

Os saberes da cura e a condição humana: cenas do momento presente em terras navajo*

*The knowledge of healing and the human condition:
scenes from the present moment in navajoland*

THOMAS J. CSORDAS**



RESUMO – O encontro de espiritualidades e práticas de cura navajo com a modernidade, no presente momento, precisa ser compreendido dentro de uma análise existencial de temporalidade, tradição, dominação e momentaneidade. A análise das exigências práticas e das nuances experienciais dos saberes da cura em uma performance da cerimônia do Caminho da Noite navajo nos permite elaborar este argumento.

Descritores – Experiência e intersubjetividade; modernidade e o presente; cura ritual navajo; saberes da cura.

ABSTRACT – The encounter of Navajo spirituality and healing practice with modernity in the present moment must be understood within an existential appreciation of temporality, tradition, domination, and immediacy. Examining the practical exigencies and experiential nuances in a performance of the Navajo Nightway ceremony allows us to elaborate this insight.

Keywords – Experience and intersubjectivity; modernity and the present; Navajo ritual healing; knowledge of healing.

INTRODUÇÃO

Vou começar com três histórias, cada qual uma cena das Terras Navajo na contemporaneidade.

1. A NASA e o Velho. Quando a NASA estava se preparando para o projeto Apollo, eles fizeram uma parte do treinamento de astronautas na reserva indígena navajo. Um dia, um velho navajo e seu filho estavam pastoreando cabras e cruzaram com a equipe que iria ao espaço. O velho, que só falava navajo, fez uma pergunta que o filho traduziu: “O que os caras de macacão grande estão fazendo?” Um membro da equipe disse que estavam treinando para uma viagem que eles fariam à lua. O velho se entusiasmou e perguntou se poderia enviar uma mensagem à lua com os astronautas. Vendo aí uma oportunidade, o pessoal da NASA encontrou um gravador. Depois que o velho gravou a mensagem, eles pediram que o filho traduzisse. Ele recusou. Então eles trouxeram a fita

para a reserva, onde os líderes tribais ouviram e riram, mas se recusaram a traduzir a mensagem do velho para a lua. A NASA finalmente chamou um tradutor oficial do governo. Ele relatou que a mensagem dizia: “Cuidado com esses caras; eles vieram roubar a sua terra.”

2. A Bandeira da Nação Navajo no Espaço. Um funcionário da NASA tinha uma prima que passara algum tempo na reserva navajo. Ele ficou impressionado com as histórias dela e pensou que seria um gesto de respeito maravilhoso se ele conseguisse que a bandeira da Nação Navajo fosse levada ao espaço numa das missões do Ônibus Espacial. Ele levou a proposta ao governo tribal, desencadeando imediatamente uma trovoadade de protestos. O fato é que os navajos tradicionais desconfiam muito de viagens espaciais, tanto porque os humanos foram criados para morar na superfície da terra, não sendo assim natural para nós aventurarmo-nos no lado de lá, quanto porque a escuridão do espaço é um reino do mal, na realidade, o

* Este texto foi apresentado na Conferência Roger Allan Moore, a convite da Escola de Medicina de Harvard, em 2001 com o título original de “Healing and the human condition: scenes from the Present moment in Navajoland”.

**Doutor em antropologia pela Duke University. Professor do Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, San Diego – UCSD La Jolla, California 92093-0532. E-mail: tcsordas@ucsd.edu

Artigo recebido em: abril/2009. Aprovado em: junho/2009.

reino para o qual muitas vezes se despacha o mal por meio de cerimônias. Mandar um símbolo do povo navajo para este reino seria expor todos os navajos a um risco terrível. Por outro lado, alguns navajos disseram para ir em frente, mal não pode fazer porque uma bandeira é um símbolo do homem branco e, além disso, um símbolo de um governo tribal que foi instituído por homens brancos e é, portanto, de fato, uma instituição do homem branco. Esse negócio de “bandeira navajo tradicional” não existe.

3. JFK e o Ônibus Espacial. Entre os navajo, a aquisição de conhecimento sagrado requer uma troca, uma espécie de pagamento de honra, através do qual o aprendiz enaltece o valor do conhecimento recebido. Se o conhecimento for malévolos, permitindo, por exemplo, a prática de bruxaria, é preciso pagar com a vida de um ente querido. É preciso fazer um sacrifício no qual um parente adoeça e morra em consequência da troca de conhecimento. Dado este pano de fundo, lembre-se que, durante o verão de 1999, ocorreu um evento tão impactante para a psique nacional americana que dificilmente os navajos poderiam ficar imunes: a morte de John Kennedy Jr. num desastre de avião. Para os navajos a questão de por que tal evento ocorreu não é simplesmente retórica, e entre algumas pessoas que conheço a resposta estava na ponta da língua, conforme descobri certa noite assistindo as notícias de TV, na reserva, na casa de navajos conhecidos meus. A reportagem era sobre o lançamento histórico de um ônibus espacial da NASA capitaneada pela primeira vez por uma mulher. No meio da nossa conversa sobre o evento, ficou claro que não era nenhuma coincidência que o ônibus espacial estivesse partindo na semana da morte de Kennedy. A equação foi elegante: se é preciso pagar pelo conhecimento do mal com a morte de um ente querido, então uma nação precisa pagar pelo conhecimento não-natural de um reino do mal com a morte de uma pessoa amada pela nação inteira. Kennedy foi sacrificado pela nação em troca do conhecimento do espaço – esta é a filosofia navajo de harmonia e equilíbrio na natureza.

OS NAVAJO, ESPAÇO SIDERAL E MODERNIDADE

Qual é a razão para contar essas histórias? É porque são todas elas sobre o espaço sideral? Na verdade, é porque o espaço sideral ainda é um poderoso símbolo do futuro (quero usar o termo “futuridade” como uma construção paralela à “modernidade”), enquanto para não-índios os americanos nativos ainda são um símbolo poderoso do passado (refiro-me aqui aos “idos” das civilizações extintas ou em extinção, quicá agarradas em reminiscências de uma vitalidade antiga, mas não consideradas pela

sociedade dominante como sendo do “presente”). Então, a idéia de índios americanos encontrarem o espaço sideral parece, de início, incongruente, um oxímoro justapondo a futuridade e os tempos idos. De fato, este aparente oxímoro entra em colapso numa equação simples: futuridade mais idos é igual a presente, daí o apelo ao presente no título deste artigo. Para ser exato, a futuridade e o ido não tem nenhum propósito descritivo, ambos são figuras de retórica aplicadas na construção do presente.

Em suma, essas histórias começam a nos dizer algo sobre o encontro navajo com a modernidade no momento presente. Elas nos dizem algo sobre a espiritualidade navajo. Elas nos oferecem um cenário navajo de pensamento religioso local em diálogo com eventos cosmopolitas atuais. Elas nos dizem: aquilo que consideramos natural chamar de bom e nobre e digno de honras pode ser questionado de um diferente ponto de vista cultural. E, realmente, por que deveríamos achar surpreendente que nossos sonhos de explorar o espaço como a última fronteira, de colonizar o espaço com um espírito pioneiro, sejam olhados com desconfiança pelos navajos? O que os americanos nativos têm a ganhar com idéias como “fronteira” e “pioneiro”?

Mas eu quero ser mais claro ainda sobre o que entendo por interesse pelo presente no meu trabalho com os navajos. Há quatro aspectos deste interesse.

O primeiro aspecto é o da temporalidade: da mesma maneira que podemos dizer que viver completamente no presente não significa viver sem memória, problematizar o presente também não significa abandonar a temporalidade ou a história – muito pelo contrário. É extraordinariamente diferente daquilo que costumávamos chamar de “presente etnográfico”, um artifício baseado na distinção entre sincrônico e diacrônico, constituindo um presente abstrato na presunção metodológica de uma amostra de tempo congelada que existe apenas dentro da convenção da escrita etnográfica, e não em qualquer sentido concreto de “hoje”. O modo como o presente é condicionado pela temporalidade fica irrefutavelmente evidente se compararmos a interpretação euro-americana e americana nativa de história. Por exemplo, na minha educação euro-americana, a história do General Custer e a Batalha de Little Big Horn era algo que pertencia ao passado distante da nação, aos dias da conquista em que índios e búfalos vagavam pelas pradarias. Eu me dei conta da arbitrariedade desta forma de consciência histórica quando ouvi o cantor popular de Lakota, Floyd Westerman, falar sobre as histórias que ouvia seu avô contar sobre a luta contra Custer. Aquilo que para mim fora um evento do nebuloso passado tinha para ele a vividez do presente narrativo.

O segundo, é o da tradição, algo a ser supostamente contrastado com a modernidade, a ser atrelado ao passado

e, muitas vezes, a ser congelado e inflexível. A vida nas Terras Navajo hoje em dia demonstra o caráter antiquado de uma simples dicotomia qualquer entre tradição e modernidade/pós-modernidade. Por um lado, a tradição não pode ser considerada uma coisa congelada, artrítica, simplesmente porque ela enfrenta a realidade no desafio da vida cotidiana no presente. Por outro lado, muitas vezes a própria “tradição” torna-se uma figura de retórica nas manobras estratégicas da política identitária. Muitos daqueles que se definem explicitamente como navajos tradicionais fazem isso em plena consciência do contexto contemporâneo – para não falar do uso que fazem de celulares e *e-mail* – enquanto as anomalias da vida contemporânea são geralmente aceitas quase de forma banal, até mesmo pelos navajos idosos e monoglotas. Ao mesmo tempo, a retórica de tradição e identidade existe em tensão com as realidades do presente. Um exemplo é o comentário feito por uma jovem que começou a trabalhar no Projeto de Cura Navajo (CSORDAS, 2000) como transcritora e tradutora de entrevistas gravadas. Ao devolver o seu primeiro conjunto de fitas, ela disse: “Pensei que isso era um projeto de cura navajo, mas essas entrevistas todas são com cristãos.” Aqui está um sentido no qual o presente, em que os navajos usam cerimônias tradicionais, encontros de peio e cura pela fé cristã, além da biomedicina convencional como recursos para cura, entrou em conflito com um sentido de cultura navajo, que incluía apenas os elementos do cerimonialismo navajo tradicional.

O terceiro e inescapável aspecto do presente é dominação, uma realidade cercada, no discurso sobre americanos nativos, por um conjunto de termos como assimilação, integração, biculturalismo, soberania e descolonização. Falar de descolonização verdadeira em relação a qualquer uma das chamadas nações do “quarto mundo”, especialmente qualquer uma dentro dos Estados Unidos, é quase uma piada. Há pouca possibilidade de desembaraçar as relações culturais e de poder nessas situações. Os navajos estão, talvez, na melhor situação entre os povos norte-americanos, por causa da integridade geográfica de sua base fundiária, a existência de recursos minerais e alguns recursos agrícolas dentro de sua reserva, sua população relativamente grande, de umas 250 mil pessoas, e a persistente viabilidade de sua língua. Uma autonomia limitada, eufemisticamente chamada de “soberania”, permite que haja instituições para um tipo de autogoverno tribal, ostensivamente pactuado entre entidades políticas, mas que nem mesmo chega a mascarar a realidade de dependência e sujeição. Enquanto isso, as retóricas vazias em nome da preservação da cultura tradicional vão se multiplicando. Um campo onde as questões de entrelaçamento surgem com frequência é o da assistência médica. Eu faço referência a episódios

como a construção de uma sala em forma de hogan, a casa de cerimônias tradicionais navajo, dentro de um centro de assistência médica indígena, o pedido reiterado para que o custo das cerimônias de cura tradicionais seja coberto por plano de saúde, e a tentativa de subsidiar e institucionalizar escolas ou programas de treinamento para curandeiros. Em relação à descolonização, as Terras Navajo estão neste momento à mercê da inclusão do seu sistema biomédico de assistência médica no “638”. Como meu colega Mick Storck observou, “entrar no 638”¹ é uma das expressões mais originais já introduzidas na língua inglesa, e refere-se a uma provisão que permite às tribos assumirem a administração da assistência médica no Serviço de Saúde Indígena. É muito interessante observar como estão divididas, na agonia deste processo, as lealdades dos navajos que trabalham para o SSI e que desconfiam da capacidade da tribo de administrar com eficiência a assistência médica.

Um quarto aspecto do meu interesse no presente é sua instantaneidade. No auge do “presente etnográfico”, a estratégia textual era um auto-retrato do etnógrafo tendo “estado lá” como sinal de autoridade. O que estamos tratando é da presença do etnógrafo, e também da presença das pessoas que o encontram e são encontradas por ele, bem como da presença potencial do leitor, que é, para usar uma expressão de Alfred Schutz, um contemporâneo – tudo isso não como sinal de autoridade, mas de instantaneidade. Isto é a instantaneidade da experiência. Pois a experiência é (e proponho isto como uma definição) aquilo que torna o significado significativo. Esta significância do significado não reside apenas em símbolos, conceitos, representações, mas também na maneira como nos postamos, como nos movemos, na nossa tensão corporal, no modo como empregamos os nossos sentidos no campo da percepção, em como aproveitamos e nos relacionamos com as condições materiais de nossa existência, como resistimos ou nos entregamos às forças externas que tentam dominar nossas vidas, como habitamos o espaço e o tornamos nosso, a maneira como tocamos uns aos outros, dançamos uns com os outros, ferimos uns aos outros, sofremos sozinhos ou com os outros. O que quero dizer é que, do meu ponto de vista, a experiência é concreta, material, corporificada, e não abstrata, interior ou mentalística. Ela é imediata no sentido de sua concretude, sua transparência subjuntiva, seu avanço para a realidade sensorial, emocional e intersubjetiva deste exato momento; e também no sentido de que ela é a erupção não-mediada, impremeditada, espontânea ou improvisada da existência crua. O desafio do presente é, por consequência, não capturar a experiência em nosso trabalho, mas dar acesso à experiência – a significância do significado – em movimento.

Agora as histórias sobre navajos e viagens no espaço não se originam em um estudo de viagens espaciais, e minha reflexão sobre temporalidade, tradição, dominação e instantaneidade não se origina como uma filosofia do presente (embora eu tateie esta última nos meus comentários finais). Elas são frutos de um esforço para compreender a cura ritual de uma forma que reconhece que a cura não é apenas sobre saúde, mas sobre emoção, identidade, religião, *self*, sofrimento, modernidade, e a situação colonial. Vou discutir apenas um fragmento daquilo que aprendi durante os dez anos do Projeto de Cura Navajo, que cobriu toda a reserva navajo e levou em consideração a realidade de que a situação contemporânea pode ser mais bem compreendida em termos da interação entre três formas de cura religiosa: cura cerimonial navajo tradicional, cura de peiote da Igreja Americana Nativa e cura pela fé cristã navajo (CSORDAS, 2000, 2002, 2008). Neste trabalho, meus assistentes e eu resolvemos criar um diálogo entre maneiras navajo e não-navajo de saber, de forma que pudéssemos produzir não uma tradução bruta da experiência navajo para uma linguagem acadêmica, mas, em vez disso, um entrelaçamento ou trançado dos dois modos de pensar e de saber. A cada ano, de 1993 a 1996, nós, membros da equipe do projeto, nos reuníamos durante um fim de semana para compartilhar nossas percepções, e publicamos artigos em co-autoria com navajos e não-navajos membros da equipe. Durante os primeiros seis anos do projeto, nós trabalhamos com 84 pacientes e 95 curandeiros. Na segunda fase, voltamos para falar com cerca de 60 dos mesmos pacientes, e passamos períodos intensivos com sete dos curandeiros que demonstraram ser os mais articulados e envolvidos com o trabalho que fizemos juntos. Neste artigo eu discutirei uma cerimônia que assisti com um desses sete, um cantador tradicional especializado no Caminho da Noite de nove noites.

O cerimonialismo Navajo tem sido, em geral, descrito como altamente litúrgico, necessitando uma performance perfeita e rigidamente exata para ser considerado exitoso. Os estudos de cerimônias navajo se concentram quase invariavelmente no significado dos símbolos e quase nunca na experiência dos participantes. Os relatos mais respeitados do Cântico do Caminho da Noite, que é o que ora me interessa, consistiram ou de uma documentação de cânticos, orações e mitos (MATHEUS, 1995), ou de uma genealogia de formas variantes (FARIS, 1990). Meu objetivo aqui é apresentar o Caminho da Noite com uma dupla avaliação. Em primeiro lugar, o cantador não é um simples memorizador de liturgia, mas alguém que responde a contingências imprevisíveis e adapta sua prática às necessidades individuais de seu paciente. Ele faz essas coisas não como uma pessoa jeitosa brincando com elementos cerimoniais, mas como um curandeiro profundamente dedicado, um artesão altamente qualificado

e um artista performático de grande sensibilidade. Em segundo lugar, o paciente não é um elemento passivo e incidental do processo cerimonial, mas está possuído por um desejo ativo de ser curado, respondendo à cerimônia, em diferentes momentos, com esperança, frustração, confusão, incerteza, compreensão, alívio. O paciente tem algo a dizer, e não pode haver nenhuma compreensão de cura como processo cultural e existencial sem ouvir aquela voz, atrair aquela voz. Não dar valor às posições deste sujeito em um relato de cura ritual é abdicar de uma responsabilidade com o presente.

Segunda-feira, 4 de dezembro, quarta noite da cerimônia. Por volta das duas horas da madrugada, estou de pé junto à fogueira, do lado de fora do hogan, com quatro homens navajo cujas idades vão de 18 a 53 anos. Eles estão fumando cigarros, o que é notável porque os navajos raramente fumam cigarros. Mas estes não são navajos comuns, eles são aprendizes de cantador. É uma função estressante. Estamos aguardando pela noite inteira de vigília para os deuses, o que em princípio deveria ter começado à meia-noite desta quarta noite da cerimônia. Ninguém conseguiu encontrar a jarra d'água de cerâmica, de um certo tipo, que é necessária para esta parte da cerimônia, e o cantador se recusa a começar enquanto alguém não for encontrar uma que seja aceitável na casa de um vizinho. Algumas pessoas saem porque nada está acontecendo, inclusive um dos aprendizes. Eu noto que há outras quatro fogueiras nos quatro pontos cardeais, a uma distância de, pelo menos, 40 metros do hogan. Eu não notei antes, talvez seja apenas esta noite para a cerimônia da noite inteira, que elas formam um tipo de círculo de segurança. Um policial tribal navajo se detém para checar, pois havia um bêbado por ali, mas alguém já o tinha levado embora de carro. Ele aponta a lanterna acesa para o meu rosto não-índio e pergunta se eu estou bem. Nós entramos no hogan por volta das 2h30m e a cerimônia começa.

O Caminho da Noite é uma das jóias da religião navajo, uma cerimônia de nove noites, que culmina com o surgimento de dançarinos mascarados personificando deidades, o *Ye'ii Bicheii*. A cerimônia tem uma estrutura rítmica simétrica, em um nível, e cíclica, em outro. As nove noites ocorrem simetricamente em um padrão de quatro-um-quatro, com um ciclo regular de atividades dentro de cada um dos períodos de quatro dias. Dentro dos primeiros quatro dias há um ciclo no qual o paciente é submetido a um tratamento de sauna cerimonial, a cada manhã, e de cânticos, à noite, no hogan. Uma sauna cerimonial é construída cada dia a uma distância de uns 25 ou 35 metros do hogan, em um dos pontos cardeais, começando no leste e continuando num círculo em torno do hogan, ao longo dos quatro dias, e cada local é posto de volta em seu estado natural quando se completa o

tratamento. O principal rito que acompanha tanto as orações matinais na sauna como as orações noturnas no hogan é o “desembaraçamento” das aflições do paciente, representado por intérpretes mascarados das deidades, que eu descrevo abaixo. Durante a quarta noite, a reza e a cantoria continuam até o amanhecer, e o quinto dia é de descanso e recuperação, um dia literalmente liminar dentro do período liminar de nove dias. Os quatro dias seguintes são marcados pela preparação das famosas e elaboradas pinturas de areia no chão do hogan, cada uma das quais é apagada depois de ser usada. As cerimônias noturnas concentram-se no paciente, que fica sentado na pintura de areia, enquanto é novamente atendido pelas deidades mascaradas. Existe mais uma simetria dentro desses quatro dias, pois os dois últimos são marcados pela presença de equipes de dançarinos de Yé’ii Bicheii, que se apresentam do lado de fora do hogan até o início da manhã, muitas vezes, observados por grandes grupos de espectadores e fãs. A nona noite é o clímax cerimonial, com a cantoria dentro do hogan e a dança do lado de fora continuando até o alvorecer, da mesma forma que as atividades da última noite, no primeiro grupo de quatro noites, continuaram até o amanhecer.

APRENDIZAGEM E DISCIPULADO

O cantador (ele tem ojeriza de ser chamado de “curandeiro”) aprendeu sendo discípulo durante 12 anos de um único professor, o seu avô – não acumulando pedaços de conhecimento de vários curandeiros, e não, com certeza, ouvindo versões das canções gravadas em fita, uma prática grotesca dos dias atuais que ele deplora. Ele está cantando há 20 anos desde então. Ele é bastante estrito, tanto com seus próprios aprendizes quanto com pessoas de fora, sobre o que é e não é permitido falar. Quando eu peço para marcar entrevistas diárias sobre o avanço, a filosofia, como a cerimônia está indo, primeiro ele diz que não pode falar sobre isso. Com uma pequena intercessão da esposa, ele cede, mas o ponto é que ele não pensa ou filosofa, ele apenas deixa a cerimônia se desenrolar, fazendo exatamente como o avô lhe ensinou. O que mais o preocupa é ter tido muitas experiências com pessoas que ouviram suas palestras ou assistiram suas cerimônias e depois começaram a fazê-las por si mesmas sem reconhecê-lo como fonte. Tudo isso sem falar do perigo espiritual de expor o conhecimento ritual. Ele conta como o neto do famoso curandeiro Hosteen Clah, que ficou cego e teve uma perna amputada, disse: “Eu culpo o meu avô por isto”. Isso tem a ver com a exposição de conhecimento sagrado em livros. Ele dá outro exemplo no qual o cantador morre menos de um ano depois de expor conhecimento sagrado em um filme. Tem ainda o relato de dois homens brancos que

entraram no hogan dele e tiveram a presunção de começar a ajudar com a pintura de areia, e, num certo momento, ele teve de pedir (educadamente, ele enfatiza) que eles se desculpassem. No vôo de volta, o avião de um dos caras sofreu um acidente na pista e não pode decolar. “Estou lidando aqui com o sobrenatural”, diz o cantador. Como etnógrafo, sinto-me constrangido até quando ligo meu gravador ao falar com ele, e tirar fotografias de pessoas ou atividades cerimoniais está fora de questão. Quando a primeira sauna cerimonial estava sendo construída para o paciente, chegou uma hora em que não pude mais me conter. Os mastros foram cobertos com galhos e depois com terra, e logo após dos lados, foram riscadas trilhas que terminavam em pequenas plataformas de terra. Perguntei para que serviam aquelas trilhas e plataformas, e o cantador disse: “Pinturas de areia! Eu te disse, homem branco não deve ver isso. Quero viver até cem anos, Tom!” Fui mandado embora para ajudar a construir uma sauna cerimonial separada para a equipe de curandeiros usar mais tarde, enquanto o suadouro do paciente prosseguia. Wilson, meu assistente de pesquisa navajo, teve permissão para observar e relatou mais tarde que o cantador disse a ele e aos aprendizes que o meu banimento temporário não foi realmente para a proteção da cerimônia, mas para a proteção do anglo – que sou eu.

Sexta-feira, 1º de dezembro, primeira noite da cerimônia. Esta é a primeira vez que vou ver o rito do desembaraçamento. Duas horas e quarenta e cinco minutos foram gastos na preparação, a cerimônia só vai durar meia hora. Os assistentes do cantador arrumam uma cesta matrimonial navajo com quatro *jish* ou trouxas de remédio dentro dela, junto com um chocalho e duas conchas; eles enchem uma segunda com uma camada de farinha de milho e colocam dentro dela, pelo menos, uma dúzia de pequenas rodela feitas de ramos de plantas, cada rodela enrolada em uma linha que tem uma peninha atada na ponta. Boa parte da preparação é para a roupa dos deuses e, especialmente, para a máscara com cocar do Deus Falante, o herói do Caminho da Noite. O ornamento tem doze penas, como nos doze meses do ano, e elas se distribuem em torno de todo o semicírculo como um arco-íris. Os assistentes colocam as penas com todo cuidado, dando atenção especial a uma delas, que é uma pena de águia careca do Alasca. Eles amarram cada pena com extremo capricho em um círculo de fibra da cesta, e o velho tio do cantador comenta com desprezo que hoje em dia algumas pessoas usam material artificial, como uma esponja, para enfiar as penas.

Dois dos aprendizes de curandeiro se vestiram e se transformaram em Yé’ii, e estão aguardando na porta do lado de fora do hogan. O paciente, em roupas íntimas, é guiado para sentar-se sobre uns riscos de farinha de milho no chão, no meio do hogan, com as pernas estendidas

para a frente. Assim que o cantador começa a chocalhar e a cantar, o Deus Falante anuncia a sua entrada com um grito longo e agudo, “Wooo-ooo!”. Ele entra e coloca uma armação quadrada, feita de pedaços finos e flexíveis de madeira, sobre o paciente quatro vezes, primeiro, na altura dos joelhos, e cada vez um pouco mais alto, até logo acima da cabeça, e depois sai. Deus Falante usa o cocar de penas com uma pele de lobo atrás do pescoço, uma máscara de couro branca, uma capa de pele de cervo, cinto de prata, braceletes nos braços e tornozelos e mocassim com sinos. O segundo Yé’ii, representando um complemento feminino (Deus da Casa), está nu, exceto por um saiote preto, com uma cauda de animal saindo da parte de trás, botas, máscara de couro marrom, o tronco e as pernas embranquecidas com argila úmida. Este Yé’ii executa o mesmo tratamento, mas com um grito baixo e curto, “Woo-woo”, que só é emitido depois que ele está dentro do hogan. Nas suas sucessivas entradas, cada um deles tira uma rodela da cesta, segurada por um ajudante sentado ao sul do cantador, e benze o paciente dos pés à cabeça, tocando dezoito pontos do corpo, depois puxa a linha com um “woooo” mais longo e entrega a outro ajudante, sentado ao norte, que coloca as partes separadas sobre um cobertor. Cada vez que uma linha é puxada, isto se dá num ponto mais alto do corpo, mais distante dos pés, e um “wooo-ooo” mais longo acompanha o desembaraçamento. Este é o desembaraçamento da dor e do sofrimento do paciente.

De súbito, por um breve instante, sinto-me chocado pela estranheza do ser sagrado à minha frente, sua presença mascarada incrustável e seu grito de outro mundo. Apesar de mim mesmo, apesar do meu equilíbrio etnográfico cuidadosamente cultivado, volto a ser o jovem coroinha católico que um dia fui, exclamando silenciosamente para mim mesmo, “Meu deus, isto é realmente um ritual pagão!” Na verdade, o que interpretei cética e timidamente como um momento pouco sofisticado de minha parte foi um avanço momentâneo ao encontro da alteridade, a diferença do outro, do Yé’ii Bicheii como representação da existência crua, ou aquilo que Eliade chamou de hierofania, a manifestação da divindade. Como me disse o cantador em um momento de franqueza: “Às vezes eu penso que aqueles Yé’ii Bicheiis estão noutra dimensão, estão sempre por perto, e apenas às vezes se revelam”.

Os dois deuses se revezam no tratamento do paciente até todas as rodelinhas terminarem, e então vem novamente o Deus Falante com as grandes armações quadradas. O paciente se levanta e caminha para a porta – talvez ele saia em outros casos, mas não aqui. Depois da cerimônia das rodela, o cantador canta e benze todos os presentes com água de uma concha. O paciente bebe nesta concha, e a água de uma segunda concha é aplicada externamente, depois ele é benzido com a fumaça de algumas brasas tiradas da

lareira. O curandeiro diz: “Quando amanhecer, eu vou sair e devolver as rodela à natureza”. Mas as linhas com penas atadas nas pontas são cuidadosamente estendidas uma ao lado da outra, no sentido do comprimento e enroladas juntas, para serem guardadas e usadas em desembaraçamentos subseqüentes durante os três dias seguintes. Este é um contraste estrutural claro: as rodela correspondem à natureza; as linhas – constantemente enroladas e desembaraçadas – correspondem à cultura. Mas o contraste é extremamente claro e simples, pois as próprias linhas de fabricação humana têm penas atadas – naturalmente – às suas pontas.

Mas, e o paciente? Antes que os antropólogos e pesquisadores clínicos começassem a entender a importância dos relacionamentos paciente-médico e o vasto poder do efeito placebo – rotulado outra vez recentemente como “resposta significativa”, por Daniel Moerman (2002) – era comum pensar que os tratamentos biomédicos eram eficazes independentemente daquilo que o paciente experienciava, enquanto o tratamento religioso só era eficaz se o paciente experienciasse algo ou tivesse fé suficiente. Nós, agora, compreendemos que o significado é importante na cura médica e, inversamente, que a cura ritual pode ter efeitos em níveis que não podem ser articulados por um paciente. Não obstante, eu sempre achei estranho que Levi-Strauss (1966) nunca tenha pensado em perguntar à mulher, Cuna, grávida, se o seu trabalho de parto tinha sido facilitado pelos esforços do curandeiro. Na minha lida, eu sempre procurei seguir o meu sentido de senso comum, realçado pelo tipo de método usado por pesquisadores no processo de psicoterapia, para perguntar, pelo menos, o que os pacientes consideram mais significativo sobre sua cura. Quando perguntei a este paciente, na manhã seguinte, qual tinha sido a coisa mais significativa para ele na noite anterior, ele disse que fora a cantoria, trazendo para cá os deuses do mundo do espírito. Ele disse que já se sentia mais relaxado e que a cura já tinha começado. Quando perguntei sobre o desembaraçamento das linhas das rodela, ele disse que, ao observar quando eles puxavam a linha, ele podia saber quando soprar ou bufar para expelir os maus espíritos. Eu esperava um relato de alguma analogia física de alívio e liberação de tensão, ou talvez o desatamento de um nó interno – o que aprendi foi que o paciente aparentemente passivo tinha um papel no seu próprio tratamento, que era expelir o mal que os deuses estavam liberando através de suas ações.

O paciente era um homem de 49 anos, o mais velho de 12 irmãos e sobrinho do cantador. Ele tinha trabalhado durante 24 anos num emprego industrial como operador de máquinas pesadas, e era representante sindical e membro da comissão de segurança. Ele fora ferido havia dois meses e meio, dirigindo seu trator, quando a roda

derrapou na terra solta à beira de uma estrada nivelada, e ele foi jogado de um lado para o outro, com os rins espremidos contra o encosto curvo do banco. Uma semana depois ele foi hospitalizado e encaminhado para diálise com lesão nos rins. Desde então, ele perdeu 30 quilos. Ele está aflito porque a companhia não quer pagar indenização por acidente de trabalho, alegando que seu problema é de doença – provavelmente diabetes – e não de lesão. Ele mal consegue enxergar mais do que algumas sombras, por causa de cataratas, e não está claro se ele vê alguma conexão entre as cataratas e a falência renal.

Duas vezes durante a cerimônia de nove noites, na terça e na quinta-feira, ele viajou ao Hospital do Serviço de Saúde Indígena para diálise dos rins. De alguma forma, isto faz a biomedicina coincidir com o ritmo cerimonial: uma diálise durante os quatro dias de tratamentos na sauna, uma, durante os quatro dias de pintura de areia dentro do hogan. Não sendo assim, temos de admitir a incongruência de o paciente, de vez em quando, sair do domínio do tradicional para um espaço cultural imensamente diferente. Mas o espaço cultural da diálise não faz menos parte do presente do que o espaço sideral, onde nós começamos. A questão não é assimilação, mas acomodação: os navajos respeitam um período pós-cerimônia de quatro dias durante o qual não se deve viajar nem se expor a qualquer perigo ou estresse – o paciente tinha cirurgia de catarata marcada para o quinto dia depois da cerimônia. O paciente diz que um diagnóstico tradicional feito por dois ajudantes do cantador indicou que o problema se origina com o seu padraço, que participava da cerimônia do Yé'ii Bicheii antes dele nascer e voltava para casa trazendo consigo uma parte mal neutralizada de suas poderosas influências – por exemplo, sem remover completamente a argila branca usada pelos intérpretes das divindades. Sendo o mais velho dos irmãos, ele é o mais afetado, e os efeitos se disseminam através dele para o resto da família. A família é muito importante para o paciente, e ficou claro em nossa conversa que, para ele, manter a família unida, através das atividades cerimoniais, tem a mesma prioridade que aliviar os seus próprios problemas de saúde.

Quinta-feira, 7 de dezembro, sétima noite da cerimônia de nove noites. As aspirações do paciente pela unidade familiar sofreram um revés. Quando tudo já estava pronto no hogan para a cantoria da noite, o cantador anunciou que eles precisavam conversar e não prosseguir com a cerimônia, por enquanto. Ele pediu que sua esposa falasse, e ela disse que nas duas últimas noites ouvira ruídos de chocalho no lado de fora. Isto já tinha acontecido antes, durante uma cerimônia, e eles não tinham feito nada a respeito, e uma coisa trágica aconteceu logo depois disso, portanto era imperativo que isso fosse discutido para prevenir qualquer acontecimento imprevisto. Então ela

contou às pessoas ali reunidas que, no início da noite, uma das irmãs do paciente tinha desmaiado e sido levada de ambulância para o hospital do SSI. Ela abriu para comentários e o paciente tomou a palavra, dizendo que estava ouvindo os mesmos ruídos de chocalho e que, além disso, tinha visto um tipo de imagem, que mais tarde ele descreveu como branca como uma kachina² hopi, vestida de azul-turquesa e na companhia de uma pequena coruja. Então, ele disse: “Precisamos de alguma ajuda. Precisamos de sua ajuda. Vocês, rapazes, ajudem-nos. Façam alguma coisa por nós. Minha irmã caiu. Lá na casa da cozinha, eu soube.” Todos concordaram que um diagnóstico era necessário e seis pessoas experientes naquela arte se reuniram num pequeno círculo dentro do hogan: dois assistentes do cantador, o pai de um desses assistentes, o irmão do cantador, uma irmã e uma tia do paciente. O tremer de mão [uma técnica tradicional de adivinhação e diagnose espiritual] continuou por trinta minutos e quando terminou o cantador perguntou o que a equipe tinha encontrado. Todos eles concordaram que havia feitiçaria acontecendo ali mesmo na cerimônia. Alguém estava nos amaldiçoando, um punhado de *skinwalkers*³ na noite, lá fora, que não queriam que o paciente se recuperasse ou simplesmente queriam que a família se desagregasse. E tratava-se de um membro ou de membros da família, alguém lá na cabana da cozinha onde preparavam a comida. Eles não queriam que o paciente melhorasse, mas, na verdade, o paciente estava sendo ajudado pela cerimônia, então, no lugar dele, eles jogaram pó de feitiçaria na sua irmã. Ao mesmo tempo, eles enterraram um objeto enfeitiçado dentro do hogan. Nisso, o cantador disse: “Vão em frente e façam outro diagnóstico, talvez vocês consigam pôr isso para fora.” Desta vez, um dos jovens aprendizes tomou a dianteira e quando sua mão começou a tremer ela o guiou em direção ao fundo do hogan. Ele bateu no meio da parafernália cerimonial lá na alcova do lado oeste, puxou um pequeno objeto escuro e o colocou sobre um lenço de papel que seu pai tinha preparado no canto do fundo do hogan. Toda a discussão entre os diagnosticadores e com o cantador aconteceu em voz baixa, aos sussurros, caso alguém trabalhando com o outro lado estivesse no hogan observando suas contramedidas. A cerimônia então recomeçou, com cantoria e um pouco de dança do lado de fora. Quando a cerimônia da noite terminou, por volta de uma hora da manhã, a mulher que desmaiara tinha voltado do hospital. O paciente e sua família sentiram necessidade de ajuda adicional, e a esposa do cantador lhes disse que desta vez, para tanto, eles deviam organizar uma coleta e fazer uma doação. O cantador, meio irritado e dando sinais de que, no seu entender, a família estava de alguma maneira criando problemas para si própria, juntou seus apetrechos e disse: “Caras, vocês façam o que tem de

fazer, seja lá o que for. Eu estou indo pra casa” O jovem aprendiz, com ajuda do pai, então diagnosticou e removeu do corpo dela três pequenos objetos que tinham sido atirados dentro dela, além do pó de cadáver com o qual ela tinha sido salpicada – um osso, um pedaço de turquesa e outra pedra pequena. Eles colocaram cada objeto sobre um lenço de papel, depois os embrulharam num pano e levaram para fora. No início ela estava bastante pálida e parecia sentir dor, talvez tontura, mais tarde parecia calma e bem melhor. Ela foi ver como estavam a mãe e as irmãs, e o resto da família também saiu do hogan, deixando apenas alguns ajudantes do curandeiro que iam fazer a limpeza das coisas para o dia seguinte.

Na manhã seguinte o paciente falou sobre o evento da seguinte maneira:

“Eu acho que a principal coisa é arruinar esta cerimônia. Geralmente é assim quando há uma pessoa que fica em volta pensando pensamentos negativos por causa de inveja e ciúmes...[o diagnosticador] não me disse tudo claramente, mas eu meio que entendi sozinho. Eu é que era pra cair no chão, mas ao invés foi ela que caiu, mas em todo caso ela se recuperou daquilo. . . . Foi isso que eu pensei daquele jeito. Eles estavam me dizendo que tinha alguma coisa enterrada. Nós vimos uma sendo tirada daqui de dentro. Eu não sei o que é. Eles dizem que é meio arriscado se você vê, eles usaram cinza. Eu não sei como eles trabalham com aquilo...e então a cerimônia começou outra vez depois daquilo...Eu não lembro daquela [parte seguinte da cerimônia] por causa do que aconteceu com a minha irmã mais nova. Aquilo estava me dando mais problemas e eu fiquei pensando, “Espero que eles não façam aquilo outra vez com nenhuma das minhas irmãs mais novas ou meus irmãos mais novos. [Mais tarde com a cantoria] o som estava muito bom e a nomeação foi linda. Estava te mostrando, eu acho que é isto que significa, te dando uma visão. E a razão para estares dizendo isto é porque tu queres ficar bom, aquela era a coisa mais importante e eu realmente gosto daquilo...e eu estava pensando que queria ficar bom e eu estava apenas sentado e rezando junto e cantando também”.

Neste breve discurso, o observador se move com o paciente através da instantaneidade de sua experiência de um distúrbio por feitiçaria, de uma tentativa de compreender aquele distúrbio atrapalhado pela relutância dos curandeiros em expor o paciente aos detalhes, da decepção sobre o estreitamento dos laços entre a parentela participante, de uma dissociação do processo, depois recuperação e novo envolvimento no processo, quando ele começa outra vez a cantar, junto com o cantador. Eu insisto que essas delicadas modulações de experiência são essenciais para a compreensão da cura como um processo existencial, e observo que sem esse tipo de atenção ao detalhe é provável que nós ouvíssemos apenas a última asserção, ritualmente correta: “Eu estava pensando que

queria ficar bom e apenas estava sentado e rezando junto e cantando também”. De um modo geral, esse tipo de evento, que abre um parêntese temporal no processo, enfatiza que, na cura navajo, o inverso daquilo que Gladys Reichard (1944) chama de “a palavra compulsiva” é uma “aversão ao caos”, que pode se instalar no processo ritual, bem como na vida cotidiana, a qualquer momento. Em termos psicológicos isto não é nenhuma surpresa, pois tal aversão ao caos é exatamente o oposto das ações obsessivas e compulsivas. Mas há outro nível, no qual o ritmo cerimonial inclui, em parte, uma oscilação entre períodos de cantoria e períodos de diagnose e significância do inesperado. Duas vezes nesta cerimônia de nove noites ocorreram episódios com exigência de diagnóstico e fomos informados de que isso não é incomum. Isto vai além de qualquer referência implícita ao retrato da cultura navajo como obsessiva/compulsiva, que caracterizou os escritos da escola de cultura e personalidade. Isso indica uma polaridade mais profunda entre uma preocupação com a ordem e uma tolerância com a ambiguidade, uma tensão entre a necessidade de correção e exatidão e o reconhecimento da indeterminação e da subjuntividade.

QUEM ESTÁ/PARA QUEM PRESENTE?

eu gostaria de elaborar mais a respeito de divindade e experiência no Caminho da Noite navajo. A partir de outros momentos de nossa pesquisa, eu gostaria de escrever sobre o homem que, na sua juventude, era paciente no Caminho do Relâmpago, quando um raio atingiu a chaminé do hogan e matou o cantador. Este evento tornou-se o enigma central de sua vida. Eu gostaria de falar sobre a moça que foi para o Japão como membro das forças armadas e voltou para casa numa depressão profunda, tendo sido exposta ao cheiro peculiar de um crematório próximo da sua base militar e exposta, assim, a um dos agentes mais patogênicos para os navajo, os mortos. Eu gostaria de falar sobre a família da qual entrevistamos quatro membros como pacientes, três dos quais morreram mais tarde num acidente de carro, e a luta da moça sobrevivente para juntar os pedaços de sua vida. Eu gostaria de descrever a freira católica navajo que um dia encontrou o papa e que sintetizou sua devotada fé cristã com participação tanto em encontros de peiote quanto em cerimônias navajo tradicionais. Certamente, eu gostaria de contar a história do andarilho da Igreja Americana Nativa e sua mulher, que estavam casados há 65 anos e não podiam tolerar um ao outro, que criaram com sucesso cinco filhos, mas discordavam veementemente sobre sua filosofia e experiência de peiote. Eu gostaria de discutir a diferença entre a maneira como os pacientes descrevem seus problemas em uma entrevista etnográfica, conduzida por um antropólogo, e na Entrevista Clínica Estruturada

para o DSM-IV4; a relação entre três sistemas religiosos de cura; os tipos de imaginação sensorial experienciados na cura navajo; a maneira como os evangelistas cristãos navajos falam sobre a cura através do humor e da condenação; nosso estudo das atitudes em relação ao surto de hantavírus; uma filosofia navajo da cor elaborada por um pensador indígena; um culto navajo da água, que é uma variante altamente específica da religião do peiote; e ainda sobre a corporeidade navajo.

Mas eu não posso fazer nenhuma dessas coisas neste espaço (ver CSORDAS, 2000, 2002, 2008), então vou concluir, retornando ao presente. Como e por que deveríamos entender o presente como um problema? Por um lado, Norbert Elias (1987) repreendeu os sociólogos por um “refúgio dentro do presente”. Por outro lado, Michel Foucault citou a advertência de Baudelaire de que “Você não tem nenhum direito de desprezar o presente” (FOUCAULT, 1994, p. 310), e discutiu a interpretação de Kant, da Iluminação do ponto de vista de alguém para quem a Iluminação seja o presente. Foucault chamou a atenção para um tipo de interrogação filosófica “que problematiza simultaneamente a relação do homem com o presente, o modo de ser histórico do homem e a constituição do *self* como um sujeito autônomo” (1994, p. 312). Este sujeito autônomo é, de fato, um problema, enquanto um dos aspectos principais daquela atitude peculiar e generalizada a que chamamos de modernidade, e, para Foucault, ele inspira uma série de questões: “Como somos constituídos enquanto sujeitos que exercem ou se submetem a relações de poder? Como somos constituídos enquanto sujeitos morais de nossas próprias ações?” (1994, p. 318).

A questão essencial que está ausente, talvez de forma típica, da agenda de Foucault é: “Como somos constituídos enquanto sujeitos capazes de e definidos por inter-subjetividade?” Na situação que venho discutindo, a inter-subjetividade é essencial no encontro terapêutico significativo entre o curandeiro e o paciente, no encontro perpetuamente controverso entre o etnógrafo e o índio, e no encontro histórico violento entre as civilizações européia e indígena norte-americana. Cada uma dessas questões gira, de maneira vital, em torno do presente, e exige que reconheçamos que estudos como este não são apenas sobre saúde e cura, e não apenas sobre etnografia de Indígenas Americanos, mas também, na expressão de Foucault, sobre “a ontologia essencial de nós mesmos” (1994, p. 319). Esta não é uma questão de narcisismo cultural, no qual, ao estudarmos os outros, estamos estudando realmente apenas a nós mesmos refletidos no outro, mas uma questão de se perguntar onde nos

posicionamos em relação aos problemas de temporalidade, tradição, dominação e instantaneidade que levantei no início em conexão com o momento presente nas Terras Navajo. É uma questão de boa fé, ao reconhecer que há, de fato, alguma coisa em jogo numa tentativa de alcançar uma compreensão existencial do sofrimento e da cura entre as culturas.⁵

REFERÊNCIAS

- CSORDAS, Thomas J. **Corpo/significado/cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- _____. **Body/meaning/healing**. New York: Palgrave, 2002.
- _____. Ritual Healing in Navajo Society [Edição Temática]. **Medical Anthropology Quarterly**, v. 14, n. 4, 2000
- ELIAS, Norbert. The Retreat of Sociologists into the Present. **Theory, Culture, and Society**, v. 4, p. 223-247, 1987.
- FARIS, James. **The Nightway: A History and Historical Documentation of a Navajo Ceremonial**, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1990.
- FOUCAULT, Michel. What is Enlightenment? In: RABINOW, Paul. **Ethics: Subjectivity and Truth**. New York: The New Press, 1994. p. 303-320.
- LEVI-STRAUSS, Claude. The Effectiveness of Symbols. In: **Structural Anthropology**. New York: Basic Books, 1966. p. 181-201.
- MATHEWS, Washington. **The Night Chant: A Navaho Ceremonial**. Salt Lake City: University of Utah Press 1995[1902].
- MOERMAN, Daniel E. **Meaning, Medicine, and the ‘Placebo Effect’**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.
- REICHARD, Gladys. **Prayer: The Compulsive Word**. Monographs of the American Ethnological Society. New York: J.J. Augustin, 1944. v. 7.

NOTAS

- ¹ Uma referência à implementação do Decreto-lei 93-638 que permite transferir para a jurisdição tribal os serviços oferecidos pela Federação.
- ² Ícone religioso esculpido em raiz e pintado pelos índios hopi (N. do T.).
- ³ Feiticeiros capazes, segundo os navajo, de andar dentro do corpo de um animal ou de outro ser humano (N. do T.).
- ⁴ Abreviatura em inglês para Manual Diagnóstico e Estatístico de Distúrbios Mentais - Quarta Edição (N. do T.).
- ⁵ Agradecimentos: Este artigo é baseado no Projeto de Cura Navajo, financiado pelo auxílio 1RO1 MH50394 do Instituto Nacional de Saúde Mental. O projeto foi executado sob a Licença de Investigação C9708-E dos Recursos Culturais da Nação Navajo e com o endosso de cinco Conselhos Comunitários de Saúde nas regiões da Nação Navajo onde a pesquisa foi conduzida. Este artigo foi revisado pelo Comitê de Avaliação de Pesquisa com Humanos da Nação Navajo. Eu agradeço aos membros da equipe de pesquisa pelo Projeto de Cura Navajo, e especialmente ao meu assistente Wilson Howard que trabalhou de perto comigo durante a cerimônia discutida neste artigo. Envio agradecimentos especiais a Byron Good e Mary-Jo DelVecchio Good por seu convite para apresentar a Conferência Roger Allan Moore na Escola de Medicina de Harvard.