

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

PROJETO DE MESTRADO
BRETT ALAN BUCKINGHAM
Orientação: MARINA VANZOLINI

**“Seres terrestres” e cura xamânica nos Andes bolivianos: conhecimento *ukamaw* e a
pessoa como lugar de descolonização**

SÃO PAULO
Março de 2018

(1) Resumo

Curandeiros xamânicos aymaras têm ocupado um papel proeminente no debate público da Bolívia em torno da noção de descolonização ao reivindicar que *colonialismo* deve ser compreendido como um tipo de doença metafísica, e a *descolonização* como sua cura. Este projeto busca levar a sério a proposta nativa de tomar a cura xamânica como prática de descolonização através do estudo etnográfico de como curandeiros xamânicos aymaras compreendem e se relacionam com “seres terrestres” (de la Cadena 2015) – entidades que para o olhar ocidental são elementos da paisagem, como montanhas, pedras e lagos – entendendo tal ação como prática cosmopolítica (Stengers 2010). Instigado pela centralidade desses seres terrestres nas práticas de cura xamânica e pelo conceito de *ayllu* como um modo de ser relacional que entrelaça humanos e não-humanos, este projeto propõe explorar como essa concepção xamânica situa a pessoa como o local de descolonização. A hipótese central desta pesquisa, baseada em experiência de campo anterior com os aymaras durante minha graduação, é que uma investigação acerca dessa concepção xamânica de política deve explorar a conceitualização aymara do conhecimento, baseada na distinção entre conhecimento conceptual (*siwsawi*), adquirido através da linguagem, e conhecimento experiencial (*ukamaw*), adquirido por meio de participação ativa em ensinamentos xamânicos e práticas rituais de cura.

Palavras-chave: Aymara; Xamanismo; Práticas de conhecimento; Descolonização; Ontologia.

(2) Introdução e Justificativa

Este projeto é o desenvolvimento de uma pesquisa iniciada em minha graduação em Geografia na Universidade da Califórnia, Berkeley, e reflete a necessidade de aprofundamento, a partir do instrumental teórico e metodológico da antropologia, de questões reveladas pelo trabalho de campo que realizei para minha monografia de conclusão de curso. Seu objetivo principal é produzir uma análise etnográfica do modo pelo qual as práticas xamânicas, e as concepções associadas a ela de pessoa e conhecimento, vêm sendo mobilizadas por certos atores no debate político boliviano. Esse debate é animado em parte pela questão de como estabelecer relações sociais que reconhecem e dão voz à diversidade de seres que povoam a paisagem sociopolítica dos Andes (Burman 2016; de la Cadena 2008). Este projeto pergunta como certos discursos envolvidos no debate sobre descolonização evidenciam sua dimensão *cosmopolítica*. A noção de cosmopolítica, proposta por Isabelle Stengers (2010), e desenvolvida por alguns autores na antropologia americanista (de la Cadena 2008; Sztutman 2012, Viveiros de Castro 2012a, Vanzolini 2014), oferece uma maneira de abrir o “político” para modos de existência distintos do nosso e, portanto, de considerar como poderíamos imaginar um mundo comum com tipos de seres que não são reconhecidos por nossa linguagem política ou teórica atual.

Em minha tese para o Departamento de Geografia em Berkeley, procurei entender como políticas de adaptação às mudanças climáticas estavam sendo associadas na Bolívia à noção de *Vivir Bien* (aymara: *Sumaj Qamaña*), filosofia ameríndia que tem sido mobilizado como um discurso de desenvolvimento anticapitalista pelo governo do presidente Morales (República de Bolívia 2007, 2009; Ministerio de Relaciones Exteriores 2009, 2010; Schavelzon 2012, 2015). Ao longo de uma pesquisa de três meses de observação participante e entrevistas com funcionários do governo federal e de organizações não-governamentais e com ativistas indígenas em La Paz, comecei a entrar em contato com um discurso xamânico que vem acusando o governo boliviano de se apropriar da ideia de *Vivir Bien* para encobrir uma agenda de desenvolvimento capitalista em essência. Mais importante que falar sobre políticas, sugeri um interlocutor com quem passei

a ter maior contato, é compreender o significado original de *Vivir Bien*. Ex-funcionário do governo e ao mesmo tempo xamã, ele rejeitava completamente as noções de *desarrollo* (desenvolvimento) e *evolución* (evolução) propondo, em contrapartida, *desenrollo* e *envolución* para denotar um tipo de crescimento subjetivo e reflexivo. Deparei-me com a mesma perspectiva em conversas subsequentes com outros curandeiros xamânicos, que afirmavam que a maneira de um indivíduo compreender e se relacionar com o mundo é uma questão profundamente política. Em sua visão, essas questões tomam preeminência sobre assuntos relacionados às políticas públicas e às relações sociais de poder.

A reflexão crítica e a exploração etnográfica incitadas por essas reivindicações tiveram pouco rendimento para as questões elaboradas pela geografia, fazendo com que essa dimensão da minha experiência em campo não encontrasse espaço em minha tese de graduação. Essa experiência, no entanto, provou ser um dos momentos mais importantes da minha trajetória intelectual. Continuo a sentir-me compelido pela maneira com que meus encontros com curandeiros xamânicos desestabilizaram meus conceitos básicos sobre o que constitui uma abordagem legítima às questões políticas e à produção de conhecimento acadêmico em geral. A noção de cosmopolítica e o debate recente da antropologia contemporânea em torno da noção de ontologia (Blaser 2013; Charbonnier et al. 2017; de la Cadena 2008, 2015; Descola 2013; Holbraad e Pederson 2016; Ingold 2000; Kohn 2013; Latour 2013; Viveiros de Castro 1998, 2002) me parecem fornecer o aparato conceitual adequado para permitir uma exploração etnográfica aprofundada de tais questões, na medida em que enfatizam a necessidade de levar a sério a diversidade de mundos implicados e projetados pelas práticas políticas.

Desde a eleição democrática de Evo Morales, o primeiro presidente indígena do país, em 2005, a “descolonização da sociedade” tem sido uma prioridade do governo nacional. Contudo, o significado da noção de descolonização tem sido um tópico de intenso debate público na Bolívia. Apesar da adoção de elementos indígenas, como *Vivir Bien*, em seu discurso, o governo de Morales tem concebido descolonização como a soberania político-econômica da nação-estado e,

por consequência, priorizado uma agenda de desenvolvimento baseada em industrialização e extrativismo (García Linera 2011, 2012; Webber 2015). Como resultado, vários grupos indígenas passaram a acusar a noção de descolonização utilizada pelo estado como sendo meramente retórica¹.

Curandeiros e xamãs aymaras² têm tomado a frente na articulação desta crítica, defendendo que o colonialismo deve ser compreendido como uma forma de doença metafísica e, portanto, identificando na pessoa o local de descolonização (Burman 2016). Estas noções de colonialismo e descolonização decorrem de um conjunto particular de ideias sobre como o mundo “é”. Como tal, a descolonização na Bolívia pode ser considerada uma arena de “conflito ontológico” (Blaser 2013). De acordo com essa crítica, a agenda de desenvolvimento do governo, baseada na objetificação e apropriação de “recursos” naturais, é característica de uma lógica modernizadora que, ao insistir na separação das questões de natureza e de política, exclui a possibilidade de reconhecer e criar espaço para a pluralidade de modos de existência. A descolonização como cura xamânica envolve necessariamente a participação de não-humanos, como irei explicar; na medida em que essa perspectiva defende uma maneira alternativa de lidar

¹ A busca da administração de Morales de projetos de desenvolvimento industriais de grande escala levou muitas comunidades indígenas a retirar seu apoio ao presidente. As tensões entre o presidente e a população indígena atingiram seu ápice em 2011, quando o *Consejo Nacional de Ayllus e Markas del Qullasuyu* (CONAMAQ) e a *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* (CIDOB) saíram do *Pacto de Unidad y Compromiso*, a aliança de organizações indígenas e camponesas responsáveis pela ascensão do Morales à presidência em 2005. Isso aconteceu após Morales anunciar que sua administração construiria uma rodovia atravessando o *Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure* (TIPNIS) para facilitar o crescimento econômico.

² Os Aymara e os Quechua são os maiores grupos indígenas na Bolívia, e compõem 80% daqueles que se auto-identificam como indígenas no censo de 2012 (INE 2013). Os Aymara são únicos na influência que exercem sobre o cenário político nacional; ao longo das últimas décadas, eles se provaram o grupo indígena mais consolidado e politicamente ativo no país, algo evidenciado pelo surgimento do movimento *indianista-katarista* aymara na década de 1970 (que persiste no *altiplano* boliviano até hoje) e pela ascensão do partido político MAS (*Movimiento al Socialismo*) e Evo Morales, que identifica-se como aymara, à presidência em 2005 (Makaran-Kubis 2009). No entanto, é difícil identificar uma agenda política aymara unificada ou falar sobre “o povo aymara” em geral, pois há pouco consenso (especialmente entre pessoas de língua aymara que moram em áreas rurais e urbanas) sobre quem pode reivindicar a identidade aymara. Apesar dessa dificuldade, uso o termo “aymara” para identificar os curandeiros xamânicos que pretendo engajar na minha pesquisa. Isto é, primeiro, porque eles mesmos se identificam como aymara e, segundo, porque, como Burman (2015: 30) observa, existem “noções cosmológicas... e práticas sociais que são compartilhadas entre grandes setores da população que identifica-se como aymara”. Isso não significa que estes sejam compartilhados por todas as pessoas que afirmam ser aymara (ou que são exclusivos deste grupo). Um dos focos do meu estudo etnográfico será constituído pela observação do grau em que certos conceitos e práticas são compartilhados entre os curandeiros xamânicos aymaras.

com todos os sujeitos, humanos e não-humanos, da vida coletiva, poderia ser definida como “ecologização” (Latour 2013).

As pressuposições ontológicas caracterizando esta visão alternativa de descolonização podem ser discernidas pelo estudo da relação de curandeiros xamânicos com entidades que geralmente são interpretadas pelo olhar ocidental como elementos da geografia física, como montanhas, pedras e lagos – às quais irei me referir, de acordo com de la Cadena (2015), como “seres terrestres” (“*earth beings*”). Estes seres são invocados com frequência em eventos políticos públicos e em cerimônias rituais, e são considerados por parte da população aymara capazes de influenciar assuntos políticos (Alderman 2015; de la Cadena 2015). Seres terrestres também tomam um papel central na prática ritual de curandeiros xamânicos aymaras. A relação entre seres terrestres e cura xamânica deve ser compreendida no contexto da noção de colonialismo como um sentimento de perda e de incompletude sintomático da desunião do indivíduo com os seres ancestrais, geradores de vida e cognoscentes do cosmos e da paisagem andina. A cura xamânica procura facilitar a experiência de *mayisthapita*, ou “estar conectado”, não no sentido de congregar entidades distintas, mas no sentido de “se tornar um” (Burman 2012:107-09). Esta união é explícita no conceito aymara de *ayllu*, que denota uma concepção relacional da pessoa que entrelaça humanos e não-humanos. Ser “em-ayllu” é ser interligado a um “coletivo sócio-natural de humanos, não-humanos, animais e plantas inerentemente conectados uns aos outros de tal forma que nenhum ser foge desta relação” (de la Cadena 2015: 44, minha tradução³).

A noção de *ayllu* permite a conceitualização de seres terrestres como sendo não somente um tipo de ser entre outros, mas uma parte integral da pessoa. Cabe destacar que esse conceito é inseparável da experiência pessoal de unidade (*mayithapita*), e dá sentido à cura xamânica como prática de descolonização. Tal ênfase na experiência pessoal revela uma concepção particular de conhecimento. A língua aymara diferencia dois tipos de conhecimento. *Siwsawi*, à semelhança do

³ “a socionatural collective of humans, other-than-human beings, animals, and plants inherently connected to each other in such a way that nobody within it escapes that relation” (de la Cadena 2015: 44).

conhecimento acadêmico, é aquele adquirido através de linguagem humana. *Ukamaw*, por outro lado, é o conhecimento pessoal e a experiência adquiridos em interações não-linguísticas com outros seres detentores de conhecimento no mundo, incluindo plantas, montanhas, lagos, animais e certos locais detentores de conhecimento. Esse tipo de conhecimento, no pensamento aymara, diz respeito à “como as coisas são” (Burman 2012: 102, minha tradução⁴). Conceitos como esses nos levam a apreciar como na tradição aymara a compreensão ontológica deve ser ativamente cultivada na relação de um indivíduo com os diversos constituintes-cognoscentes do mundo. O conhecimento não é apenas sobre o mundo, mas emerge do mundo em si (ibid.: 107-09).

Em suma, práticas de descolonização de curandeiros xamânicos revelam noções da pessoa e do conhecimento centrais ao pensamento aymara: a concepção indígena sobre os seres terrestres nos permite compreender relações humanas com não-humanos como internas à pessoa; a ênfase na experiência pessoal de “estar conectado” e a conotação ativa e participativa de conhecimento *ukamaw* ressalta a inseparabilidade de questões ontológicas e epistemológicas nesse pensamento. Sustento que esta forma de pensamento traz implicações metodológicas importantes para antropólogos interessados em considerar com seriedade a cura xamânica como prática de descolonização.

Através de um engajamento etnográfico que permita mapear as relações entre curandeiros xamânicos e seres terrestres, pretendo elucidar as noções ontológicas da pessoa e do conhecimento mobilizadas em certos discursos xamânico-políticos sobre a descolonização, e assim contribuir para uma reflexão sobre novas maneiras de se conceber a política, solidárias à uma tradição de pensamento historicamente marginalizada (Holbraad, Pedersen, e Viveiros de Castro 2014).

Estado da questão e relevância da pesquisa

Para abordar a relevância da minha pesquisa para a disciplina da antropologia, primeiro discutirei o significado teórico da noção da pessoa implícita nas relações dos curandeiros

⁴ “the way things are” (Burman 2012: 102).

xamânicos com os seres terrestres. Em seguida, irei avaliar as implicações teóricas da noção aymara de conhecimento que, segundo argumento, também é de profunda importância metodológica.

Um dos principais autores ligados ao que veio a ser denominado a “virada ontológica” da antropologia, Viveiros de Castro (2009) sustenta que o movimento deve ser entendido como um programa político para a “descolonização permanente do pensamento”. De modo geral, autores ligados a esse programa insistem que ontologias – definidas por Mauro Almeida (2013: 9) como o “acervo de pressupostos sobre o que existe” – distintas daquela(s) que define(m) a modernidade ocidental devem ser “levadas a sério” em seus próprios termos, dando lugar à “autodeterminação conceitual” dos povos tradicionalmente estudados pela antropologia (Viveiros de Castro 2003: 6). Reformulando a premissa do questionamento de *como se vê para o que há para ser visto*, esta perspectiva se opõe à orientação analítica relativista focada na epistemologia que por muito tempo direcionou o pensamento antropológico. De fato, a ideia de que existe um mundo verdadeiro (natural) “lá fora” e múltiplas representações culturais dele, reflete uma ontologia “multicultural” particularmente ocidental (Viveiros de Castro 2009).

As relações entre humanos e não-humanos tornaram-se o foco principal de antropólogos que buscam problematizar as separações ontológicas entre natureza/cultura e sujeito/objeto que formam o alicerce do pensamento ocidental. Ao abrir caminho para a compreensão de regimes conceituais que recusam tais separações, a teoria do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996, 2002) nos ajuda a pensar em como os curandeiros xamânicos cultivam relações com os seres terrestres. Não se trata de aplicar interpretações desenvolvidas pela etnologia das terras baixas sul-americanas ao contexto andino boliviano, mas de testar o alcance de algumas daquelas elaborações teóricas para iluminar o caso aqui em questão (colocando em cheque o próprio contraste entre terras altas e baixas na América do Sul). Interessa-nos por exemplo a conceitualização do autor sobre “a condição original comum do ser” (2004: 4) segundo diversos povos das terras baixas sul-americanas – condição não indiferenciada entre humanos e não-

humanos mas “percorrida por uma diferença infinita” (2007: 157), um “estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram” (2012b: 55-56). Na interpretação de Holbraad e Willerlev (2007: 330), isso significa que

“Each being has the potential to transform into every other because all beings...contain each other’s perspectives immanently. Beings can ‘become-other’...because in a crucial sense they already ‘are other’: they are constituted as beings by their very potential to become something else”.

Viveiros de Castro contrasta o multiculturalismo ocidental com o “multinaturalismo” das cosmologias amazônicas que se baseiam em “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos” (1998: 470). Para muitos povos ameríndios das terras baixas sul-americanas, sustenta o autor, o corpo – entendido não como um organismo material mas um “feixe de afecções e capacidades” (ibid.: 479) – é o local da diferenciação perspectivista. É a diferença entre corpos/perspectivas o que possibilita o xamanismo, frequentemente conceitualizado pelos povos indígenas amazônicos como a adoção de uma perspectiva não-humana através de uma alteração corporal. Cabe notar que fundamental à formulação do perspectivismo é a “ideologia cinegética” (1996, 2002), focando-se na dimensão relacional entre presas e predadores, resultando na valorização da figura do animal enquanto "protótipo extra-humano do Outro" (1996: 120). Portanto, embora as observações de Viveiros de Castro sobre condição originária do ser ressoem com a concepção aymara sobre o *ayllu*, como descrita brevemente acima, a centralidade dos seres terrestres na sociocosmologia aymara exige que reconsideremos o lugar prático-conceitual privilegiado atribuído à alteridade dos animais (e, de modo mais geral, todos os seres que pertencem à vida biológica), e que recuperemos a importância simbólica, prática e ecológica dos não-vivos no registro etnográfico. Também precisa-se examinar até que ponto a cura, pensada como um contexto pragmático e teórico específico, apresenta diferenças em relação à metafísica da predação, e se como tal demanda o reposicionamento ou a reformulação das categorias que têm sido mobilizadas para entender as relações constitutivas das práticas xamânicas ameríndias.

A forma pela qual a agência não-humana é conceituada também está implicada nesta discussão. A teoria ator-rede de Latour (2005), instrumento de análise da agência de não-humanos, tem sido particularmente importante na desestabilização da noção de “natureza” como fundamento universal para a investigação antropológica. No entanto, esta formulação tende a conceituar os não-humanos como coisas com características humanas em vez de sujeitos reais. Esta crítica informa a preocupação de Eduardo Kohn (2013: 92, minha tradução⁵) “com a exploração de interações, não com os não-humanos genericamente – ou seja, tratando objetos, artefatos, e vidas como entidades equivalentes – mas com seres não-humanos vivos em termos das características distintivas que os tornam sujeitos”. Kohn argumenta que, para que a antropologia leve em consideração as relações entre humanos e não-humanos, é imperativo “descolonizar o pensamento encontrando formas de pensar além das formas de pensamento da linguagem” (2014: 277, minha tradução⁶). Assim, ele propõe a redefinição da vida biológica como semiótica e reconhece modalidades de representação não-simbólicas (não-linguísticas), levando-o a argumentar que “a vida e o pensamento são a mesma coisa” (2013: 16) e a declarar, em um momento, que “a vida pensa; pedras não” (ibid.: 100, minhas traduções⁷).

Enquanto compartilho seu interesse em conceitualizar modos de representação e de pensamento que excedem a linguagem, Kohn mantém o biológico e a geológico como categorias ontologicamente separadas, recusando a possibilidade de conceber o sujeito além da vida biológica. De la Cadena observa que a divisão entre bios e geos é incomensurável com a condição de ser em-*ayllu*. Ao contrário da biologia e da geologia, enquanto objetos de estudo científico, humanos e seres terrestres não podem ser desembaraçados. São mutuamente constituídos; quando eles “emergem do mundo relacional em-*ayllu*, eles se ativam como pessoas” (de la Cadena 2014: 257, minha tradução⁸). Seguindo tais observações, entendemos que a relação entre a pessoa

⁵ “with exploring interactions, not with nonhumans generically—that is, treating objects, artifacts, and lives as equivalent entities—but with nonhuman living beings in terms of those distinctive characteristics that make them selves” (Kohn 2013: 92).

⁶ “decolonize thought by finding ways to think beyond language-like ways of thinking” (2014: 277).

⁷ “life and thought are one in the same” (2013: 16); “life thinks; stones don’t” (ibid.: 100).

⁸ “emerge from the relational in-*ayllu* world they activate each other as persons” (de la Cadena 2014: 257).

(humana) e os seres terrestres, basal da experiência de “estar conectado” (mayisthapita) que dá sentido à cura xamânica como prática decolonial, não se dá entre duas entidades discretas, sendo esta relação, de fato, interna à pessoa. Apreender a própria agência dos seres terrestres nesse contexto exige que articulemos as questões da relação entre pensamento e linguagem e a entre vivo e não-vivo.

Afinal, sugiro que a questão de como ampliar nossa noção de pessoa e agência é um problema intimamente político. Na conjuntura histórica atual – marcada pelo que Stengers (2015) chama de a “intrusão de Gaia”, exigindo nosso reconhecimento da natureza agentiva da própria Terra – a tarefa de imaginar as possibilidades de “diplomacia cosmopolítica” (Latour 2013) com a multiplicidade de modos de existência geológicos e meteorológicos, aos quais toda a vida está integralmente relacionada, assume importância única. Quando a semiose é tomado como aquilo que diferencia o vivo do não-vivo, privamos os seres terrestres de um lugar no nosso pensamento político e limitamos a sua capacidade de exercer influência sobre as ordens materiais e discursivas que sustentam os regimes modernos de governança (Povinelli 2016). Interessa-nos aqui determinar não *se* os seres terrestres participam da esfera da política, mas de que forma podemos, ao transformar nosso pensamento, nos reposicionar em relação a eles de uma maneira que nos permitiria os “ouvir”.

Desse modo, esta pesquisa pergunta, seguindo Holbraad (2011: 3, minha tradução⁹), se existe “um sentido em que as coisas poderiam falar por si mesmas?” e, se for, “como soariam suas vozes?” Será preciso avaliar em que medida as teorias da fala nos permitiriam conceber o papel daquilo que não é reconhecido como entidade política na formação de novas formas de governar (Rancière 2001, 2010; Foucault 1997, 2008; Deleuze 1986; Deleuze e Guattari 1987). No obstante, reconhecendo a necessidade de ir além da compreensão exclusivamente linguística do pensamento e da governança social, examina-se também o lugar potencial de outra *sensoria* semioticamente mediada (e não mediada) na reconstrução da ordem política. Destaca-se, contudo,

⁹ “a sense in which things could speak for themselves?”; “what might their voices sound like?” (Holbraad 2011: 3).

que qualquer projeto político-epistêmico interessado em estender dignidade metafísica e existência política aos seres terrestres exigirá a elaboração de uma analítica que resiste a tratar a vida e a semiose como sinônimos (Povinelli 2016; James 1995; Pierce 1992, 1998).

Inspirações teórico-metodológicas

Como apresentado, as teorias do perspectivismo e da agência não-humana fornecem conceitos que devem nos permitir iluminar – ao revelar continuidades e discontinuidades com outros casos etnográficos conhecidos – a relação entre a condição relacional do humano, os seres terrestres, a prática de cura xamânica ayamara, e seus efeitos políticos. Porém, a ênfase indígena na dimensão participativa do conhecimento *ukamaw* nos desafia a considerar que o significado completo de tal experiência (incluindo o seu potencial impacto político) escapa à compreensão conceitual ou linguística própria à reflexão acadêmica convencional. No pensamento aymara, entendimentos ontológicos, como a noção de que seres humanos e os seres terrestres existem em *ayllu* juntos, não são tratadas como fatos “lá fora” e, conseqüentemente, não podem ser simplesmente transmitidos por outra pessoa. Ao invés disso, os aymaras articulam uma epistemologia de “engajamento prático e perceptivo” (Ingold 2000: 216) a uma premissa ontológica de união (*oneness*). A capacidade perceptiva de uma pessoa deve ser cultivada adotando pessoalmente certas práticas de conhecimento em relação ao ambiente que a rodeia – seja, por exemplo, por meio de exercícios meditativos e respiratórios, monitoramento e engajamento com seus sonhos, ou através da ingestão cerimonial de plantas curativas. Como Ingold (2000: 99, minha tradução¹⁰) nota, refletindo sobre a relação entre o conhecimento e a experiência pessoal no contexto dos Ojibwa: “as condições da verdade...não estão na correspondência entre uma realidade externa e suas representações ideais, mas na autenticidade da própria experiência”.

¹⁰ “the conditions of truth...lie not in the correspondence between an external reality and its ideal representations, but in the authenticity of the experience itself” (Ingold 2000: 216).

Neste caso, retomar a questão de “como ver” não é retornar ao relativismo cultural que reduz a ontologia à epistemologia. Ao contrário, esta proposta pressupõe a inseparabilidade das preocupações ontológicas e epistemológicas no pensamento aymara e, com base em minha experiência prévia de campo, se mostrou necessária para “pensar com” os curandeiros xamânicos aymara em seus próprios termos. Sugiro que qualquer esforço de levar a sério a cura xamânica como prática decolonial exige problematizar, não apenas nossa compreensão da pessoa, mas também nossas convenções metodológicas que determinam como tal entendimento deve ser alcançado. Estudar a noção relacional da pessoa expressa no conceito de *ayllu* posicionando os seres terrestres como um “objeto do conhecimento” seria operar dentro de uma teoria representacionista do conhecimento enraizada em uma dicotomia ontológica entre o interno (pensamento, idioma) e o externo (mundo material, natureza), estranha ao pensamento aymara. Seria ignorar a ênfase na experiência pessoal de “estar conectado” (*mayisthapita*) que dá significado à cura xamânica como prática decolonial. Os seres terrestres não podem ser “observados” porque a rede de relações sociais de onde eles emergem como pessoas não está localizada “fora” da pessoa. Desse modo, este estudo questiona a redução do conhecimento à objetivação ou à abstração, e defende a necessidade de incorporar o subjetivo e pessoal como matéria de reflexão. Refletindo sobre as implicações do conhecimento *ukamaw* para o pensamento antropológico, Anders Burman (2012: 117) argumenta:

“To learn to think in and with other categories is a good start, but other categories will not make our ontological pillars shiver. For that to happen, other experiences are necessary. In other words, there is no way we are going to intellectually reason our way out of coloniality, in any conventional academic sense. There is no way we are going to publish our way out of modernity. There is no way we are going to read our way out of epistemological hegemony”.

No cerne desta proposta, consequentemente, está a ideia de que entender a cura xamânica como prática decolonial implica também submeter-se a ela; levar a sério a ideia aymara de que ter conhecimento sobre os seres terrestres é ter tido experiências e ter pensado com eles. Não suponho, evidentemente, poder experimentar ou adotar a realidade aymara “como tal” ao adotar sua

concepção do conhecimento, mas pretendo explorar o potencial transformador da experiência pessoal em um terreno ontológico diferente como parte do fazer etnográfico (Holbraad, Pedersen e Viveiros de Castro 2014). Ao posicionar os curandeiros xamânicos não só como “informantes” (o objeto tradicional do conhecimento antropológico), mas também como guias na busca do conhecimento *ukamaw*, esta pesquisa aposta na possibilidade de uma fusão parcial entre a posição do antropólogo e a do objeto de conhecimento antropológico (Crook 2007; Favret-Saada 2012; Goldman 2003). A pesquisa aposta num processo de “delegação ontológica” (Salmon 2013) na medida em que busco intencionalmente tornar vulneráveis meus próprios pressupostos ontológicos, “deixando-os ser contra-analisados pelas práticas de conhecimento indígena” e tratando meu estudo “como uma contra-metafísica com seus próprios requisitos e postulados” (Viveiros de Castro 2014, minha tradução¹¹). Ao explorar uma práxis etnográfica que integra a observação à aquisição de conhecimento *ukamaw* entendo estar levando às últimas consequências a clássica ideia da observação participante, e fazendo disso objeto de reflexão antropológica.

O desafio deste trabalho consiste, portanto, em encontrar uma linguagem capaz de operar a tradução entre dois regimes de conhecimento, ou, dito nos termos aymara, capaz de fazer a passagem do conhecimento *ukamaw* ao conhecimento *siwsawi*. Buscando explorar o valor teórico e metodológico de “ser afetado” (Favret-Saada 2012), o projeto busca elaborar como a experiência pessoal pode se transformar em conhecimento antropológico sobre a relação entre um modo de conhecimento e um mundo concebido a partir dele.

O propósito desse esforço deve ser enfatizado. Esta pesquisa pretende iluminar a dimensão cosmopolítica das práticas defendidas pelos curandeiros xamânicos se concentrando no papel dos seres terrestres em tais práticas. Ao compreender o papel dos seres terrestres na prática política dos curandeiros xamânicos, este projeto pretende estabelecer as condições de possibilidade para se pensar de novas maneiras a pessoa e o conhecimento aymara, e assim desenvolver uma

¹¹ “by letting them be counteranalysed by indigenous knowledge practices”; “as a counter-metaphysics with its own requisites and postulate” (Viveiros de Castro 2014).

compreensão mais ampla de como “o político” é concebido por tais atores. Argumento que, para apoiar plenamente as lutas indígenas de autodeterminação, devemos nos engajar atentamente a seus entendimentos de política e de conhecimento e, em troca, permitir que nossas próprias ideias sobre o que constitui solidariedade sejam redefinidas. Esta abertura teórica e metodológica pretende fazer a “análise antropológica não apenas logicamente contingente, mas também moralmente imbricada com a dinâmica política em que as pessoas estudadas por antropólogos estão envolvidas, incluindo as posições políticas que essas pessoas possam tomar” (Holbraad e Pedersen 2016: 295, minha tradução¹²). Como tal, este projeto, embora sintonizado com modos de existência não-humanos, também está firmemente enraizado e comprometido com os mundos humanos e historicamente contingentes.

(3) Objetivos

Os objetivos principais da minha pesquisa podem ser delineados da seguinte forma:

(1) (a) Descrever como colonialismo e descolonização são *conceitualizados* por curandeiros xamânicos aymaras. (b) Explicar como essas noções são informadas pelos conceitos de *ayllu* (o modo de ser relacional), *mayisthapita* (estar conectado ou em unidade) e *ukamaw* (conhecimento experiencial) aprendendo sobre o quadro cosmológico em que esses conceitos são articulados e tornados significativos. (c) Avaliar os pressupostos sobre a natureza da pessoa e do conhecimento implícitos em como os seres terrestres são entendidos. (d) Desenvolver uma compreensão mais ampla de como “o político” é concebido.

(2) (a) Descrever como descolonização é *praticada* por curandeiros xamânicos aymara. (b) Documentar como os curandeiros xamânicos efetivam as relações com seres terrestres nas suas práticas de descolonização. (c) Analisar a relação entre prática ritual, conhecimento cosmológico

¹² “anthropological analysis not merely logically contingent upon, but also morally imbricated with, the political dynamics in which the people anthropologists study are embroiled, including the political stances those people might themselves take” (Holbraad e Pedersen 2016: 295).

e medicinal/terapêutico, e a importância existencial e política da prática ritual e da experiência ritualística transformadora.

(3) Explorar (a) a relação entre *ayllu* (como o conceito de modo de ser relacional) e *mayisthapita* (a experiência de primeira mão de tal modo de ser) e (b) a diferença entre conhecimento *ukamaw* e *siwsawi* através da minha participação direta em ensinamentos xamânicos e práticas de cura ritualística. (c) Determinar o impacto dessas práticas de conhecimento na minha capacidade de compreender as noções da pessoa, do conhecimento, e da política implícito nesses conceitos.

(4) Plano de trabalho e cronograma de sua execução

- a) Cumprimento de créditos
- b) Revisão bibliográfica
- c) Pesquisa de campo
- d) Interpretação e sistematização dos dados
- e) Redação e entrega da qualificação
- f) Redação, depósito e defesa da dissertação

2018 Atividade	Jan	Fev	Mar	Abril	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dec
Cumprimento de créditos												
Revisão bibliográfica												
2019 Atividade	Jan	Fev	Mar	Abril	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dec
Revisão bibliográfica												
Pesquisa de campo												
Interpretação e sistematização de dados												
Redação da dissertação												
Elaboração da qualificação												

Qualificação												
2020 Atividade	Jan	Fev	Mar	Abril	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dec
Redação da dissertação												
Defesa da dissertação												

(5) Material e Métodos

Para o meu trabalho de campo, poderei usar materiais para registros, como gravadores e máquinas fotográficas. Sobre o método, meu projeto busca seus objetivos de pesquisa de duas maneiras:

(A) Leitura de textos acadêmicos (teses, dissertações, artigos, ensaios e livros) que versem sobre a o conhecimento cosmológico e medicinal/terapêutico aymara e a prática ritual aymara. Também será importante empreender leituras do material da etnologia sul-americana que aborde a relação entre a política e a cosmologia. As minhas leituras também se concentrarão nos debates teóricos atuais dentro da antropologia em relação à condição da pessoa, às relações entre humanos e não-humanos, e à ontologia.

(B) Pesquisa etnográfica em La Paz, Bolívia. Pegando emprestado os conceitos aymara, penso em meu trabalho de campo como possuindo duas dimensões. Primeiro, vou avançar os meus objetivos de pesquisa com conhecimento *siwsawi* (obtido através da linguagem humana). Isso envolverá entrevistas de profundidade (*in-depth*) semiestruturadas e não-estruturadas com curandeiros xamânicos aymaros que vivem em La Paz, Bolívia no decorrer de cinco meses. Essas entrevistas irão se intercalar com observação participativa. Os acompanharei em cerimônias de cura públicas e privadas e também em outros eventos que eles considerarem politicamente relevantes, observando nesses espaços e momentos, na medida do possível, como as pessoas (humanas) envolvidas na cura xamânica (tanto xamãs quanto seus pacientes) estão relacionados aos seres terrestres. Também entrevistarei as pessoas que participarem da cura xamânica para aprender

sobre suas experiências e perspectivas sobre o relacionamento entre a pessoa, o conhecimento, e a descolonização. Em segundo lugar, procurarei obter o conhecimento *ukamaw* (adquirido através de uma interação não-lingüística com outros sujeitos cognoscentes no mundo) desses assuntos, participando diretamente em ensinamentos xamânicos e me sujeitando às práticas de cura ritual. O tipo de práticas e o ritmo em que adoto ou participo delas serão determinados pelos curandeiros xamânicos envolvidos neste estudo. Tais práticas podem incluir a adoção de práticas específicas de atenção plena no meu cotidiano (respirações e monitoramento de sonhos) e a ingestão cerimonial de plantas medicinais, como o cacto de San Pedro e a ayahuasca, que têm sido utilizados medicinalmente na região por milênios.

Já abordei dois curandeiros xamânicos aymara em La Paz sobre minha proposta de pesquisa e eles concordaram em participar desse projeto. Tupak Wayra Larco é um curandeiro xamã aymara treinado nas tradições de cura aymara e quíchua. Wara Wara também é uma curandeira xamã aymara treinada na tradição de cura aymara. Suas práticas rituais enfatizam, entre outras coisas, aproveitar os poderes das montanhas para curar doenças espirituais. Ambos residem em La Paz e ganham a vida oferecendo serviços de cura ao público. Seus históricos, perspectivas e trabalho como curandeiros xamânicos os tornam parceiros ideais neste esforço de pesquisa.

Vou me inscrever em um curso intensivo de língua aymara na escola de idiomas do *Instituto Exclusivo* em La Paz para melhorar a minha capacidade de entender as palavras, expressões e conceitos aymara.

(6) Referências bibliográficas

- Alderman, M. 2015. "Mountains as actors in the Bolivian Andes". *The Unfamiliar* 5(1&2): 34-45.
- Almeida, M.W.B. de. 2013. "Caipora e outros conflitos ontológicos". *R@u* 5 (1): 7-28.
- Blaser, M. 2013. "Ontological conflicts and stories of peoples in spite of Europe: toward a conversation on political ontology". *Current Anthropology* 54(5): 547- 68.
- Burman, A. 2012. "Places To Think With, Books To Think About". *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* X (1): 101-120.
- _____. 2016. *Indigeneity and Decolonization in the Bolivian Andes: Ritual Practice and Activism*. Lanham: Lexington Books.

- Charbonnier, P, Salmon, D. and Skafish, P. (Eds.). 2017. *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London, New York, Rowman & Littlefield.
- Crook, T. 2007. *Anthropological Knowledge, Secrecy, and Bolivia, Papua New Guinea: Exchanging Skin*. New York: Oxford University Press.
- de la Cadena, M. 2008. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology* 25(2): 334-370.
- _____. 2014. "Runa: human but *not only*". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(2): 253-259.
- _____. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Deleuze, G. 1986. *Cinema 1: The Movement-Image*. Translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. and Guattari, F. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Descola, P. 2013. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Estado Plurinacional de Bolivia. 2012. *Ley Marco de La Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien*. La Paz.
- Favret-Saada, J. 2012. "Being affected". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2(1): 435-445.
- Foucault, M. 1997. "What Is Critique?" In *The Politics of Truth*. Translated by Lysa Hochroth and Catherine Porter, 41-81. New York: New Press.
- _____. 2008. *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France 1982-83*. Translated by Graham Burchell. London: Picador.
- García Linera, Á. 2011. *Las tensiones creativas de la revolución: La quinta fase del Proceso de Cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- _____. 2012. *Geopolitics of the Amazon: Patrimonial-Hacendado Power and Capitalist Accumulation*. La Paz: Vice Presidency of the Plurinational State, Presidency of the Plurinational Legislative Assembly.
- Goldman, M. 2003. "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia". *Revista de Antropologia, São Paulo*, 46 (2): 445-476.
- Haraway, D. 2005. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *CadernosPagu* 5: 7-41.
- Holbraad, M. 2011. "Can the Thing Speak?" Open Anthropology Cooperative Press.
- Holbraad, M and Pedersen, M.A. 2016. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.
- Holbraad, M., Pedersen, M.A. and Viveiros de Castro, E. 2014. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions". *Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology* website, <https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>
- Holbraad, M. and Willerslev, R. 2007. "Afterword: transcendental perspectivism: anonymous viewpoints from Inner Asia". *Inner Asia* 9 (2): 329- 45.
- INE (Instituto Nacional de Estadística). 2013. "Principales Resultados del Censo Nacional de Población e Vivienda 2012". <<http://ibce.org.bo/publicaciones-descarga.php?id=2119>>
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.
- James, W. 1995. *Pragmatism*. New York: Dover.

- Kohn, E. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. London & Berkeley, CA: University of California Press.
- _____. 2014. "Further thoughts on sylvan thinking". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 275-288.
- Latour, B. 2005. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford New York: Oxford University Press.
- _____. 2013. *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge: Harvard University Press.
- Makaran-Kubis, G. 2009. "El nacionalismo étnico en los Andes. El caso de los aymaras bolivianos". *Latinoamérica* 49(2): 35-78.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. 2009. *El Vivir Bien como respuesta a la crisis global*. La Paz: Ministerio RREE.
- _____. 2010. *Vivir Bien. Mensajes y documentos sobre el Vivir Bien 1995-2010*. La Paz: Ministerio RREE.
- Peirce, C. S. 1992. *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, Volume 1 (1867–1893)*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 1998. *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893–1913)*. Bloomington: Indiana University Press.
- Povinelli, E. 2016. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Durham, London: Duke University Press.
- Rancière, J. 2001. "Ten Theses on Politics." *Theory and Event* 5(3).
- _____. 2010. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. London: Bloomsbury.
- República de Bolivia. 2007. "Plan Nacional De Desarrollo. Bolivia digna soberana, productiva y democrática para vivir bien", en: Gaceta Oficial de Bolivia, La Paz.
- _____. 2009. Constitución Política del Estado. [Disponible en: <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>].
- Salmon, G. 2013. "De la délégation ontologique. naissance de l'anthropologie néo-Classique". Colloquium 'Métaphysiques comparées: la philosophie à l'épreuve de l'anthropologie'. Centre Culturel International de Cérisy.
- Schavelzon, S. 2012. *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- _____. 2015. *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Stengers, I. 2010. *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 2015. *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Trans. Andrew Goffey. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Strathern, M. 2011. "Binary license". *Common Knowledge* 17(1): 87–103.
- Sztutman, R. 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp.
- Taussig, M. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vanzolini, M. 2014. "Daquilo que não se sabe bem o que é: da indeterminação como poder nos mundos afroindígenas". São Paulo: *Cadernos de Campo*, v. 23.
- Viveiros de Castro, E. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". In: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 2, n.2, pp.115-143.
- _____. 1998. "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". *Journal of Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469– 88.

- _____. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify.
- _____. 2003. *AND*. Manchester: Manchester Papers in Social Anthropology 7.
- _____. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 3– 22.
- _____. 2007. "The Crystal Forest: notes on the ontology of Amazonian Spirits". *Inner Asia* 9 (2): 153– 72.
- _____. 2009. "Intensive filiation and demonic alliance" in C. B. Jensen and K. Rödje (eds.), *Deleuzian Intersections in Science, Technology and Anthropology*, pp. 219– 55. Oxford: Berghahn Books.
- _____. 2012a. "Transformação na Antropologia, Transformação da "Antropologia". *MANA* 18(1): 151-171.
- _____. 2012b. "Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere". Masterclass Series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory.
- _____. 2014. "Who is afraid of the ontological wolf?" CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture.
- Webber, J. R. 2015. "The Indigenous Community as 'Living Organism': José Carlos Mariátegui, Romantic Marxism, and Extractive Capitalism in the Andes". *Theory and Society* 10(2): 1–24.