse estado. Tudo fazem para abreviar seu tempo de presença entre os não-índios.

O texto mais recente (Langdon 2012: 70-79), por sua vez, mostra os xamãs sionas passando por uma situação diferente da vivida pelos do Sibundoy. Conhecidos como “curacas”, os xamãs desse vale, bem como seus demais habitantes indígenas, usavam de todos os recursos terapêuticos disponíveis, como médicos, farmacêuticos e curandeiros não-índios, reflexo de uma forte influência da medicina popular. Anúncios de rádio e panfletos de laboratórios farmacêuticos orientavam suas compras de remédios, cuja eficácia era avaliada por sua própria experiência. Suas ideias sobre as causas naturais das doenças eram similares às da medicina popular, mas as causas místicas se relacionavam à cosmologia xamânica. Também se interessavam pela medicina propriamente dita. Um de seus xamãs quis conhecer o médico que tabalhava no projeto de Jean Langdon para trocar conhecimentos. Seus “curacas” se limitavam à atividade de curar ou causar malefícios pela feitiçaria, sem se envolver em assuntos políticos ou religiosos. Seus ritos mostram forte influência das missões coloniais, a ponto de o cálice de cerâmica usado para beber yagé ser muito parecido com o da comunhão e do xamã aparecer em sonhos vestido como um padre. Mas os capuchinhos do século XX os combateram energicamente, pregando às crianças forçadas a ingressar em seu internato entre 1920 e 1950 e desaconselhando os jovens de ingressarem na carreira de xamã. Para chegar a xamã era preciso constantemente beber yagé para desenvolver o *dau*, substância que cresce no corpo. Mas o *dau* pode ser danificado pela feitiçaria, a presença de mulheres menstruadas, grávidas ou em pós-parto e seus maridos. Além disso são necessários longos períodos de isolamento na floresta e abstinência de sexo. Porém as mudanças decorrentes do contato interétnico levaram as mulheres a relaxar com os cuidados para não prejudicar aqueles que se esforçavam para tornar-se xamãs. Por sua vez os rapazes se sentiam incapazes de evitar o sexo depois de tantos anos no internato dos capuchinhos. Assim, nos anos 1930 os jovens desistiram de treinar para se tornarem xamãs e em meados da década de 1960 morreu o último xamã. Alguns anciãos continuaram a realizar ritos de cura, mas sem o uso do yagé, o que era indispensável para tornar-se plenamente um xamã. Um irmão do xamã falecido, ao chegar aos seus 70 anos, recomeçou seu treinamento com um xamã cofan. Mas tudo estava tão mudado no comportamento das mulheres, na alimentação recomendada, na forma da liderança política, que outrora era do xamã, que ele, ridicularizado, desistiu. Os sionas voltaram-se para as ervas, remédios populares, curandeiros mestiços e o centro médico de Puerto Asís. Para combater causas místicas, invisíveis, recorriam a xamãs de outras etnias, mas sempre com receio de que agissem como feiticeiros. No final dos anos 1970, dois anciãos retomaram o treinamento xamânico. Começaram a realizar ritos com yagé, mas sem observar todas as prescrições tradicionais, sem exigir o isolamento das grávidas e menstruadas. Um dos irmãos veio a falecer. O outro persistiu e veio a se tornar um xamã importante dos anos 1990 até sua morte em 2007 numa rede de elites cidadinas que procuravam xamãs da Amazônia para “tomadas de yagé” com interesses distintos das redes de medicina

popular. Em um outro texto (Langdon 2009), a pesquisadora oferece mais dados sobre a personalidade desse siona e seu sucesso no redirecionamento do xamanismo.

Um dos trabalhos de Taussig (1982) condensa a complexidade e extensão das relações sociais e representações relativas ao xamanismo desta área. Ideias já presentes entre os europeus antes da expansão marítima contrapõem a incivilidade e inferioridade do homem selvagem a seu grande poder mágico (: 568). Essas representações também vigoram na população branca e indígena dos altos vales andinos em relação aos índios da vizinha floresta amazônica. Elas também vigem no seio da população negra, tanto a das plantações de cana dos arredores de Cali quanto a que para aí migra, proveniente da costa do Pacífico (: 578-9). Por isso, é na floresta que os curandeiros das terras altas vão procurar o aprendizado. Não raro o aprendiz é o expaciente de uma cura bem sucedida. Os conhecimentos mágicos oriundos da floresta, bem como o uso do yagé (ayahuasca), se difundem pelas terras altas, levados pelos curandeiros, que também incorporam a contribuição africana, a da magia européia e a do catolicismo popular.

Apenas para dar uma idéia da extensa e variada rede que se estabelece, basta observar os xamãs e curandeiros que Taussig cita como fontes de suas informações, provavelmente com pseudônimos, para resguardá-los: Patrício, xamã siona (: 606), foi mestre de Roberto, xamã cofan (: 606) e do ingano Luciano (: 596, 604-10); este último, por sua vez, ensinou a José Garcia, um colono branco (: 595-600, 607). José Garcia costuma consultar-se com Carmela (: 598, 605-6, 609), curandeira da cidade andina de Pasto, que invoca o espírito de José Gregório Hernández (: 579, 598), cirurgião venezuelano, famoso por sua generosidade, retidão e capacidade profissional, que morreu num acidente automobilístico na década de 1920 e passou a ser cultuado como santo. Um outro santo popular é o Padre Bartolomé, que estudou medicina em Barcelona e instalou uma clínica gratuita numa igreja andina; os xamãs da floresta o veneram porque ele teria obstado que a Igreja os perseguisse e condenasse o uso do yagé; a figura do santo legitima a assimilação do yagé ao cristianismo e ao mundo civilizado (: 588-9). O referido Luciano, numa ocasião em que esteve muito mal de saúde, atribuiu seu estado à ação do curandeiro andino Esteban, que acrescentava datura ao yagé e o usava associado à magia maléfica de origem européia (: 604). O já citado Roberto, de quem esperava socorro, estaria sendo vítima dos dardos mágicos de xamãs invejosos do rio Napo e com a resistência minada pelo atendimento a muitos pacientes não-indígenas; mas ele acreditava que os males de um e de outro estariam sendo provocados pela vingança do filho de Patrício, mestre de ambos, uma vez que se acusava Roberto de ter matado o mestre por meios mágicos (: 606). Dois xamãs a que Taussig também se refere em nota (: 610) eram filhos de colonos brancos e mães cofans.

A difusão da magia da floresta para as terras altas e também para o ambiente urbano está associada à expansão capitalista. Camponeses ricos e donos de pequenas fazendas procuram os xamãs indígenas para resolver problemas como fracasso nas colheitas, magreza do gado, baixa do preço de seus produtos, endividamento bancário, doenças que não respondem ao tratamento, males que atribuem à inveja de seus próprios peões ou de vizinhos pobres. Era o caso de um patrão que desconfiava do feitiço de seus trabalhadores, índios paez, dos quais era também compadre (: 600-2). Por sua vez, o já referido Luciano viajou a uma cidade colombiana bem distante, Cúcuta, na fronteira com a Venezuela, para atender ao proprietário de um salão de baile, que se julgava enfeitiçado pelo dono de um salão rival (: 609-10). Em contrapartida, a expansão da colonização do alto Putumayo, reduzindo a floresta onde brota o yagé, e a própria mercantilização dessa liana, desviada para os curandeiros das terras altas, onde pagam por ela preços mais elevados, deixa os xamãs das terras baixas com escassez do alucinógeno (: 604).

Enfim, para ilustrar as contradições que envolvem as relações entre os diferentes grupos étnicos que recorrem aos serviços dos xamãs e curandeiros, nada melhor do que o caso de um colono branco que, na mesma experiência com o yagé que lhe proporcionou a visão de Deus, viu o xamã indígena sob a aparência de demônio (: 592-5).

Carnaval do Perdão

Os mesmos camentsás (camsás), do vale do Sibundoy, participantes da extensa rede do xamanismo e curandeirismo, realizam um rito anual que pouco ou nada têm a ver com ela. Trata-se do Carnaval do Perdão, uma festa que tem lugar dois dias antes da quarta-feira de cinzas, ou seja, a mesma segunda-feira do carnaval brasileiro. De iniciativa capuchinha e católica, mas agora dirigida por um cabildo liberto do poder missionário, põe em foco as relações com os não-índios, tanto os do passado colonial como os do presente, aludindo às mágoas, aos sofrimentos e até às contribuições delas advindas. Mas o sentimento que preside no espírito dos participantes é o valor da paz e a necessidade de pedir perdão àqueles a quem ofenderam ou causaram dano. Um dos nomes da festa é *Clëstrinye*, o de uma árvore que floresce nesse período e cujas pétalas violetas são espalhadas na cabeça da pessoa a quem se quer fazer um gesto de concórdia (Fajardo 2006: 401). Outro de seus nomes é *Betsknate*, o dia grande de nossa gente. Os ingas (inganos), do mesmo vale de Sibundoy, realizam sua festa no dia seguinte, o que permite a uns e aos outros presenciar a comemoração alheia. Mas não sei se a festa inga é similar ou se tem uma outra orientação. Limite-me aqui à dos camentsás.

Se a bebida indispensável nos ritos xamânicos é o yagé, no carnaval camentsá a que circula é a chicha de milho, disponível nas casas de família abertas aos dançantes. Dias antes da festa o governador do cabildo passa em revista as casas e roças onde há milho para consumo familiar e preparação da chicha (Fajardo 2006: 403). A festa tem origem na iniciativa dos capuchinhos de reunir as celebrações indígenas em uma só data, de modo a reduzir o consumo de álcool e também para evitar os altos gastos dos líderes que as patrocinavam, a ponto de vender terras para pagar suas dívidas, chegando até ao suicídio quando incapazes de saldá-las (Quiñones 2019: 120). A festa começa com uma procissão que sai de uma pequena igreja da periferia em direção à catedral na praça central do pueblo, todos ostentando vestes e adornos indígenas tradicionais, outrora desacreditados pelos capuchinhos. Nela um alto prelado celebra a missa em língua camsá. Na mesma praça, em frente ao cabildo, numa estrutura de madeira, revestida de totora, folhas e arranjos florais, pende um galo pelos pés, destinado a ser sacrificado. Ele fica à mercê de participantes que, correndo e pulando, buscam pegá-lo pela cabeça, até que um deles, alcançando-a, nela se pendura, rompendo-lhe o pescoço (: 120-122).

Diversos personagens participam ao longo da festa. Um deles é o *Matachín*. Ele dirige a procissão inicial. Badala um sino. Usa máscara vermelha, talhada em madeira, cuja boca faz um bico como que soprando ou assobiando. Corresponderia ao líder demoníaco pré-espanhol. Outro personagem é encarnado pelos *Sanjuanés*, relacionados anteriormente à festa de São João Batista, que os capuchinhos tinham convencido os camentsás a transferirem para o Carnaval do Perdão. Mas sua relação com São João parece muito remota. Sua máscara tem a língua fora da boca, que lembra um enforcado, um suicida de tempos recentes desesperado por problemas nas relações com os brancos. Um terceiro são os *Saraguayes*, que fazem uma dança em forma de letra “S”. Assim os indígenas figuravam em festas promovidas pelos colonos. Mas como o bispo somente o permitia no dia de finados, ficaram como figuras secundárias em festas litúrgicas até que os camentsá os transferiram para o Carnaval do Perdão. Eles representam de

forma caricatural os colonos e seus embustes. Levam espelhos, chocalhos e outros objetos chamativos de pequeno valor a lembrar o pouco que dão em troca de terras indígenas (Quiñones 2019: 123-127). Quanto ao galo, múltiplas são as interpretações, como alusão à decapitação de São João Batista ou ao espanhol morto por um indígena por ter violado sua mulher. O galo é sacrificado por um suicida (um dos *Sanjuanés*, explicita Fajardo 2006: 408). Tempos atrás a estrutura onde estava dependurado era depois incendiada, lembrando a primeira casa indígena destruída pelos espanhóis (Quiñones 2019: 126 e 129). Enfim, no alegre festejo das reconciliações individuais, com chicha, música e dança, as figuras destacadas relembram dor e ressentimento.

Ainda os xamãs

Jean Langdon (1992) analisa em um de seus textos os desenhos traçados pelos sionas, tanto em papel como em artefatos, a partir das visões proporcionadas pelo uso do yagé, a bebida indispensável do xamã. Ela chama a atenção tanto para a padronização da experiência através do controle exercido por recursos culturais, como também para aqueles aspectos comuns a diferentes culturas, isto é, as sensações visuais, chamadas "fosfenos", provocadas pela descarga de neurônios na estrutura do olho. Ou seja, os fosfenos qualquer um pode ver, mas ir além disso só com um treinamento amparado em uma certa formação cultural. Mas há outras bebidas. Os xamãs secoias usam mais a datura do que o yagé (Langdon 2012: 79-80).

Existe ainda o yoco, um estimulante que os sionas bebem diariamente e que a própria Jean Langdon (1999: 37), durante um certo período, bebeu todas as manhãs com um deles, iniciado no xamanismo e aspirante a tornar-se um mestre, contando um ao outro o que tinham sonhado. Mas o tema principal desse artigo é como o poder do xamã comparece às narrativas dos sonhos. Outro, fascinante, é "A Viagem à Casa das Onças" (Langdon 2013), que traz a narração pelo mesmo siona de uma experiência que lhe foi proporcionada quando criança por seu pai, um mestre-xamã. Ela dá oportunidade à pesquisadora de comentar a importância das narrativas das performances xamânicas, dos sonhos e da assistência aos ritos na formação daqueles que aspiram a visitar o "outro lado" sem perder o domínio de si mesmos. Já o texto sobre a morte e o corpo dos xamãs (Langdon 1995) oferece uma visão mais ampla da cosmologia siona. Seria extremamente empobrecedor resumir aqui os três últimos artigos referidos. Recomendo sua leitura por inteiro. Estão disponíveis na internet.

Bibliografia

- AROCHA, Jaime. 1985. "Sibundoyes e ingas: sabios en medicina y botánica". Em *Herederos del Jaguar y la Anaconda* (Nina S. de Friedemann e Jaime Arócha, orgs.). 2ª edição. Bogotá: Carlos Valencia. Pp. 153-191.
- BONILLA, Victor Daniel. 1969. *Siervos de Dios y Amos de Indios: El estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá: edição do autor. 2ª edição: Bogotá: Tercer Mundo, 1986.
- CASANOVA VELASQUEZ, Jorge. 1980. "Migraciones Aido Pãi (Secoya, Pioje)". *Amazonía Peruana*, vol. 3, nº 5, pp. 75-102. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- CHAVES CHAMORRO, Margarita & VIECO ALBARRACÍN, Juan José. 1987. "Indígenas del alto Putumayo-Caquetá". Em *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa e Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 177-188.
- CIPOLLETTI, Maria Susana. 1987a. "El ascenso al cielo en la tradición oral Secoya (Noroeste Amazónico)". *Indiana* 11: 181-199. Berlim.

https://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_11/IND_11_Cipolletti.pdf

- CIPOLLETTI, Maria Susana. 1987b. "The visit to the realm of the dead in Amazonian mythologies of Siona and Secoya". *Latin American Indian Literature Journal* 3 (2): 127-156.
- CIPOLLETTI, Maria Susana. 1988. *Aipe Koka: La palabra de los Antiguos. Tradición oral Secoya*. Quito: Abya-Yala.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro (compilador); BOLÍVAR, E. Eduardo; LÓPEZ, Wilson; GALLEGOS, Lina M.; & HÉRFANO, Ángela A. 2004. "Botando Pereza": *El Yoco entre los Secoya del Putumayo*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia; Crocetta (Itália): RE.NA.CO.
- FAJARDO, Jonathan. 2006. "El Carnaval del Perdón". *Porik An* 11: 400-416. Popayán: Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas – Instituto de Posgrado.
http://www.unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_3noanteriores/No.11porikan/articulo12.pdf
- FRIEDE, Juan. 1967. *Los Andakí. 1538-1947. Historia de la Aculturación de una Tribu Selvática*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FRIEDE, Juan. s.d. "Los Kofán: Una tribu de la alta Amazonia colombiana". *Proceedings of the Thirtieth International Congress of Americanists (Cambridge, 1952)*. Londres: The Royal Anthropological Institute. Pp. 202-219.
- GARCÍA LABRADOR, Julián e OCHOA, José. 2017. "El retorno del chamán: Historicidad y mito entre los Secoya de la alta Amazonía ecuatoriana". *Ketzalcalli*, 2º semestre de 2017: 105-117.
<http://ketzalcalli.com/ketzalcalli2017-2.html>
- GÓMEZ LÓPEZ, Augusto Javier. 2005. "El valle de Sibundoy: El despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios e morales de dominación". *Anuario Colombiano de Historia social y de la Cultura* 32: 51-73.
<http://bdigital.unal.edu.co/14305/1/3-8189-PB.pdf>
- GONZALO, Juan A. 1994. "La religiosidad de los Cofane de la Amazonia ecuatoriana". *Anthropos* 89 (1/3): 61-72.
- JUAJIBIOY, Alberto. 1962. "Breve estudio preliminar del grupo aborigen de Sibundoy y su lengua Kamsá en el sur de Colombia". *Boletín del Instituto de Antropología* 2 (8). Medellín: Universidad de Antioquia.
<https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/23690/19455>
- JUAJIBIOY, Alberto. 1965. "Ritos funerarios de los aborígenes Kamsá de Sibundoy". *Boletín del Instituto de Antropología* 3 (9). Medellín: Universidad de Antioquia.
- JUAJIBIOY, Alberto. 1967. "Cuento de 'un matrimonio' de los aborígenes Kamsá de Sibundoy". *Boletín del Instituto de Antropología* 3 (10). Medellín: Universidad de Antioquia.
- LANGDON, E. Jean. 1974. *The Siona Medical System: Beliefs and Behavior*. Tulane University.
- LANGDON, E. Jean. 1979a. "Yagé among the Siona: Cultural patterns in visions". Em *Spirits, Shamans, and Stars* (David L. Browman & Ronald A. Schwarz, orgs.). Haia: Mouton.
- LANGDON, E. Jean. 1979b. "You are what you wear: Siona clothing and adornment". Em *The fabrics of Culture* (J. Cordwell & R. Schwarz, orgs.). Haia: Mouton.
- LANGDON, E. Jean. 1985. "Power and authority in Siona political process: the rise and demise of the shaman". Em *Political Anthropology of Ecuador* (Jeffrey Ehrenreich, org.). Albany (Nova Iorque): Society for Latin American Anthropology and the Center for the Caribbean and Latin America.
- LANGDON, E. Jean. 1990. "La historia de la conquista de acuerdo a los indios Siona del Putumayo". Em *Los Meandros de la Historia en Amazonia* (Roberto Pineda Camacho & Beatriz Alzate Angel, orgs.). Quito: Abya-Yala. Pp. 13-41.
- LANGDON, E. Jean. 1991. "Percepção e utilização da medicina ocidental entre os índios Sibundoy e Siona no sul da Colômbia". Em *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia* (Dominique Buchillet, org.). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Cejup e UEP. pp. 207-227.

- LANGDON, E. Jean. 1992. "A cultura Siona e a experiência alucinógena". Em *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética* (Lux Vidal, org.). São Paulo: Studio Nobel/EDUSP/FAPESP.
- LANGDON, E. Jean. 1994. "Representações de doenças e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana". Em *Saúde & Povos Indígenas* (Ricardo V. Santos & Carlos Coimbra Jr., orgs.). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. pp. 115-141.
<http://books.scielo.org/id/wqffx/pdf/santos-9788575412770-06.pdf>
- LANGDON, E. Jean. 1995. "A morte e o corpo dos xamãs nas narrativas siona". *Revista de Antropologia* 38 (2): 107-149. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia.
<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111561>
- LANGDON, E. Jean. 1999. "Representações do poder xamânico nas narrativas dos sonhos Siona". *Ilha – Revista de Antropologia* 1 (0): 35-56. Florianópolis: UFPR.
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14442/13231>
- LANGDON, E. Jean. 2001. "A doença como experiência: O papel da narrativa na construção sociocultural da doença". *Etnográfica* 5 (2): 241-260.
http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_05/N2/Vol_v_N2_241-260.pdf
- LANGDON, E. Jean. 2009. "Xamãs e xamanismos: Reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a Antropologia". *Ilha – Revista de Antropologia* 11 (2): 161-191. Florianópolis: UFPR.
<https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/bitstream/bvs/996/2/287628930.pdf>
- LANGDON, E. Jean. 2012. "Redes xamânicas, curandeirismo e processos interétnicos: Uma análise comparativa". *Mediações* 17 (1): 61-84. Londrina: UEL.
<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/issue/view/767>
- LANGDON, E. Jean. 2013. "A Viagem à Casa das Onças: Narrativas sobre experiências extraordinárias". *Revista de Antropologia* 56 (2): 183-212. São Paulo: USP.
<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/82465/85445>
- MARÍN SILVA, Pedro. 2013. "Introducción Histórica a la etnia Coreguaje: Cultura Tucano occidental de Colombia". *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* 5 (1): 193-2015. Brasília: UnB – IL – Laboratório de Línguas Indígenas (LALI).
- PRECIADO BELTRÁN, Jair. 2003. "Territorio, colonización y diversidad cultural en el alto Putumayo". *Colombia Forestal* 8 (16): 110-120.
<https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/colfor/article/view/3382/4919>
- QUIÑONES, Yago. 2019. "Betsknate, el carnaval del perdón del pueblo kamsá. Interpretaciones sobre el contacto y la transformación cultural entre historia y mito". *Maguaré* 33 (1): 109-138. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
<https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82408>
- RAMÍREZ DE JARA, María Clemencia & Carlos PINZÓN. 1987. "Indígenas del Valle de Sibundoy". Em *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa e Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 189-202.
- SEIJAS, Haydée. 1969. *The medical system of the Sibundoy indians*. Tese de doutorado pela Tulane University. Nova Orleans.(University Microfilms International).
- SEIJAS, Haydée. 1973. "An approach to the study of the medical aspects of culture". *Current Anthropology* 14 (5): 544-545.
- TAUSSIG, Michael. 1977. "Folk healing and the structure of conquest in southwest Colombia". *Journal of Latin American Lore* 6 (2).
- TAUSSIG, Michael. 1982. "El curanderismo popular y la estructura de la conquista en el suroeste de Colombia". *América Indígena* 42 (4): 559-614.
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem — Um Estudo sobre o Terror e a Cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- VOLLMER, Loraine. 1976. *Apunte y yo*. Tese de graduação pela Universidad de los Andes. Bogotá.
- VOLLMER, Loraine. 1977/78. "Doña Rosa". *Revista Colombiana de Antropología* 21: 315-374.
- WASSERSTROM, Robert. 2014. "Surviving the rubber boom: Cofán and Siona society in the Colombia-Ecuador bordersland (1875-1955)". *Ethnohistory* 61 (3): 525-548.
https://www.researchgate.net/publication/264784226_Surviving_the_Rubber_Boom_Cofan_and_Siona_Society_in_the_Colombia-Ecuador_Borderlands_1875-195
- ZÁRATE BOTÍA, Carlos G. 2001. *Extracción de Quina: La configuración del espacio andino-amazónico de fines del siglo XIX*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia – Instituto Amazónico de Investigaciones Imani.

CABECEIRAS DO PUTUMAIO E DO CAQUETÁ				
Nome tribal e sinônimos	Classificação linguística	População	Data	Fonte
inga [a]	quêchua	19.561 CB	2018	DANE
camsá camentsa	não clas.	7.521 CB	2018	DANE
coreguaje	tucano occidental	3.257 CB	2018	DANE
macaguaje		24 CB	2018	DANE
tama		[b]		
siona		2.599 CB 850 EQ [c]	2018 2010	DANE FIDA
secoia		850 EQ [c]	2010	FIDA
cofan	não clas.	1.699 EQ [c]	2001	FIDA
		1.816 CB	2018	DANE

Abreviaturas e notas do quadro

[a] → O DANE informa a população inga (19.561) e a população kichwa, ou seja, quêchua (3.688). Como os quêchuas do vale do Sibundoy são conhecidos como ingas ou inganos, preferi a primeira informação.

[b] → O DANE não informa a população dos tamas.

[c] → Por não conseguir localizar os dados sobre indígenas no site do INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos, do Equador), consultei os comentários do FIDA sobre o Censo de 2010, segundo o qual população total de indígenas do Equador é de 1.018.176 pessoas. Os povos indígenas, classificados em pueblos e em nacionalidades, sem indicação do total populacional de cada um desses conjuntos, são respectivamente arrolados nas figuras 1 e 2, cada qual com sua população em números percentuais. Só foi possível estimar sua população em números inteiros fazendo cálculos a partir da afirmação de que 730.104 indivíduos se identificam como kichwa (quêchuas) (p. 3), o que corresponde a 85,9% da população total das nacionalidades conforme consta na figura 2.

CB → Colômbia.

DANE → Órgão de demografia e estatística da Colômbia. *Población Indígena de Colômbia: Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. pp. 19-22.

<https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>

EQ → Equador.

FIDA → Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola. *Nota Técnica de País sobre Questiones de los Pueblos Indígenas – República del Ecuador*. Apresentada por Alejandra M. Pero Ferreira e atualizada pelo FIDA, Oficina Pueblos Indígenas, 2017. Figs. 1-3.

https://www.ifad.org/documents/38714170/40258424/ecuador_en.pdf/30e151b1-f1e6-4560-890d-230b8dcb6914

[Tabela inicial](#)

[Lista das áreas](#)