

A DOENÇA COMO
EXPERIÊNCIA: O PAPEL
DA NARRATIVA
NA CONSTRUÇÃO
SOCIOCULTURAL
DA DOENÇA

E. Jean Langdon

Este trabalho examina a construção cultural de saúde e doença entre os índios siona da Colômbia, cujo sistema médico pode ser caracterizado como um sistema xamânico tanto no que se refere às representações de saúde e doença, quanto às práticas de cura. A doença não é vista como um processo puramente biológico/corporal, mas como o resultado do contexto cultural e da experiência subjectiva de aflição. A experiência da doença é construída através dos eventos ocorridos no processo terapêutico e da interpretação destes eventos. É analisada a relação entre narrativa, interpretação e o processo terapêutico. Uma narrativa tradicional sobre uma batalha xamânica é apresentada para demonstrar como a narrativa fornece pistas para a interpretação de causas ocultas num universo xamânico. Em seguida relato um caso de estudo que indica o papel da narrativa no processo dinâmico de atribuir significado aos eventos e também na estruturação da ação.

Este trabalho examina a construção cultural de saúde e doença entre os índios siona da Colômbia, cujo sistema médico pode ser caracterizado como um sistema xamânico tanto no que se refere às representações de saúde e doença, quanto às práticas de cura. Não pretendo aqui apresentar uma abordagem folclórica de receitas medicinais, diagnósticos e crenças exóticas que resulte num contraste drástico com a biomedicina. Este trabalho parte do princípio de que os processos que fazem parte da relação saúde-cultura entre estes índios da selva amazônica são da mesma natureza dos que operam na nossa sociedade, apesar de existirem diferenças tanto nas teorias etiológicas quanto nos procedimentos terapêuticos. Concebo o sistema médico dos siona como um sistema cultural, igual aos demais sistemas culturais estudados pelos antropólogos, tais como religião, política, etc. (Kleinman 1980). Minha abordagem de cultura segue os conceitos simbólicos apresentados por Geertz, Turner, e outros. A doença faz parte dos processos simbólicos e não é uma entidade percebida e vivenciada universalmente. A doença é um processo experiencial; suas manifestações dependem dos fatores culturais, sociais e psicológicos que operam em conjunto com os processos psico-biológicos (Good 1994; Alves 1993).

Mais recentemente, a combinação de algumas preocupações da antropologia crítica (Marcus e Fischer 1986) com a perspectiva simbólica vem produzindo o que se chama de antropologia médica interpretativa-crítica (Lock e Scheper-Hughes 1990, Frankenberg 1988). Nesta, o processo terapêutico é considerado como uma negociação de interpretações entre pessoas com conhecimentos e posições de poder diferenciados. Esta abordagem

reconhece que o próprio conhecimento médico de um grupo não é autônomo, “mas é enraizado em e continuamente modificado através da ação e da mudança política e social” (Lock e Scheper-Hughes 1990: 50).

Quando emprega a abordagem crítica-interpretativa, a antropologia médica não é mais o estudo de sistemas médicos alternativos, crenças e práticas ... O enfoque é cambiado a fim de examinar a maneira como todo o conhecimento relacionado com o corpo, a saúde, e a doença é construído culturalmente, negociado e renegociado num processo dinâmico através do tempo e espaço (Lock e Scheper-Hughes 1990: 49, tradução da autora).

A análise a seguir é guiada pelas considerações acima. Os siona vivem numa sociedade multi-étnica caracterizada por vários grupos indígenas e uma crescente população de colonos originados de várias regiões da Colômbia. Seu sistema médico tradicional representa um sistema xamânico pela sua visão do mundo, as crenças etiológicas, e o rito de cura mais importante – o rito com o alucinógeno *yagé*. Exploro as representações do seu sistema médico através da narrativa, com a intenção de demonstrar que esta desempenha um papel análogo ao rito. Nas narrações de sua literatura oral ou em suas narrativas pessoais, os siona criam e recriam seus modelos de realidade e também fornecem os modelos para ação. Porém, neste século o número de xamãs siona diminuiu drasticamente, e o número de especialistas em biomedicina e várias linhas da medicina popular aumentou significativamente. Hoje, os siona escolhem curas entre uma grande variedade de terapias possíveis. Mesmo assim, as representações siona continuam fornecendo a base para as interpretações dos episódios da doença. O processo terapêutico se caracteriza como uma negociação contínua sobre a interpretação dos sinais da doença e a escolha de terapia apropriada nesta situação pluri-étnica com várias alternativas.

A cosmologia siona e o tratamento da doença

A cosmologia siona tipifica o que é caracterizado como a “cosmologia xamânica” (Hamayon 1982). O universo siona é composto por cinco níveis hierárquicos, cada um povoado por várias classes de entidades tais como espíritos maléficos (*wati*), figuras celestiais (Sol, Lua, Trovão), animais, e humanos (Langdon 1995). Cada nível se espelha nos outros, no sentido em que todas as entidades têm uma organização social e vida material semelhante. Os siona também falam do mundo como tendo “dois lados”. Um, chamado “este lado”, é a realidade visível. “O outro lado” é o lugar das forças invisíveis e seus domínios, que não são percebidos em condições normais.

A realidade cotidiana é influenciada por estas forças ocultas e suas atividades. Cada lugar, planta e animal tem uma entidade invisível correspondente no “outro lado”, e as ações desta afetam os eventos neste lado. As forças invisíveis são responsáveis pelo funcionamento normal do mundo cotidiano. Influenciam o clima favorável e seu ciclo anual, o aparecimento dos animais de caça e o processo de crescimento dos humanos, plantas e animais. Também podem causar rupturas na rotina cotidiana e apresentar perigos para a segurança de vida. Estas rupturas geralmente acontecem como doenças, mas também podem ser escassez de comida, enchentes, terremotos, desvios de comportamento e conflitos sociais. Assim, para viver e prosperar neste mundo, para garantir a segurança comunal e individual, e para enfrentar perigos, é preciso aprender a viver com e a influenciar estas forças últimas. Os xamãs são os mediadores entre os seres do outro lado e os membros da comunidade, e têm o conhecimento e a habilidade para entrar à vontade no outro lado e negociar com os seres dali. Este poder e conhecimento são acumulados através do uso freqüente e controlado do alucinógeno *Banisteriopsis*, chamado *'iko* pelos siona e conhecido como *yagé* ou *ayahuasca* na literatura etnográfica.

Tradicionalmente, um mestre-xamã siona desempenhava o papel de liderança religiosa e política (*casique-curaca*), e uma parte de seu papel era a cura de doenças. Cada comunidade contava com vários xamãs, e aquele ao qual se atribuía mais poder era escolhido para ser o *casique-curaca*. Desde a morte do último *casique-curaca*, na década de 60, não há um consenso de que exista um xamã poderoso o suficiente para ocupar este papel de liderança.¹ Hoje, por causa de razões históricas, ecológicas, demográficas, culturais e sociais, o papel do xamã se limita primariamente à cura das doenças e outros infortúnios (Langdon 1991a).

Segundo os siona, os xamãs têm o poder de clarividência e de curar os membros da comunidade aflitos com doenças causadas pelos *wati* ou pelos ataques dos xamãs inimigos. Nem todos os episódios de doença são causados por atividades no mundo invisível. Mas quando o processo da doença representa uma ameaça à vida ou ao desempenho normal do papel do doente, é necessário descobrir a força invisível que causou a doença, o motivo do ataque, e remover o objeto da doença de dentro da vítima, para curá-la definitivamente.

¹ Os siona distinguem duas classes de xamãs segundo o conhecimento que eles possuem. Conhecimento pleno é atribuído aos mestres-xamãs (*yai* – onça) que demonstram ter poder suficiente para liderar os ritos utilizando alucinógenos. A segunda classe se refere aos homens que passaram pela iniciação xamânica mas que, por várias razões, não atingiram o nível de mestre-xamã. Chamados “eles que cantam” ou “eles que já saíram de seus corpos”, têm poder suficiente para realizar ritos de cura sem o uso de alucinógenos para doenças leves, que são suspeitas de terem sido causadas pela atividade dos espíritos. Durante minha pesquisa de campo, havia vários anciãos que tinham atingido este nível e que realizavam tais ritos. Na década de 80, um deles começou a realizar os ritos de cura com o uso de *yagé*, e hoje é reconhecido como um xamã indígena importante na região.

A visão de mundo e de saúde pode ser resumida no aprofundamento de quatro conceitos chaves: *wahī*, *hun'i*, *'iko* e *dau*. A interpretação destes conceitos não é uma tarefa fácil, porque são símbolos multivocais e não se reduzem facilmente a uma só palavra em português. Eles aparecem tanto nos discursos cotidianos quanto nos rituais. São palavras, são coisas, são atributos e são, portanto, símbolos que carregam os princípios fundamentais da visão de mundo dos siona.

Quando um siona cumprimenta o outro na maneira tradicional, ele indaga “você está *wahī*?” (*wahīgi?*). Traduzindo esta frase, eles afirmam que quer dizer “Você está completamente vivo?”. Embora possamos estar propensos a interpretar esta frase como “Você está bem?”, a palavra vivo é mais adequada quando consideramos as respostas ao cumprimento. Geralmente alguém responde “Estou *wahī*”, mas, se está doente, responde: “Estou *hun'i*” (*hun'iyi*), ou “eu estou morrendo”. *Hun'i* opõe-se a *wahī*, e por isso a tradução melhor para “*wahīgi?*” é “Você está vivo?”.

Estar vivo ou estar morrendo não são estados estáticos. Ambos representam forças dinâmicas da existência, caracterizadas pelas qualidades que se associam respectivamente a elas. Por exemplo, como adjetivo, *wahī* é empregado para descrever uma pessoa gorda ou forte. A qualidade de corpulência representa boa saúde. Esta corpulência de boa saúde é representada para os siona na saúde do bebê rechonchudo. *Wahī* significa também estar verde como frutas imaturas ou pessoas jovens e fortes. Verde claro, frequentemente associado na cultura ocidental com a primavera e a folhagem nova, também é designado como *wahī*. Por trás de todas estas denotações, emerge a conotação de estar completamente vivo ou saudável. *Wahī* associa o conceito de um estado de juventude e corpulência com a promessa de mais crescimento. Este conceito concretiza-se através das diferentes qualidades associadas com *wahī*.

Hun'i, estar morrendo, é o verbo oposto ao verbo *wahī*. O adjetivo-chave é podre, com as qualidades estreitamente ligadas a quente, sujo, velho, escuro, decomposto e emaciado ou magro. Os siona representam a doença com as qualidades de magreza e calor, com objetos pretos ou sujos e com a velhice. Em casos de doença, estas qualidades negativas se tornam sintomas da gravidade da doença. Assim, sempre se observa a condição de magreza do paciente para avaliar seu estado de saúde. No rito de cura, quando o xamã retira do corpo do paciente a substância da doença, ele a examina para ver se é totalmente preta, podre, ou quente: estando assim, não há cura. Quando uma pessoa sonha que vai ficar doente, ela aparece no sonho vestida de roupa suja ou escura. Quando sonha que vai melhorar, o “povo do sonho” lhe dá roupa limpa e branca. Pessoas idosas são magras, ao oposto do bebê corpulento. Ao falar de uma pessoa morta, eles usam *hun'isigi*, dizendo literalmente que ela completou o processo de estar morrendo.

Pode-se dizer então que *wahī* é um estado positivo e dinâmico. É o tempo de crescimento e juventude. Quando seu sentido se estende para significar o bem-estar de toda a comunidade, indica que há comida abundante para todos, que os homens estão tendo êxito na caça e pesca, que há chuva e sol adequado para o crescimento das plantas e que todos estão cumprindo suas tarefas e responsabilidades. Este estado contrasta-se com o *hun'i*, em que a pessoa está doente, velha, magra e sem o vigor da vida. Para a comunidade, significa conflitos entre os membros ou falta de comida. A vida é cíclica como as fases da lua. *Wahī* representa as forças crescentes, aquelas que mantêm boa saúde e crescimento do ser humano, na comunidade assim como na natureza. *Hun'i*- e suas qualidades representam a doença, o declínio e a morte. Conforme apresento nas páginas seguintes, os siona pensam que uma força ou outra predomina, dependendo da disposição das forças sobrenaturais e da habilidade do xamã para controlá-las. O processo de emagrecer, como processo de envelhecer ou adoecer, é visto tão naturalmente que sempre há suspeita de uma causa oculta quando uma pessoa morre ainda “gorda”.

'iko é um elemento importante para influenciar o equilíbrio entre estas duas forças. Quando os siona querem contactar os agentes sobrenaturais que conferem vida e poder à realidade, reúnem-se com um mestre xamã para ingerir *'iko*, ou *yagé*, seu nome comum na Colômbia. Para os siona, a planta (*Banisteriopsis* sp.) e a bebida feita dela são chamadas *'iko*, assim como várias plantas, animais, insetos, e suas preparações, que são usadas em atividades que buscam atingir o bem-estar ou curar doenças. Porém, estes últimos tipos de *'iko* são classes específicas de plantas não-alucinógenas utilizadas para curar sintomas específicos, tal como “tosse *'iko*”, “gripe *'iko*”, etc. O *yagé*, chamado somente de *'iko* na língua siona, representa o conceito genérico e fundamental da palavra. O poder, uso e significado das classes específicas de *'iko* utilizadas para curar sintomas específicos derivam seu significado geral deste *'iko* primário.

A conotação geral de *'iko* corresponde à de nossa palavra “remédio”, ainda que tenha um sentido mais geral do que a palavra em português. Sua qualidade de remédio se aplica à ordem cósmica, e também à ordem social e à saúde do indivíduo. Um *'iko* pode ser utilizado para garantir que um evento se desenvolva como desejado, para garantir a continuação de um estado saudável, para prever perigo ou ruptura da normalidade, ou finalmente, para reverter uma situação indesejável e, com isso, curar uma doença.

Os *'iko* (*yagé*) que produzem visões são utilizados para auxiliar o xamã e outros a entrar no outro lado da realidade, a fim de descobrir o que realmente está acontecendo. Para manter o estado de saúde, prever perigo ou ruptura, ou retornar ao estado de “vivo” quando doente, é preciso descobrir

e influenciar as forças últimas que estão atrás dos eventos neste mundo. *Yagé* também é necessário para o xamã adquirir conhecimento e poder para negociar com os espíritos. Este '*iko* também dá a todos os outros remédios específicos seus poderes de curar sintomas específicos, pois estes foram descobertos através das visões do *yagé* e idealmente devem ser soprados pelo xamã antes de serem empregados.

Os siona conhecem centenas de plantas diferentes utilizadas para manter o bem-estar em todos os aspectos da vida. Há, por exemplo, o '*iko* para garantir que as pessoas executem e desenvolvam corretamente suas tarefas. Tais remédios são tomados durante os ritos de puberdade ou quando um indivíduo não está cumprindo suas responsabilidades. Remédios são dados aos animais e também às ferramentas utilizadas para plantar. Um remédio é dado aos cães para capacitá-los como bons caçadores. Estas substâncias incluem ervas, marimbondos, abelhas e formigas que ajudam o cachorro a caçar a anta ou o aguti, a encurralar os porcos silvestres e a abrir seu olfato.

A maioria dos remédios que não produzem visões são usados explicitamente para tratar os sintomas das doenças (Langdon 1991b: 218). Alguns são empregados como purgas do corpo, provocando suor, vômito, ou limpeza dos intestinos, buscando assim ajudar o corpo a voltar a um estado de frescura (*wahî*). '*iko* pode ser ingerido, usado em banhos ou aplicado na pele, como o uso da urtiga para aliviar as dores do corpo.

Por causa desta dicotomia entre o '*iko* ligado ao poder xamânico e o '*iko* empregado para curar os sintomas, os siona incorporaram facilmente os tratamentos oferecidos pela biomedicina para tratar os sintomas de doença. Eles reconhecem uma eficácia superior dos fármacos para certos problemas de saúde e os classificam como '*iko* que curam sintomas. Seu uso é bastante freqüente quando estão disponíveis.²

O conceito final, e talvez o mais difícil de definir, está associado com a palavra *dau* (Langdon 1992). Em resposta ao cumprimento-indagação tradicional sobre saúde, o doente responde "Eu estou morrendo de um *dau*". Porém, *dau* não pode ser traduzido simplesmente como doença. Há três usos diferentes de *dau*: 1. *dau* como uma substância que cresce dentro do corpo do xamã e que o dota de conhecimento e poder; 2. *dau* como uma substância concreta e causa do infortúnio; 3. *dau* como doença.

Quando um homem começa a tomar *yagé*, é dito que uma substância começa a crescer dentro dele. Esta, chamada *dau*, corporiza o saber e o poder alcançados através das experiências com o *yagé*, e capacita o iniciado a viajar

² Para evitar confusões entre '*iko* que produz visões e '*iko* que é especificamente empregado para tratamento de sintomas, chamarei o '*iko* de *Banisteriopsis* com o nome comum na Colômbia – o *yagé* – e utilizarei "remédio" para indicar o '*iko* que trata os sintomas.

nos reinos diferentes e a se comunicar com os espíritos. Depois, quando o homem se torna mestre-xamã, seu *dau* é o poder para curar ou causar infortúnio aos outros. Do *dau* vem sua habilidade para induzir estados visionários com os estimulantes menores, como o *yoco*,³ e os poderes curativos quando está suando. Sem *dau* ele é “só um homem”.

Dentro do corpo do xamã, o *dau* se espalha por toda parte, sem forma definida. Entretanto, o xamã pode “trabalhar” o seu *dau* e enviá-lo em forma material, como um dardo, uma pedra ou um dente de cobra. Outras formas materiais incluem uma “substância podre”, ou uma “borboleta preta”. Este *dau* pode ser destinado a um outro xamã que causou doença a um membro da comunidade, ou pode ser enviado como substância para causar a doença. Nestes casos, o *dau* tem que ser retirado da vítima através de um rito xamânico.

Quando a palavra *dau* é empregada para denotar doença, ela não conota necessariamente uma substância maléfica que está dentro do paciente causando sua condição. Inicialmente a palavra é usada para simplesmente indicar um estado de doença que impede o indivíduo de desempenhar suas tarefas normais. Sintomas esquisitos e a resposta da doença ao processo de cura determinarão se e quando o *dau*, no seu sentido geral de doença, significa *dau* como uma substância maléfica que tem que ser descoberta e tirada do corpo do paciente por um xamã.

Na antropologia, o rito tem sido considerado como uma forma expressiva importante para comunicar as representações de um grupo (Durkheim 1912, Geertz 1978, Turner 1966). Frente à redução quase total de ritos realizados por xamãs siona durante vários anos, a narrativa desempenhava e desempenha um papel análogo ao do rito no sentido em que o ato de sua narração cria e recria o mundo xamânico. A narrativa está constantemente presente no discurso. Como rito, ela estrutura a realidade e também fornece um código de sinais para interpretar as forças ocultas operando por trás dos infortúnios.

Aqui uso o termo “narrativa” para referir-me à tradição oral como uma categoria que inclui mitos, lendas e contos fantásticos, como estes são definidos tradicionalmente pela antropologia (Bascom 1984), além de relatos individuais ou pessoais. Uma narrativa consiste em contar um acontecimento numa seqüência estruturada que, na sua forma mais simples, possui uma introdução, um desenvolvimento e uma conclusão. Uma narrativa pode, por exemplo, descrever um episódio no passado distante ou no que chamamos de “passado mítico”. Também pode referir-se a “tempos históricos”, expli-

³ *Yoco*, uma espécie de guaraná (*Paulinia Yoco*), é utilizado no cotidiano como estimulante para trabalhar, mas também é usado em ritos de cura das doenças menos importantes. Frequentemente é a primeira tentativa para descobrir a causa, antes do *yagé*. Os iniciados, assim como o mestre-xamã, podem utilizá-lo.

cando episódios que consideraríamos “reais”, assim como fatos recentes, tais como narrativas de acontecimentos pessoais ou envolvendo outras pessoas. Por último, uma narrativa pode relatar também um episódio que nunca aconteceu e que não é de uma natureza sagrada, o que Bascom chamaria de “conto de fadas”.

Neste trabalho, meu interesse não reside na questão da “verdade” nas narrativas, nem na diferença entre o tempo mítico, o tempo histórico e o presente. O enfoque é a narrativa siona como uma expressão simbólica do mundo e de como ele funciona. Esta expressão simbólica faz parte de todas as narrativas estudadas aqui, sejam elas sobre o passado mítico ou sobre uma doença grave que aconteceu há pouco tempo.

A abordagem mais frutífera para se entender a relação entre a narrativa siona e episódios de doença se encontra nas linhas desenvolvidas por Burke (1964), Turner (1981), Mitchell (1981) e Sherzer (1987). Estes autores estão interessados na tradição oral como “equipamento para viver” e em como a narrativa fornece um “enquadramento” para a resolução de conflitos dentro de uma sociedade. O enquadramento é uma forma de metacomunicação em que a mensagem enviada inclui um conjunto de instruções de como interpretá-la (Bateson 1972). Em outras palavras, a narrativa é uma expressão simbólica que explica e instrui como entender “o que está acontecendo”, uma das maiores preocupações e questões que dominam o discurso dos siona nos casos de doenças graves. Neste sentido, a narrativa, como o rito na definição de Geertz (1978), é uma maneira através da qual os siona representam e estruturam o mundo (Mitchell 1981: viii). White (1981) afirma que a narrativa é uma forma de falar sobre eventos que traduz o saber para o contar. Para ele, a narrativa é a representação dos eventos que surgem do desejo de demonstrar uma “coerência, integridade, plenitude, e conclusão de uma imagem da vida que é e só pode ser imaginária”.

Narrativa e doença como drama social

A relação da narrativa com a realidade tem sido discutida por vários autores. Malinowski estabeleceu que o mito é uma matriz de comportamento social explicando como as coisas devem funcionar ou devem ser feitas (Malinowski 1948). Embora eu não negue esta função tal como é vista por Malinowski, limitar-se a esta abordagem ignora a idéia de que a tradição oral faz parte do processo cultural onde os sistemas simbólicos criam e são criados através do discurso. A narrativa como forma oral não tem uma forma fixa ou memorizada; ela é empregada em contextos diferentes para comunicar diferentes pontos de vista. Fragmentos de narrativas maiores e versões diferentes de narrativas são invocados no discurso cotidiano para este fim. Ao mesmo

tempo, a narrativa estrutura a realidade, no sentido em que permite várias interpretações ou argumentações, e também porque cria uma seqüência comum na interpretação dos eventos.

No caso das narrativas sionas ligadas à doença, a noção de drama social de Turner (1981) e sua relação com a narrativa é particularmente útil para se pensar na maneira como a narrativa apresenta uma estrutura para entender episódios de doença. A vida social é um processo dinâmico e não uma estrutura fixa, e este processo é melhor visto como um drama, ou seja, como composto de seqüências de dramas sociais que são resultado de uma contínua tensão entre conflito e harmonia. A vida é como um drama, cheio de situações desarmônicas ou de crises cujas resoluções desafiam os atores, envolvendo conflito, volição, reflexão e escolha (Burke 1989). As doenças, como outras formas de ruptura, tomam formas dramáticas e os atores tentam demonstrar o que têm feito, o que estão fazendo e também tentam impor suas soluções ou idéias aos outros (Turner 1981).

Os dramas sociais da vida cotidiana são unidades de seqüências de ação que analiticamente podem ser separadas do fluxo contínuo do processo social. São marcados pelas fases de *ruptura* da ordem normal, *crise*, tentativas de *compensação*, e *resolução* — quando a ruptura é resolvida ou a divisão do grupo se torna permanente e reconhecida. A fase de compensação, como o rito, tem qualidades quase imperceptíveis. São momentos da vida social de negociações entre os atores que tentam impor ou convencer os outros de sua visão ou “paradigma”. Fazem parte do aspecto indeterminado e o modo subjuntivo na interação humana. A vida social está em jogo; há desejos, esperanças e poderes diferentes; o resultado não é determinado. Vista assim, a interação social é uma contínua negociação entre atores; é um processo dramatúrgico (Goffman 1983) em que os atores realizam seus papéis para os outros na platéia, tentando persuadi-los de sua posição.

A narrativa é a maneira comum de falar sobre os dramas da vida, e o narrador seleciona dos eventos “reais” aquilo que os une para comunicar sua interpretação dos eventos. Os dramas sociais da vida humana geram narrativas múltiplas, segundo os atores e suas interpretações do significado dos eventos. Assim, a narrativa envolve uma seqüência de eventos e uma seleção paradigmática ou metafórica para expressar um ponto de vista particular.

Os episódios das doenças sérias entre os sionas são eventos coletivos, políticos e dramáticos. Como já dito, casos de doença que desafiam as terapias comuns e ameaçam a vida geram ansiedades e preocupações sobre as possíveis causas ocultas, e estas só podem ser confirmadas por um xamã. Ele tem o poder de descobrir a causa última, que pode ser um ataque do *watí* por quebra de um tabu ou outro comportamento que colocou o doente em contato com um *watí* malévolo. Porém, no caso de adultos as causas ocultas

normalmente envolvem um conflito social ou político e é comum que um xamã de um outro grupo seja acusado de ter causado a doença por algum motivo, como raiva, inveja, maldade pura, ou vingança. Como Evans-Pritchard (1937) observou, as acusações de feitiçaria refletem conflitos sociais. Tipicamente, as doenças graves para os siona são causadas pelos xamãs e são dramas sociais na vida dos siona que estruturam e são estruturados pelas narrativas.

A maior parte das narrativas siona podem ser caracterizadas como “xamânicas” no sentido que elas tratam de xamãs e suas capacidades para explorar e influenciar o mundo oculto (Langdon 1997). Os mitos contam dos xamãs primordiais e seu papel na criação da ordem do mundo. Narrativas históricas contam como os xamãs defenderam as comunidades siona dos outros grupos nativos e dos espanhóis que chegaram nos séculos XVII e XVIII (Langdon 1990). Há também inúmeras narrativas que relatam eventos deste século: as epidemias que diminuíram a população de mil siona para 250, as batalhas xamânicas entre os últimos mestre-xamãs, viagens xamânicas aos outros domínios do cosmos, e narrativas pessoais sobre sonhos, visões, e doenças. Todas estas narrativas relatam dramas sociais e identificam as causas ocultas dos infortúnios, reveladas pelos xamãs.

Tanto as narrativas tradicionais, que fazem parte da coleção comum da literatura oral dos siona, quanto as narrativas pessoais, representam o processo de revelação de eventos ocultos por trás dos dramas sociais, tais como doenças, mortes, e outros infortúnios. Além de fornecer interpretações sobre as causas dos eventos no passado, elas também fornecem os elementos para ordenar e entender os eventos atuais.

O termo “tradicional” é empregado para referir as narrativas não-pessoais que são compartilhadas pelo grupo. Não quero afirmar que existe uma coleção fixa de narrativas compartilhadas por todos. Há diferenças nas narrativas contadas por indivíduos, dependendo de sua idade, sexo, experiências e afiliações sociais. Porém, existe uma tradição de narrativa coletiva que é caracterizada por aspectos estruturais, simbólicos e poéticos, e temas comuns. É esta tradição que guia a geração de narrativas novas e pessoais que explicam os casos atuais de doenças sérias, ajudando na explicação das rupturas na vida cotidiana e na tentativa de atribuir uma coerência e um encerramento aos eventos. As narrativas pessoais seguem a estrutura e códigos simbólicos comuns nas narrativas tradicionais e, com o tempo, podem ser incorporadas no repertório das narrativas comuns ao grupo. Assim, a coleção de narrativas siona deve ser concebida como uma coleção dinâmica e fluída de textos criados e recriados ao longo do tempo.

Para demonstrar esta relação entre a narrativa e a experiência, relato abaixo uma narrativa que representa o processo típico de uma doença causada pelas forças ocultas. A narrativa fala sobre uma batalha xamânica

que aconteceu no passado distante, mas ela é extremamente relevante para as ações terapêuticas de hoje. Depois, examino um caso específico que aconteceu durante a minha pesquisa de campo para demonstrar como a narrativa estrutura e é estruturada pela experiência.

O Sucuri no rio Wepi

(1) Nosso povo estava caminhando longe pela floresta. Enquanto eles andavam, o sucuri estava esperando ao lado da popa da canoa. Ele esperou, e as pessoas voltaram. Mas elas não o viram e sentaram na canoa. Quando elas sentaram, ele rapidamente as tragou.

(2) Muito tempo passou. As pessoas na aldeia esperavam por aqueles que tinham saído, mas o tempo passou e eles não voltaram. Os que foram à floresta não voltaram. Então as pessoas na aldeia foram procurar por eles. Encontraram a canoa vazia flutuando na água. Elas a amarraram e continuaram a procurá-los. Depois de um tempo, voltaram à canoa, onde novamente o sucuri estava esperando ao lado da popa da canoa. Estas pessoas sentaram na canoa e, novamente, o sucuri se levantou e as tragou.

(3) Na aldeia, as outras pessoas estavam esperando e disseram: “Aqueles pessoas que saíram não voltaram”. Então elas chamaram o seu *curaca*. Ele falou, “Cozinhe *yagé* e eu vou beber e ver o que aconteceu com aquelas pessoas”. Eles cozinham *yagé* e ele o bebeu e viu.

(4) O *curaca* viu o sucuri tragando as pessoas. “Eu vi o que aconteceu. O sucuri tragou o meu povo todo”. Ele falou, pensando mal. Ele falou, e logo ele foi à floresta. Foi para o porto onde estava a canoa. Ele juntou as folhas da palmeira *pidu miun* e fez um escudo na beira do rio. Depois ele entrou na floresta. Na volta, ele viu o sucuri flutuando, esperando com sua boca aberta. “Tá bom. Eu vou trabalhar o meu *dau*”.

Ele falou e torceu seu *dau*, fazendo mal. Ele tinha o *dau* do sucuri. Ele torceu seu *dau*, o retirou, e o jogou na boca do sucuri. O sucuri também preparou seu *dau*. Ele o jogou para o *curaca*, e caiu no escudo de folhas. O *curaca* juntou todo o *dau* do sucuri e o afiou num embrulho. Daí, ele o atirou para dentro do sucuri, mandando o *dau* para seu estômago. Chegou dentro. “Tuuuuuuuh”, se escutou.

Então o sucuri falou na sua língua. “Eu não queria fazer mal para você, mas você fez mal a mim”. O *curaca* escutou.

Depois, o sucuri entrou no rio e ainda mais alto se escutou “TUUUU-UUUUUH”. Não subiu novamente.

(5) O *curaca* voltou e falou com seu povo, “Eu mandei o meu *dau* ao sucuri, e ele vai morrer”. Eles esperaram quatro dias e no quinto o sucuri estava flutuando na boca do rio Wepi. Flutuando, ele estava completamente podre.

A lógica dos eventos e os sinais do oculto

Esta narrativa é uma representação da batalha xamânica, o motivo para a maioria dos casos sérios de doença. Seu enfoque são as forças ocultas que tanto causam como curam as doenças. O narrador junta os dois lados da realidade na sua narração. Apesar de as vítimas não verem o lado escondido da realidade, os ouvidores da narrativa o escutam. Há dois xamãs protagonistas – um xamã no seu estado transformado como sucuri, e o outro que atua para proteger seu povo procurando a verdadeira causa do infortúnio de seu povo: a origem e a natureza do *dau* que explica o desaparecimento de seu povo. A relação entre estar doente e estar sendo comido é explícita nesta narrativa. Para expressar a ação do mal enviado por um xamã, os siona dizem “O *watí* ou *dau* está comendo o doente”.

Nesta narrativa, há literalmente uma batalha com *dau*, cada xamã tirando o seu *dau* do seu corpo e dando-lhe a forma de uma substância concreta para atirar no outro. Duas vezes é afirmado que o xamã defensor tem o *dau* suficiente para ganhar. Na primeira, o narrador estabelece que ele tem o *dau* do sucuri, o que quer dizer que ele tem a sua sabedoria. Além disso, o pacote de *dau* que emite o golpe fatal é feito do *dau* do sucuri recolhido por ele. Ele devolve o *dau* para o lugar de onde veio e, assim, vence. Finalmente, como prova da morte, o sucuri aparece podre no final da narrativa.

Com esta narrativa, é possível estabelecer como as narrativas siona estruturam a seqüência típica de um episódio de doença:

(1) A Ruptura: O início da narrativa estabelece a situação, quais são os atores e seus papéis no desenvolvimento dos eventos, e a indicação de culpa. As vítimas estão se movimentando entre a canoa e a floresta, possivelmente para caçar. Elas voltam à canoa, mas como não vêem o rabo do sucuri que está esperando, são engolidas e não voltam à aldeia. São inocentes frente ao sucuri que espera para comê-las. Neste caso, a causa da agressão do sucuri não está constatada.

(2) O Prolongamento da Crise: O não-retorno das vítimas provoca preocupação, e um grupo sai da aldeia até o lugar da canoa, e depois caminha pela floresta à procura dos perdidos. Como os outros, não vêem o sucuri de boca aberta e são engolidos. Esta cena representa as tentativas de resolver a situação por meios normais, através de um grupo de busca. A tentativa falha, a crise aumenta, e com isto há evidência de causas ocultas do infortúnio e indicação da necessidade de consultar um xamã. O caso não pode ser resolvido por meios normais.

(3) O Rito: Esta cena acontece na aldeia. O xamã, defensor da comunidade, é procurado e ele pede a preparação do rito de *yagé*. Há uma mudança na “visualização” dos acontecimentos. O descobrimento da causa da agressão é o oposto da situação de ruptura. Na ruptura, a vítima não vê o que está acontecendo, e no descobrimento, o xamã vê. O rito de beber *yagé* é necessário para ver o que realmente está acontecendo. O *yagé* pode, em

casos menores, ser substituído por tabaco, *yoco*, ou sonhos. Mas é imprescindível que o mundo oculto seja revelado por meio de uma técnica xamânica.

A mudança entre o mundo ordinário no qual as pessoas ordinárias não podem ver e o mundo invisível que o xamã pode ver e no qual ele age é marcada pelo rito, onde o xamã utiliza seu poder para ver. O processo ritual (no sentido de Turner 1966) é descrito pela fórmula tripartida freqüente nas narrativas siona: o *yagé* é cozido, o xamã o toma, e o xamã vê as verdadeiras causas do infortúnio.

(4) O Vôo Xamânico: Através de seu poder de mediação com as forças invisíveis, o xamã defende o seu povo e se vinga. No vôo xamânico, ele sai da aldeia e viaja para a canoa, onde ele vê. Depois de colocar o escudo de proteção, ele caminha para a floresta e volta, enxergando o sucuri que espera. A batalha se inicia e resulta na vitória do xamã.

Esta parte da narrativa é permeada por uma transparência, enquanto as outras cenas são marcadas pelos atos de não ver. Esta cena é uma descrição dos eventos liminais acontecendo no outro lado da realidade, onde o xamã vinga a agressão de seu povo, devolvendo o *dau* para o xamã que o mandou. A negação da culpa pelo culpado fecha o drama, mas todos os eventos relatados anteriormente já tinham apontado para sua culpabilidade.

(5) A Revelação: O vôo xamânico é concluído. Com o retorno para este lado, tudo é revelado. O que ocorreu no lado oculto se manifesta para todos na vila quando o sucuri aparece podre na boca do rio Wepi. A verdadeira natureza dos eventos é aparente a todos.

Esta narrativa apresenta um modelo de e para a realidade dos siona em casos de doenças sérias – aquelas que ameaçam a vida e que às vezes resultam em morte. Os temas das narrativas tratam da cosmologia xamânica e da ordem do universo. A doença é um drama social, envolvendo batalhas xamânicas com uma seqüência de eventos que identificam as causas e resoluções. No seu papel de discurso cotidiano, a narrativa estrutura os eventos, no sentido em que seu modelo de doenças como dramas sociais é criado e recriado através dos momentos de narração de contos tradicionais ou experiências pessoais. Quando eu pergunto aos siona “Como ou quando começou a doença?” suas respostas sempre tomam a forma de narrativa e começam com a situação inicial que indica o motivo possível das causas ocultas. A explicação final da doença é feita através de uma reflexão sobre o passado para identificar os eventos que possam ter dado o início a este drama.

No entanto, a especulação sobre os eventos ou motivos ocultos precisa ser confirmada por um xamã. A seqüência – que quase se assemelha a uma fórmula – de cozinhar o *yagé*, bebê-lo, e ver, representa o processo ritual onde o oculto é revelado. Esta fórmula do processo ritual é quase obrigatória nas narrativas para marcar a virada do drama, quando o escondido é desvendado

pelo xamã e a retribuição se torna possível. Assim, esta necessidade de confirmar as causas ocultas é um motivo para os siona continuarem a sentir a necessidade e procurar a cura com o *yagé*. Como nas narrativas, na sua vida cotidiana os siona procuram encerrar as crises de doença e morte explicando a causa última. Nos casos de doenças graves e/ou prolongadas, este “enceramento” do episódio é mais satisfatório do que a cura dos sintomas físicos, como o caso a seguir demonstra. Para exemplificar este processo, quero examinar um caso de doença que aconteceu durante a minha pesquisa de campo, numa tentativa de mostrar como a experiência da doença vivida envolve o processo de *emplotment* (Mattingly 1994) que guia a interpretação dos eventos e a ação tomada como resultado desta interpretação.

A doença do Ricardo

Quando cheguei pela primeira vez para trabalhar com os siona, conheci Ricardo, um siona de mais ou menos 70 anos que me adotou como sua “irmã menor” e se tornou um recurso excelente para saberes xamânicos e também um grande amigo. Logo depois da minha chegada, ele me perguntou se eu tinha remédio para coceira. Disse que estava sofrendo de um problema de coceira à noite, que não deixava manchas, mas que incomodava bastante seu sono. Ele tinha tratado seu mal com ervas recomendadas por sua mulher e outros parentes e amigos. Na chegada ocasional de estranhos, tais como missionários, equipes de saúde, ou professores, ele frequentemente perguntava se sabiam de um remédio para a coceira, tal como tinha perguntado para mim. Enquanto a coceira só o incomodava, Ricardo não se classificou como doente e continuou com sua vida normal, queixando-se de vez em quando. Um ano depois da minha chegada seus problemas se agravaram. A pele ficava seca e se descascava, e havia secreção, impedindo-o de trabalhar. Nesta situação, cheguei na sua casa e, quando fiz o cumprimento tradicional, “Está vivo (*wahĩ*)?”, ele respondeu “Estou morrendo de *dau*”. Perguntei como tinha iniciado a doença, e ele conta a seguinte narrativa:

A doença começou depois que ele fez uma viagem à sede do Instituto Lingüístico de Verão para ajudar um missionário com a língua siona. Lá ele conheceu um xamã de Vaupés, outra região da Amazônia colombiana. “Os *curacas* de lá são muito bravos”, ele comentou. Depois da volta, ele estava caminhando para a roça de milho e sentiu uma coisa como uma folha seca cair na sua cabeça. Quando tentou tirá-la com a mão, não encontrou nada. Na volta da roça para a casa, a coceira começou. Ele pensou que fosse da poeira do milho seco, e tomou banho e trocou de roupa, mas a coceira continuou. Assim, pensou que o xamã de Vaupés teria enviado o *dau*.

É interessante notar que antes do agravamento do problema de Ricardo, dois outros siona já tinham apresentado sintomas similares. Ele se tratou com os

remédios que estes tinham utilizado, mas sem resultado. Apesar das similaridades de sintomas, ele continuou acusando o xamã do Vaupés como provocador no seu caso da doença. Como vimos na narrativa relatada acima, xamãs de outros grupos são perigosos e um encontro com um xamã estranho pode sempre resultar em um ataque oculto.

Frustrado com os resultados negativos das terapias empregadas, Ricardo mandou seu filho para Puerto Asis para procurar um remédio na farmácia. Continuou acusando o xamã que conheceu na viagem e indicou que era necessário um rito xamânico para tirar o *dau* que o xamã enviou para ele. Porém, disse para mim que ele queria primeiro curar os sintomas, porque não seria bom viajar no seu estado. Logo, quando tivesse forças suficientes para viajar, visitaria o seu cunhado Elias, um xamã Kofan, que vivia a dois dias de viagem. Um outro xamã Kofan-mestiço, Salvador, vivia mais perto, só que ele desconfiava deste. O filho voltou com uma pomada recomendada pelo balconista da farmácia, mas tampouco tinha efeito. Na ocasião, eu insisti que ele também devia consultar pessoalmente com o médico no posto de saúde em Puerto Asis. Ele concordou e fez a viagem, dizendo que ia ao médico. Entretanto, em Puerto Asis só foi à farmácia das velhas freiras, a quem ele conhecia há anos. Como ele não tinha dinheiro suficiente para comprar todo o tratamento que elas lhe recomendaram ele só comprou a metade e voltou à sua aldeia. Ele melhorou um pouco e eu o acompanhei a Puerto Asis para uma consulta com o médico no posto de saúde e para comprar os remédios. Com estes, curou os sintomas e logo fez a viagem para ser tratado por seu cunhado. Ele ficou lá dois meses e quando voltou estava muito contente de estar curado. Indicou que Elias o curou com *yagé* e acusou Salvador, e não o xamã de Vaupés, de ter enviado a doença a fim de destruir o poder xamânico que Ricardo possuía. Estando com ciúmes da possibilidade de Ricardo se tornar um xamã poderoso, Salvador não queria que Ricardo retomasse o treinamento xamânico. Assim mandou uma cobra urinar no caminho para a roça, deixando o *dau* para o Ricardo quando ele passou naquele dia da sensação da folha caída na cabeça. Interessantemente, depois de sua visita ao Elias, a coceira continuou a castigá-lo à noite sem deixar manchas e também sem impedi-lo de trabalhar. Mesmo assim, Ricardo estava contente por estar curado, e disse para mim que já poderia receber outros remédios para acabar com a coceira.

O que é notável sobre a experiência com esta doença é como o Ricardo tenta construir uma interpretação de sua doença conforme a narrativa do sucuri, selecionando os eventos para construir sua narrativa sobre o que está realmente acontecendo no oculto. Assim, para ele a ruptura é marcada por uma coceira de sintomas invisíveis (a coceira não deixa marca na pele) e é também iniciada por uma sensação de algo invisível que cai nele. A sensação que ele teve no caminho para a roça indica que há possibilidade de alguma

causa invisível. Durante muito tempo, ele tenta se livrar da coceira que causa insônia usando terapias ordinárias e conhecidas: toma banho, troca de roupa, experimenta remédios recomendados por várias pessoas. Mas a crise continua e quando sua pele começa a secar e partir, o impedindo de trabalhar, o problema é reconhecido como doença. Ricardo aumenta suas tentativas de cura. Porém, nestas alturas, ele está convencido de que há uma causa oculta atrás desta doença e ele acusa um xamã que vem de um lugar longínquo, conhecido por ter xamãs poderosos. Para ele, curar os sintomas não é mais o objectivo principal na sua tentativa de curar a doença, mas sim um fim para possibilitar a viagem até seu cunhado para que ele, um xamã, possa realizar o rito e ver a verdadeira causa. O cunhado viu que foi o Salvador que causou a doença, e não o xamã de Vaupés. Assim, Elias, que não gostava de Salvador, atribuiu a doença aos conflitos políticos atuais entre os xamãs de regiões locais. Durante minha estadia com os siona, Salvador foi alvo de várias acusações de doenças e outros infortúnios na aldeia.

Desta maneira, a doença diagnosticada pelo médico como alergia – um processo biológico – é vivida pelo doente num contexto sociocultural, no qual os sintomas físicos passam a ocupar uma posição de segundo plano enquanto o drama social da doença continua. A construção de seu significado e de sua interpretação é guiada por um modelo de doença estabelecido pelas narrativas e ritos que fazem parte da cosmologia xamânica deste grupo, e serve para explicar a realidade e também para agir. E por fim, é interessante notar que a irritação da pele, a coceira que engendrou todo este processo, não sumiu totalmente e continuou a incomodar o Ricardo até o final de sua vida. Porém, sua percepção sobre esta irritação se alterou depois que o rito revelou a causa oculta, e ele passou a se considerar curado.

A seqüência de eventos nas narrativas sobre doença entre os siona apresenta a lógica necessária para entender doenças que desafiam os tratamentos normais. Ela estabelece as questões que devem ser colocadas em tais casos e indica o rumo de ação necessário. Doenças sérias – aquelas que não respondem aos tratamentos comuns e/ou têm sintomas anômalos – geram questões etiológicas diferentes daquelas colocadas diante das doenças que respondem normalmente aos tratamentos. Doenças normais geram perguntas e hipóteses com respeito ao que se pode designar como causas “naturais” ou “imediatas” (Evans-Pritchard 1937), aquelas que examinam os processos biológicos do corpo e do ambiente natural. Doenças sérias invocam especulações sobre outras questões: quem as causou? Por quais motivos? Por qual mecanismo? (Buchillet 1991) e as respostas destas perguntas são encontradas na lógica das causas sociais e cosmológicas.

Para construir uma explicação que responda estas perguntas levantadas em casos de doenças sérias, os sinais da doença se deslocam dos sintomas visíveis do corpo para os que existem principalmente fora do corpo

e que são pistas para as causas ocultas. Estes se remetem aos eventos sem causa aparente e aos conflitos sociais. As narrativas instroem os ouvintes na interpretação de suas experiências com as doenças, fornecendo pistas do oculto manifestado na vida cotidiana, e são utilizadas na construção de interpretações sobre doenças atuais, sinalizando seu início, o modo de ataque e as possíveis fontes de culpa.

No processo da doença, envolvendo seqüências de diagnóstico, tratamento e avaliação, narrativas de doenças passadas são contadas para ajudar na interpretação do episódio atual. Assim como a narrativa prototípica do “Sucuri em Wepi”, elas fornecem pistas sobre como interpretar as forças ocultas. Se uma doença persiste, o enfoque nos sinais do oculto aumenta e toma prioridade nas discussões. Como no caso do Ricardo, isto não quer dizer que os siona necessariamente parem de tratar os sintomas físicos quando suspeitam de causas ocultas. Porém, a necessidade de entender e reverter as causas ocultas se torna o objetivo central e os siona procuram nos eventos passados as rupturas sociais, políticas ou metafísicas que subjazam a doença. Eles procuram um fecho de suas interpretações das doenças sérias que revele e reverta estes fatores.

Na sua discussão de *emplotment*, Mattingly (1994, 1998) aprofunda a relação entre a experiência e a doença, argumentando que as narrativas sobre doenças têm um papel na relação com a experiência vivida que vai além de um relato *a posteriori* dos fatos ou um guia cultural para interpretá-los. Ela demonstra que, em contextos clínicos, os terapeutas não só contam narrativas mas também criam estruturas narrativas através de sua interação com os pacientes. Assim, há uma relação entre a narração de histórias e a tomada de decisões práticas (Mattingly 1998: 3). Ela chama a esta relação *emplotment* terapêutica. Traduzindo *emplotment* como “a construção do enredo”, este conceito chama a atenção para a homologia entre as estruturas da narrativa e da ação. No decorrer da doença e de sua terapia, as pessoas estruturam suas ações e decisões de uma maneira que homologa as estruturas das narrativas contadas e que lhes permite obter uma sensação de controle da situação difícil. Apesar da análise de Mattingly tratar de situações clínicas, penso que este processo de construção de enredo faz parte de experiências e nos ajuda a entender melhor o processo terapêutico tomado pelo doente ou sua família. Por exemplo, no caso de Ricardo, suas ações durante sua doença podem ser entendidas como sendo estruturadas pela narrativa tradicional. Por isto, para ele, enviar o filho à farmácia, ir pessoalmente à farmácia, ou consultar o médico no posto de saúde são decisões que representam o mesmo desejo – o de tratar os sintomas. A decisão de fazer a viagem para a cura xamânica expressa seu desejo de entender as forças ocultas, pondo um fim e encerramento na experiência desta doença. A estrutura de suas ações tomadas no decorrer de sua doença é homóloga à estrutura da narrativa sobre o sucuri em Wepi.

Durante minha pesquisa de campo, quando não havia mestre-xamãs na aldeia, os siona procuravam xamãs de outros grupos para a explicação final do significado da doença e, assim, seguindo a estrutura dos enredos das narrativas. No rito xamânico há confirmação, ou não, das hipóteses que tinham começado a ser construídas através da interpretação de eventos passados e o processo terapêutico. Novas narrativas são geradas neste processo e, como o itinerário terapêutico, elas seguem a estrutura presente nas narrativas xamânicas – a ruptura normal com seus protagonistas, uma avaliação da culpabilidade, a apresentação de sinais do oculto que indiquem eventos ocultos, revelação das causas verdadeiras e resolução final possibilitada pelo xamã. A narrativa siona opera desta maneira para estruturar as interpretações dos eventos passados e para entender os eventos atuais. As narrativas são “equipamentos para viver” no sentido de Burke (1964). Fazem parte da construção da experiência da doença, apresentando situações típicas de doenças e fornecendo estratégias para sua resolução.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Paulo César, 1993, A Experiência da Enfermidade: Considerações Teóricas, *Cadernos de Saúde Pública*, 9 (3), 263-271.
- BASCOM, William, 1984, “The Forms of Folklore: Prose Narratives”, DUNDES, Alan (org.), *Sacred Narrative*, Berkeley, University of California Press.
- BATESON, Gregory, 1972, *Steps to an Ecology of the Mind*, Nova Iorque, Ballentine Books.
- BUCHILLET, Dominique, 1991, “A Antropologia da Doença e os Sistemas Oficiais de Saúde”, BUCHILLET, Dominique (org.), *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*, Belém, MPEG/CEJUP/UEP, 21-44.
- BURKE, K., 1964, “Literature as Equipment for Living”, *Perspectives by Incongruity*, Bloomington, Indiana University Press, 100-109.
- , 1989, *On Symbols and Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- DURKHEIM, Emile, 1912, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le Système Totémique en Australie*, Paris, Félix Alcan.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Londres, Oxford University Press.
- FRANKENBERG, Ronald (org.), 1988, “Gramsci, Marxism, and Phenomenology: Essays for the Development of Critical Medical Anthropology”, *Medical Anthropology Quarterly*, 2 (4).
- GEERTZ, Clifford, 1978, “A Religião como Sistema Cultural”, *A Interpretação das Culturas*, Rio, Zahar, 101-142.
- GOFFMAN, Erving, 1983, The Interaction Order, *American Sociological Review*, 48, 1-17.
- GOOD, Byron J., 1994, *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*, Nova Iorque, Cambridge University Press.
- HAMAYON, Roberte, 1982, “Des Chammanes au Chamanisme”, *L’Ethnographie*, LXXVIII (87/88), 13-48.
- KLEINMAN, A. M., 1980, *Patients and Healers in the Context of Culture*, Berkeley, University of California Press.
- LANGDON, E. Jean, 1990, “La Historia de la Conquista de acuerdo a los Indios Siona del Putumayo”, PINEDA CAMACHO, Roberto, e Beatriz ALZATE ANGEL (orgs.), *Los Meandros de la Historia em Amazonia*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 13-41.
- , 1991a, “Percepção e Utilização da Medicina Ocidental dos Índios Sibundoy e Siona no Sul de Colômbia”, BUCHILLET, Dominique (org.), *Medicina Tradicional e Medicina Ocidental na Amazônia*, Belem, Museu Goeldi.
- , 1991b, “Interethnic Processes Affecting the Survival of Shamans: A Comparative Analysis”, PINZÓN, Carlos Ernesto, e Rosa P. SUÁREZ (orgs.), *Otra America en Construcción: Medicinas Tradicionales, Religiones Populares*, Bogota, Instituto Colombiano de Antropología e Instituto Colombiano de Cultura, 44-65.

- _____. 1992, "Dau: Shamanic Power in Siona Religion and Medicine, LANGDON, E. Jean Matteson, e Gerhard BAER (orgs.), *Portals of Power: Shamanism in South America*, Novo México, University of New Mexico Press, 41-62.
- _____. 1995, "A Morte e Corpo dos Xamãs nas Narrativas Siona", *Revista de Antropologia da USP*, 38 (02): 107-149.
- _____. 1997, "Shamanism, Narratives and the Structuring of Illness", *Horizontes Antropológicos* (Oscar Agüero, org.), Vol. 6, 187-215.
- LOCK, Margaret, e SCHEPER-HUGHES, Nancy, 1990, "A Critical-Interpretive Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent", JOHNSON, Thomas M., e Carolyn F. SARGENT (orgs.), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, Nova Iorque, Praeger Publishers.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1948, *Magic, Science and Religion*, Garden City, Nova Iorque, Doubleday Press.
- MARCUS, George, e FISCHER, Machael, 1986, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, University of Chicago Press.
- MATTINGLY, C., 1994, "The Concept of Therapeutic Emplotment", *Social Science and Medicine*, 38 (6): 811-822.
- _____. 1998, *Healing Dramas and Clinical Plots: The Narrative Structure of Experience*, Nova Iorque, Cambridge University Press.
- MITCHELL, W. J. T., 1981, *On Narrative*, Chicago, University of Chicago Press.
- SHERZER, Joel, 1987, "A Discourse Centered Approach to Language and Culture", *American Anthropologist*, 89 (2), 295-310.
- TURNER, V., 1966, *The Ritual Process*, Chicago, Aldine Publishing Co.
- _____. 1981, "Social Dramas and Stories about Them", MITCHELL, W. J. T. (org.), *On Narrative*, Chicago, University of Chicago Press, 137-164.
- WHITE, Hayden, 1981, "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", MITCHELL, W. J. T. (org.), *On Narrative*, Chicago, University of Chicago Press, 1-24.

DISEASE AS EXPERIENCE: THE ROLE OF NARRATIVE IN THE SOCIAL AND CULTURAL CONSTRUCTION OF DISEASE

This work examines the cultural construction of the experience of health and illness among the Siona Indians of Colombia, whose medical system can be characterized as a shamanic system, both in terms of its representations of health and illness as well as its curing practices. Illness is not seen as a purely biological and physical experience, but as the result of the cultural context and the subjective experience of suffering. The illness experience is constructed through the events in the therapeutic process and the interpretation given to these events. The relation between narrative, interpretation, and the therapeutic process is examined. A traditional illness narrative is presented to demonstrate how narrative presents elements for the interpretation of invisible causes in a shamanic universe. This is followed by a case study, which shows the role of narrative in the dynamic process of attributing meaning to the events as well as for the structuring of action.

E. Jean Langdon

Departamento de Antropologia
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

