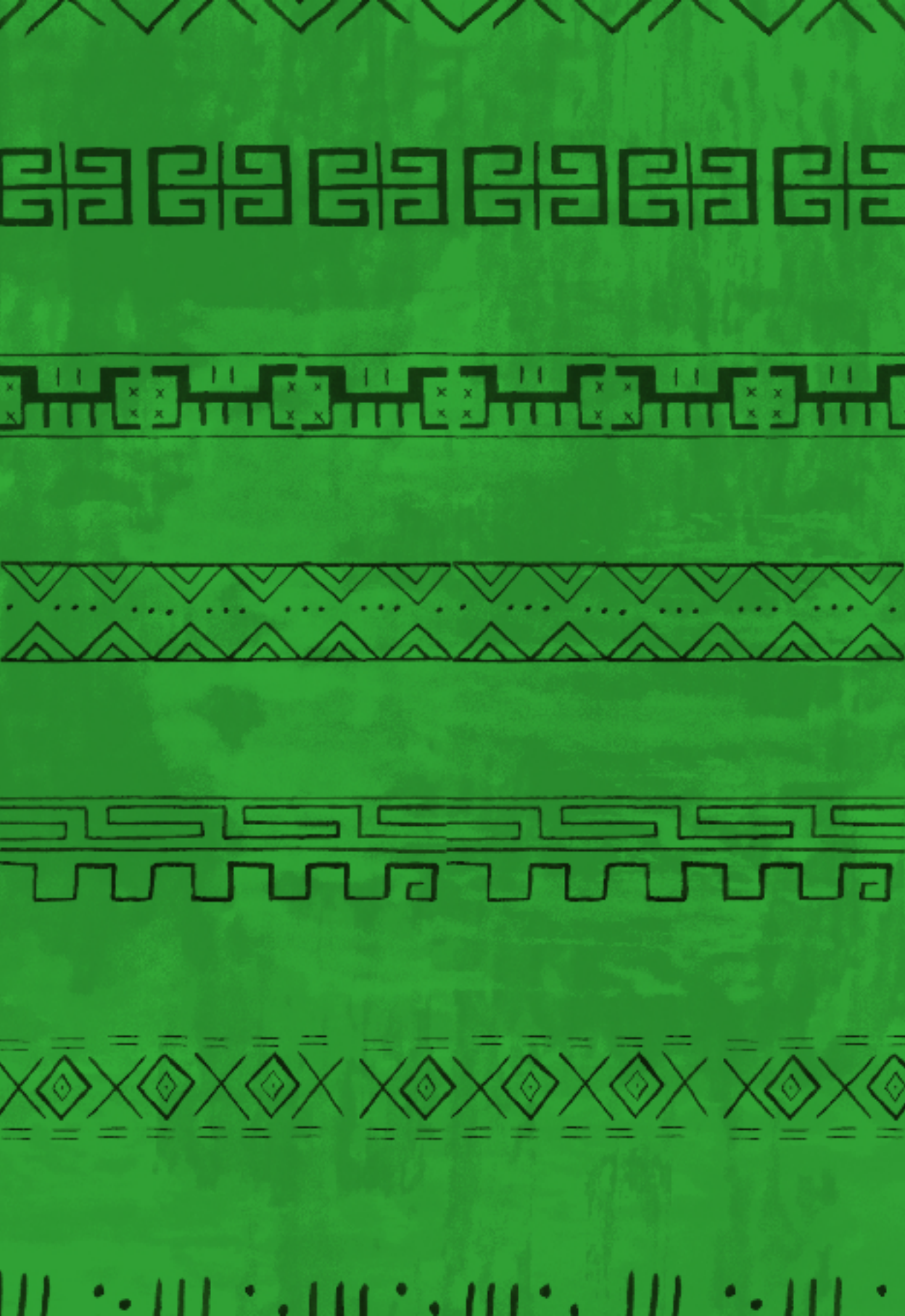
Jardins da História: medicinas indígenas

Jardins de l'histoire: médecines indigènes

Adriana Ines Strappazzon
Renata Palandri Sigolo

HORTO DIDÁTICO DE PLANTAS MEDICINAIS DO HU/CCS (UFSC)
GUARANI KAINGANG LAKLÃNÕ-XOKLENG
PROFHISTÓRIA
UFSC
OBSERVAPICS
Ministério da Saúde
FIOCRUZ
Fundação Oswaldo Cruz
Instituto Aggeu Magalhães



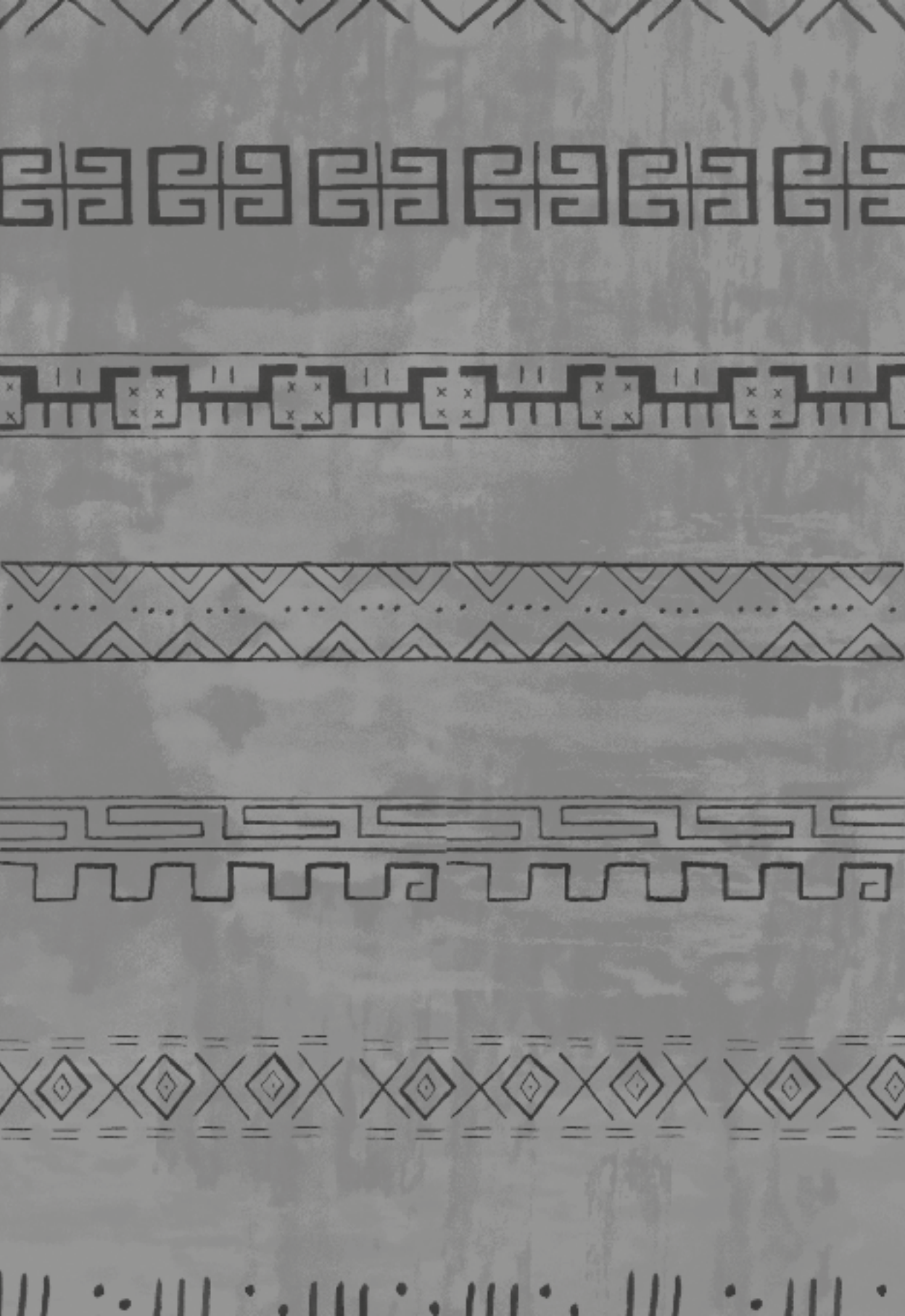
Jardins da História: medicinas indígenas

Jardins de l'histoire: médecines indigènes

Adriana Ines Strappazzon
Renata Palandri Sigolo

Recife, Fiocruz - PE, 2022

HORTO didático
HORTO DIDÁTICO DE PLANTAS MEDICINAIS DO HU/CCS (UFSC)
GUARANI KAINGANG LAKLÃNÕ-XOKLENG
LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA DO SUL DA MATA ATLÂNTICA
PROFHISTÓRIA
UFSC
OBSERVAPICS
Ministério da Saúde
FIOCRUZ
Fundação Oswaldo Cruz
Instituto Aggeu Magalhães



Catalogação na fonte: Biblioteca Luciana Borges Abrantes dos Santos
Instituto Aggeu Magalhães / Fundação Oswaldo Cruz

S897j Strappazzon, Adriana Ines.

Jardins da História: medicinas indígenas = Jardins de l'histoire: médecines indigènes / Adriana Ines Strappazzon, Renata Palandri Sigolo. — Recife: ObservaPICS, Instituto Aggeu Magalhães, 2022.

1 recurso online (157 p.) : PDF.

Textos paralelos em português e francês.
ISBN 978-65-996091-4-5 (on-line.).

1. Plantas medicinais. 2. Medicina Tradicional. 3. Fitoterapia. 4. Índios sul-americanos. 5. Conhecimentos, Atitudes e Prática em Saúde. 5. Brasil. I. Sigolo, Renata Palandri. II. Título.

CDU 633.88

Jardins da História: medicinas indígenas
Jardins de L'histoire: médecines indigènes

Adriana Ines Strappazzon
Renata Palandri Sigolo

Ilustrações/Illustrations: Adriana Ines Strappazzon

Versão francesa /Version française: Olivia Grauer

Revisão da versão francesa/
Révision de la version française: James Hérisson

Revisão da versão portuguesa/
Révision de la version portugaise: Clenir de Souza Louceiro, Camila Tenório Ferreira, Fabíola Tavares de Oliveira

Editoração/Edition: Camila Tenório Ferreira

Projeto Gráfico/ Mise en page: Diana Lins Mesquita

Fundação Oswaldo Cruz – FIOCRUZ

Presidente
Nísia Trindade Lima

Chefe de Gabinete
Juliano de Carvalho Lima

Assessoria de Relações Institucionais
Valcler Rangel Fernandes

Coordenação Geral
Juliano de Carvalho Lima

Coordenação Técnica e Executiva
Joseane Carvalho Costa – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará - UNIFESSPA

Escritório de Projeto da Presidência – EPP
Coordenação Geral do Escritório de Projeto da Presidência – Fiocruz
Ana Paula Morgado Carneiro

Coordenação de Gestão Administrativa de Projetos
Adriana Nascimento de Oliveira

Análise de Projetos
Fernanda Gomes Nascimento Reinoso

Núcleo Gestor
Juliano de Carvalho Lima – Fundação Oswaldo Cruz
Ana Paula Morgado Carneiro – Fundação Oswaldo Cruz
Joseane Carvalho Costa - Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – UNIFESSPA

Fonte de Fomento
Projeto - Formação, Pesquisa e Incorporação de Tecnologias Sociais no SUS: Estratégia de Ação para a Capacitação sobre Expansão e Consolidação das Práticas Integrativas e Complementares na Estratégia da Saúde da Família. Termo de Execução Descentralizada 188/2017.

Observatório Nacional de Saberes e Práticas Tradicionais, Integrativas e Complementares em Saúde (ObservaPICS)

Endereço: Av. Professor Moraes Rego, s/n – Campus Recife
Cidade Universitária – Recife/PE
CEP: 50.740-465
Telefone: 2101.2580
Instituto Aggeu Magalhães / Fundação Oswaldo Cruz Pernambuco
NESC, 4º andar, Sala 8
Site: www.observapics.fiocruz.br

Coordenação Executiva
Islândia Maria Carvalho de Sousa

Secretaria Executiva
Maria Eduarda Guerra da Silva Cabral

Divulgação e Comunicação
Bruno Flávio Espíndola Leite
Fabíola Tavares de Oliveira
Veronica de Almeida Silva

Apoio Técnico
Camila Tenório Ferreira
Gisléa Kândida Ferreira da Silva
Grazielle Serafim dos Santos
Jaqueline de Cássia do Nascimento Velloso

JARDINS DA HISTÓRIA: MEDICINAS INDÍGENAS | JARDINS DE L'HISTOIRE: MÉDECINES INDIGÈNES

Este material faz parte da missão do ObservaPICS de promover a reflexão teórico-conceitual e prática, mapeamento e análise crítica das medicinas tradicionais e Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS), com ênfase nas experiências do Sistema Único de Saúde (SUS).

As publicações do ObservaPICS estão disponíveis para *download* gratuito nos formatos PDF (relatórios, boletins, publicações) e planilha *Excel* (bancos de dados), por meio do menu Ciência Aberta. Conheça as diferentes publicações do Observatório, e conteúdos informativos em formato *podcast*.

Acesse: http://observapics.fiocruz.br/produtos/

As opiniões emitidas nesta publicação são de exclusiva e inteira responsabilidade das autoras, não exprimindo, necessariamente, o ponto de vista da Fundação Oswaldo Cruz, ObservaPICS ou do Ministério da Saúde.

É permitida a reprodução deste livro e dos dados nele contidos, desde que citada a fonte. Reproduções para fins comerciais são proibidas.

Como Citar:

(ABNT) - STRAPPAZZON, A. I.; SIGOLO, R. P. **Jardins da História**: medicinas indígenas | jardins de l'histoire: médecines indigènes. Recife: ObservaPICS, 2022. ISBN 978-65-996091-4-5 (*on-line*).

(Vancouver) - Strappazzon AI, Sigolo RP. Jardins da História: medicinas indígenas | jardins de l'histoire: médecines indigènes. Recife: ObservaPICS; 2022. ISBN 978-65-996091-4-5 (*on-line*).

(Apa) - Strappazzon, A. I. & Sigolo, R. P. (2022) *Jardins da História: medicinas indígenas | jardins de l'histoire: médecines indigènes*. Recife: ObservaPICS. ISBN 978-65-996091-4-5 (*on-line*).

Equipe Observatório

OBSERVAPICS

Sobre as autoras

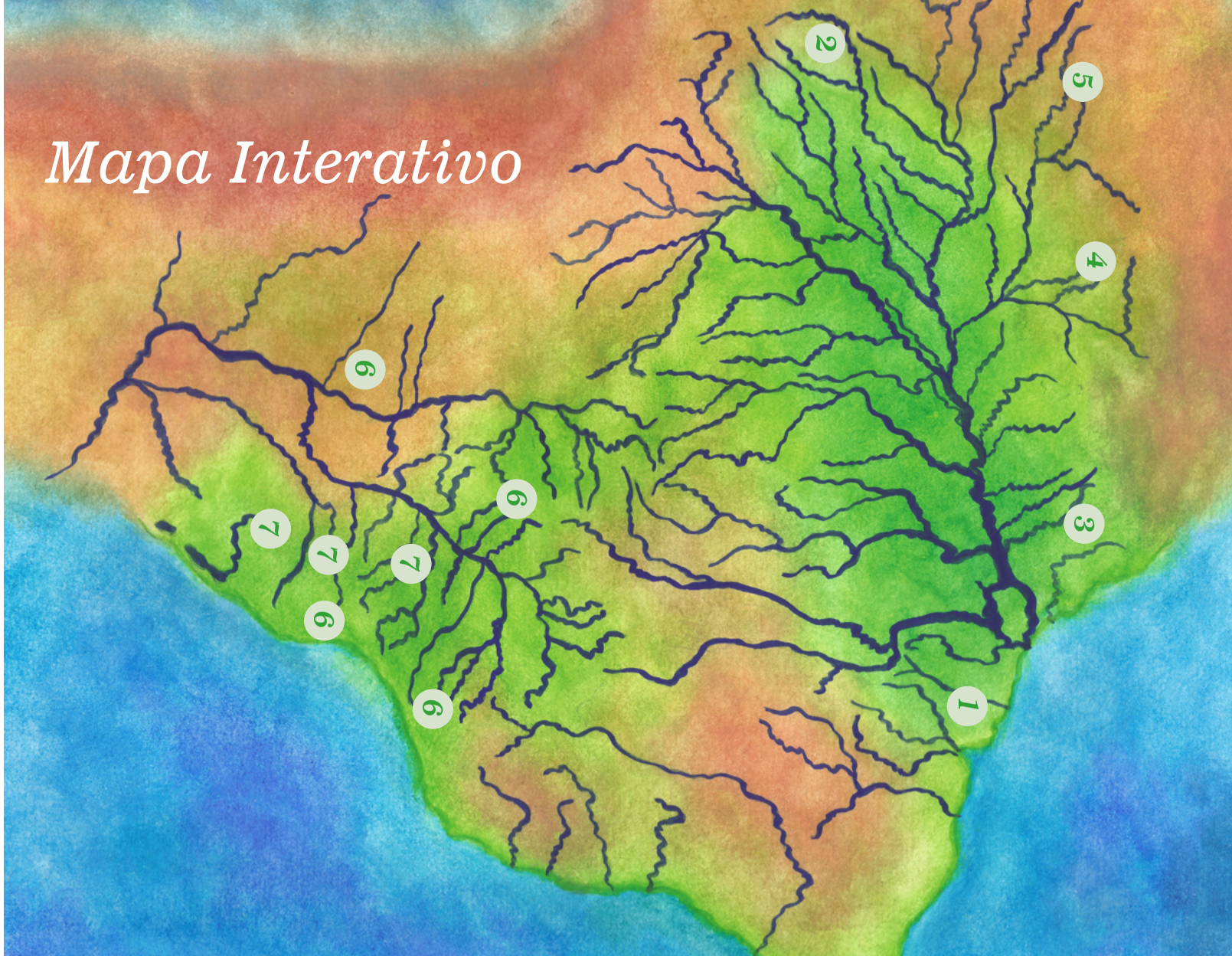
Adriana Ines Strappazzon é formada em Ciências Sociais e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Trabalhou na graduação e no mestrado com populações indígenas em Chiapas (México) e no Alto Rio Negro (Amazonas). Formada em Medicina pela Universidade Federal de Santa Catarina.

Renata Palandri Sigolo é professora e historiadora e trabalha na Universidade Federal de Santa Catarina desde 1996. Coordenadora do Laboratório de História, Saúde e Sociedade (LABHISS), tem dedicado suas pesquisas à investigação das histórias de práticas de saúde alternativas. Atua nos cursos de graduação em História e Medicina, na Especialização em Permacultura e no Mestrado Profissionalizante em História. Fez Pós-Doutorado na Université Paris- Ouest Nanterre La Défense (2008-2009) e na Université de Montpellier (2020-2021).

À propos des auteures

Adriana Ines Strappazzon est diplômée en Sciences Sociales et détient une Master d'Anthropologie Sociale de l'Université Fédérale de Santa Catarina. Durant ses études universitaires et son Master, elle a travaillé avec les peuples indigènes dans le Chiapas (Mexique) et dans l'Alto Rio Negro (Amazonie). Elle est aussi diplômée de médecine à l'Université Fédérale de Santa Catarina.

Renata Palandri Sigolo est professeure et historienne, elle travaille à l'Université Fédérale de Santa Catarina depuis 1996. Directrice du Laboratoire d'Histoire, Santé et Société (LABHISS), elle a orienté ses recherches sur l'investigation des histoires de pratiques alternative de la santé. Elle donne des cours pour le diplôme d'Histoire et de Médecine et pour la spécialisation en Permaculture ainsi qu'au sein du Master Professionnel d'Histoire. Elle a effectué un Post Doctorat à l'Université Paris- Ouest Nanterre La Défense (2008-2009) et à l'Université de Montpellier (2020-2021).


Mapa Interativo
2
5
4
9
6
3
7
7
7
6
9
1

Sumário/Sommaire

Apresentação **14**
Présentation **24**
A escolha das etnias e o material construído para o projeto **35**
Le choix des ethnies et le matériel construit pour le projet **40**
1. Ka'apor **45**
Ka'apor **46**
2. Huni kuin **57**
Huni Kuin **58**
3. Wajãpi **73**
Wajãpi **74**
4. Yanomami **85**
Yanomami **86**
5. Baniwa **103**
Baniwa **104**
6. Guarani **115**
Guarani **116**
7. Kaingang **131**
Kaingang **132**

Apresentação

> *Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos desta humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente (KRENAK, 2019, p. 30-31).*

Eu conhecia vagamente Ailton Krenak até ter lido "Ideias para adiar o fim do mundo". Gostei tanto do livro que, em dezembro de 2019, ele se tornou meu presente de Natal para várias pessoas queridas: era o final do primeiro ano do atual governo federal e o clima era de desânimo completo. Meu próprio exemplar encontrou um novo lar em janeiro de 2020, quando achei que era perfeito para uma amiga que visitei enquanto estava em férias. Em março, no retorno às aulas, uma das primeiras coisas que fiz foi comprar o livro novamente para poder reler e refletir sobre suas palavras ao longo do ano. Ainda bem que não tardei: uma semana depois, o isolamento social por causa da COVID 19 me recolheu em casa, de onde escrevo este texto.

O que Krenak nos propõe é que estejamos abertos aos vários tipos de narrativas que compõem o nosso universo. Isso implica considerarmos a biomedicina e a ciência na qual estas se baseiam como uma dessas narrativas, mas não como a única. Ter

fé incontestável na ciência parece ser quase uma obrigação, se você quiser se contrapor às atitudes desvairadas de quem, em tempos de pandemia, condena o confinamento e defende o uso de medicamentos que podem causar mais malefícios do que benefícios. Torna-se uma atitude ousada criticar a ciência, mas penso que perderemos muito se formos acríticos em relação a qualquer forma de pensamento. Já vou me justificar: não sou terraplanista, acredito que a ciência é muito útil, porém creio ser importante manter uma postura não fundamentalista em relação a qualquer tipo de conhecimento. A ciência, em especial a biomedicina, tem por hábito elevar-se acima de todas as outras formas de apreensão do mundo, até declarar-se única e exclusiva verdade.

A ciência é um conhecimento útil, mas não é o único. Como afirma Boaventura de Souza Santos, outras formas de conhecimento precisam ter seu *status* de verdade reconhecidos no mesmo patamar, sem precisar serem referendados pelo paradigma científico. Conhecimento é produzido de acordo com a forma de estar no mundo e a nossa, atualmente, tem deixado muito a desejar. A biomedicina, por exemplo, nasceu colada a um modo de estar no mundo e agir nele que é o capitalismo. Lembrando aqui as ideias de Marcos Queiroz, ela é eficaz por servir ao sistema e não por ser uma verdade incontestável.

A atual pandemia deveria nos ajudar a refletir sobre o modo como estamos neste mundo. Nestes tempos de confinamento, fomos bombardeados por muita informação. Já que não pudemos nos relacionar diretamente, ao vivo e a cores, tentamos viver isso de forma intensa por meio digital. Às vezes, um pouco intoxicante, como se quiséssemos ouvir barulho, o suficiente

para não precisarmos contemplar o silêncio que se fez de repente em nossas vidas.

Dentre os vários materiais que recebi nesse contexto, a entrevista com a bióloga e ambientalista Nurit Bensusan foi um dos mais importantes e base para minha própria contemplação silenciosa. Ela chama a atenção para que possamos pensar em outras formas de estar no mundo que se distanciem da nossa exploração do meio natural traduzida, entre outras coisas, pelo desmatamento acelerado. Sem essa mudança de olhar e de atitudes, a vacina tão desejada pelos seres humanos e que vai representar mais uma "vitória" para a biomedicina será um paliativo até a próxima epidemia. É preciso ter um olhar mais amplo para o que acontece conosco e perceber que a crise na qual estamos mergulhados, é resultado do modo como nos relacionamos com o planeta e com todos os seres humanos e não humanos que nos rodeiam. Necessitamos refletir sobre o conceito de Saúde Única e procurar conduzir nossas ações para realizá-lo.

O problema é que, como aponta Ailton Krenak, não conseguimos conceber outro mundo possível que não este. É aí que os conhecimentos indígenas podem ser fontes inspiradoras para nós, pois eles estão conectados a outra forma de viver e se relacionar com o mundo. Foi através desta vontade de aprender e divulgar como os indígenas percebem e lidam com a saúde e a doença que este projeto surgiu. Acredito que estes conhecimentos podem nos conectar a formas de pensar a esfera dos cuidados e nos fazer "estranhar" a biomedicina, a considerar que existem vários outros saberes sobre saúde e doença. Também podem ser um farol a iluminar a ciência médica e fazê-la repensar algumas de suas práticas, auxiliando-a a ser menos prepotente e a incluir, sem fagocitar, diferentes saberes, inclusive, os dos próprios "pacientes". Além de pensar a doença e a

saúde mediante uma visão telescópica que abarque nossa relação com o que nos é externo e microscópico, considerando cada indivíduo em sua singularidade.

É uma pena que este tipo de projeto seja desvalorizado pelo meio acadêmico, por vários motivos: no currículo onde nossa "produção" é elencada (e onde o produtivismo encontra um ninho confortável) ele é classificado de modo menos prestigiado como "produção técnica". Na academia, é algo que podemos fazer desde que não afete nossa "produção", como se não fosse parte dela. Algo que pode ser feito por nossos "orientandos" que ainda estão em processo de aprendizagem, como se todos não estivéssemos permanentemente neste processo. "Divulgo para refletir sobre o que eu faço", diz o professor Baudouin Jurdant e isso me leva a pensar que a tarefa de divulgação da história deveria ser de todos os historiadores, dentro ou fora do meio acadêmico, que poderiam dirigir seus esforços à parte importante da contribuição que podem dedicar à sociedade. Uma divulgação que não oferecesse apenas um "produto" para "consumidores", mas que envolvesse os interessados em determinado conhecimento como coautores ou, como diz Frisch, uma autoridade compartilhada que incluísse a todos como protagonistas do processo de construção e criação do conhecimento.

A questão do público sempre foi cara para mim e para a Adriana. Não se trata de divulgar nossa pesquisa em um movimento que parte de nós para os outros, mas de descobrir o que esse "outro" gostaria de partilhar conosco. Como poderíamos nos comunicar realmente e não só sermos "ouvidas"? Como estabelecer um diálogo, uma troca? Como "fazer junto"? Nossa inquietação nunca foi em "produzir conteúdo", simplesmente. O mundo já está saturado de conteúdo, de todo o tipo e qualidade. Nós nos preocupamos em estabelecer encontros que pudessem "falar" de diversas maneiras, inclusive intelectualmente.

Por isso, elaboramos uma dinâmica que superasse o objetivo único de oferecer um conteúdo de qualidade e estimulasse a interação lúdica entre as pessoas que estavam conosco nesta busca por compreender os universos indígenas. Ao contrário do que o senso comum constrói, a brincadeira não é uma atividade exclusivamente infantil. Junto às artes, ela é responsável por construir uma qualidade importante na formação de cidadãos na educação democrática: a da imaginação narrativa. Esta qualidade é determinante para o cultivo da capacidade de se preocupar de forma autêntica com o outro e de reconhecer que ele possui necessidades próprias. A atividade lúdica proporciona a "capacidade de imaginar como pode ser a experiência do outro", afirma Martha Nussbaum. Exatamente o que queríamos propor.

Assim, construímos um roteiro de visita ao Horto de Plantas Medicinais através da dinâmica de "Caça ao Tesouro". A atividade proporcionou, desde 2017, o encontro de diversos grupos em ambiente ao ar livre, em duas etapas: primeiro, ao redor de um mapa que ganhou várias camadas (explicaremos melhor na primeira parte do livro), fotos, desenhos e, claro, plantas medicinais. Nos reuníamos em um local coberto para iniciar a conversa sobre as etnias escolhidas para a atividade, contextualizando historicamente o processo violento de encontro entre os europeus e os povos indígenas, a desvalorização de seus saberes e o dilaceramento de suas comunidades. Procurando explorar os conhecimentos prévios do grupo, o dividíamos em sete subgrupos, distribuíamos cartões ilustrados com trechos sobre cada etnia para estimular a narrativa dos participantes. Localizávamos as terras demarcadas de cada etnia no mapa, levamos também fotos e histórias contadas oralmente, estimuladas pela narrativa dos participantes.

Em um segundo momento, decorria a etapa mais dinâmica de nosso encontro: as equipes já divididas por etnias recebiam cartões com desenhos de plantas, o nome delas em língua indígena (se fosse possível), sua lógica de uso segundo a etnia e o nome científico. Este último era acrescentado apenas para ajudar as pesquisas, caso alguém quisesse uma foto da planta para melhor reconhecimento. Os pequenos grupos percorriam o Horto tentando "caçar" seus "tesouros" e, assim que encontravam uma das plantas dos cartões, chamavam os componentes de todos os grupos usando um assobio. Assim, todos nos reuníamos em torno desta planta, comentávamos o uso descrito no cartão e a Adriana dava mais informações sobre a relação entre aquela planta e os saberes da etnia a ela relacionada. Depois, o processo se repetia e, desse modo, o grande grupo conhecia, não só o Horto e algumas de suas plantas, mas também suas relações com os grupos indígenas escolhidos.

O momento em que nos encontrávamos à volta de uma planta medicinal também era a ocasião para a troca de saberes, exercício que era completado pela finalização do roteiro no local onde usualmente o iniciávamos. Então, convidávamos a todos para avaliar formalmente a experiência por escrito, no entanto, a ocasião mais enriquecedora era mesmo proporcionada pelos testemunhos orais que recebíamos. Nesse momento, percebíamos que a imagem do "índio genérico" aprendida na escola e por meio da mídia se desvanecia para dar lugar ao encantamento em descobrir que há centenas de etnias indígenas no Brasil e que nosso encontro só convidava a descobrir um pouquinho de sete delas. A atividade durava, em média, de duas a três horas, embora, em ocasiões específicas, tivéssemos que reduzi-la para uma hora e meia.

Por querer estimular o contato entre as pessoas em um ambiente rico em flora e fauna, não pensamos de imediato em

construir uma linguagem digital. O encontro deveria ser entre nós e o público, entre o grande grupo e a natureza através do Horto Didático de Plantas Medicinais; entre nós e os saberes indígenas. Uma grande convergência entre a natureza que nos compõe e a que nos envolve. Porém, o isolamento social provocado pela pandemia e nossa antiga vontade de fazer um livro de nossas histórias, fez com que a Adriana e eu construíssemos esta experiência em forma de narrativa escrita e em formato digital.

Gostaria, ainda, que este formato se desdobrasse em outros e que fosse inspiração para outras experiências de contato e conhecimento das plantas medicinais, dos saberes indígenas e das histórias que os compõem. Acredito que tornar pública a experiência é, como diz Renata Schittino, explorando algumas ideias de Hannah Arendt, fazer sair de nosso interior sentimentos e pensamentos que trazem à tona nossa realidade ao mundo comum que partilhamos. Esse mundo, por sua vez, ultrapassa a existência humana imediata do indivíduo, interligando as gerações anteriores e posteriores ao que foi compartilhado. O universo que foi inserido em nosso espaço coletivo, neste caso, se refere aos conhecimentos indígenas e, se nos lembrarmos do sofrimento desses povos em nosso país neste exato momento, perceberemos a importância deste compartilhamento. Como afirma José Freire, conhecer as culturas indígenas não é apenas conhecer o outro, mas é entender a própria sociedade brasileira.

A transposição da comunicação oral para a escrita não é uma tarefa simples: a narrativa oral envolve público, performatividade e interatividade. Envolve afeto. Falar com o coração e abraçar a subjetividade é falar em primeira pessoa. A forma de "fala" deste livro atende a este anseio e, por isso, foi estabelecida uma metodologia bem específica. Queria que ele pudesse mostrar

o estilo da Adriana em contar uma história, a maneira como ela envolvia o público e despertava a imaginação dele. Por isso, gravei a fala dela em várias experiências do roteiro e a transcrevi para a narrativa escrita, procurando ser o mais fiel possível à oralidade. Ela, então, fez uma revisão deste texto que ainda passou por mais uma revisão minha. Esta escrita "em camadas", a partir da oralidade, buscou conservar as características de "contação de histórias" da dinâmica presencial, através de uma "negociação" entre oralidade e escrita. Por isso também, toda a bibliografia utilizada está indicada no final do livro e não em referências de nota de rodapé. A narrativa escrita ainda foi enriquecida por ilustrações que não são meros adereços, são determinantes para compor o processo imaginativo despertado pelo texto.

Desde o início, tive o desejo de que este livro fosse bilíngue para que pudesse alcançar um público maior. Precisava ser em português e em francês. Em parte, para atender a uma reclamação da minha querida cunhada, amante de plantas e dona de um jardim, no Sul da França, onde alecrim, lavanda e tomilho crescem alegremente. Ao entrar em contato com o livro que fizemos no Laboratório de História, Saúde e Sociedade (LABHISS) sobre a história do uso das plantas medicinais, ela reclamou por não ter acesso ao texto. Por outro lado, é também uma homenagem à França que me proporcionou a descoberta da alteridade por meio, primeiramente, da língua e, muitas décadas mais tarde, da convivência com o país e seus habitantes. A França e os franceses me fizeram perceber que educação e cultura podem e devem ser respeitados e valorizados.

E o que falar sobre a Adriana? Adriana é mestre em Antropologia e graduanda em Medicina pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Só por esta primeira descrição já se percebe que ela transita com delicadeza entre mundos diferen-

tes, procurando construir pontes e não muros entre eles. Além de ter excelente escrita e expressão oral, ela circula também por entre outras formas de comunicação, expressando-as por meio do material construído para a dinâmica do roteiro. São dela todas as belas ilustrações que compõem este livro.

Lembro-me que, em uma das aulas de Narrativas Comparadas para o curso de Medicina, quando ainda era uma caloura, ela me interrompeu para fazer uma crítica ao texto sobre medicinas indígenas que debatíamos. Acredito que foi nesse momento que nasceu a centelha de um trabalho em conjunto. Desde então, sua participação tem sido importantíssima neste projeto. Sem ela, o primeiro "Jardins da História" não teria abordado medicinas indígenas: uma vez que não pertenço à área de História Indígena, foi ela quem favoreceu a pesquisa e a transformação deste conhecimento em um projeto de extensão.

Como outros estudantes que tive o privilégio de orientar no LABHISS, ela esteve comigo desde o início da graduação, deve terminar no próximo ano, com um Trabalho de Conclusão de Curso unindo suas reflexões sobre a medicina e a experiência do roteiro "Jardins da História". Ela foi bolsista da Pró-Reitoria de Extensão em 2017, que contribuiu parcialmente para a realização deste projeto de extensão, voluntária quando a bolsa não mais foi concedida em 2018 e 2019, bolsista pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), orientanda de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), mas acima de tudo, uma parceira e amiga que muito me ensinou.

Gostaria, ainda, de agradecer a todos do Horto Didático de Plantas Medicinais do Hospital Universitário (HU)/UFSC, na pessoa do Dr. Cesar Simionato, ao "bruxo" Alésio dos Passos Santos que nos convidou para fazer o roteiro no Jardim Botânico de Florianópolis, ambos meus mestres em plantas medicinais. Sou

grata por participar do Núcleo de Permacultura da UFSC, em especial ao Arthur Nanni, por alargar meus horizontes a respeito de nossas relações com tudo aquilo que nos cerca e que também nos compõe. À Sala Verde da UFSC por ter acolhido, por certo período, a divulgação do roteiro. Todos representam a riqueza que o encontro entre mundos e formações diferentes têm a nos oferecer.

Eu e a Adriana temos muito e muitos a quem agradecer e seria impossível nomear a todos. Nossa gratidão vai, especialmente, para a contribuição que tivemos dos estudantes da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC e de sua professora Aline Ramos Francisco: gostaríamos de ter tido mais oportunidades de ter encontros com vocês. Agradecemos, também, a todas as etnias indígenas que nos enriquecem com seus conhecimentos e pedimos desculpas se o nosso livro não estiver à altura de seus saberes.

Renata Palandri Sigolo
Florianópolis, outono/inverno de 2020

Présentation

> *Des centaines de peuples autochtones sont encore bien vivants, ils racontent des histoires, chantent, voyagent, nous parlent et nous enseignent plus que nous avons à apprendre de cette humanité qui n'est pas cette chose à part et la plus intéressante au monde, mais qui fait partie du tout. Peut-être que cette idée ôte un peu de prestige à ce que nous pensons être, mais elle contribue à prendre en considération tous ces autres qui font ce voyage cosmique avec nous.*
>
> *Ailton Krenak, Idées pour retarder la fin du monde, p.32.*

Je connaissais vaguement Ailton Krenak jusqu'à ce que je lise "Idées pour retarder la fin du monde". Le livre m'a tellement plu qu'en décembre 2019, je l'ai offert comme cadeau de Noël à plusieurs de mes proches : c'était la fin de la première année de l'actuel gouvernement fédéral et l'ambiance était plutôt morose. Mon exemplaire à moi trouva une nouvelle propriétaire en janvier 2020 lors de vacances chez une amie pour qui je trouvais que ce livre était parfait. En mars, à la rentrée, la première chose que j'ai faite a été d'aller ré-acheter le livre pour pouvoir le relire et y réfléchir tout au cours de l'année. Bien m'en a pris : une semaine après, en raison du COVID 19 et de l'isolement social de rigueur, je me suis retranchée chez moi, d'où j'écris ce texte.

Krenak nous propose de nous ouvrir aux différents types de récits composant notre univers. Cela implique de prendre en compte la biomédecine et la science sur laquelle se base un de ses récits, mais pas seulement. Avoir une foi inébranlable en la science semble être un prérequis obligatoire si vous souhaitez vous opposer aux comportements déroutants de ceux qui, en période de pandémie, condamnent le confinement et défendent le recours à des médicaments pouvant causer plus de mal que de bien. Cela devient audacieux de critiquer la science, mais je pense que nous aurions beaucoup à perdre si nous n'étions pas critiques à l'égard de toute autre forme de pensée. Je me permets de me justifier : je ne crois pas que la terre soit plate, je pense que la science est très utile mais j'estime qu'il est important de maintenir une position qui ne soit pas fondamentaliste vis-à-vis des autres types de savoirs. La science, et en particulier la biomédecine, a tendance à se penser au-dessus de toute autre forme d'appréhension du monde et déclare parfois détenir l'unique et exclusive vérité.

La science est une connaissance utile mais ce n'est pas la seule. Comme l'affirme Boaventura Souza Santos, d'autres catégories de savoirs doivent être reconnues comme véridiques et doivent être mises sur un même pied d'égalité sans pour autant avoir besoin d'être soumises à la validation du modèle scientifique. La connaissance est produite en fonction de la manière d'être dans le monde et de fait, notre manière d'être ces derniers temps laisse beaucoup à désirer. La biomédecine par exemple est née conjointement à une manière d'être dans le monde et d'agir sur le monde qui est basée sur le capitalisme. Citant ici les concepts de Marcos Queiroz, elle est performante car elle sert le système et non pas parce qu'elle serait une vérité irréfutable.

La pandémie actuelle devrait nous aider à réfléchir sur notre manière d'être dans le monde. En ces temps de confinement nous avons été bombardés par beaucoup d'informations. Dans la mesure où nous ne pouvons pas nous connecter à l'autre en direct et en couleur, nous essayons de répliquer la même chose à travers le digital, parfois de manière un peu polluante, comme si nous souhaitions avoir suffisamment de bruit pour ne pas avoir à contempler le soudain silence dans nos vies.

Parmi les différents matériels que j'ai reçu dans ce contexte, l'interview avec la biologiste et écologiste, Nurit Bensusan a été un des plus éclairants et s'est avéré être la base de ma propre réflexion silencieuse. Elle nous invite à penser à d'autres manières d'être dans le monde s'éloignant de l'exploitation de l'environnement exprimée, entre autres, par la déforestation fulgurante. Sans un changement de perspectives et de comportements, le vaccin tant attendu par les êtres humains qui représentera une "victoire" de plus pour la biomédecine ne sera qu'un palliatif jusqu'à la prochaine pandémie. Il est nécessaire d'ouvrir nos perspectives en réalisant que la crise dans laquelle nous nous trouvons n'est que le résultat de la relation que nous entretenons avec la planète, avec tous les êtres humains et non-humains qui nous entourent. Nous devons réfléchir sur ce concept de Santé Unique et déterminer comment nous comporter pour y parvenir.

Le problème est que, comme le mentionne Ailton Krenak, nous n'arrivons pas à concevoir qu'il puisse exister un autre monde que celui-ci. Et c'est là que les savoirs indigènes peuvent être une source inspirante pour nous, car ils sont connectés à une autre manière de vivre et d'entrer en relation avec le monde. Ce projet est né de la volonté non seulement d'apprendre mais aussi de divulguer comment les indigènes perçoivent et traitent la santé et la maladie. Je suis convaincue que ces savoirs

peuvent nous transmettre des formes de penser de manière différente le domaine du soin et nous aider à "démystifier" la biomédecine en nous permettant de considérer d'autres connaissances sur la santé et la maladie. Par ailleurs, cela peut représenter un phare apportant un éclairage à la science médicale lui offrant la possibilité de repenser certaines de ses pratiques, l'invitant à être moins dominatrice et à accueillir, sans étouffer, d'autres types de savoirs, notamment les savoirs des "patients" eux-mêmes. Nous devons penser la santé et la maladie avec une vision télescopique embrassant notre relation à ce qui est extérieur à nous et ce qui est microscopique en considérant chaque individu dans sa singularité.

Il est à regretter que ce type de projet soit académiquement dévalorisé pour différentes raisons : dans le programme dans lequel notre "production" est intégrée (et où le productivisme a trouvé un nid très confortable), ces projets sont classifiés en tant que "productions techniques", terme privé de tout prestige. Dans le cursus académique, nous pouvons nous engager dans ce genre de projets tant que cela n'affecte pas notre "production", comme s'ils n'en faisaient pas partie, comme si cela devait être seulement fait par nos étudiants, étant eux encore dans un processus d'apprentissage, comme si nous n'étions pas nous-même dans ce processus d'apprentissage permanent. "Je partage afin de réfléchir sur ce que je fais" dit le professeur Baudouin Jurdant, ce qui m'amène à penser que la mission de divulgation de l'histoire devrait être celle de tous les historiens, académiques ou pas, qui pourraient dédier leurs efforts et leur contribution à la société. Une divulgation qui n'offrirait pas seulement "un produit" pour le "consommateur" mais qui impliquerait les intéressés ayant des savoirs en particulier en tant que co-auteurs, ou comme le dit Frisch, une autorité partagée qui inclurait tous les protagonistes du processus de construction et d'élaboration de la connaissance.

La question du public a toujours été importante pour moi ainsi que pour Adriana. Il ne s'agit pas de partager notre recherche d'un mouvement qui partirait de nous vers les autres mais plutôt de découvrir ce que cet "autre" aimerait partager avec nous. Comment pourrions-nous réellement "communiquer" et pas juste "être écoutées" ? Comment établir un dialogue, un échange ? Comment "faire ensemble" ? Notre préoccupation n'a jamais été de "produire seulement du contenu". Le monde est déjà saturé de contenus divers à qualités variables. Nous avons à cœur d'établir des rencontres permettant de "parler" de manière différente.

Ainsi, nous avons mis en place une dynamique dépassant le seul objectif de fournir un contenu de qualité mais qui puisse aussi susciter une interaction ludique entre les personnes nous accompagnant dans cette recherche et visant à comprendre les univers indigènes. Contrairement à ce que le sens commun nous invite à penser, le jeu n'est pas une activité réservée exclusivement à l'enfance. De pair avec les arts, le jeu permet de construire une qualité importante dans la formation des citoyens à une éducation démocratique : celle de l'imagination narrative. Cette qualité est déterminante pour développer l'aptitude à se soucier authentiquement de l'autre tout en comprenant ses besoins. L'activité ludique développe "l'aptitude à imaginer ce que peut vivre l'autre", tel que l'affirme Martha Nussbaum. Exactement ce que nous souhaitons proposer.

Avec cette perspective, nous avons construit un itinéraire au sein du "Jardin des Plantes Médicinales" (Horto de Plantas Medicinais) sous forme de "chasse au trésor". Cette activité offre depuis 2017 des rencontres entre différents groupes dans un cadre à l'air libre se décomposant en deux étapes : en premier lieu, autour d'une carte revêtant plusieurs strates (nous l'expliquerons plus en détail dans la première partie du livre), des

photos, des dessins et bien entendu des plantes médicinales. Nous nous retrouvons d'abord dans un endroit couvert pour entamer une discussion sur les ethnies choisies pour cette activité, contextualisant historiquement le processus violent de la rencontre entre les européens et les peuples indigènes, la dévalorisation de leurs savoirs et le démantèlement de leurs communautés. Essayant d'exploiter les connaissances préalables du groupe, nous le divisons en sept petits groupes et leur distribuons à chacun des cartes illustrées avec des petits textes explicatifs sur chacune des ethnies afin de stimuler le récit des participants. Nous indiquons sur la carte les délimitations des terres de chacune des ethnies, nous y ajoutons aussi des photos et racontons des histoires stimulées par le récit des participants.

Dans un second temps nous entrons dans la phase la plus dynamique de notre rencontre : les équipes sont divisées par ethnies. Chacune d'elles possède des cartes sur lesquelles sont représentés les dessins de plantes accompagnées de leur nom en langue indigène (quand cela est possible) et la manière dont elles sont utilisées selon l'ethnie, ainsi que le nom scientifique. Ce dernier a été ajouté seulement pour aider à la recherche dans le cas où quelqu'un souhaiterait garder la photo d'une plante pour mieux la reconnaître. Les petits groupes parcourent ainsi le jardin à la "recherche" de leurs "trésors" et à chaque fois que l'un d'entre eux trouve une des plantes mentionnées sur les cartes, il siffle pour appeler tous les participants des autres groupes. Nous nous réunissons alors tous autour de la plante pour discuter de la manière dont elle est utilisée tel que décrit sur la carte. Adriana apporte plus d'informations sur comment s'intègre cette plante dans les savoirs de l'ethnie à laquelle elle est liée. Cela se déroule ainsi jusqu'à ce que l'intégralité du groupe connaisse non seulement le jardin et quelques-unes de ses plantes mais aussi la relation de ces plantes avec les groupes indigènes choisis.

Le moment où nous nous retrouvons autour d'une plante médicinale est aussi l'occasion de partager des savoirs. L'expérience se finalise quand nous arrivons à l'issue du parcours et à son point de départ. C'est le moment où nous invitons tout le monde à évaluer l'expérience par écrit. II ressort que les échanges les plus enrichissants sont les moments de partage oral et les témoignages que nous recueillons. Nous percevons fréquemment alors que l'image de l'indien "générique" transmise par l'école et les médias s'estompe pour laisser place à un émerveillement lorsque les personnes découvrent qu'il existe des centaines d'ethnies indigènes au Brésil même si notre rencontre ne nous invite à n'en découvrir que sept d'entre elles. L'activité dure en général deux à trois heures même si nous avons parfois dû la réduire à une heure et demi.

Ayant souhaité avant tout stimuler le contact entre les personnes au sein d'un environnement riche en flore et en faune, nous n'avons pas tout de suite pensé à construire une langue digitale, l'idée étant que la rencontre s'effectue entre nous et le public, entre un grand groupe et la nature du Jardin didactique des plantes médicinales et entre nous et les savoirs des indigènes. En d'autres termes, une grande rencontre entre la nature qui nous compose et la nature qui nous entoure. Cependant, l'isolement social provoqué par la pandémie allié à notre souhait initial d'écrire un livre groupant nos histoires nous a amené, Adriana et moi-même, à construire cette expérience sous forme de récit écrit et sous format digital.

J'ai à souhait toutefois que ce format se déploie afin qu'il puisse être source d'inspiration pour d'autres projets prônant la connaissance des plantes médicinales, des savoirs des indigènes et des histoires qui les composent. Je suis convaincue que le fait de rendre l'expérience publique revient à, comme le mentionne Renata Schittino reprenant certaines idées d'Hannah

Arendt, exposer nos sentiments et pensées mettant ainsi en lumière notre réalité dans l'espace commun. Ce monde, à son tour, dépasse l'existence humaine immédiate de l'individu, créant un lien entre les générations passées et futures à travers ce qui est partagé. L'univers qui est amené dans notre espace commun, dans ce cas fait référence aux connaissances indigènes, et si nous nous rappelons de toutes les souffrances qu'ils endurent dans notre pays en ce moment même, nous ne pouvons que réaliser l'importance d'un tel partage. Comme l'affirme José Freire, connaître les cultures indigènes ne revient pas seulement à connaître l'autre mais cela revient à comprendre la propre société brésilienne.

La transposition de la communication orale à l'écrit n'est pas une tâche aisée : la narration orale implique un public, une performance et une interaction. Elle implique de l'affect. Parler avec son cœur et embrasser la subjectivité revient à parler à la première personne. La manière de "parler" de ce livre est une tentative pour transmettre cela, de ce fait nous avons établi une méthodologie très spécifique. Je souhaitais que ce livre puisse retranscrire le style d'Adriana lorsqu'elle raconte une histoire, la manière avec laquelle elle implique le public et réveille son imagination. Ainsi, j'ai enregistré ses interventions à plusieurs reprises le long du parcours, ce que j'ai retranscrit à l'écrit essayant de rester le plus fidèle possible à l'oralité. Aussi a-t-elle effectué une révision de ce texte, lequel est passé par une dernière relecture de ma part. Cette écriture "par strates" basée sur l'oralité, cherche à préserver les caractéristiques de la "narration d'histoires" effectuée en présence, à travers une "négociation" entre l'oral et l'écrit. C'est aussi pour cela que toute la bibliographie utilisée est indiquée à la fin du livre et non en bas de page. La narration écrite a été enrichie par des illustrations qui ne sont pas de simples accessoires mais qui

sont déterminantes dans le processus imaginatif induit par le texte.

Quand j'ai eu l'idée d'écrire ce livre, je l'ai tout de suite imaginé bilingue afin qu'il touche un public plus large. Il était nécessaire qu'il soit en portugais et français, en grande partie pour répondre à la demande de ma très chère belle-soeur, amoureuse des plantes et propriétaire d'un magnifique jardin dans le sud de la France dans lequel le romarin, la lavande et le thym poussent allègrement. Quand elle est tombée sur le livre que nous avons écrit au sein du LABHISS (Laboratoire d'Histoire, de la Santé et de la Société) sur l'histoire de l'utilisation des plantes médicinales, elle a été très déçue de ne pas pouvoir avoir accès au texte. C'est aussi pour moi une manière de rendre hommage à la France qui m'a permis de découvrir l'altérité dans un premier temps à travers la langue, puis des dizaines d'années plus tard grâce à un long séjour dans le pays et ses habitants. La France et les français m'ont fait toucher du doigt à quel point l'éducation et la culture peuvent et doivent être respectées et valorisées.

Que dire sur Adriana ? Adriana a une maîtrise d'Anthropologie et fait des études de Médecine à l'UFSC. Cette seule description démontre aisément sa facilité à transiter entre des mondes différents, cherchant à créer des ponts entre eux plutôt que des murs. En plus d'une excellente expression écrite et orale, elle circule entre différentes formes de communication s'exprimant au travers des matériels créés pour la dynamique de l'itinéraire. Les belles illustrations composant ce livre sont aussi des objets de sa création.

Je me souviens que dans un des cours de Récits comparés pour le cursus de médecine, alors qu'elle était une de mes étudiantes, elle m'interrompit pour critiquer un texte sur les médeci-

nes indigènes sur lequel nous débattions. Je crois que c'est à cet instant précis qu'est née l'étincelle d'un travail ensemble. Depuis lors, sa participation au projet a été d'une extrême importance. Sans elle, le premier "Jardins de l'histoire" n'aurait pas abordé les médecines indigènes : ne faisant moi-même pas partie de la section Histoire indigène, c'est elle qui a ouvert la possibilité de ce travail de recherche et qui a permis la transformation de cette connaissance en un projet plus vaste.

Comme d'autres étudiants que j'ai eu le privilège d'accompagner au sein du LABHISS, elle a été à mes côtés depuis le début de ses études qui vont se terminer l'année prochaine avec un mémoire proposant une réflexion sur la médecine et ce, basé sur l'expérience de l'itinéraire "Les jardins de l'histoire". Adriana a été la gagnante de la bourse Pro-Rectorat d'Extension en 2017 ce qui a en partie contribué à la réalisation de la prolongation de ce projet, elle a continué en tant que bénévole quand la bourse ne lui a plus été concédée en 2018 et 2019, elle est aussi boursière PIBIC. Adriana est une étudiante que j'oriente pour l'écriture de son mémoire mais c'est aussi et surtout une partenaire et une amie dont j'ai beaucoup appris.

Je souhaiterais aussi remercier toutes les personnes du Jardin Didactique des Plantes Médicinales du HU/UFSC, ainsi que le Dr. Cesar Simionato et le "sorcier" Alésio dos Passos Santos qui nous a invitées à monter l'itinéraire au Jardin Botanique de Florianópolis, les deux étant mes maîtres en plantes médicinales. Je suis très heureuse de faire partie du Centre de Permaculture de l'UFSC, et je remercie en particulier Arthur Nanni pour m'ouvrir à d'autres horizons sur notre rapport à tout ce qui nous entoure et nous compose. Je remercie la Salle Verte de l'UFSC pour avoir pris en charge, pendant un certain temps, la communication de l'itinéraire. Tous symbolisent la ri-

chesse que la rencontre entre différents mondes et formations a à nous offrir.

Adriana et moi-même aurions encore beaucoup de personnes à remercier mais il serait impossible de toutes les citer ici. Notre gratitude va en particulier à tous les étudiants de la “Licence Interculturelle du Sud de la Forêt Atlantique” de l’UFSC ainsi qu’à leur professeure Aline Ramos Francisco : nous aurions vraiment apprécié de passer plus de temps avec vous tous. Nous remercions aussi toutes les ethnies indigènes qui nous enrichissent de leurs connaissances et nous nous excusons d’avance si notre livre n’est pas à la hauteur de leurs savoirs.

Renata Palandri Sigolo
Florianópolis (Brésil), automne/hiver 2020

A escolha das etnias e o material construído para o projeto

A seleção das narrativas do Jardins da História foi um tanto difícil. Era trabalhoso encontrar literatura que falasse dos usos indígenas de plantas que nós chamamos medicinais. Os artigos originários das ciências da saúde tiveram de ser, na maioria, descartados. O grupo de pesquisa ia à aldeia e perguntava aos indígenas: que plantas usam? Os indígenas mostravam as plantas para o pesquisador. Porém, ele colhia as plantas, levava para o laboratório e descrevia sobre as propriedades bioquímicas delas. Todo o conhecimento indígena era silenciado. Isso é uma forma de dominação. No resultado da pesquisa, ficava de fora os conhecimentos indígenas, o que aquela planta significava para eles, qual era o sentido a ela atribuído. Um conhecimento que vai muito além da bioquímica, que muitas vezes nem importa.

Os textos de antropologia falam das plantas trazendo a lógica indígena. No entanto, muitos deles só conhecem o nome em língua indígena e não o nome científico. O nome científico é como uma comunicação universal para se referir às plantas. Por meio dele conseguimos saber se a planta citada é a mesma que apresentamos nos roteiros. Então, também foi difícil para selecionar as plantas e suas histórias.

Claro, preservar o nome indígena da planta e não tornar a identificação tão fácil tem relação com o segredo. Há coisas que não se falam. Registrar as plantas nos textos só com o nome indígena, significa que apenas o falante daquela língua vai poder

saber qual é a planta de que se fala. O "branco", que é muito intrometido, ladrão de conhecimento, não tem acesso. Ou gente de outras aldeias, outros grupos, outros parentes. Principalmente, se considerarmos que "os brancos" entendem como propriedade privada os bens, o celular, o carro, a casa. Porém, muitos povos indígenas percebem o conhecimento dessa forma, como uma propriedade que pertence a alguns e não deve ser acessível a outros. O conhecimento é algo muito valioso para as populações indígenas, que elas gostam de acumular e guardar.

As etnias que compõem o roteiro Jardins da História são aquelas que, no decorrer da nossa pesquisa, conseguimos encontrar literatura que conciliasse a denominação científica da planta e o uso indígena feito dela. As etnias do Sul do Brasil contaram com a partilha de conhecimentos de estudantes da Licenciatura Indígena Intercultural do Sul da Mata Atlântica da UFSC que, junto à professora Aline Ramos Francisco, participaram do roteiro e decidiram o que eles queriam nos contar. Houve uma certa negociação para isso acontecer, pois, como argumentaram, existe uma autoridade, alguém que pode falar sobre as plantas medicinais e detém o segredo. Então, foram incluídas plantas importantes para eles que não fazem uso medicinal em um sentido mais estrito. Os alunos também ajudaram a demarcar em nosso mapa as aldeias indígenas que existem no Sul do Brasil: Guarani, Kaingang e Xokleng.

Nosso objetivo no "Jardins da História: medicinas indígenas" foi procurar trazer as perspectivas indígenas. Quando apresentamos o roteiro na comunidade, buscamos enfatizar que estamos partilhando conhecimentos, tentando valorizar esses saberes. Além disso, procuramos discutir a ideia de que o conhecimento não é único, de que a ciência não é a única verdade. Procuramos ampliar a perspectiva para a existência de outros conhecimentos que são igualmente verdadeiros e valiosos. Conhecimentos que são universos de existência.

Para algumas pessoas próximas à biomedicina, há uma resistência em reconhecer este tipo de abordagem. A expectativa que criam em relação ao nosso trabalho é que vamos ensinar sobre os princípios ativos das plantas medicinais. Esta forma de conhecimento também é importante, mas ela não pode reduzir todo o saber. É preciso alargar o universo cultural dos indivíduos que, muitas vezes, é conservador e que constrói certa resistência a outros tipos de conhecimento.

Recebemos a contribuição dos estudantes da Licenciatura Indígena Intercultural do Sul da Mata Atlântica depois de já termos construído um mapa em tecido com a localização das aldeias

indígenas, tendo como base o mapa político do Brasil e o mapa disponibilizado pelo Instituto Socioambiental com a localização de Terras Indígenas. Após eles terem feito o roteiro conosco, foram convidados a participar da construção da parte do roteiro do Sul do Brasil.

A primeira contribuição que eles nos deram foi marcar, em nosso mapa, os territórios que possuem presença indígena na região. Foi uma agradável surpresa quando eles ultrapassaram os limites do mapa político brasileiro e "demarcaram" suas terras no mapa de tecido para além das fronteiras. A lógica de um território nacional utilizada nos mapas políticos do Brasil nos convenceu até que o contato com os indígenas fez com que questionássemos essa representação e entendêssemos que outros "mapas" são desenhados pela lógica deles. Isso nos fez pensar em outras representações espaciais que pudessem mostrar melhor o rompimento desses limites: assim, criamos mapas sobrepostos com os rios brasileiros que permitissem aos indígenas significar seus espaços, tal qual o mapa de representações com seres que vivem nas florestas feitas por algumas etnias indígenas.

Existem várias formas de olharmos para o território, para o espaço e nos relacionar com ele. Nós decidimos não mais ilustrarmos o lugar de viver dos povos indígenas baseado no mapa político brasileiro, como havíamos pensado no início, mas desenhar um lugar mais próximo do que eles pensam ser os territórios. Uma ideia foi localizá-los através dos rios e das entidades/seres que povoam as florestas, segundo diferentes etnias indígenas. Tentamos transmitir que não há só uma forma de se pensar o território e assumindo que não poderíamos dar conta da diversidade de possibilidades. Mas, por meio da sobreposição de mapas, procuramos levar o público a olhar para os territórios com outros olhos, sob outras perspectivas.

O uso das artes nos pareceu um bom artifício para comunicar as diversas histórias e saberes que habitam os mundos indígenas. Por isso, nos dedicamos à elaboração de materiais artísticos e manuais para compor o roteiro de visitas. Alguns deles foram surgindo aos poucos e a partir de colaborações ou questionamentos do público. Com desenhos em aquarela, costuras em tecido e fotos, o roteiro do Jardins da História foi se enfeitando de cores, imagens e afetos.

A proposta de apresentar os saberes indígenas no formato de contação de histórias, transcritas para este livro, mostra que o conhecimento pode ser partilhado através de narrativas. Para as populações indígenas, o conhecimento se transmite também pela oralidade, pelo estudo e memorização de narrativas, pelo relato de sonhos, pelas conversações em rituais.

Le choix des ethnies et le matériel construit pour le projet

La sélection des récits des Jardins de l'Histoire a été un peu compliquée. Il n'a pas été aisé de trouver une littérature parlant des utilisations que font les indigènes des plantes que nous appelons médicinales. Les articles provenant des sciences de la santé ont dû être, pour la majorité, écartés. Le groupe de chercheurs se rendait au village et demandait aux indigènes : quelles plantes utilisez-vous ? Les indigènes indiquaient les plantes aux chercheurs qui les ramassaient et les emportaient au laboratoire afin de décrire leurs propriétés biochimiques. Tout le savoir indigène était complètement étouffé. Ceci est une forme de domination. Dans les résultats de la recherche, les connaissances indigènes, ce que voulait dire pour eux telle ou telle plante, le sens qui leur était attribué... une connaissance allant bien au-delà de la biochimie qui bien souvent importe peu, tout cela était complètement exclu.

Les textes d'anthropologie affirment que la logique indigène provient des plantes. Cependant beaucoup d'entre eux ne mentionnent que le nom en langue indigène sans spécifier le nom scientifique. Ce dernier est un peu comme un moyen de communication universel pour parler de plantes, c'est grâce à lui que nous arrivions à savoir si la plante citée correspondait à celle présentée dans notre parcours. De ce fait, cela ne nous a pas facilité la tâche pour la sélection des plantes et des récits.
Bien sûr, le fait de préserver le nom indigène et de ne pas permettre son identification trop simplement est une manière de

maintenir un secret. Il y a des choses qui ne se disent pas. Le fait de ne mentionner que le nom indigène des plantes dans les textes implique que seuls ceux qui dominent la langue indigène sauront de quelle plante il est question. Le blanc, très indiscret, voleur de connaissance n'y a pas accès tout comme les personnes d'autres tribus, autres groupes ou autres parentes. Par ailleurs cela prend tout son sens si nous considérons que les blancs ont développé un sentiment d'appartenance vis-à-vis de leurs biens matériels, le téléphone portable, la voiture, la maison, beaucoup de peuples indigènes considèrent la connaissance de la même manière, comme une propriété appartenant à certains et ne devant pas être accessible à tous. Le savoir a beaucoup de valeur pour les populations indigènes et ils aiment l'accumuler et le préserver.

Les ethnies choisies pour le parcours des Jardins de l'histoire ont été celles pour lesquelles nous avons trouvé au cours de notre recherche une littérature conciliant à la fois une dénomination scientifique de la plante en même temps que son utilisation faite par les indigènes. Les récits sur les ethnies du sud du Brésil ont été agrémentés par les connaissances des étudiants de la licence Indigène Interculturelle du Sud de la forêt Atlantique de l'UFSC, qui conjointement avec leur professeure Alice Ramos Francisco ont pris part au parcours et ont décidé de ce qu'ils souhaitaient nous raconter. Nous avons dû négocier un peu pour que cela puisse se produire car comme ils nous en ont fait part, il existe une autorité, quelqu'un qui a la légitimité pour parler des plantes médicinales et qui détient le secret. Nous avons donc inclus des plantes importantes pour eux mais dont ils ne font pas d'utilisation médicinale au sens stricte du terme. Les étudiants nous ont aussi aidé à délimiter sur notre carte les villages indigènes existant dans le sud du Brésil : Guarani, Kaingang et Xokleng.

“Jardins de l’histoire : médecines indigènes” avaient pour objectif d’apporter une perspective indigène. Quand nous avons présenté le parcours à la communauté nous avons essayé de mettre l’accent sur notre volonté de faire partager les connaissances et de mettre en valeur ces savoirs. Nous cherchions également à ouvrir le débat et questionner la connaissance unique, la science comme seule vérité. Nous visions à ouvrir la possibilité d’existence d’autres savoirs authentiques et précieux ayant leur propre logique, ouvrir sur d’autres univers d’existence.

Pour certaines personnes, proches de la biomédecine, il existe une certaine résistance face à ce type d’approche. Elles s’attendent à ce que notre travail expose les principes actifs des plantes médicinales. Ce type de connaissances est également important mais le savoir ne peut pas être confiné seulement à cela. Il est nécessaire d’ouvrir l’univers culturel des individus, bien souvent traditionnel et construit sur certaines résistances à d’autres formes de connaissances.

Les étudiants de la licence Indigène interculturelle du sud de la forêt atlantique ont contribué au projet une fois que nous avions déjà créé la carte en tissus avec les localisations des villages indigènes, ayant pris pour base la carte politique du Brésil et la carte mise à disposition par l’Institut Socio Ambiental avec les emplacements des terres indigènes. Après avoir effectué le parcours avec nous, ils furent invités à participer à la construction de la partie du parcours du sud du Brésil.

Leur première contribution a été d’indiquer sur notre carte les territoires ayant une présence indigène dans la région. Nous avons été agréablement surprises quand nous les avons vu dépasser les limites de la carte politique brésilienne et qu’ils ont “délimité” leurs terres sur la carte en tissu, au-delà de ces frontières. La logique du territoire national nous paraissait

convaincante jusqu'à ce que nous entrions en contact avec les indigènes qui nous ont amené à questionner cette représentation nous faisant comprendre que d'autres "cartes" se dessinent selon leur logique à eux. Cela nous fit réfléchir à d'autres manières plus explicites de représenter l'espace remettant en cause les démarcations habituelles : nous avons créé des cartes superposant les rivières brésiliennes permettant aux indigènes de signifier leurs espaces tout comme la carte représentant les êtres vivant dans la forêt. Ces cartes se sont basées sur des tracés créés par les ethnies indigènes.

Il existe différentes manières d'appréhender le territoire, l'espace et différents rapports à ce territoire. Nous avons décidé de ne plus illustrer les lieux de vie des peuples indigènes en nous basant sur la carte politique brésilienne, tel que nous l'avions imaginé au début, mais plutôt en nous rapprochant au plus près de ce qu'eux considéraient être leur territoire. Une idée fut de les situer par rapport aux rivières et des entités peuplant ces forêts selon les différentes ethnies indigènes. Nous avons essayé de faire passer le message qu'il n'existe pas une seule manière de penser le territoire et nous avons assumé le fait qu'il ne sera pas possible de rendre compte de la diversité des possibilités. Cependant en superposant les cartes, nous avons cherché à amener le public à regarder les territoires avec un autre regard et d'autres perspectives.

Avoir recours à l'art nous a semblé être approprié pour transmettre les différentes histoires et savoirs des mondes indigènes. C'est la raison pour laquelle nous nous sommes dédiées à la création de matériels artistiques et manuels pour composer le parcours des visites. Certains de ces matériaux ont été élaborés petit à petit à partir de la collaboration ou des questions du public. Avec des aquarelles, des broderies sur tissus et photos,

le parcours des Jardins de l'histoire s'est empli de couleurs, d'images et de sentiments.

Le fait de présenter les savoirs indigènes sous forme de narration d'histoires retranscrites dans ce livre a pour but de montrer que la connaissance peut être partagée au travers de récits. Dans les populations indigènes la connaissance se transmet aussi par l'oralité, par l'étude et la mémorisation d'histoires, le récit de rêves, par des discussions lors de rituels.

1. Ka'apor

Ka'apor

Originalmente os Ka'apor moravam nas florestas do Pará. De lá, eles tiveram que fugir. E fugindo, chegaram ao Maranhão onde a floresta seguiu se transformando em pastagens e campos. Mas, insistiu nos Ka'apor a vontade de guerrear, de semear, de sobreviver e de viver junto de Maíra na terra sem mal.

Os Ka'apor representam uma etnia de língua Tupi-Guarani. Segundo o Siasi/Sesai (Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena/ Secretaria Especial de Saúde Indígena), no ano de 2014 somavam 1863 pessoas, tecendo seu modo de viver na Terra Indígena Alto Turiaçu, morada de indígenas Ka'apor, Guajá, Tembé e Timbira. Eles têm uma história muito forte de resistência. Foi uma das etnias que mais sofreu ao contatar "o branco": na época em que os portugueses colonizaram o Brasil, acabaram fugindo para o atual estado do Maranhão onde conseguiram, em 1982, a homologação de sua Terra Indígena. Como a Terra Indígena está sempre sendo invadida, há máquinas de colheita passando, plantações de arroz, pastagens, formação de pequenas cidades, rodovia que corta ao meio o território e também madeireiros invadindo.

Os Ka'apor estão em constante busca. Desde o tempo mítico, que para os Ka'apor é uma história, procuram sobreviver neste mundo, tentando viver junto de *Maíra*. Por isso, desde os tempos antigos eles se movimentaram pelo território e, por vezes, no seu percorrer entraram em choque com os interesses dos "brancos". Nessas situações, tentaram sobreviver, lutar pelo seu viver. Embate semelhante ao que acontece com os Guarani, os Kaingang e os Xokleng, por exemplo, nos caminhos do Centro-oeste, Sudeste e Sul.

Maíra, ser criador de todos os Ka'apor, surgiu de um pau oco e criou o mundo. *Maíra*, para criar o mundo, provocava inundações e queimadas: ele ia semeando após estes eventos. E *Maíra* segue fazendo o mesmo por aí. Sempre esteve presente e os Ka'apor sempre quiseram viver perto dele. Afinal, imagine, morar junto de *Maíra*, esse ser que semeia, que tem tudo! Os Ka'apor, ao longo da história, foram caminhando pelo território à procura de *Maíra*. Com o processo de colonização, a caminhada deles se modificou um pouco, porque eles começaram a fazê-la fugindo dos "brancos".

Então, originalmente, os Ka'apor habitavam próximo à região onde hoje encontramos os Wajãpi, no Sudeste do Pará. No século XIX, por conta da expansão luso-brasileira em direção ao lugar de morada deles, os Ka'apor se deslocaram e terminaram chegando ao Maranhão, à beira do rio Turiaçu. Hoje eles habitam a Terra Indígena Alto Turiaçu. Porém, conforme comentamos, essa terra tem sido fragmentada, como parte de um processo que tem se intensificado, o de comer as terras indígenas pelas beiradas. Vai-se adentrando, destruindo floresta, ocupando o território, vendendo-o para a grilagem e aos poucos reduzindo-o de fora para dentro, colocando em risco a vida das Terras Indígenas. A Terra Indígena onde vivem os Ka'apor, os Guajá, os Tembé e os Timbira mostra que esse processo vem acontecendo ao longo do tempo, que não é novidade essas terras estarem fragmentadas, vendidas e postas em risco. Obviamente, isso interfere no adoecimento desses povos.

Os Ka'apor utilizam a palavra *puhan* para denominar medicina e magia. Para eles, uma mesma palavra fala de noções que para muitos de nós estão separadas. Quando eles usam *puhan* para medicina e magia, eles nos ensinam que elas podem estar muito próximas, inseparáveis até. O conhecimento sobre plantas medicinais entre os Ka'apor é comunicado pelo significado dessa palavra.

Assim, eles conhecem planta *puhan* para dor de estômago, dor de dente, diarreia, parasitas, cortes, queimaduras, febre, dor de ouvido, picada de cobra, hemorragia pós-parto, cansaço, reumatismo. E tam-

bém *puhan* para ganhar amor, para ter sorte nas caçadas, proteger-se de divindades malévolas, desenvolver habilidades nas crianças para falar e andar, restaurar a saúde depois que tabus são quebrados, dar coragem na guerra, causar a morte de inimigos e garantir uma vida longa. Todas são plantas *puhan*.

Um trabalho realizado com os Ka'apor, na década de 50, relatou que eles reconheciam 37 doenças e apenas duas delas, gripe e sarampo, teriam sido introduzidas. Para tanto, eles dispunham do conhecimento das propriedades terapêuticas de 112 espécies de plantas. Algumas delas relatam as trocas realizadas com outros povos e com os "brancos" ao longo da caminhada Ka'apor.

Ka'apor

A l'origine les Ka'apor habitaient dans les forêts du Pará. De là, ils durent fuir et en fuyant, gagnèrent le Maranhão où la forêt a continué à se transformer en pâturages et cultures. Mais les Ka'apor continuèrent à lutter, à cultiver, à survivre et vivre aux côtés de Maira dans la terre "sans maux"

Les Ka'apor sont une ethnie de langue Tupi-Guarani. Selon les données du Sias/Sinai, en 2014 on comptait 1863 personnes vivant sur la terre indigène d'Alto Turiaçu, lieu de vie des indigènes Ka'apor, Guajá, Tembé et Timbira. La résistance est très prégnante dans leur histoire. C'est une des ethnies qui a le plus souffert du contact avec les blancs : à l'époque où les portugais colonisèrent le Brésil, ils fuirent vers l'actuel Maranhão où ils réussirent en 1982 l'homologation de leur Terre Indigène. Mais le problème est que la Terre Indigène n'a cessé d'être envahie par les plantations de riz, les pâturages, la création de petites villes, traversée par les autoroutes, parcourue par les machines de cueillette et envahie par l'industrie du bois.

Ils sont dans une quête constante. Depuis les temps mythiques, qui pour les Ka'apor est une histoire, ils tentent de survivre dans ce monde, essayant de vivre aux côtés du *Maira*. C'est la raison pour laquelle depuis l'ancien temps ils changent de territoires et parfois lors de leurs migrations eurent à se confronter aux intérêts des blancs. Dans ces situations, ils essayèrent et durent lutter pour survivre. Les Guarani, Kaingang et Xokleng subirent des affrontements similaires, notamment sur les routes du centre-ouest, sud-est et sud.

Maira, l'être créateur pour tous les Ka'apor a surgi d'un arbre creux et créa le monde. Pour créer le monde il provoqua des inondations et incendies à la suite desquels il sema... *Maira* continue à faire cela sur ces terres. Il est présent depuis toujours et les Ka'apor cherchent

sans cesse à être à ses côtés. Imaginez un peu ce que cela représente de vivre aux côtés de *Maira*, cet être qui sème et qui possède tout !!! Les Ka'apor, tout au long de l'histoire, ont parcouru le territoire essayant de trouver *Maira*. Avec la colonisation, leur trajectoire s'est un peu modifiée car ils commencèrent à se déplacer pour fuir les blancs.

A l'origine les Ka'apor demeuraient à côté de la région où se trouvent aujourd'hui les Wajãpi, dans le sud-est du Pará. Au 19ème siècle, du fait de l'expansion luso-brésilienne se dirigeant vers leurs lieux de vie, les Ka'apor durent fuir pour finalement atteindre le Maranhão, sur les berges de la rivière Turiaçu. Aujourd'hui ils habitent sur les terres indigènes d'Alto Turiaçu . Mais comme nous l'avons évoqué auparavant, cette terre a été fragmentée à cause de la tendance grandissante à grignoter peu à peu les contours des terres indigènes. On y pénètre, on y arrache la forêt, on occupe le territoire, on vend les terres à des particuliers et petit à petit les terres se réduisent mettant en risque les terres indigènes. La Terre Indigène où vivent les Ka'apor, les Guajá, les Tembé et les Timbira démontre que ce procédé a lieu depuis longtemps et qu'il n'est pas nouveau que ces terres soient fragmentées, vendues et menacées. Il en va de soi, cela a un impact sur la santé de ces peuples.

Les Ka'apor utilisent le mot *puhan* pour nommer la médecine et la magie. Pour eux, un même mot englobe des notions qui pour beaucoup d'entre nous sont séparées. Quand ils utilisent *puhan* pour médecine et magie ils nous enseignent que ces notions peuvent être proches, voir inséparables. Pour les ka'apor, la seule signification de ce mot donne accès à l'amplitude de la connaissance sur les plantes médicinales.

Ainsi, ils savent quelle plante *puhan* utiliser dans le cas d'un mal de ventre, de dents, de diarrhée, de parasites, de coupures, de brûlures, de fièvre, de mal d'oreille, de piqûre de serpent, d'hémorragie post-partum, de fatigue, de rhumatismes. De même il y a *puhan* pour rencontrer l'amour, avoir des chasses fructueuses, se protéger des divinités malveillantes, développer l'apprentissage de la marche et

du langage pour les enfants, recouvrer la santé après avoir enfreint une interdiction, donner du courage pour la guerre, causer la mort des ennemis et s'assurer une longue vie. Ce sont toutes des plantes *puhan*.

Un travail réalisé avec les Ka'apor dans les années 50 a montré qu'ils reconnaissaient 37 maladies et seulement 2 d'entre elles seraient d'origine extérieure, la grippe et la rougeole. Pour traiter ces maladies, ils se basaient sur les propriétés thérapeutiques de 112 espèces de plantes. Certaines d'entre elles montrent que des échanges ont été réalisés avec les autres peuples et avec les blancs tout au long du périple Ka'apor.

Ita-mirá
Quebra-pedra
Casse-pierre

(Phyllanthus urinaria)

Utilizada pelos Ka'apor para tratar pedras (*ita*) nos rins e outras infecções renais.

Utilisée par les Ka'apor pour traiter les calculs rénaux ou autres infections rénales.

Motori
Erva-de-Santa Maria
Thé du Mexique
(Chenopodium ambroisiodes)

Para os Ka'apor, os pesadelos estão associados à aparição de *ãyan*. Conta-se que ver *ãyan* durante a vigília pode levar até a morte. Por isso, usa-se banhos com as folhas de erva-de-santa maria, de modo a afastar essas visões e proteger a pessoa durante o sono.

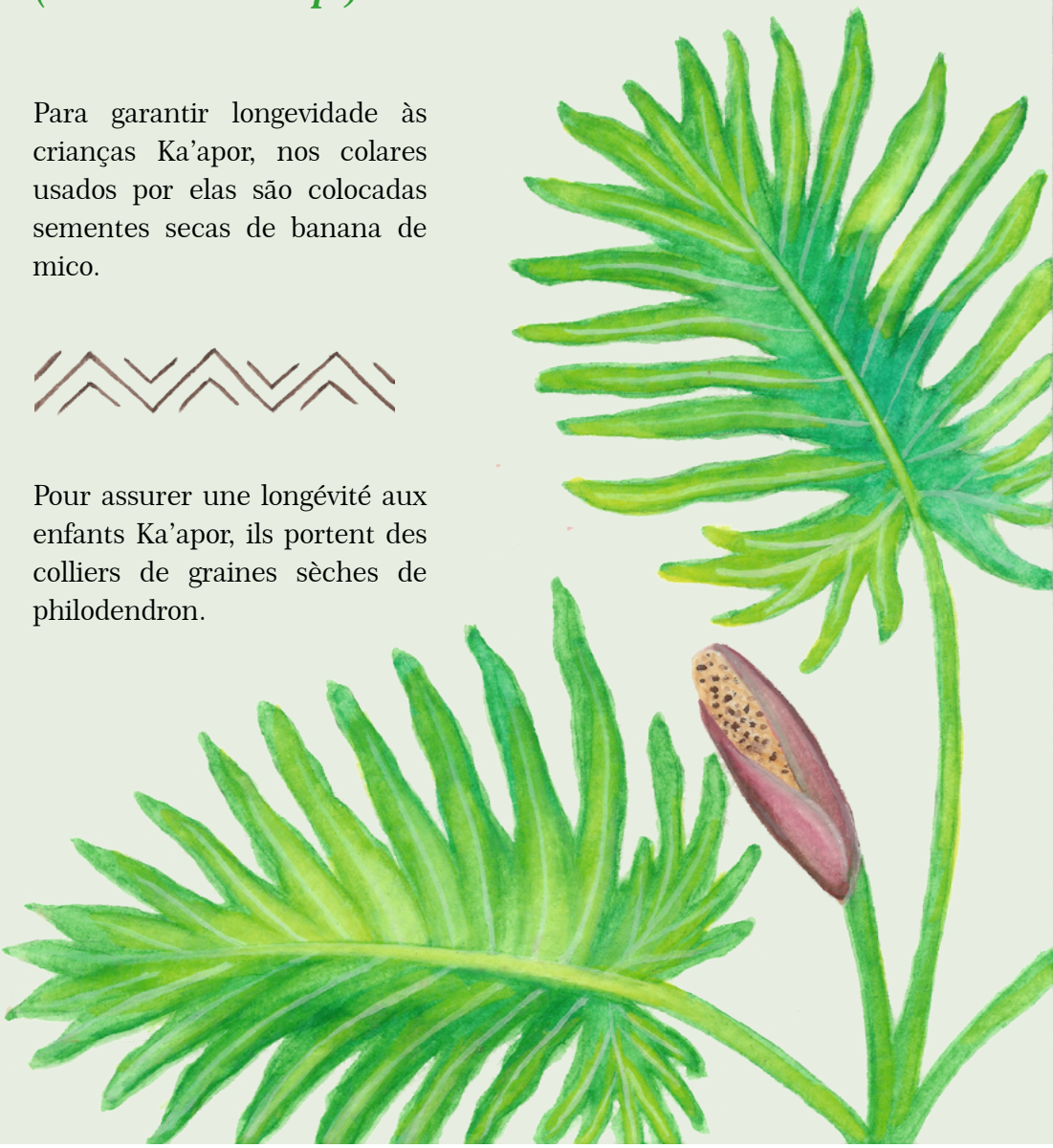
Pour les Ka'apor les cauchemars sont associés à l'apparition d'*ãyan*. Il est dit que voir *ãyan* durant le sommeil peut mener à la mort. Afin d'éloigner ces visions et protéger la personne durant son sommeil, il est de coutume de se laver avec des feuilles de fausse ambroisie.

Puru´ãrimo
Banana de mico
Philodendron

(Philodendron sp.)

Para garantir longevidade às crianças Ka'apor, nos colares usados por elas são colocadas sementes secas de banana de mico.

Pour assurer une longévité aux enfants Ka'apor, ils portent des colliers de graines sèches de philodendron.



2.Huni kuin

Huni kuin

Ser Huni kuin é ser portador de um corpo em que a experiência com os diferentes mundos se incrusta. Onde a harmonia entre as almas da pessoa e seu corpo é condição para a saúde, para o aprendizado, para se constituir. A doença, o sonho e a alteração da consciência são formas de afrouxamento do ser e também formas de experienciar.

Os Huni kuin são indígenas que falam uma língua Pano. Seus locais de morada se encontram em regiões do Acre, do Amazonas e do Peru. No Acre somam uma população de 10.818 pessoas, segundo o Siasi/Sesai de 2014, e no Peru, uma população de 2.419, segundo o INEI (Instituto Nacional de Estadística e Informatica - Peru) de 2007.

São também chamados de Kaxinawá, mas esse termo é um tanto pejorativo, designando algo como "pessoa morcego" ou "pessoa canibal". Por outro lado, Huni kuin é uma autodenominação e quer dizer "gente de verdade". Esses grupos se chamam de "gente de verdade" em oposição a outros grupos *nawa*, subgrupo da família Pano. E outros grupos *nawa* também vão chamar a si de "gente de verdade".

Para os Huni kuin, o ser humano possui várias almas, como a alma do corpo, *yuda yuxin*, o espírito do sonho, *nama yuxin*, e a alma verdadeira, *yuxin kuin*. A alma verdadeira é a alma do brilho dos olhos. Ela vem do outro mundo para habitar o corpo da pessoa, animá-lo. Quando a pessoa morre, a alma verdadeira se transforma em um besouro e voa em direção ao mundo dos mortos. Lá ela se transforma novamente na figura humana e passa a viver nesse outro mundo.

A alma do corpo é uma alma que se forma e se transforma continuamente através da experiência. Ela é um processo de conhecer que se faz corpo. Desde que a criança está na barriga da mãe, ela vai

experienciando o contato com o mundo. E a alma do corpo vai sendo tecida. Alguns órgãos do corpo guardam as memórias da experiência e, por isso, a alma do corpo neles se aloja. São os órgãos que estão em maior contato com o mundo externo como a pele, o estômago, o intestino, os pulmões, os orifícios. Esta alma, quando a pessoa morre, fica vagando pela floresta.

A alma verdadeira, às vezes, é fujona. Ela quer sair e ir em direção ao mundo dos mortos ou quer ir conhecer o que está na floresta. Quando alguém fica prostrado, com medo, com vertigem ou desmaia, é sinal de que a alma começou a se libertar. Em momentos como esses, as pessoas podem perceber sua alma verdadeira. Conforme ela vai se afastando, o seu vínculo com a pessoa vai afrouxando. Os espíritos invisíveis se tornam visíveis. Na doença, os Huni kuin dizem que alma verdadeira começa a se libertar. Os mortos ou os espíritos *Incas* a convidam para ir pelo caminho que leva à terra onde eles habitam.

E aí os parentes falam assim: "Mas não, meu parente, volta. Ainda é muito cedo para você ir para o mundo dos mortos, fica aqui com a gente. Aqui a gente faz festa. Fica aqui com a gente mais um pouquinho". E eles começam a proferir canções e quando cantam é como se criassem um caminho e a alma fujona consegue retornar. Ela enxerga o caminho de volta para retornar à pessoa, a fim de que ela tenha saúde novamente. Então, se alguém está doente, é preciso cantar para mostrar a esta alma que está fugindo, que está indo embora, o caminho de volta. E note o que é a medicina, qual é o remédio: é a cantoria e o uso de algumas plantas medicinais! Cantando se busca restabelecer a relação do corpo com a alma verdadeira. Cantando se cura. As plantas precisam ser cantadas também, para ativar seu poder curativo.

O espírito dos sonhos é aquele que, enquanto a gente dorme, viaja e entra em contato com as entidades, com o que existe fora do corpo, com o mundo invisível quando está em vigília. Assim que o espírito do sonho volta para a pessoa, ele compartilha com as outras almas as experiências que teve no outro mundo, os aprendizados e

as adivinhações. O espírito dos sonhos e a alma verdadeira podem ter experiências de muitas maneiras, como no uso de algumas plantas, nos sonhos ou no adoecimento. Essas experiências são fontes de aprendizados, os quais são transferidos para o corpo, como parte da alma do corpo.

Porém, o adoecimento dificulta o aprendizado, compromete o relacionamento do corpo com as almas e pode indicar que a alma do corpo está preparando seu voo. A pessoa doente, ao reconhecer os mortos, pode se esquecer de seus parentes vivos. Por isso, é importante cantar para trazer a alma verdadeira, para dizer-lhe que ainda há muito que conhecer.

Para o mundo dos "brancos", onde há tanta desconexão do ser humano consigo mesmo e com o meio ao redor, os Huni kuin ensinam que não somos só a nossa pele, os nossos ossos, o sangue que circula. E que saúde é mais do que o bom funcionamento do corpo, é também o relacionamento do corpo com as almas e as memórias e experiências que elas guardam. O ser humano é mais do que corpo, ele é almas e interação com o meio e os outros mundos. É um grande aprendizado que podemos receber desses povos que estão há tantos anos resistindo e mostrando que viver é algo muito além da matéria. Há algo além da matéria que podemos observar, aprender e ser.

Huni Kuin

Être Huni kuin revient à avoir un corps dans lequel se manifeste l'expérience avec les différents mondes et où l'harmonie entre les âmes de la personne et son corps est la condition d'une bonne santé ainsi que de l'apprentissage pour se construire. La maladie, le rêve et l'altération de l'état de conscience sont des formes de perte de vitalité de l'être mais aussi des formes d'expérimentations.

Les Huni kuin sont des indigènes qui parlent la langue Pano. Ils vivent dans les régions d'Acre, de l'Amazonie et du Pérou. Selon les données du Siasi/Sesai de 2014, on comptabilise dans l'Acre une population de 10 818 personnes et au Pérou, selon les données de l'INEI de 2007, une population de 2 419 personnes .

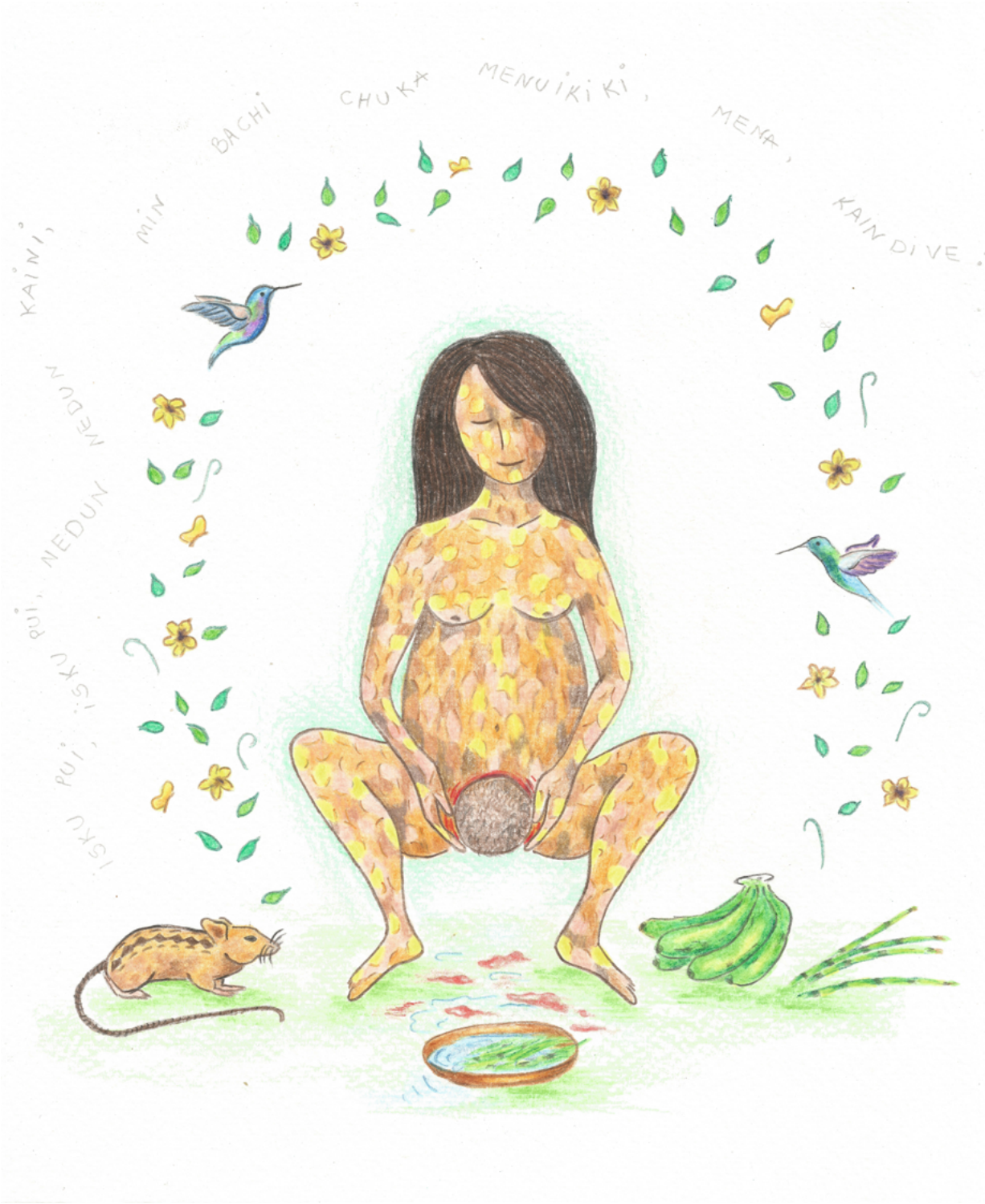
Ils sont aussi appelés Kaxinawá, cependant ce dernier terme est relativement péjoratif car il reviendrait plus ou moins à dire "l'homme chauve-souris" ou "l'homme cannibale". D'un autre côté, Huni kuin est le nom qu'ils se sont donnés eux-mêmes, cela signifie "les vrais Hommes". Ces groupes s'appellent ainsi en opposition à d'autres groupes *nawa*, sous-groupes de la famille Pano. D'autres groupes *nawa* se donnent par ailleurs ce même nom : "les vrais Hommes".

Pour les Huni kuin, l'être humain possède différentes âmes, tels que l'âme du corps, *yuda yuxin*, l'esprit du rêve, *nama yuxin* et la véritable âme, *yuxin kuin*. La véritable âme est celle de l'éclat des yeux. Elle provient d'un autre monde et vient habiter le corps de la personne et le rendre vivant. Quand la personne meurt, la véritable âme se transforme en un scarabée et vole directement vers le monde des morts où il redevient une figure humaine et y demeure.

L'âme du corps est une âme qui se transforme continuellement au travers des expériences. La connaissance est matérialisée par le corps. Depuis que l'enfant est dans le ventre de sa mère, il fait l'expérience du contact avec le monde. Ainsi, l'âme du corps se construit. Certains organes du corps gardent en mémoire les expériences et c'est donc dans ces organes que s'abrite l'âme du corps. Il s'agit des organes ayant le plus de contact avec le monde extérieur comme la peau, l'estomac, l'intestin, les poumons, les orifices. Quand la personne meurt, cette âme erre dans la forêt.

La véritable âme est parfois fugueuse. Elle essaie de sortir pour aller vers le monde des morts ou peut chercher à connaître ce qu'il y a dans la forêt. Quand une personne est paralysée par la peur, par le vertige ou si elle s'évanouit c'est le signe que l'âme commence à se libérer. C'est dans ce type de moments que la personne peut percevoir sa véritable âme. A mesure que l'âme s'éloigne, le lien avec la personne se distend de plus en plus. Les esprits invisibles deviennent visibles. Pour ce qui est de la maladie, les Huni kuin disent que c'est l'âme véritable qui commence à se libérer. Les morts et les esprits *Incas* l'invitent à suivre le chemin menant aux terres qu'ils habitent.

Dans ce cas, les membres de la famille disent ceci : "Mais non, reviens être cher, reviens. Il est encore trop tôt pour te rendre dans le monde des morts, reste ici avec nous. Ici nous faisons la fête. Reste ici encore un peu." Ils entonnent alors des chants et quand ils chantent c'est comme s'ils créaient un chemin permettant à l'âme fugitive de revenir. Elle arrive à percevoir le chemin de retour pour revenir jusqu'à la personne afin que cette dernière puisse recouvrer la santé. Ainsi, si une personne est malade il est nécessaire de chanter pour indiquer le chemin de retour à cette âme en fuite. Vous voyez un peu ce que sont la médecine et le remède : c'est le chant et l'utilisation de certaines plantes médicinales ! En chantant, ils cherchent à rétablir la connexion du corps avec la véritable âme. C'est en chantant que l'on guérit. Les plantes doivent aussi être chantées pour activer leur pouvoir de guérison.


MIN BACHI CHUKA MENUIKIKI, MENA, KAINDIVE!
KAINI, NEDUN NEDUN PUI, ISKU PUI, ISKU

L'esprit des rêves est celui qui, quand nous dormons, voyage et entre en contact avec les entités, avec ce qui existe à l'extérieur du corps, avec le monde invisible. Quand l'esprit du rêve revient dans la personne, il partage avec les autres âmes les expériences qu'il a eu dans l'autre monde, les apprentissages et les divinations. L'esprit du rêve et la véritable âme peuvent faire des expériences à travers diverses formes, entre autres par l'utilisation de différentes plantes, par les rêves ou par les maladies. Ces expériences sont sources d'apprentissages transmis ensuite au corps, en tant que l'âme du corps.

Mais la maladie rend l'apprentissage difficile, elle met en péril la relation du corps avec les âmes, elle peut indiquer que l'âme du corps se prépare à prendre son envol. La personne malade en reconnaissant les morts peut en oublier ses proches encore vivants. C'est pour cela qu'il est important de chanter pour ramener la véritable âme, pour lui dire qu'il y a encore beaucoup à vivre.

Les Huni kuin enseignent au monde des blancs, si déconnectés du propre être humain et de leur environnement, que nous ne sommes pas seulement de la peau, des os et du sang circulant dans les veines. La santé ne se résume pas seulement au bon fonctionnement du corps, elle se réfère aussi à la relation du corps avec les âmes ainsi que les mémoires et expériences qu'elles ont conservées. L'être humain est plus qu'un corps, il englobe les âmes et l'interaction avec l'environnement et les autres mondes. Nous pouvons apprendre beaucoup de ces peuples qui résistent depuis si longtemps et qui nous montrent que vivre est quelque chose qui va au-delà de cette matière, qu'il existe quelque chose en plus de cette matière, que nous pouvons observer, dont nous pouvons apprendre et avec lequel nous pouvons être.

Milho Maïs

(Zea Mais)

e Amendoim Arachide

(Arachis hypogaea)

O útero é como uma panela. Ele transforma o cru em cozido. Os Huni kuin utilizam a mesma palavra *ba* para se referir aos atos de gerar e cozinhar. O útero, então, aquece e cozinha a criança, por isso se diz que com o extravasamento do líquido amniótico, quando ela está para nascer, a panela pode secar e a criança passar do ponto. Os remédios usados para gerar uma criança são de conhecimento de todos e os Huni kuin sabem encontrá-los na floresta. Para ajudar na procriação as mulheres usam "sêmen de anta", *awa juda*, aplicando seu sumo sobre a barriga e a vulva.

Os homens costumam beber *caiçuma*. Essa bebida feita de amendoim e milho ajuda na produção de sêmen, o qual contribui na gestação para o desenvolvimento do feto. A mulher quando está gestando pode ter relações sexuais com vários homens e, nesse caso, a paternidade física se torna múltipla. Para os Huni kuin, é por meio das experiências, das relações com a exterioridade, que a alma do corpo se constitui. Por isso o sêmen, a alimentação dos progenitores e as plantas medicinais são importantes, pois interferem no crescimento do bebê e na formação da alma do corpo. O feto, então, vai se construindo progressivamente, mediante a repetição dos atos sexuais, já que eles carregam materiais que alargam a experiência da alma no corpo.

L'utérus est comme une casserole. Il transforme le cru en cuit. Les Huni kuin utilisent le même mot *ba* pour se référer à l'acte d'engendrer la vie et de cuisiner. L'utérus va donc chauffer et cuire l'enfant, c'est pour cela qu'il est dit, lors de la perte des eaux quand l'enfant est prêt à naître, que la casserole peut sécher et que l'enfant peut être trop cuit. Les remèdes utilisés pour engendrer un enfant relèvent du savoir des personnes et elles savent les trouver dans la forêt. Pour aider à la procréation, les femmes utilisent du "sperme de tapir", *awa juda*, et appliquent son jus sur le ventre et la vulve.

Les hommes-eux boivent du *caiçuma*. Cette boisson faite à base d'arachide et de maïs aide à la production du sperme qui va contribuer au bon développement du fœtus durant la grossesse. La femme enceinte peut avoir des relations sexuelles avec plusieurs hommes et dans ce cas, la paternité physique devient multiple. Pour les Huni kuin, c'est à travers des expériences, des relations avec l'extériorité que l'âme du corps se constitue. C'est pour cela que le sperme, l'alimentation des progéniteurs et les plantes médicinales sont importants car ils ont un impact sur la croissance du bébé et sur la formation de l'âme du corps. Ensuite le fœtus va se construire progressivement grâce à des actes sexuels répétitifs apportant de la matière permettant de renforcer l'expérience de l'âme du corps.

Xuya hina
Cavalinha
Prêle

(Equisetum sp.)

Quando a criança Huni kuin está se preparando para nascer, as mulheres se banham com a infusão desta planta, enquanto são entoados cantos ensinados pela ancestral Rata Parteira, que mostrou às mulheres Huni kuin os caminhos do parto. Antes, elas desconheciam o parto vaginal e quando o bebê estava prestes a nascer, a grávida chamava os *Incas* que abriam a barriga da mulher, tiravam o bebê e comiam a mãe. Então, a Rata Parteira ensinou o caminho do parto vaginal, os cantos e os remédios. Ensinou também a oferecer aos *Incas* a placenta e o sangue coagulado servido com bananas verdes. Quando eles chegavam, era o que comiam, até lamber os dedos.

Quand le bébé Huni kuin est sur le point de naître, les femmes se lavent avec une infusion de cette plante en même temps que sont entonnés des chants transmis par l'ancêtre Rate Sage-femme, c'est elle qui a enseigné aux femmes Huni kuin les voies de l'accouchement. Auparavant, elles ne connaissaient pas l'accouchement par le vagin, aussi, quand le bébé était sur le point de naitre, la femme enceinte appelait les *Incas* qui ouvraient alors le ventre de la mère, retiraient le bébé et mangeaient la mère. C'est alors que la Rate Sage-femme leur a montré le chemin de l'accouchement par voie basse, les chants et les remèdes. Elle leur apprit aussi à offrir aux *Incas* le placenta et le sang coagulé qui leur étaient servis avec des bananes vertes. Quand ils arrivaient, ils s'en délectaient jusqu'à se lécher les doigts.

Jenipapo
Genipapo

(Jenipa americana)

Antes do nascimento, o corpo da criança experienciava o ambiente por intermédio do corpo dos pais. Com o parto, o corpo da criança passa a ser criado em contato direto com o conhecimento mediado pelos eventos do mundo. Após a primeira semana, ela é inteiramente pintada com o sumo preto do jenipapo. O suco dessa fruta, que tinge e permanece dias na pele, contribui para o seu crescimento e a protege do adoecimento. A criança é pintada com jenipapo repetidas vezes no processo de se constituir no aprender do corpo.

Avant la naissance, le corps de l'enfant fait l'expérience de son environnement à travers le corps des parents. Avec l'accouchement le corps de l'enfant va se développer au contact direct des connaissances offertes par les choses du monde. Après la première semaine de vie, l'enfant est entièrement enduit du jus noir du genipapo. Le jus de ce fruit va teinter sa peau pendant plusieurs jours et va contribuer à son bon développement et le protéger contre les maladies. L'enfant est enduit de genipapo à plusieurs reprises pendant tout le temps où se constitue l'apprentissage du corps.

3. Wajãpi

Wajãpi

O patamar terrestre onde vivem os Wajãpi é também povoado por seres com os quais é preciso negociar a produção da vida. Por isso, os Wajãpi negociam com as plantas, os animais, os rios, as rochas, as montanhas e com seus respectivos donos para, então, poderem colher, caçar ou derrubar a floresta para fazer roça ou aldeias.

Para os Wajãpi, o que nós chamamos de natureza são como as relações sociais. A roça, a floresta, a terra, os rios. Existem seres que para os Wajãpi são gente, só que com outra roupa, outro corpo. Esses seres dividem o mundo com eles. Então, ao cortar a floresta para fazer a roça e plantar mandioca é preciso considerar, como Wajãpi, que há uma infinidade de seres morando ali. Quer dizer, para a sobrevivência do povo, faz-se necessário cortar a floresta a fim de abrir espaço para a roça, para plantar mandioca e outros alimentos. Mas, é preciso considerar os outros seres que habitam esse lugar. O mesmo acontece com o pescador quando vai pescar. Porque os peixes são gente também. Claro que essas relações podem ser conflituosas e refletir no estado de saúde da pessoa. Por isso, é necessário muitos cuidados e negociações.

Os Wajãpi habitam áreas no Amapá e Pará, onde somam 1.221 pessoas, segundo o Siasi/Sesai de 2014, e na Guiana Francesa. Sabemos que se trata de uma região de floresta e em cujo subsolo pode ser encontrado minérios. Porém, pela lógica Wajãpi, é inconcebível escavar a terra e lhe arrancar pedaços. Pedaços cujo valor pode ser grande para alguns, mas nada para outros. Pois, o que vale para os Wajãpi são os seres que moram na floresta e ela como um ser íntegro vivo. A relação que o ser humano estabelece com a floresta é um pedacinho, em meio a todas as relações possíveis entre os seres que a habitam. Os Wajãpi se percebem envoltos por uma infinidade de seres que

possuem seus meios de vida, sociabilidades, formas de ver e compartilhar o mundo.

Os “brancos”, por outro lado, muitas vezes esquecem quem habita a floresta. Chamam de natureza, como se ela fosse um elemento só. Usar o termo natureza é como usar “índios”, uma generalização. Como se a natureza estivesse distante do nosso corpo e não fossemos parte das relações que estabelecemos com a exterioridade. Como se o que vemos e com o que nos relacionamos fosse tudo. Ensinaram ao “branco” reconhecer o metal precioso, o resto ele desaprendeu: enxergar, escutar, conhecer.

Mas, os Wajãpi e os demais povos da floresta estão lá para nos mostrar. Eles ensinam outras formas de nos relacionarmos com o que está fora de nós (e dentro de nós). Aquilo que os “brancos” chamam de

natureza, para os Wajãpi e outras etnias, é uma miríade de seres socializando, tecendo a vida deles, compartilhando rituais e costumes. Por isso, viver na floresta implica ser consciente e negociar o espaço que é partilhado por outras sociabilidades. Onças, cobras, formigas, árvores, macacos e montanhas se veem como gente e possuem uma cultura, uma vida em sociedade muito similar a dos seres humanos.

Na tradição dos "brancos", aprende-se que primeiro surgiram os animais e os seres humanos teriam se diferenciado deles por terem uma cultura ou alma. No entanto, para muitas populações indígenas, como os Wajãpi, o comum a todos os seres é a humanidade e a cultura. Aquele que dizemos ser animal, percebe a si mesmo como gente, como nós nos percebemos. O que diferencia é o tipo de corpo que cada gente ocupa.

Um corpo diferente possibilita uma perspectiva diferente. Um vegetal, do ponto de vista Wajãpi, pode ser um alimento ou artefato, do ponto de vista de um animal ou espírito. Para os Wajãpi é o fungo orelha de pau, mas para a queixada é uma enxada que ela usa para fazer a roça. A árvore *jãvi jyky* proporciona uma massa leitosa que para o jabuti é mingau de mandioca. Então, outros seres, além dos humanos, possuem sociabilidade e subjetividade. O que diferencia o ser humano de uma onça, por exemplo, é que o corpo do ser humano é diferente do corpo da onça. Por isso, as pinturas corporais e os adereços são tão importantes, elas marcam as diferenças entre os corpos. Trabalham no processo de criar um corpo como ser humano. Não se pode esquecer de tudo isso ao preparar uma roça, quando é preciso modificar a floresta. Ou quando se percorre os caminhos das matas e dos rios. É possível, ao assumir que outros seres habitam esses espaços, negociar com eles. Os xamãs, por exemplo, negociam com as cobras, para que elas fiquem longe da aldeia, dos caminhos e das roças.

O diálogo com a exterioridade é um diálogo entre sociabilidades que são muito parecidas entre si culturalmente, mas diferentes enquanto corpo. Isso nos leva a pensar que, na sociedade dos "brancos", de

modo geral, a natureza é um objeto de trabalho, de exploração. Eles não aprenderam a pensar na floresta, nas águas, no mar ou no céu como sujeitos. Como seres portadores de uma cultura e de uma sociedade. No entanto, ainda é tempo de aprender que outros seres se percebem como gente, possuem subjetividade, características sociais e culturais de humanidade. Mas, com corpos e, por isso, perspectivas diferentes.

Uma história conta que os Tupinambá deixavam os corpos dos portugueses apodrecer para ver que tipo de corpo eles tinham. As missões queriam saber se os índios tinham alma. Os indígenas tinham certeza de que os "brancos" tinham alma, tinham uma subjetividade. O que os Tupinambá não sabiam, era que tipo de corpo tinham os portugueses. Por isso, deixavam apodrecer para ver o que ia acontecer, para pesquisar como era o corpo dessa pessoa que vinha de fora.

Conhecendo um pouco mais das noções indígenas, das relações que eles estabelecem com a alteridade, é possível compreender um pouco melhor o contato. Os indígenas queriam saber o que aquele corpo branco trazia de conhecimento, o que significavam aqueles nomes, aqueles objetos. Muitas populações indígenas percebiam o contato com os "brancos" como um meio de experienciar o mundo deles. E é, de certa forma, o que os indígenas de diferentes etnias buscam na universidade, atualmente. Experienciar conhecimentos outros.

Wajãpi

La dimension terrestre dans laquelle vivent les Wajãpi est aussi peuplée d'êtres avec lesquels il est nécessaire de négocier pour pouvoir vivre. C'est pour cela que les Wajãpi négocient avec les plantes, les animaux, les rivières, les rochers, les montagnes et avec leurs chefs respectifs, pour pouvoir ainsi cueillir, chasser ou élaguer la forêt afin de cultiver ou construire des villages.

Pour les Wajãpi, ce que nous appelons nous, la nature, pour eux, il y est question de relations sociales, notamment avec les champs, la forêt, les rivières. Il existe des êtres qui pour les Wajãpi sont des personnes, avec d'autres vêtements, d'autres corps. Ces êtres se partagent le monde avec les Wajãpi. Aussi, lorsqu'il est nécessaire de déboiser pour des plantations de manioc, il faut considérer que pour les Wajãpi il y existe une infinité d'êtres vivants. En d'autres termes, le peuple, pour survivre, a besoin de déboiser afin d'ouvrir de l'espace pour les plantations et pouvoir planter du manioc et autres aliments, en revanche ils prennent en considération les autres êtres habitant le lieu. Il en va de même pour les pêcheurs quand ils vont pêcher car les poissons sont aussi considérés comme des personnes. Évidemment ces relations peuvent être conflictuelles, et dans ce cas cela se répercutera sur l'état de santé. C'est la raison pour laquelle il est important de prendre toutes les précautions et de négocier.

Les Wajãpi habitent les régions d'Amapá et du Pará où les données du Siasi/Sesai de 2014 y recensait 1 221 personnes, les Wajãpi sont présents aussi en Guyane française. Nous savons que dans les forêts de ces régions il peut y avoir des gisements de minéraux, cependant dans la logique Wajãpi il est inconcevable de creuser la terre pour en extraire des morceaux de terre qui pour certains ont une grande valeur et pour d'autres aucune. Pour les Wajãpi, ce qui a de la valeur

sont les êtres qui vivent dans cette forêt ainsi que la forêt dans son intégrité considérée comme un être vivant. La relation que l'être humain établit avec la forêt est seulement une petite partie en comparaison à toutes les relations possibles avec les êtres qui y habitent. Les Wajãpi considèrent qu'ils sont entourés d'une infinité d'êtres ayant leurs propres environnements, relations sociales et manières de voir et de partager le monde.

Les blancs, dans une autre perspective, oublient souvent ceux qui habitent la forêt. Ils l'appellent la nature comme si c'était une chose unique. Comme si en disant nature cela revenait à dire "indiens" tel un tout homogène, comme si la nature était séparée de notre corps et que nous ne faisions pas partie de notre rapport à l'extérieur. Comme s'il n'existait que ce que nous voyons et ce que nous vivons. On a appris au blanc à reconnaître le métal précieux : le reste, il ne sait plus le percevoir, l'écouter ni le connaître.

Mais les Wajãpi et les autres peuples de la forêt sont là pour nous le montrer. Ils nous montrent d'autres manières d'être en relation à ce qui est extérieur à nous (et en nous). Ce que les blancs appellent la nature, pour les Wajãpi et d'autres ethnies, est une myriade d'êtres en relations sociales, tissant leurs vies, partageant des rituels et des coutumes. C'est pour cela que vivre dans la forêt implique d'avoir cette conscience et de négocier l'espace partagé avec d'autres groupes. Les félins, les serpents, les fourmis, les arbres, les singes et les montagnes sont perçus comme des êtres qui possèdent une culture, une vie en société très proche de celle des êtres humains.

Dans la tradition des blancs il est enseigné que les animaux furent les premiers, puis vinrent les hommes se différenciant des animaux car dotés d'une culture et d'une âme, mais pour beaucoup de populations indigènes, comme les Wajãpi ce qui est commun à tous les êtres c'est justement l'humanité et la culture. Celui que nous appelons animal se perçoit lui comme une personne, de la même manière que nous. Ce qui est différent c'est le type de corps que chacun occupe.

Un corps différent offre une perspective différente. Un végétal, du point de vue Wajãpi peut être un aliment et du point de vue d'un animal ou d'un esprit ça sera un outil. Ce qui pour les Wajãpi est le champignon "oreille de l'arbre" (pichnoporus sanguineus), pour un pécari à lèvres blanches sera une houe qu'il utilise pour travailler son champ. L'arbre *jãvi jyky* offre une pâte laiteuse qui pour le jabuti (type de tortue) est une bouillie de vers de terre. Aussi, d'autres êtres, au-delà des êtres humains, ont leur propre sociabilité et subjectivité. Ce qui différencie l'être humain d'un jaguar par exemple, c'est que le corps de l'humain est différent de celui du jaguar. C'est pour cela que les peintures corporelles et les accessoires sont si importants, ils définissent les différences entre les corps. Ils aident au fait de créer un corps en tant qu'être humain. Il est important de ne pas oublier cela lorsque l'on élague pour préparer un champ, quand il faut modifier la forêt ou lorsque l'on parcourt les chemins de la forêt ou des rivières. Lorsque l'on part du principe qu'il existe d'autres êtres habitant ces espaces, il est alors possible de négocier avec eux. Les chamanes par

exemple négocient avec les serpents pour qu'ils restent loin des villages, des chemins et des champs.

Le dialogue avec l'extériorité est un dialogue entre sociabilités qui se ressemblent en tant que cultures mais qui diffèrent par les corps. Cela nous amène à penser que pour la société des blancs en règle générale, la nature est un objet de travail, d'exploration. Les blancs n'ont pas appris à penser à la forêt, aux eaux, à la mer, au ciel comme des sujets, comme des êtres porteurs d'une culture et d'une société. Mais nous avons encore le temps d'apprendre, apprendre que les autres êtres se perçoivent comme des personnes, qu'ils possèdent une subjectivité, des caractéristiques sociales et culturelles de l'humanité mais avec des corps différents, et donc, des perspectives différentes.

Une histoire raconte que les tupinambá laissaient les corps des portugais pourrir pour voir quel type de corps ils avaient. Les missionnaires voulaient savoir si les indiens avaient une âme. Les indiens étaient certains que les blancs possédaient une âme, une subjectivité. Ce que les tupinambá ne savaient pas c'était quel type de corps les portugais avaient. Et c'est pour cette raison qu'ils les laissaient pourrir pour voir ce qui allait se passer, pour faire des recherches sur comment était le corps de cette personne venant de l'extérieur.

En connaissant un peu plus les notions indigènes, les relations qu'ils établissent vis-à-vis de l'altérité, il est possible de mieux comprendre les contacts successifs entre indigènes et européens. Les indigènes voulaient savoir ce que ce corps blanc pouvait apporter en termes de connaissances, ce que c'était que ces noms, ces objets. Beaucoup de populations indigènes envisageaient le contact avec les blancs comme une manière de faire l'expérience de leur monde. Et c'est de fait, ce que les indigènes des différentes ethnies cherchent à l'université aujourd'hui, découvrir d'autres savoirs.

Uruku
Urucum
Rocou
(Bixa orellana)

Moju, dono da água, não gosta do cheiro de urucum. *Mani'ojarã*, dono da mandioca, e os donos das outras plantas cultivadas também não. Eles não suportam. Por isso, os Wajãpi se untam de urucum, deixam o rosto vermelho e se perfumam com seu aroma agradável. Além disso, os seres agressores, os *jarã* (donos) e os espíritos terrestres, gostam do cheiro dos fluídos humanos, do sangue, do suor. Então, o urucum os dissimula, protegendo as pessoas que vão caçar, caminhar pela floresta, que estão sendo perturbadas por espíritos em sonhos ou que estão em resguardo, como os doentes. O seu uso é tão cotidiano que os Wajãpi o plantam na aldeia, para ter sempre pertinho. Como o urucum não tem *jarã*, não tem problema nenhum em arrancar e usar para pintar.

Moju, le maître de l'eau n'aime pas l'odeur du rocou. *Mani'ojarã*, le maître du manioc et les maîtres des autres plantes cultivées ne l'aiment pas non plus. Ils ne le supportent pas. C'est pour cela que les Wajãpi s'enduisent de rocou, ce qui leur rougit le visage et les parfument de son arôme agréable. Par ailleurs, les être maléfiques, les *jarã* (les maîtres) ainsi que les esprits terrestres aiment les odeurs de sécrétions humaines, sueur, sang. Ainsi, le rocou les dissimule, protégeant les personnes qui vont chasser, celles qui marchent dans la forêt ou celles qui sont perturbées par les esprits dans les rêves ou les personnes malades qui sont au repos. Son usage est si courant que les Wajãpi le plantent dans le village pour en avoir toujours près d'eux. Comme le rocou n'a pas de *jarã*, il n'y a aucun souci à le cueillir et à l'utiliser pour se peindre.

Jamaraita
Gengibre
Gingembre

(Zingiber officinale)

Para os Wajãpi, assim como o urucum, ele está na categoria dos vegetais que cheiram bem. Mas, os *jarã* e os espíritos não suportam sua fragrância agradável. Então, o gengibre também é usado para proteger, para espantar os agressores e dissimular o odor humano.

Pour les Wajãpi, tout comme le rocou il est dans la catégorie des végétaux qui sentent bon et dont les *jarã* et les esprits ne supportent pas l'odeur agréable. C'est pour cela que l'on utilise aussi le gingembre pour se protéger, effrayer les agresseurs et dissimuler l'odeur humaine.

4. Yanomami

Yanomami

O mundo habitado pelos Yanomami também é habitado pelos** xapiripë**, que são imagens de entidades da floresta, ancestrais animais, espíritos xamânicos, imagens dos pais dos animais da floresta, imagens dos antepassados dos Yanomami. Os** xapiripë**, são os médicos do povo Yanomami, eles sabem curar as pessoas. Eles matam** xawara**, doença que anda pelo mundo-floresta, pelo mundo-terra, contaminando o corpo de crianças, homens e mulheres.

Os Yanomami representam uma população de 26.780 pessoas nos estados do Amazonas e Roraima, segundo dados do Sesai/DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena) Yanomami de 2019, e 11.341 pessoas na Venezuela, segundo o INE (Instituto Nacional de Estadística - Venezuela) de 2011. As aldeias Yanomami se mostram através de grandes casas, em forma de cone ou de retângulo, que abrigam muitas famílias. Ao redor, ficam a floresta e as roças. A Terra Indígena Yanomami, homologada em 1992, protege também diversos grupos isolados, ou seja, grupos indígenas que optaram por permanecer isolados de outros grupos, indígenas e não indígenas. Porém, a Terra Indígena Yanomami é constantemente alvo de madeireiros e garimpeiros, ameaçando o desejo de isolamento desses grupos, a integridade, a vida de todos os povos que vivem nessa terra e a vida da floresta. Para os Yanomami, a terra é a *Hutukara*, é o mundo, o lugar que abriga as rochas, as pedras preciosas, o correr das águas e do vento, as chuvas, os rios, os mares, as estrelas, a lua e o sol. *Hutukara* deixa nascer e crescer o alimento que se come. *Hutukara* é uma grande casa e os Yanomami vivem dentro do corpo dela.

O mundo habitado pelos Yanomami também é habitado pelos *xapiripë*. Diz-se que eles são espíritos, mas não é a mesma coisa. É difícil pensar o pensamento dos outros povos. Os *xapiripë* são imagens de

entidades da floresta, são ancestrais animais, são espíritos xamânicos, são imagens dos pais dos animais da floresta, imagens dos antepassados Yanomami. Os *xapiripë* são os médicos do povo Yanomami, eles sabem curar as pessoas, eles matam *xawara*, doença que anda pelo mundo-floresta, pelo mundo-terra, contaminando o corpo das crianças, dos homens e das mulheres. Os *xapiripë* protegem o povo Yanomami para que ele possa viver. O xamã também é *xapiripë*, ele inala a planta *yãkoana* para estudar e aprender. *Yãkoana* é a comida dos espíritos. Ela ilumina a chegada dos *xapiripë*. Eles aparecem adornados, dançando e cantando. Mas, não é fácil esse caminho de aprendizagem do xamã. Não é fácil o caminho para ver os *xapiripë* e com eles se comunicar para o bem viver do povo Yanomami.

No livro "A queda do céu", Davi Kopenawa e Bruce Albert contam sobre a visão de mundo Yanomami. Nele podemos ler o relato de Davi Kopenawa sobre a criação dos *xapiripë*. *Omama* organizou o mundo e criou os seres humanos para povoar a *Hutukara*. Ele queria que os seres humanos fossem eternos, que as criaturas dele vivessem eternamente, que nunca morressem. Como o sol que nasce, tem seu ápice, morre e depois se renova e renasce. Para isso, ele foi à floresta e escolheu a árvore *pore hi* que tem um tronco de madeira duro e uma pele que se regenera. Ele entalhou o tronco dessa árvore no formato da sua esposa, mulher das águas. Desse modo, quando o ser humano ficasse velho, ele poderia se regenerar e ficar com o corpo novinho em folha para continuar vivendo. Quando *Omama* criou o ser humano, queria que ele pudesse viver para sempre. Os Yanomami, no começo, eram imortais. Era assim que *Omama* queria.

Porém, *Omama* tinha um irmão, o *Yoasi*. Ele tinha pensamentos maldosos, repletos de esquecimento. Um dia *Omama* foi para a floresta, longe de casa, *Yoasi* aproveitou. Foi à floresta e escolheu o tronco da árvore *kotopori usihi*, que é mais elástico e fibroso. *Yoasi* cortou um pedaço e colocou em cima da rede da esposa de *Omama*. Só que o pedaço de tronco se desequilibrou, caiu e pendeu para o chão. Nesse instante, os espíritos tucano começaram a entoar cantos de morte. *Omama*, ao longe, escutou os tucanos cantando os lamentos

fúnebres e percebeu que *Yoasi* tinha acabado com a imortalidade dos humanos e inventado as doenças, as epidemias e a morte. A partir desse momento, os seres humanos começaram a morrer. *Omama* ficou consternado. Os humanos, que ele tinha feito e queria que vivessem para sempre, começaram a ficar doentes e a morrer. Às vezes, os Yanomami dizem que os "brancos" são gente de *Yoasi*, pois o tempo todo estão criando o morrer, com suas máquinas, mercadorias, alimentos, motores, doenças e epidemias.

Percebendo o que tinha acontecido, a esposa de *Omama* falou: "*Omama*, e agora? Nossos filhos já estão povoando a *Hutukara*, nós vamos deixar eles assim, morrendo de doença, de epidemia? A gente precisa fazer alguma coisa!" *Omama* ficou pensando. Pensava e não vinha nada na cabeça dele. Então, sua esposa falou: "Pare de pensar! Crie os *xapiripë*!" Omama ficou entusiasmado: "É uma boa ideia!". Então, ele criou os *xapiripë*, numerosos e poderosos.

O filho de *Omama* foi o primeiro xamã. *Omama* o ensinou a usar *yãkoana*, tornar-se outro e fazer os *xapiripë* dançar. Por isso, hoje os xamãs inalam *yãkoana*, para fazer os *xapiripë* dançar. E eles aparecem iluminados, flutuando, dançando, em redes brilhantes, pintados de urucum e com desenhos negros, adornados com enfeites, braçadeiras e pingentes de penas. Com eles os xamãs conseguem elucidar os adoecimentos e alcançar as curas.

Os *xapiripë* ficam muito felizes quando o xamã usa *yãkoana*, pois eles querem dançar com ele. Quando o xamã não inala *yãkoana*, eles não podem vir, então ficam chateados e começam a fazer coisa errada, a fazer maldade também. Então, é preciso cultivar os *xapiripë*. O xamã precisa chamá-los para dançar, pedir que venham, para ajudar a curar os doentes e a floresta. O xamã, para os Yanomami, faz essa interlocução com os *xapiripë* para trazer a cura das doenças e da sociedade. A saúde está muito ligada à forma como as pessoas vivem no ambiente. Como elas se relacionam com os espíritos também. Porque os *xapiripë* ficam chateados se não forem agradados, se o xamã não os chamar para dançar. É preciso cultivar uma boa relação com os seres que habitam a floresta e os outros mundos.

Yanomami

La région habitée par les Yanomami est aussi peuplée par les** xapiripë**, qui sont les représentations des entités de la forêt, des animaux ancestraux, des esprits chamaniques, les représentations des pères des animaux de la forêt, des images des ancêtres des Yanomami. Les** xapiripë**, sont les médecins du peuple yanomami, ils savent guérir les personnes. Ils tuent** xawara**, la maladie qui court dans le monde de la forêt contaminant le corps des enfants, hommes et femmes.

Les Yanomami représentent une population de 26 780 personnes dans les états d'Amazonie et Roraima selon les données du Sesai/DSEI Yanomami de 2019, et 11 341 personnes au Venezuela, selon l'INE de 2011. Les villages yanomamis se composent de grandes maisons coniques ou triangulaires abritant de nombreuses familles. Les villages sont entourés de forêts et de champs. La Terre Indigène Yanomami, homologuée en 1992, protège aussi différents groupes indépendants, autrement dit, des groupes d'indigènes ayant fait le choix de s'isoler des autres groupes indigènes ou non. Cependant la Terre Indigène Yanomami est constamment la cible des exploitants de bois et de minerais menaçant l'isolement de ces groupes, l'intégrité et la vie de tous les peuples vivant sur ces terres ainsi que la vie de la forêt. Pour les Yanomami, la terre est la *Hutukara*, elle est le monde, le lieu abritant les roches, les pierres précieuses, le courant de l'eau et du vent, les pluies, les rivières, les mers, les étoiles, la lune et le soleil. *Hutukara* fait naître et grandir les aliments que nous mangeons. *Hutukara* est une grande maison et les Yanomami vivent dans son corps.

Le monde habité par les Yanomami est aussi peuplé par les *xapiripë*. On dit d'eux que ce sont des esprits, mais en réalité ce n'est pas exactement la même chose. Il est difficile de penser de la même

manière que d'autres peuples. Les *xapiripë* sont des représentations des entités de la forêt, ce sont les animaux ancestraux, les esprits chamaniques, les représentations des pères des animaux de la forêt, des images des ancêtres des Yanomami. Les *xapiripë*, sont les médecins du peuple yanomami, ils savent guérir les personnes. Ils tuent *xawara*, la maladie qui court dans le monde de la forêt contaminant le corps des enfants, hommes et femmes. Les *xapiripë* protègent le peuple yanomami pour qu'il puisse vivre. Le chamane est aussi *xapiripë*, il inhale la plante *yãkoana* pour étudier et s'instruire. *Yãkoana* est la nourriture des esprits. Elle éclaire l'arrivée des *xapiripë*. Ils apparaissent avec des ornements, en dansant et chantant. Devenir chamane implique un apprentissage complexe. Il n'est pas aisé de voir les *xapiripë* et de communiquer avec eux, chose qui est essentielle au bien vivre du peuple yanomami.

Dans son livre, "La chute du ciel", Davi Kopenawa et Bruce Albert relatent la perspective du monde selon les Yanomami. Nous pouvons y lire le récit de Davi Kopenawa sur comment ont été créés les *xapiripë*. *Omama* a organisé le monde et a créé les êtres humains pour peupler *Hutukara*. Il souhaitait que les êtres humains soient éternels, que ses créatures puissent vivre éternellement, qu'elles ne meurent jamais, tel le soleil qui naît, atteint son apogée, meurt, se renouvelle et renaît. Pour ce faire, il se rendit dans la forêt et choisit l'arbre pore hi doté d'un tronc de bois dur et d'une écorce se régénérant. Dans le tronc de l'arbre, il fit une entaille de la forme de sa femme, la femme des eaux. De cette manière, quand l'être humain vieillirait il pourrait se régénérer et prendre un nouveau corps en feuille pour continuer à vivre. Quand *Omama* créa l'être humain il souhaitait qu'il puisse vivre pour toujours, les yanomami, au début étaient immortels. C'était ainsi que le souhaitait *Omama*.

Cependant, *Omama* avait un frère, *Yoasi* qui avait des pensées malveillantes et oubliait tout. Un jour, alors qu'*Omama* était dans la forêt, loin de la maison,*Yoasi* en profita. Il alla dans la forêt et choisit le tronc de l'arbre *kotopori usihi*, plus élastique et fibreux. *Yoasi* en coupa un morceau et le mit au dessus du hamac de la femme d'*Oma-*

ma. Or, le tronc se déséquilibra et tomba sur le sol. A cet instant les esprits toucans commencèrent à entonner des chants de mort. *Omama*, entendit de loin les toucans chanter ces lamentations funèbres et il réalisa que *Yoasi* avait mis fin à l'immortalité des humains, il avait créé les maladies, les épidémies et la mort. C'est à partir de ce moment que les humains commencèrent à mourir. *Omama* était consterné. Les humains qu'il avait créés lui-même et qu'il souhaitait immortels commencèrent à tomber malades et mourir. Parfois les Yanomami se réfèrent aux blancs comme les gens de *Yoasi*, car ils créent constamment la mort avec leurs machines, biens économiques, moteurs, maladies et épidémies.

Voyant ce qu'il venait de se passer, la femme d'*Omama* lui dit: "*Omama*, que va-t-on faire maintenant ? Nous avons beaucoup d'enfants, nos enfants peuplent déjà *Hutukara*, nous allons les laisser mourir ainsi, de maladie, d'épidémie ? Nous devons faire quelque chose !" Omama réfléchit mais rien ne lui venait à l'esprit. Alors sa femme lui dit : " Arrête de penser et crée les *xapiripë* !" *Omama* plein d'enthousiasme lui dit : "C'est une bonne idée ! ". Il créa alors les *xapiripë*, nombreux et puissants.

Le fils d'*Omama* fut le premier chamane. *Omama* lui apprit à utiliser *yãkoana*, à devenir un autre et faire danser les xapiripë. C'est la raison pour laquelle aujourd'hui les chamanes inhalent du yãkoana, pour faire danser les *xapiripë*. Ils apparaissent ainsi plein de lumières, flottant, dansant dans des hamacs brillants, peints au rocou assortis de dessins noirs, ornés de décoration, des bracelets et de colliers de plumes. Grâce à quoi, les chamanes arrivent à détecter les maladies et les guérir.

Les *xapiripë* sont très heureux quand les chamanes utilisent le yãkoana car ils peuvent danser avec eux. Quand les chamanes n'inhalent pas le yãkoana ils ne peuvent pas participer et sont de ce fait contrariés et commencent à faire n'importe quoi et peuvent même faire du mal aux autres. Il est donc nécessaire de cultiver les *xapiripë*. Le Chamane doit les appeler pour danser, leur demander de venir afin

d'aider à la guérison des malades et de la forêt. Le chamane, pour les Yanomami, fait ce lien avec les *xapiripë* pour amener à la guérison des maladies et de la société. La santé est très liée à la manière dont les personnes vivent avec leur environnement, ainsi que la manière avec laquelle elles entrent en relation avec les esprits. En effet, les *xapiripë* sont contrariés si on ne cherche pas à leur faire plaisir, si les chamanes ne les appellent pas pour danser. Il est nécessaire de cultiver une bonne relation avec les êtres qui habitent la forêt et les autres mondes.

Makuyuma hana ki
Waihi hana ki
Capim-cidreira
Verveine des indes

(Cymbopogon citratus)

Os Yanomami usam capim--cidreira para tratar dores no corpo. Recolhem as folhas das plantas cultivadas na roça, deixam-nas de molho e depois esfregam as folhas amassadas pelas partes doloridas do corpo.

Les Yanomami utilisent la citronnelle pour traiter les douleurs corporelles. Ils cueillent les feuilles des plantes cultivées dans les champs, les laissent tremper et frottent ensuite les feuilles broyées sur les parties douloureuses du corps.

Naraxi hi
Urucum
Rocou

(Bixa orellana)

Folhas novas de urucum plantados nas roças são usados no tratamento de inflamações ou infecções em pés e pernas causadas por *Riori*, espírito das enchentes. Quando *Riori* pica a pessoa, os Yanomami molham as folhas novas de urucum na água e as aplicam onde dói. Com isso, o lugar dolorido esfria.

Les feuilles fraîches des plantations de rocou sont utilisées pour le traitement des inflammations ou infections aux pieds et sur les jambes, ces infections sont causées par *Riori*, l'esprit des crues. Quand *Riori* pique une personne, les Yanomami trempent les feuilles fraîches de rocou dans l'eau et les appliquent sur les zones endolories et de cette manière la partie douloureuse refroidit.

Prika ahi
Pimenta-malagueta
Piment-malagueta

(Capsicum frutescens)

Encontradas nas roças e ao redor das casas, são usadas para o tratamento de cegueiras repentinas ou dificuldade de enxergar, pingando-se o sumo de seus frutos sobre os olhos. Quando afetados por doença da planta de feitiçaria *wakamoxiki*, responsável por causar convulsões e epilepsia, os Yanomami queimam as pimentas ao fogo e inalam a fumaça.

On le trouve dans les plantations ou autour des maisons, il est utilisé pour le traitement des cécités subites ou des problèmes de vision. Les gouttes de son jus sont injectées dans les yeux. Quand les personnes sont touchées par la maladie de la plante de la sorcellerie *wakamoxiki*, causant des convulsions et épilepsie, les Yanomami font brûler les piments et en inhalent la fumée.

Puu hana ki
Anador
Herbe à charpentier
(Justicia pectoralis)

Esta planta é usada para tratar de coceira forte, inclusive aquela causada pela aranha-caranguejeira. As folhas são coletadas na beira do rio ou na roça e com elas são feitos pacotes, os quais são esquentados na fogueira e esfregados no corpo.

Cette plante est utilisée pour les traitements des fortes démangeaison et notamment celles causées par l'araignée-caranguejeira. Les feuilles sont cueillies sur les bords des rivières ou dans les plantations. Ils en font des petits paquets qu'ils vont chauffer dans le feu pour ensuite les frotter sur le corps.

Rimaa hi
Limão
Citron

(Citrus aurantiifolia)

Ao redor das casas existem árvores de limão, das quais se colhem as folhas para o tratamento de gripe. As pessoas se banham com água de folha de limão e banham as crianças. Também se inala o cheiro das folhas.

Autour des maisons, il y a des citronniers dont sont cueillies les feuilles pour le traitement contre la grippe. Les personnes se lavent avec l'eau de la feuille de citronnier et lavent les enfants. Elles inhalent aussi l'arôme des feuilles.

Yamara a thotho-
Ërama thotho
Cipó-unha-de-gato
Liane du Pérou
ou griffe de chat

(Uncaria guianensis)

Este cipó, encontrado na floresta, é usado para tratar a dor de barriga. Ele é descascado, amassado e misturado à água. Então, se bebe o líquido. Pode-se ainda amarrar o cipó batido em torno da barriga.

Cette plante trouvée dans la forêt est utilisée pour traiter les maux de ventre. Elle est épluchée, broyée et mélangée à l'eau et l'on en boit le liquide. La mixture de la plante peut être ligotée autour du ventre.

Yuri naki
Marupazinho
Envers

(Eleutherine bulbosa)

Os rizomas desta planta, cultivada nas roças, são utilizados pelos Yanomami para tratar “sapinho”. Se, durante o resguardo de pós-parto, o espírito do peixe comer a língua da criança, usa-se esta planta. Após a colheita, os rizomas são secos na fogueira e depois raspados formando um pó que se esfrega na língua.

Les rhizomes de cette plante que l’on trouve dans les plantations sont utilisés par les Yanomami pour traiter le muguet. Si pendant la période post-partum l’esprit du poisson mange la langue de l’enfant, cette plante est utilisée. Après la cueillette les rhizomes sont séchés sur le feu puis râpés créant ainsi une poudre qui est ensuite frottée sur la langue.

5.Baniwa

Baniwa

Para os Baniwa, saúde e doença estão entrelaçadas por interações entre indivíduo, sociedade, história mítica, alteridade e cosmos. Ações de personagens míticos deram origem às doenças e os efeitos dessas ações se replicam na atualidade. Por isso, para a manutenção da harmonia no mundo e a conservação da saúde, os Baniwa buscam cumprir regras de bem viver.

Os Baniwa são falantes de uma língua da família Aruak. Em território brasileiro a população Baniwa é de 7.145 pessoas, segundo o Siasi/Sesai de 2014. Muitos Baniwa moram na Terra Indígena do Alto Rio Negro, na região de fronteira entre o Brasil, a Colômbia e a Venezuela. Essa terra foi homologada em 1998 e nela vivem, segundo o Instituto Socioambiental, mais de 26 mil indígenas pertencentes a cerca de 20 etnias diferentes, falantes de língua Aruak, Tukano e Makú. Os Baniwa habitam, mais especificamente, as margens do rio Içana e seus afluentes. Alguns Baniwa vivem também em pequenos centros urbanos às margens do Rio Negro.

A organização do cosmos Baniwa pode ser dividida em três ciclos. O primeiro está marcado por lutas travadas por *Nhiãpirikoli* com animais e espíritos, para a instalação e manutenção do domínio humano e da vida, sobre o caos e a doença, de modo a tornar o mundo um lugar seguro. No segundo ciclo ocorre o nascimento de *Kowai*, filho de *Nhiãpirikoli* e de *Amaro*, a primeira mulher. *Kowai* sintetiza tudo o que existe e de seu corpo emana uma música que gera os seres vivos e expande o mundo. No terceiro, a humanidade adquire aspectos culturais. Surge o fogo, a domesticação das plantas e é quando *Dzooli*, irmão de *Nhiãpirikoli*, cria as plantas medicinais e os cânticos terapêuticos. Para os Baniwa, as consequências das ações dos primeiros ancestrais humanos foram imensas e se apresentam na

vida até hoje. A origem de algumas doenças está marcada por esses personagens e seus feitos. Como a história a seguir.

Um dia *Nhiãpirikoli* flagrou a mulher *Amaro* tendo um caso com a grande serpente *Omáwali*, o pai dos peixes, os quais desde o começo dos tempos disputam com os humanos o domínio do mundo. *Nhiãpirikoli* ficou muito furioso e queria se vingar. Então, ele pegou sua zarabatana e com suas flechas resolveu matar a serpente. Mas, ele não acertou as primeiras flechinhas. Elas caíram pelo chão e delas surgiram as cobras venenosas: a jararaca, a surucucu e a coral.

Ele não estava satisfeito, ele queria se vingar. Então, *Nhiãpirikoli* deu um jeito da flecha de zarabatana ir até o céu e na volta atingir a serpente. A serpente se transformou em um homem branco e foi atingido pelas costas, mas não morreu. *Nhiãpirikoli* atirou mais uma flecha. Esta penetrou em *Omáwali* próximo aos rins e o matou. Das flechas que atingiram *Omáwali* e o mataram, surgiram algumas doenças que os Baniwa chamam de *Walama*, que são ligadas a dores súbitas e perfurantes, como as flechas. Os xamãs, os *Yoopinai* ou os astros celestes podem atirar essas flechinhas mágicas nos Baniwa e causar doenças *Walama*.

O que *Nhiãpirikoli* fez depois? Ele cortou o pênis da serpente, transformada em homem branco, e fatiou em quatro pedacinhos. Os pedacinhos se transformaram em peixes e *Nhiãpirikoli* os assou e os ofereceu à *Amaro*. Ela comeu os peixinhos originados do pênis da serpente e engravidou. *Amaro* percebeu que tinha alguma coisa estranha naqueles peixinhos e tentou vomitá-los, só que não conseguiu. Ela vomitou três. Um deles ficou em seu corpo e consolidou a gestação. Desses atos surgiram outro grupo de doenças, que os Baniwa chamam de *Whiókali*, doenças relacionadas a interdições alimentares. Quando a pessoa come alguma coisa que não deveria comer ou sem os devidos cuidados, ela pode ter doença *Whiókali*, que se apresenta como dor de estômago, diarreia, vômitos ou enfraquecimento.

Do peixe-pênis que *Amaro* não conseguiu vomitar surgiu uma criança-serpente que ela gestou, filha da serpente *Omáwali*. *Amaro* não queria essa criança-serpente e tentou de todo o jeito se livrar daquela gestação, mas não conseguiu. Depois de um tempo, a criança-serpente saiu para o mundo rompendo a clavícula de *Amaro*, enrolando-se em seu pescoço e atando a cauda no útero de sua mãe. E ficou pendurada em *Amaro*, incomodando. Até que, finalmente, a mãe conseguiu se livrar e o filhote nasceu de vez. Vendo-se separado de sua mãe, o filhote-serpente puniu *Amaro*, transformando-a em um peixe. O filhote-serpente se tornou o pai dos *Yoopinai*. Os *Yoopinai* são espíritos da floresta, das águas, do ar e são potenciais agressores dos humanos, causando inúmeras doenças.

Os peixes têm inveja dos seres humanos pelo lugar que ocupam no mundo. E, ainda por cima, os humanos os comem. Então, eles estão o tempo todo querendo fazer maldades. Por isso, o peixe a ser consumido precisa ser bem cuidado e preparado. Todos os utensílios domésticos e da pesca precisam ser bem higienizados antes de serem levados do porto para dentro das casas. Eles precisam ser limpos do *pitiú*, o cheiro do peixe, de modo a não carregar todas as potencialidades dos peixes ou da carne de caça e não causar doenças.

A cosmologia Baniwa fala de histórias de enchente, de queimadas, de encolhimento e expansão do mundo. O mundo, diversas vezes, acabou e ressurgiu. As desordens sempre aconteciam porque alguém tinha feito alguma coisa que não devia ou deixado de fazer alguma coisa que devia. Há muitas relações conflituosas com a alteridade que operam na lógica Baniwa e para o bem viver eles precisam cultivar cuidados. Para tanto, os Baniwa utilizam os cantos, obedecem a restrições alimentares e realizam purificações dos alimentos. Em meio às diversas relações conflituosas, mas necessárias, os Baniwa precisam cotidianamente atualizar as regras de bem viver.

Baniwa

Pour les Baniwa la santé et la maladie sont liées aux interactions entre la société, les individus, l'histoire mythique, l'altérité et le cosmos. Les agissements des personnages mythiques sont à l'origine des maladies et ont des conséquences à l'heure actuelle. C'est la raison pour laquelle, afin de maintenir une harmonie dans le monde et préserver une bonne santé les Baniwa cherchent à respecter des règles de bien vivre.

Les Baniwa parlent la langue de la famille Aruak. Sur le territoire brésilien la population Baniwa compte 7 145 personnes selon les données du Siasi/Sesai de 2014. Beaucoup de Baniwa vivent sur la Terre Indigène du Alto Rio Negro, dans la région limitrophe entre le Brésil, la Colombie et le Venezuela. Cette terre a été homologuée en 1998 et il y vit selon l'institut socio-environnemental plus de 26 000 indigènes appartenant à près de 20 ethnies différentes parlant les langues Aruak, Tukano et Makú. Les Baniwa habitent plus précisément sur les berges du fleuve Içana et de ses affluents. Certains Baniwa vivent aussi dans des petites villes sur les rives du Rio Negro.

L'organisation de l'univers Baniwa est divisée en trois cycles. Le premier a été marqué par les combats menés par *Nhiãpirikoli* contre les animaux et les esprits pour instaurer la domination des humains et de la vie sur le chaos et la maladie, faisant de ce fait du monde, un lieu sûr. Le second cycle est marqué par la naissance de *Kowai*, le fils de *Nhiãpirikoli* et d'*Amaro*, sa première femme. *Kowai* est à la base de tout ce qui existe, de son corps émane une musique de laquelle sont générés les êtres vivants et duquel s'est développé le monde. Au cours du troisième cycle l'humanité acquiert les aspects culturels, le feu apparaît ainsi que la domestication des plantes et c'est aussi durant cette période que *Dzooli*, le frère de *Nhiãpirikoli*, crée les

plantes médicinales et les chants thérapeutiques Pour les *Baniwa*, les conséquences des actes des premiers ancêtres humains furent immenses et sont toujours présentes dans la vie d'aujourd'hui. L'origine de certaines maladies est liée aux actions de ces personnages, comme dans l'histoire ci-après.

Nhiãpirikoli prit un jour sa femme *Amaro* en flagrant délit, en train d'entretenir une relation avec le grand serpent *Omáwali*, le père des poissons, lesquels se disputaient depuis le début la domination du monde. *Nhiãpirikoli* furieux voulut se venger. Il prit alors sa sarbacane, déterminé à tuer le serpent avec une de ses fléchettes. Cependant ses premières flèches manquèrent la cible, elles tombèrent sur le sol et se transformèrent en serpents venimeux: le jararaca, le surucucu et le coral.

Non satisfait, toujours avec l'envie de se venger, *Nhiãpirikoli* lança une fléchette de sa sarbacane jusqu'au ciel afin qu'en retombant elle atteigne le serpent. Le serpent se transforma en un homme blanc et fut touché dans le dos mais ne mourut pas. *Nhiãpirikoli* lança encore une flèche. Celle-ci toucha *Omáwali* près des reins et le tua. De ces flèches qui atteignirent *Omáwali* et le tuèrent surgirent certaines maladies que les *Baniwa* appellent *Walama*. Elles sont associées aux douleurs soudaines et perforantes telles les flèches. Les chamanes, les *Yoopinai* ou encore les astres célestes peuvent lancer ces fléchettes magiques et causer des maladies *Walama* aux *Baniwa*.

Qu'est-ce que *Nhiãpirikoli* fit par la suite ? Il coupa le pénis du serpent transformé en homme blanc et le trancha en quatre morceaux. Les morceaux se transformèrent en poissons et *Nhiãpirikoli* les grilla et les offrit à *Amaro*. Elle mangea les petits poissons résultant du pénis du serpent et tomba enceinte. *Amaro* se rendit compte que ces poissons étaient un peu étranges et essaya de les vomir mais elle n'y parvint pas. Elle en vomit trois mais l'un d'entre eux resta dans son ventre et confirma la grossesse. De ceci surgirent d'autres types de maladies que les *Baniwa* appellent *Whiókali*, les maladies associées aux interdictions alimentaires. Quand une personne mange quelque

chose qu'elle ne devrait pas ou sans les soins nécessaires, elle peut contracter la maladie *Whiókali*, se manifestant par des maux de ventre, diarrhées, vomissements ou faiblesse corporelle.

Du poisson-pénis qu'*Amaro* n'arriva pas à vomir surgit un enfant-serpent qu'elle garda dans son ventre, un enfant conçu avec le serpent *Omáwali*. *Amaro* ne voulait pas de cet enfant-serpent et essaya par tous les moyens de mettre fin à cette grossesse, mais elle n'y parvint pas. L'enfant serpent sortit en cassant la clavicule d'*Amaro*, s'enroulant autour de son cou et nouant sa queue à l'utérus de sa mère. Il était pendu à *Amaro* et la gênait jusqu'à ce qu'enfin la mère arrive à se libérer et l'enfant naquit enfin. Se voyant séparé de sa mère, l'enfant-serpent punit *Amaro*, en la transformant en poisson. L'enfant-serpent devint le père des *Yoopinai*. Les *Yoopinai* sont les esprits de la forêt, des eaux, de l'air et sont de potentiels dangers pour les humains causant d'innombrables maladies.

Les poissons sont jaloux des êtres humains du fait de la place qu'ils occupent dans le monde. Et pour ne rien arranger, les humains les mangent. Aussi, ils essaient sans relâche de leur porter préjudice, c'est la raison pour laquelle le poisson devant être mangé doit être bien préparé. Tous les ustensiles domestiques et ceux de la pêche doivent être bien lavés avant d'être ramenés du port à la maison. Ils doivent être lavés de manière à enlever le pitiú, l'odeur du poisson, et ainsi ne pas ramener toutes les potentialités négatives des poissons ou de la viande et de ne pas causer de maladies.

La cosmologie Baniwa relate des histoires d'inondations, d'incendies, de retranchements ou d'expansions du monde. Le monde a pris fin et est rené de nombreuses fois. Les désordres causés étaient toujours liés à des actions qui n'auraient pas dû être faites ou le contraire. Il existe de nombreuses relations conflictuelles opérant dans la logique Baniwa et pour bien vivre ils ont besoin de faire attention. Ainsi, les Baniwa ont recours à des chants, obéissent à des règles alimentaires strictes et réalisent des purifications sur les aliments. Au milieu de tant de relations conflictuelles, il est nécessaire que les Baniwa mettent quotidiennement à jour les règles du bien vivre.

Pimentas
Piments

(Capsicum spp)

Pimentas de diferentes espécies foram presentes de *Nhiãpirikoli* e são utilizadas pelos Baniwa para a purificação e proteção dos alimentos. Nelas está guardado o calor e o que ele representa na cosmologia Baniwa. As pimentas cultivadas pelas mulheres Baniwa enfeitam as roças e quintais com suas cores, formas e aromas.

Pimentas guardam calor. O tempo mítico Baniwa foi atravessado por uma quantidade de incêndios que devastaram a terra e mataram personagens. O calor lembra a picada de serpentes e das flechas mágicas. O calor simboliza *Amaro* e sua genitália, ainda quente pelo tiro dado por *Nhiãpirikoli*, de modo a abrir caminho para o nascimento de *Kowai*. O fogo é o único elemento que não compõe o corpo de *Kowai* e que pode matá-lo. O calor é referência às armas, às ferramentas, às febres e às doenças trazidas pelos "brancos". Porém, o calor purifica. Ele purifica o corpo de *Kowai*, o dono dos venenos, senhor das doenças e regulador dos rituais de nascimento e iniciação pubertária. Essa purificação se atualiza cotidianamente no uso de pimentas nas refeições. As pimentas figuram, portanto, perigo e purificação.

Um mito Baniwa conta que quando *Kowai* foi ensinar os irmãos de *Nhiãpirikoli* os ritos de iniciação masculina, eles desobedeceram a prática do jejum rigoroso. Uma das consequências dessa desobediência foi que *Kowai* não completou os benzimentos destinados à alimentação apimentada, por isso sua periculosidade não foi amenizada. Assim, a pimenta, apesar de sua ação purificadora, deve ser evitada pelos doentes.

Les différentes espèces de piments sont le cadeau de *Nhiãpirikoli* et ils sont utilisés par les Baniwa pour la purification et la protection des aliments. Dans les piments est gardée la chaleur ainsi que ce qu'elle représente dans la cosmologie Baniwa. Les piments cultivés par les femmes Baniwa ornent les champs et les jardins de leurs couleurs, formes et arômes. Ce sont les cadeaux de *Nhiãpirikoli* pour purifier les aliments.

Les piments gardent la chaleur. L'histoire des Baniwa a été traversée par une grande quantité d'incendies qui dévastèrent la terre et tuèrent beaucoup de personnages de l'histoire. La chaleur rappelle la piqûre des serpents et des flèches magiques. La chaleur symbolise *Amaro* et ses parties génitales encore chaudes du fait du tir donné par *Nhiãpirikoli* afin d'ouvrir la voie pour la naissance de *Kowai*. Le feu est l'unique élément qui ne compose pas le corps de *Kowai* et peut même le tuer. La chaleur fait référence aux armes, aux outils, aux fièvres et aux maladies amenées par les blancs. Mais la chaleur purifie. Elle purifie le corps de *Kowai*, le chef des poissons, le seigneur des maladies et réglemente les rituels des naissances et des initiations à la puberté. Cette purification s'effectue tous les jours avec l'usage du piment lors des repas. Les piments sont donc considérés à la fois comme un danger et une purification.

Une légende Baniwa raconte que quand *Kowai* a enseigné aux frères de *Nhiãpirikoli* les rites initiatiques masculins, ils ne respectèrent pas le jeûne rigoureux. En réponse à cette désobéissance, *Kowai* ne finalisa pas les rituels destinés à la nourriture pimentée, c'est pour cela que son danger n'a pas été diminué. De ce fait, le piment, malgré son action purificatrice, doit être évité pour les personnes malades.

6. Guarani

Guarani

Cada pessoa Guarani tem** angue**, alma-animal e** nhe' engue**, alma-nome. Estas almas se misturam ao corpo para formar a pessoa. Dizem os Guarani que as doenças estão ligadas ao afastamento da pessoa de seu espírito companheiro.

Os Guarani representam grupos pertencentes à família linguística Tupi-Guarani. Suas aldeias estão localizadas nos estados do Sul e Sudeste, no Mato Grosso do Sul, no Pará, na Argentina, Paraguai e Bolívia. Nesses países, somam uma população de mais de 280 mil pessoas, segundo o Mapa Guarani Continental de 2016. Os Guarani se espalharam pelo território e apresentam algumas diferenças entre si. Assim, modos de falar, costumes e narrativas podem variar entre os grupos. A história que vamos contar, sobre a origem do mundo, pertence aos moradores da Terra Indígena de Mbiguaçu.

Nhanderu é o criador do universo para os Guarani. Antes, ele existia só na escuridão, com uma grande luz em seu peito. Quando *Nhanderu* decidiu criar o mundo, ele tinha tanta força, tanto poder, que o primeiro mundo que criou foi todo queimado. Tamanha é a força de *Nhanderu*.

Quando o sol começou a girar no sentido Leste-Oeste, ele chamou seus filhos e criou a palmeira *pindó*. Criou também a cotia e o pica-pau para espalhar as sementes pelo mundo, de modo que os bichos ajudassem um pouco a controlar esse grande poder que ele tinha. Seus filhos também o ajudaram a construir o mundo, cada um com seus domínios, como as águas, o fogo e o vento. Foi assim que surgiu o segundo mundo. Os deuses já o povoavam com seus filhos quando aconteceu uma grande enchente. Da inundação surgiu o Oceano Atlântico, a grande água. E para além do oceano, ficou separada a terra antiga. Quando olhamos o sol nascendo e batendo no mar, po-

demos ver a direção dessa Terra Dourada. Os Guarani dizem que nela estão os antepassados que sobreviveram àquele dilúvio, lá no princípio.

Depois da enchente, *Nhanderu* chamou seus dois filhos gêmeos para reconstruir o mundo, o sol e o lua. Esses deuses ajudaram a criar o mundo depois da inundação e com a mulher *Nhandetchy Ete* criaram os seres humanos, como eles são hoje. Depois que estava tudo pronto, o mundo estava organizado, os seres humanos já estavam vivendo, estavam aprendendo cultura, aprendendo a linguagem, os deuses decidiram subir para a terra deles, no mundo de cima, a terra que não se esgota. Eles têm uma vida parecida com a dos humanos, mas não morrem. O mundo de cima pode ser visto por nós. Quando olhamos para as estrelas, o que vemos na verdade são os fogões nas casas dos deuses.

O mundo de baixo, onde vivem os Guarani, é uma terra imperfeita. Mas, os deuses seguem aqui habitando e ensinando o bem viver, com seus espíritos transformados em árvores, animais, rios, montanhas e pessoas. Os antepassados da Terra Dourada também cruzam a grande água e se transformam para aqui viver como plantas e animais. Quando as crianças Guarani nascem, elas recebem um *nhe'ẽ*, um dos filhos dos deuses que vem ao mundo de baixo para ser seu companheiro de vida.

As pessoas Guarani têm dois espíritos aqui na terra. *Angue*, é a alma animal, transitória e que os Guarani relacionam aos instintos. *Nhe'engue* é a alma-nome, é o conhecimento, o sentimento, as instruções para a boa vida. É a presença do espírito companheiro que a criança ganha quando nasce. Por conta dele a pessoa Guarani nunca está sozinha. Sempre o mantém por perto para ajudá-la nesse caminho de viver na terra. O espírito companheiro não precisa ser o mesmo ao longo de toda a vida da pessoa e pode acontecer dela ter mais de um. A doença, para os Guarani, pode ser resposta ao distanciamento da pessoa de seu *nhe'ẽ*. Sempre que o espírito companheiro está junto, a pessoa está protegida. Protegida também das doenças.

Guarani

Chaque personne Guarani détient l'*angue****, l'âme-animal et*** *nhe' engue****, l'âme-nom. Ces âmes se mélangent au corps pour constituer la personne. Les Guarani disent que les maladies sont liées à l'éloignement de la personne et de son esprit compagnon.***

Les Guarani représentent des groupes qui appartiennent à la famille linguistique Tupi-Guarani. Leurs villages se trouvent dans les états du sud et sud-est, dans le Mato Grosso du sud, dans le Pará et en Argentine, Paraguay et Bolivie. Dans ces pays, on compte une population de plus de 280 000 personnes selon la Carte Guarani Continental de 2016. Les Guarani sont dispersés sur le territoire et montrent certaines différences entre eux, tels que dans la manière de parler, les coutumes et les récits qui peuvent différer entre les différents groupes. L'histoire que nous allons vous raconter sur l'origine du monde appartient aux habitants de la Terre Indigène de Mbiguaçu.

Nhanderu, est pour les Guarani le créateur de l'univers. Avant, il vivait dans l'obscurité doté d'une grande lumière en son cœur. Quand *Nhanderu* décida de créer le monde il avait tellement de force, tellement de puissance que le premier monde qu'il créa fut entièrement brûlé. Telle était la force de *Nhanderu*.

Quand le soleil commença à tourner dans le sens est-ouest, il appela ses enfants et créa le palmier pindó. Il créa aussi l'agouti et le pic-vert pour répandre les graines à travers le monde, de manière à ce que les animaux aident un peu à contrôler ce grand pouvoir qu'il détenait. Ses enfants aussi l'aidèrent à construire le monde chacun dans son domaine, comme les eaux, le feu et le vent. C'est ainsi que surgit le deuxième monde. Les dieux l'avaient déjà peuplé de ses enfants lorsqu'il fut frappé par une grande inondation. De cette inondation sur-

git l'Océan Atlantique, la grande eau. Et au-delà de l'océan, l'ancienne terre. Quand nous regardons le soleil se lever et retomber dans la mer nous pouvons voir la direction de la Terre Dorée. Les Guarani disent que les aïeux ayant survécu au déluge du début y résident.

Après l'inondation, *Nhanderu* appela ses deux fils jumeaux pour reconstruire le monde, le soleil et la lune. Ces dieux aidèrent à créer le monde après l'inondation et avec l'aide de la femme *Nhandetchy* Ete ils créèrent les êtres humains, tels qu'ils sont aujourd'hui. Une fois que tout était prêt, que le monde était organisé, que les êtres humains y vivaient déjà, qu'ils apprenaient la culture et la langue, les dieux décidèrent de monter dans leur terre, dans le monde de

là-haut, la terre qui ne cesse jamais. Ils ont une vie similaire à celle des humains mais ils ne meurent pas. Le monde de là-haut peut être vu par nous, quand nous regardons les étoiles, ce que nous voyons en réalité sont les feux dans les maisons des dieux.

Le monde d'en bas, où vivent les Guarani est une terre imparfaite. Cependant les dieux continuent à y habiter et enseigner le bien vivre au travers de esprits transformés en arbres, animaux, rivières montagnes et personnes. Les ancêtres de la Terre Dorée eux aussi traversent la grande eau et se transforment pour vivre ici comme des plantes et animaux. Quand les enfants Guarani naissent, ils reçoivent un nhe'ẽ, un des fils des dieux venant au monde pour être son compagnon de vie.

Les personnes Guarani ont deux esprits ici sur la terre. *Angue*, est l'âme-animale transitoire que les Guarani relient aux instincts. *Nhe'engue* est l'âme-nom qui est la connaissance, le sentiment, les instructions pour une bonne vie. C'est la présence de l'esprit compagnon que l'enfant reçoit quand il naît. Du fait de cet esprit, la personne Guarani n'est jamais seule. Elle l'a toujours auprès de lui pour l'aider dans ce chemin qu'est la vie sur la terre. L'esprit compagnon n'est pas nécessairement le même tout au long de la vie de la personne et il se peut que la personne en ait plus d'un. La maladie pour les Guarani peut être liée à un éloignement de la personne d'avec son nhe'e. A chaque fois que l'esprit compagnon est présent, la personne est protégée, et ce, y compris des maladies.

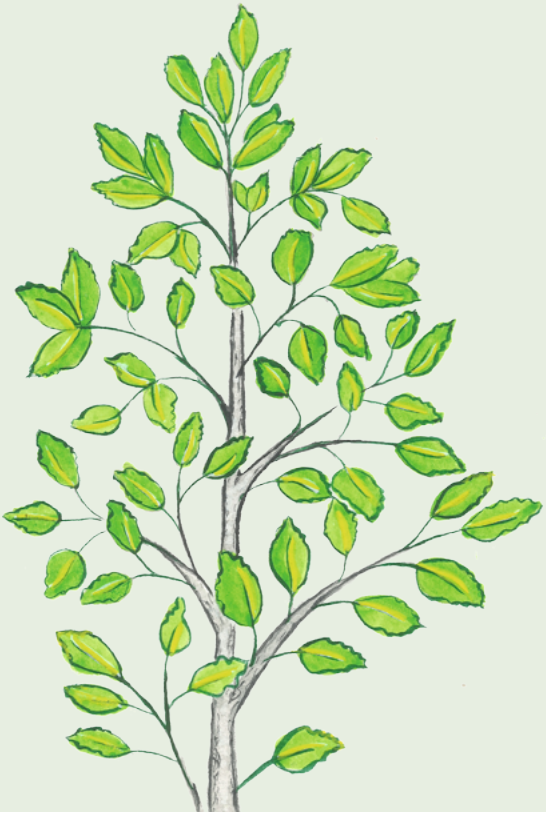
Ka'a
Erva-mate
Herbe-maté
(Ilex paraguariensis)

"A erva-mate é uma planta de uso medicinal para o povo guarani. Está presente nas histórias de criação do mundo. Na cosmologia, essa planta foi dada aos homens ou ao povo Guarani para dar força e ânimo. Essa erva serve como uma planta energética. Desde muito tempo atrás o povo guarani cultiva essa erva. Aqui no Sul existem muitos capões de ervas que foram antigas plantações e atualmente identificamos várias terras antigas pelo reconhecimento dessa planta. Atualmente, usamos essa erva como chimarrão ou tererê." [texto dos alunos da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica/ UFSC].

Grupos Guarani na Argentina contam que *Nhanderu*, quando foi morar no mundo de cima, transformou sua filha mais velha em uma linda e gigante planta de erva-mate, *Ka'a guachu*. De seus ramos enormes e diversos surgiram as sementes de muitas plantas. Assim, *ka'a guachu* é a planta mãe da mata e proporciona sua regeneração e reprodução. Além disso, as plantas para os Guarani são como elos entre *Nhanderu* e as crianças que nascem. Por isso, alguns grupos utilizam a erva-mate de modo a firmar o vínculo do recém-nascido com *Nhanderu*. Na cerimônia, ramas de erva-mate são ofertadas e usadas de modo a tornar conhecida a ancestralidade sagrada da criança. Depois, pais e familiares tomam a infusão de suas folhas.

L'herbe maté est une plante à usage médicinal pour le peuple Guarani. Elle est présente dans les histoires de la création du monde. Dans la cosmologie, cette plante a été donnée aux hommes ou au peuple Guarani pour leur donner de la force et du courage. Cette herbe sert comme plante énergétique. Depuis très longtemps le peuple Guarani la cultive. Ici dans le sud, il existe beaucoup de massifs d'herbe-maté qui furent d'anciennes plantations ce qui nous permet d'identifier des anciens cultures. De nos jours, nous utilisons cette herbe comme chimarrão ou tererê. [texte des étudiants de la Licence Interculturelle du Sud de la Forêt Atlantique/UFSC].

Les groupes Guarani d'Argentine racontent que *Nhanderu*, quand il repartit vivre dans le monde de là-haut transforma sa fille aînée en une très belle et grande plante d'herbe-maté, *Ka'a guachu*. De ses énormes et nombreuses branches surgirent les graines de beaucoup de plantes. De ce fait, *ka'a guachu* est la plante mère de la forêt et permet sa régénération et reproduction. Au-delà de cela, les plantes pour les Guarani sont comme un lien entre *Nhanderu* et les enfants qui naissent. C'est pour cela que certains groupes utilisent l'herbe-maté pour assurer le lien du nouveau-né à *Nhanderu*. Lors de la cérémonie, des branches d'herbe-maté sont offertes et utilisées de manière à dévoiler l'ancestralité sacrée de l'enfant. Ensuite, les parents et les proches boivent l'infusion de ses feuilles.



Pindó
Jerivá
Palmier
Pindó

(Syagrus romanzoffiana)

Os alunos da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC contam que o jerivá é uma marca dos territórios ocupados pelos Guarani.

Grupos Guarani na Argentina contam que após o dilúvio, *Nhanderu* recriou o mundo como um ceramista, colocando terra ao redor de uma palmeira *pindó*. Pela palmeira alguns ancestrais conseguiram subir, escapando do dilúvio e indo morar no mundo de cima com *Nhanderu*.

Les élèves de la Licence Interculturelle du Sud de la Forêt Atlantique/UFSC racontent que le palmier pindó est une marque des territoires occupés par les Guarani. Les groupes Guarani en Argentine racontent qu'après le déluge, Nhanderu recréa le monde en mettant tel un céramiste, de la terre autour d'un palmier pindó. Montant sur le palmier, certains ancêtres arrivèrent à échapper au déluge et retournèrent vivre au monde de là-haut avec *Nhanderu*.

Yari
Cedro
Cèdre missionnaire

(Cedrela fissilis)

Para os Guarani, o cedro tem em seu interior a energia criativa de *Nhanderu*. Grupos Guarani na Argentina contam que o fogo é muito importante para a criação. Toda cultura é movida por ignição. E o cedro mantém dentro dele a energia de *Nhanderu*, que é esse fogo. Dizem também que o espírito companheiro desce do mundo de cima através do cedro, para encontrar a criança guarani prestes a nascer. O cedro ainda é usado para a construção da *Opy*, a casa de reza, justamente para lembrar *Nhanderu* e a potencialidade desse ser.

E como o cedro nos fala de saúde? Por meio dessa linda árvore, os Guarani contam sobre seu modo de perceber o mundo e a vida. O cedro transporta os espíritos para serem companheiros das crianças, constrói, de fato, e

simbolicamente a casa de reza, pela ignição e pela força que contém. É uma árvore muito importante para os Guarani em muitos sentidos. Ela fala sobre o que é preciso aprender para o bem viver.

Pour les Guarani, le cèdre détient en son intérieur l'énergie créative de *Nhanderu*. Les groupes Guarani d'Argentine racontent que le feu est très important pour la création. Toute la culture est mue depuis une source de feu. Le cèdre garde en lui l'énergie de *Nhanderu*, qui est ce feu. Ils disent aussi que l'esprit compagnon descend du monde de là-haut grâce au cèdre pour venir retrouver l'enfant prêt à naître. Le cèdre est aussi utilisé pour la construction de l'*Opy*, la maison des prières, justement pour se rappeler de *Nhanderu* et de la puissance de cet être.

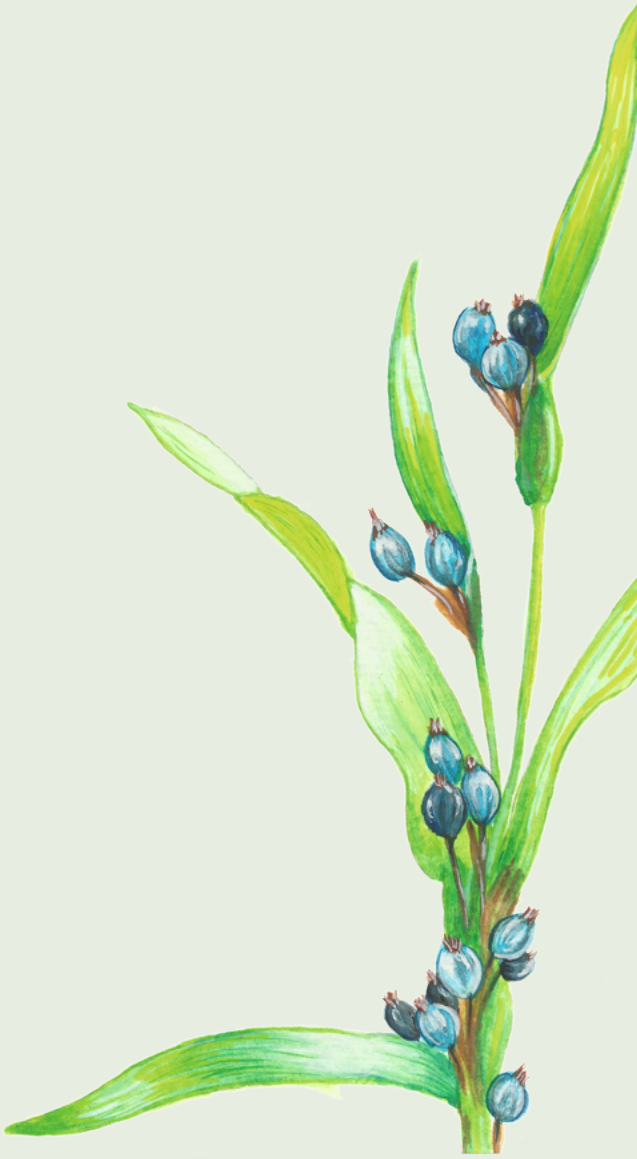
Et comment le cèdre est-il relié à la santé ? A travers cet arbre magnifique, nous comprenons comment les Guarani perçoivent le monde et la vie. Le cèdre amène les esprits pour qu'ils soient les compagnons des enfants, il construit concrètement et symboliquement la maison des prières grâce au feu et à la force qu'il détient. Pour les Guarani, c'est un arbre très important sous différents aspects, il montre ce qu'il est nécessaire d'apprendre pour bien vivre.

Capi'ia
Lágrima de Nossa Senhora
Herbe à chapelets

(Coix lacryma-job)

"Tem de todas as formas, tamanhos e cores. Nós, Guarani, usamos a semente, fazemos o colar que é usado no pescoço, pulsos e como tornozeleira para proteção dos espíritos do mal. Em todas as histórias, contos e até hoje nas aldeias que os Guarani moram, essa planta é carregada por todas as pessoas da aldeia." [texto dos alunos da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica/UFSC].

Il en existe de toutes les formes, tailles et couleurs. Nous les guarani, nous utilisons la graine et nous en faisons des colliers que l'on porte autour du cou, poignet et cheville comme protection contre les mauvais esprits. Dans toutes les histoires, les contes et encore aujourd'hui dans les villages où habitent les guarani, cette plante est portée par toutes les personnes du village. [texte des étudiants de la Licence Interculturelle du Sud de la Forêt Atlantique/UFSC]



7.Kaingang

Kaingang

Com o nome, a criança Kaingang incorpora uma das metades,** kamé **ou** kairú**. O nome lhe dá proteção, força e saúde.

Os Kaingang são uma etnia que fala uma língua pertencente à família Jê. Suas terras são encontradas nos estados do Sul e em São Paulo. Os Kaingang possuem uma população de mais de 45 mil pessoas vivendo e resistindo nas Terras Indígenas e nas cidades. Parte da Floresta das Araucárias foi provavelmente plantada pelos ancestrais do povo Kaingang que utilizava o pinhão para fins culinários e rituais. Porém, muito se fala da gralha azul e pouco dos Kaingang. Existem estudos que mostram que a disseminação da araucária se deu em um momento ecológico pouco propício para o crescimento natural e que a expansão da floresta coincide com a expansão dos Kaingang.

Para os Kaingang as coisas do mundo estão divididas em duas metades complementares: *kamé* e *kairu*. *Kamé* é o guerreiro, marcado por uma linha, é o sol, o Leste, o dia. A onça e o lagarto são *kamé*. O pinheiro é *kamé*. *Kairu* é o inteligente, é marcado por um círculo, é o Oeste, a noite, a lua. O tamanduá, o macaco e o veado são *kairu*. O cedro é *kairu*. Se a natureza é *kamé* ou *kairu*, os seres humanos também são. A ordenação do mundo se organiza como *kamé* e *kairu*.

Os homens e as mulheres se casam de modo que uma pessoa *kamé* se case com uma pessoa *kairu*. E quando a criança nasce, ela, então, recebe um nome que pertence à metade paterna. Ela também será *kamé* ou *kairu*. A criança se torna um ser social pertencendo a uma dessas metades que são compartilhadas, não só pelos indígenas, mas por todos os outros os seres. Nascer e receber esse nome é compor um lugar entre as diferentes sociabilidades e tudo o que existe no mundo.

Em algumas localidades os Kaingang relatam que não se dava mais o nome Kaingang às crianças. Deixaram de ter um nome *kamé* ou *kairu* e começaram a receber só um nome de "branco". Eles perceberam que não ter o nome Kaingang estava relacionado ao adoecimento das pessoas; além de outros fatores, como nascer na cidade ou nascer de cesariana. Então, os Kaingang perceberam que era preciso voltar a dar o nome *kamé* ou *kairu* às crianças. E hoje há um movimento, principalmente das escolas, de tentar colocar um nome *kamé* ou *kairu* nas crianças, para além do nome "branco". A nomeação tem um papel importante na proteção da saúde.

Conta-se a história que *kamé* criou a onça de dia. De noite, *kairu* decidiu criar outro bicho bravo para competir com a onça de *kamé*. Ele queria um bicho grande e estava nesse ofício quando amanheceu. Seu trabalho ainda não estava terminado; então, quando viu os primeiros raios de sol ele quis se apressar. Pegou um galho fino e colocou na boca do bicho. Virou o tamanduá. O resultado não foi o bicho bravo que ele queria. Como ficou faltando os dentes, *kairu* falou para para o tamanduá comer formiga. E assim ficou.

Essa é uma história contada sobre como os deuses foram criando o mundo. *Kamé* trabalhava de dia, tinha mais tempo. *Kamé* era mais perfeito. E sempre o primeiro. *Kairu*, sempre tentando fazer igual, só que meio atrapalhado, sem muito tempo, então as suas criações saíam imperfeitas. Mas, nem *kamé* é melhor que *kairu* nem *kairu* é melhor que *kamé*. Eles são complementares, eles precisam um do outro para poder existir. O sol e a lua, o dia e a noite e todos os ciclos da natureza precisam dessa complementaridade.

Tradicionalmente as aldeias Kaingang são divididas também em metades: são dois semicírculos de um lado *kamé*, do outro, *kairu*. *Kamé* e *kairu* representam uma dualidade necessária no sentido de que a diferença é constitutiva e é importante para a sociedade. Se tivesse só o *kamé* ou só o *kairu* não existiria o povo Kaingang.

Kaingang

Avec le nom, l'enfant Kaingang incorpore une des moitiés, *kamé* ***ou*** *kairú****. Le nom lui offre protection, force et santé.***

Les Kaingang sont une ethnie qui parle la langue appartenant à la famille Jê. On trouve ses terres dans les États du Sud et de São Paulo. Les Kaingang représentent une population de plus de 45 000 personnes résistant et vivant dans les Terres Indigènes et dans les villes. Une partie de la Forêt des Araucárias a été plantée par les ancêtres du peuple kaingang qui utilisait le pignon à des fins culinaires et pour des rituels. Cependant nous entendons beaucoup parler du geai azuré mais très peu des Kaingang. Il existe des études qui montrent que la dissémination de l'araucária (pin du Paraná) a eu lieu à un moment écologiquement peu propice à la dissémination naturelle et que l'expansion de la forêt coïncide à l'expansion des Kaingang.

Pour les Kaingang, les choses du monde sont divisées en deux moitiés complémentaires : *kamé* et *kairu*. *Kamé* est le guerrier, il est représenté par une ligne, il est le soleil, l'Est, le jour. Le jaguar et le lézard sont *kamé*. Le pin est *kamé*. *Kairu* est l'intelligent, il est représenté par un cercle, il est l'Ouest, la nuit, la lune. Le tamanoir, le singe et la biche sont *kairu*. Le cèdre est *kairu*. Tout comme la nature est *kamé* ou *kairu*, les êtres humains le sont aussi. L'organisation du monde se définit autour de *kamé* et *kairu*.

Quand les hommes et les femmes se marient, il est nécessaire qu'une personne *kamé* se marie avec une personne *kairu*. Et quand un enfant naît, il hérite d'un nom appartenant à la moitié paternelle. L'enfant sera donc aussi *kamé* ou *kairu*. L'enfant devient un être social appartenant à une de ces deux moitiés dont font partie non seulement les indigènes mais aussi tous les êtres. Naître et recevoir un nom revient à trouver sa place face aux différentes sociabilités et à tout ce qui existe dans le monde.

Dans certains lieux les Kaingang racontent que l'on a arrêté de donner des noms Kaingang aux enfants. Les enfants n'ont plus hérité de noms *kamé* ou *kairu* et ont commencé à être appelés par des noms de blancs. Ils ont constaté alors que le fait de ne pas posséder de nom Kaingang était lié à un plus grand nombre de maladies chez les personnes.

D'autres facteurs entrent aussi en compte tels que le fait de naître dans une ville ou de naître par césarienne. Aussi les Kaingang se rendirent compte qu'il était important de redonner aux enfants des noms *kamé* ou *kairu*. A l'heure actuelle, il existe un mouvement, et ce, principalement dans les écoles, qui consiste à encourager à donner aux enfants un nom *kamé* ou *kairu* en plus du nom de blanc, car le nom joue un rôle important dans la préservation de la santé.

Une histoire conte que *Kamé* créa le jaguar durant la journée. Durant la nuit, *Kairu* décida de créer un autre animal sauvage pour se battre contre le jaguar de *Kamé*. Il voulait un animal imposant, et alors qu'il était encore affairé à sa tâche, le soleil commença à se lever. Son travail n'était pas achevé, aussi quand il perçut les premiers rayons de soleil, il voulut se dépêcher. Il prit une branche fine et le mit dans la bouche de l'animal, qui devint le tamanoir. Le résultat ne fut pas ce qu'il avait souhaité, à savoir un animal sauvage et dangereux. Comme il lui manquait des dents, *Kairu* dit au tamanoir de manger des fourmis. Et il devint ainsi.

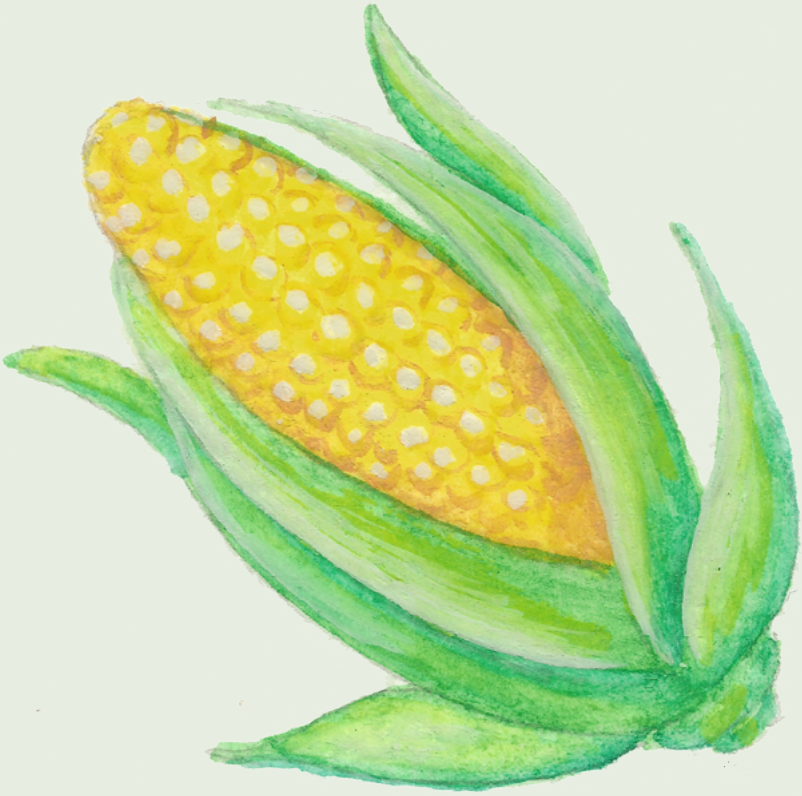
Ceci est une histoire qui raconte comment les dieux créèrent le monde. *Kamé* travaillait durant la journée. *Kamé* était parfait et toujours le premier. *Kairu* essayait toujours de l'imiter mais souvent de manière maladroite, manquant souvent de temps, aussi, ses créations finissaient toujours par être imparfaites. Cependant, *kamé* n'est pas meilleur que *kairu*, ni *kairu* meilleur que *kamé*. Ils sont complémentaires et ont besoin de l'existence de l'autre pour pouvoir exister. Le soleil et la lune, le jour et la nuit ainsi que tous les cycles de la nature ont besoin de cette complémentarité.

Traditionnellement les villages Kaingang sont aussi divisés en moitiés : ce sont deux demi-cercles, d'un côté kamé et de l'autre, kairu. Kamé et Kairu représentent une dualité nécessaire dans le sens où la différence est constituante et importante pour la société. S'il n'y avait que du kamé ou seulement du kairu le peuple Kaingang ne pourrait pas exister.

Nhara
Milho
Maïs

(Zea mais)

Os antepassados se alimentavam de frutas e mel. Se não tinha, passavam fome. *Nhara*, um velho de cabelos brancos, ficou com dó. Um dia pediu aos filhos e genros que fizessem uma roçada no taquaral e queimassem. Feito isso, pediu aos filhos que o conduzissem até o meio da roçada e ordenou para trazerem cipó. Então, indicou que amarrassem o cipó no pescoço dele e o arrastasse em todas as direções da roça e, depois de morto, enterrassem-no no meio da roça e fossem para as matas por três luas. "Quando voltarem" - disse *Nhara* - "encontrarão frutos que, se plantados todos os anos, os tirarão da fome". Os filhos começaram a chorar, dizendo que não fariam isso, mas o velho ordenou, pois seria para o bem deles, de modo a não sofrerem e não morrerem de fome. Já estava velho e cansado de viver. Assim, chorando, obedeceram o velho e foram para a mata por três luas comer frutas. Quando voltaram, a roça estava repleta de milho, feijão grande e morangos. Chamaram os parentes e repartiram as sementes. Por isso, tradicionalmente, os Kaingang costumam plantar e comer frutos na mata por três luas.



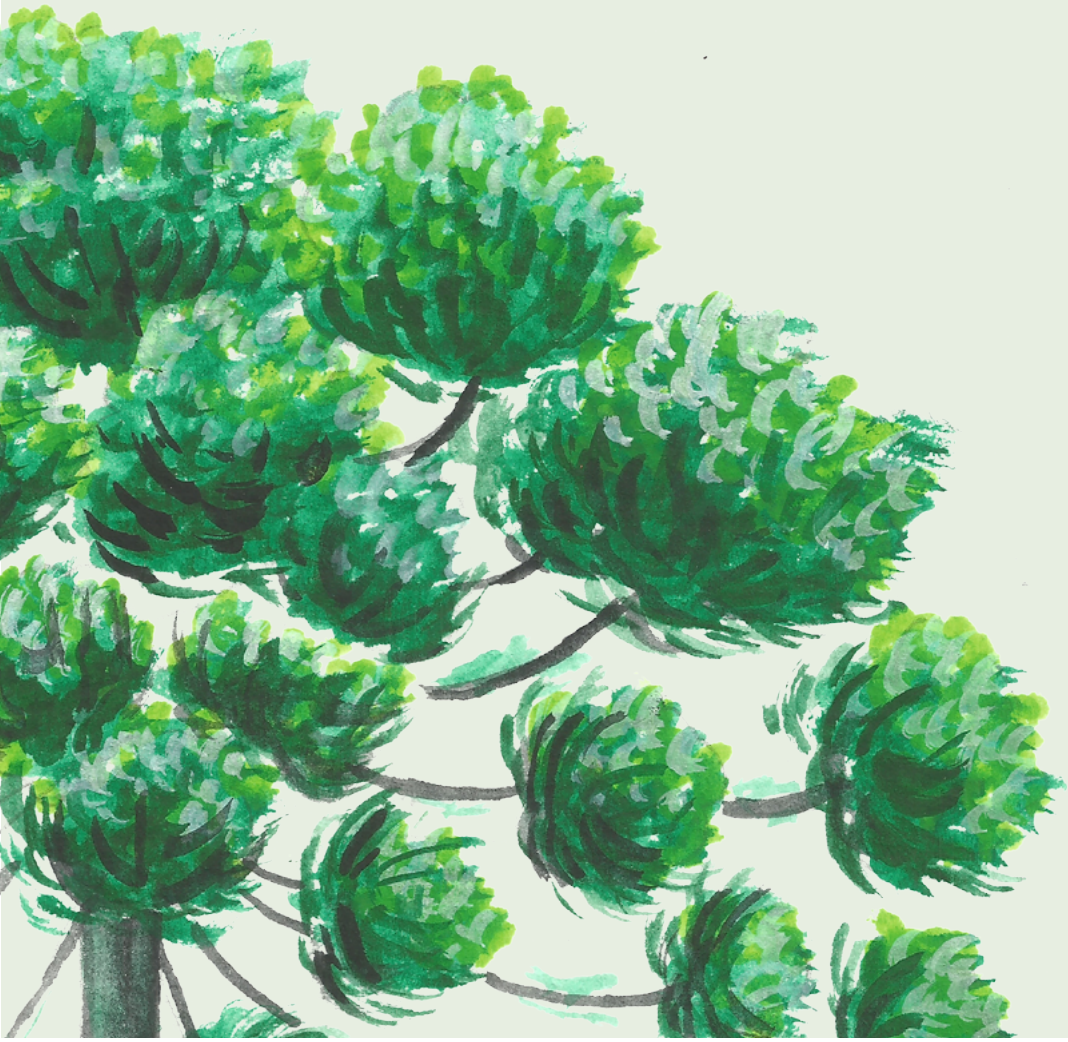
Les ancêtres se nourrissaient de fruits et de miel. S'il n'y en avait pas, ils mouraient de faim. *Nhara*, un vieux aux cheveux blancs, eut de la peine pour eux. Un jour il demanda à ses fils et gendres d'aller faucher la bambouseraie et de la brûler. Une fois cela effectué, il demanda à ses fils de le conduire au milieu de l'espace fauché et demanda à ce qu'on lui amène un palmier cipó. Il demanda qu'on lui accroche le palmier au cou et qu'on le traîne dans toutes les directions du champ, et qu'une fois mort il soit enterré au milieu du champ et que ses fils partent dans les forêts durant "trois lunes". "Quand vous reviendrez" - leur dit *Nhara* - "vous trouverez des fruits qui, s'ils sont plantés tous les ans, ôteront la faim". Les fils commencèrent à pleurer disant qu'ils ne feraient jamais cela mais le vieux leur ordonna de le faire car c'était pour leur bien et cela allait leur permettre de ne plus souffrir et de ne plus mourir de faim. Il était déjà vieux et las de vivre. Aussi, en pleurs ils obéirent au vieux et se rendirent dans la forêt durant trois lunes mangeant des fruits. Quand ils revinrent, le champ était rempli de maïs, de gros haricots et de fraises. Ils appelèrent leurs proches et replantèrent les graines. C'est pour cela que traditionnellement les Kaingang ont pour coutume de planter et partir manger les fruits de la forêt durant trois lunes.

Fág
Araucária
Pin du Paraná
(Araucaria angustifolia)

“Nos períodos de baixa temporada do ano, quando não é possível colher produtos agrícolas, o fruto da araucária é uma das principais opções de alimento do povo Kaingang. Uma parte específica da araucária é utilizada nas crianças Kaingang para desenvolver habilidades de subir em árvores e coletar frutos. A araucária também identifica o território ocupado pelo povo Kaingang.” [texto dos alunos da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica/ UFSC].

Durant la saison creuse de l’année, quand il n’est pas possible de faire la récolte des produits agricoles, le fruit du pin est une des principales options d’aliment pour le peuple Kaingang. Une partie en particulier du pin est utilisée pour les enfants

Kaingang afin de développer leur agilité à grimper aux arbres et cueillir les fruits. Le pin du Paraná détermine aussi le territoire occupé par les Kaingang. [texte des étudiants de la Licence Interculturelle du Sud de la Forêt Atlantique/UFSC].



Pipi
Guiné
Anamu

(Petivera tetrandra)

Tradicionalmente, quando alguém morria, o viúvo ou viúva precisava passar por alguns rituais. Fazia uma dieta de sopa de milho, cozinhava de madrugada, se banhava com ervas e água fria, de modo a esfriar as relações. Não olhava para os outros, menos para as crianças. Para se proteger de sonhos com a pessoa falecida, usava travesseiro de alfavaca. A casa do morto era defumada com guiné, limpa e pintada, os objetos pessoais eram enterrados junto com ele. Seu nome não mais poderia ser pronunciado. Até que o nome fosse devolvido à comunidade e pudesse novamente ser utilizado.

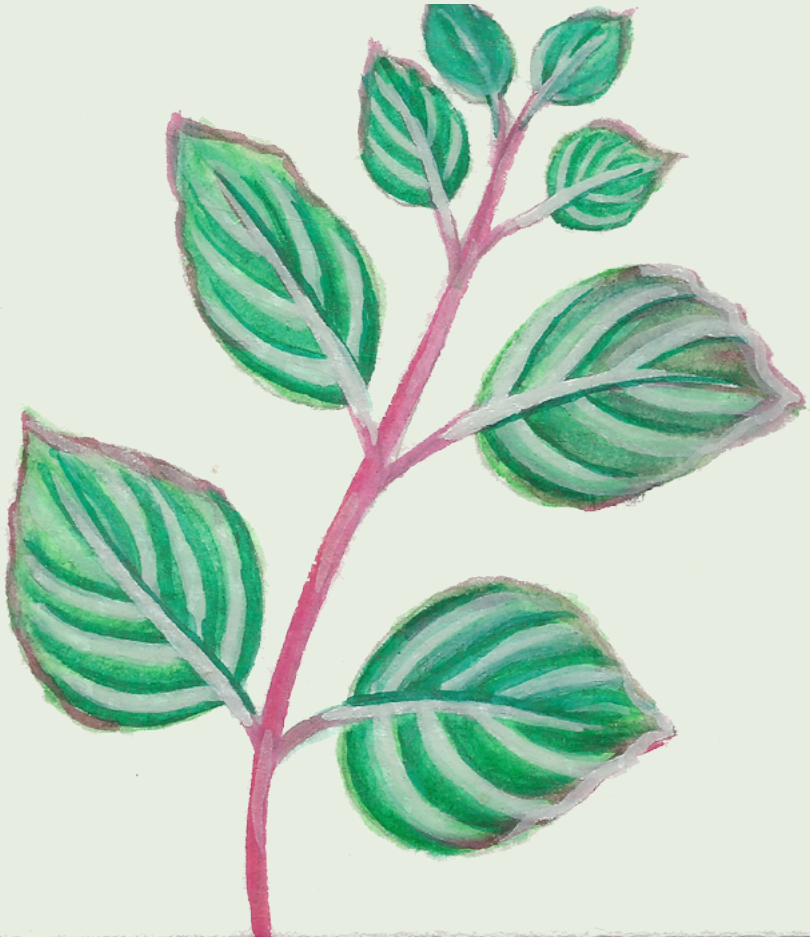
Traditionnellement, quand quelqu'un mourait, le veuf ou la veuve devait passer par certains rituels. La personne devait se nourrir de soupe de maïs, elle cuisinait le matin, se lavait avec des plantes et de l'eau fraîche pour refroidir les relations. Elle ne devait regarder personne à l'exception des enfants. Pour se protéger du fait de rêver de la personne décédée, elle dormait sur un coussin de basilic. La maison du mort était enfumée avec le guiné, lavée et peinte, les objets personnels de la personne étaient brûlés en même temps qu'elle. Son nom ne pouvait plus être prononcé jusqu'à ce que le nom soit rendu à la communauté et qu'il puisse être alors ré-utilisé.

Alevante
Menthe

(Menta spp.)

A mulher Kaingang que tem intenção de engravidar toma remédio feito pelo *Kujá* com as plantas alevante e erva de lagarto.

La femme Kaingang ayant l'intention de tomber enceinte prend le remède fait par le *Kujá* à base de menthe citronnée du lézard (Casearia sylvestris).



Marcela

(Achyrocline satureioides)

As mulheres Kaingang fazem o primeiro banho dos recém-nascidos com o chá desta planta. Tradicionalmente, as mulheres Kaingang tinham os bebês, sozinhas. A parteira só dava um chá para a mãe e sentia o bebê. Uma mulher Kaingang nos contou que quando ela estava quase nascendo, a mãe dela foi para o quarto e a teve sozinha. A parteira só chegou para cuidar do bebê e dar o primeiro banho. E qual é a queixa dos Kaingang, hoje? A maioria dos bebês nasce por cesárea dentro do hospital. E o que quer dizer esse corte? Essa forma diferente de nascer e tudo que ela implica?

Os indígenas, atualmente, têm uma condição de vida muito diferente da que eles tinham antes. O território tem relação com a saúde, com a vida, com a forma de organizar o mundo. Nascer diferente tem relação com a terra. Com as diversas situações em que os povos indígenas foram e são colocados, perdeu-se a autonomia da mãe que tinha o bebê, sozinha. Agora ela é levada ao hospital, recebe um corte e o bebê vem ao mundo de outro modo. É também pelo

nascer que as Terras Indígenas precisam ser homologadas. Porque viver nessas terras significa ter condições de escolher uma forma de nascer que seria mais correta, segundo a lógica indígena.

A relação com a terra implica na maneira como os Kaingang estão nascendo. E a forma como eles estão vindo ao mundo, implica no jeito como eles são Kaingang hoje. Isso não significa que eles estão deixando de ser indígenas. As condições de vida são diferentes. Ao longo do contato colonial e, posteriormente, com a sociedade brasileira muitas condições adversas foram e seguem sendo impostas. Os Kaingang precisam do arraigo da terra para conseguirem sustentar práticas fundamentais a fim de ser Kaingang. A sociedade brasileira atrapalha este processo e ainda está aprendendo a permitir que o outro seja quem ele é. Os Kaingang já sabem há muito tempo conviver com a diferença e perceber que ela é necessária. É algo que eles e outros povos indígenas têm a ensinar.

Les femmes Kaingang donnent le premier bain de leur nouveau-né avec une infusion de cette plante. Traditionnellement les femmes Kaingang accouchaient de leurs bébés toutes seules. La sage-femme donnait seulement une infusion à la mère et examinait son ventre. Une femme Kaingang nous a raconté que quand elle était sur le point de naître, sa mère est allée dans la chambre et l'a eue toute seule. La sage-femme est venue juste pour s'occuper du bébé et lui donner son premier bain. Et de quoi se plaignent les Kaingang aujourd'hui ? La majorité des bébés aujourd'hui naissent par césarienne à l'hôpital. Que dire de cette incision ? De cette nouvelle manière de naître et de tout ce que cela implique ?

Les indigènes ont aujourd'hui une condition très différente de celle qu'ils avaient auparavant. Le territoire a à voir avec la santé, avec la vie, avec la manière d'organiser le monde. Le fait de naître différemment a à voir avec la terre. Du fait des différentes situations dans lesquelles les indigènes se sont retrouvés et se retrouvent encore, la mère a perdu l'autonomie d'avoir son bébé toute seule. A l'heure actuelle elle est amenée à l'hôpital où elle est incisée et le bébé vient au monde d'une manière très différente. C'est aussi à travers la naissance que les Terres Indigènes ont besoin d'être homologuées car vivre sur ces terres signifie avoir la possibilité de choisir une manière de naître qui serait plus correcte selon la logique indigène.

La relation à la terre est liée à la manière dont les Kaingang naissent et la manière dont ils naissent est liée à leur manière d'être aujourd'hui. Cela ne veut pas dire qu'ils ne sont plus indigènes, les conditions de vie sont juste différentes. Du fait du contact avec les blancs beaucoup de conditions adverses ont été et sont encore imposées. Les Kaingang ont besoin d'être enracinés dans la terre pour arriver à maintenir les pratiques fondamentales afin d'être Kaingang. La société brésilienne est un obstacle à ce processus et est encore en train d'apprendre à autoriser que l'autre soit ce qu'il est. Les Kaingang savent depuis longtemps vivre avec la différence et perçoivent depuis longtemps qu'elle est nécessaire et c'est cela que les Kaingang ainsi que les autres peuples indigènes ont à enseigner.

BIBLIOGRAFIA

Apresentação

BENSUSAN, Nurit. **Nós, a natureza e a pandemia**. Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=wHEuY66tAp8>. Acesso em: 26 de agosto de 2020.

DESTOUMIEUX-GARZON, Delphine et al. The One Health Concept: 10 ears old and a long road ahead. **Frontiers in Veterinary Science** , Malta, v. 5, n. 14, p.1-13, fevereiro 2018. Disponível em: https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fvets.2018.00014/full>. Acesso em: 26 de agosto de 2020.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre os índios. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Org.) **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Editora FI, 2020.p.181-203.

FRISCH, Michael. A história pública não é uma via de mão única ou De A Shared Authority à cozinha digital, e vice-versa. In: MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele Rabelo de; SANTHIAGO, Ricardo (Org.) **História Pública no Brasil**. Sentidos e itinerários. São Paulo: Letra e Voz, 2016. p. 57-69.

JURDANT, Bardouin. Falar a ciência? In: VOGT, C. (Org.). Cultura Científica: desafios. São Paulo: Edusp/Fapesp,2006. p. 44-55, Apud SANTHIAGO, Ricardo. Duas palavras, muitos significados: alguns comentários sobre a história pública no Brasil. In: MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele Rabelo de; SANTHIAGO, Ricardo (Org.). **História Pública no Brasil**. Sentidos e itinerários. São Paulo: Letra e Voz, 2016. p. 23-35.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIDDINGTON, Jill. O que é História Pública? In: ALMEIDA, Juniele Rabelo de Almeida; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (Org.) **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011, p.31-52.

NUSSBAUM, Martha. Cultivar a imaginação: a literatura e as artes. In: _____. **Sem fins lucrativos**: por que a democracia precisa das humanidades. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2019.p.95-119.

QUEIROZ, Marcos S. Uma perspectiva histórica e antropológica sobre os conceitos de Positivismo e de paradigma científico. In: _____. **Saúde e doença**: um enfoque antropológico. Bauru: EDUSC, 2003.p. 49-71.

SANTOS, Boaventura Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 7. edição. São Paulo: Cortez, 2013.

SCHITTINO, Renata. O conceito de público e o compartilhamento da história. In: MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele R.; SANTHIAGO, Ricardo (Org). **História Pública no Brasil**: sentidos e itinerários. São Paulo: Letra e Voz, 2016.p.37-46.

SIGOLO, Renata Palandri; STRAPPAZZON, Adriana Inês. **Jardins da História**. Disponível em: http://historiapublica.sites.ufsc.br/roteiros-historicos/ >. Acesso em: 25 de agosto de 2020.

SIGOLO, Renata Palandri; STRAPPAZZON, Adriana Inês. **A medicina com os outros**. Youtube. Disponível em: https://youtu.be/dzABUZ3Igu0 >. Acesso em: 25 de agosto de 2020.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Org.) **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Editora FI,

2020.p.167-180.
A escolha das etnias e o material construído para o projeto

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt e https://terrasindigenas.org.br/

Ka'apor

BALÉE, William L. **Footprints of the forest**: Ka'apor ethnobotany - the historical ecology of plant utilization by an amazonian people. New York: Columbia University, [1954] 1993.

RICARDO, Beto; FANY, Ricardo. **Povos indígenas no Brasil**: 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

SAMAIN, Etienne. A vontade de ser: notas sobre os índios Urubu-Ka'apor e sua mitologia. **Revista de Antropologia**, (27/28), 1984/85.

Huni Kuin

MCCALLUM, Cecília. "O corpo que sabe – Da epistemologia Kaxinawá parauma antropologia médica das terras baixas sul-americanas". In: ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina (org). **Antropologia da Saúde**: Traçando Identidade e Explorando Fronteiras. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Editora Relume Dumará, 1998.

MURU, Agostinho Manduca Mateus Ika; QUINET, Alexandre. **Huna Isï Kayawa**. O livro da cura do povo Huni kuin do rio Jordão. Rio de Janeiro: JBJR/Dantes Editora, 2012.

Wajãpi

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias Wajãpi. Sobre a imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades. **Mana** , Rio de Janeiro, v. 21, p. 297-322, 2015.

_____ **Entre plantas e palavras**. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP). Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2012.

_____ **Classificações em cena**. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP). Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2006.

CASTRO. Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. 2. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

Yanomani

CASTRO, Eduardo Viveiros de . A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 1- 382, 2006.

HUTUKARA. Associação Yanomami. **Hwërimamotima thë pë ã oni - Manual dos remédios tradicionais Yanomami**. Série Saberes da Floresta Yanomami, volume 2, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOPENAWA, Davi; GOMES, Ana Maria. O cosmo segundo os Yanomami: hutukara e urihi. **Rev. UFMG**, Belo Horizonte, v. 22, n. 1 e 2, p. 142-159, jan./dez. 2015.

Baniwa

GARNELO, Luiza. **Poder, hierarquia e reciprocidade**: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2003.

RICARDO, Beto; FANY, Ricardo. **Povos indígenas no Brasil**: 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

Guarani

LITAIFF, Aldo. **Mitologia guarani**: a criação e a destruição da Terra. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

KELLER, Héctor. Árboles y arbustos en mitos guaraníes sobre el origen y el fin del mundo: elucidación de algunas expresiones fitonímicas. In: **Bonplandia**, 22(2): 149-158, 2003.

OLIVEIRA, Diogo de. **Arandu Nhembo'ea**: cosmologia, agricultura e xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Florianópolis, 2011.

Contribuição dos alunos da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica.

Kaingang

LOPES, Reinaldo José. O povo que fez do pinhão uma floresta. **Revista Piauí**: anais da antropologia, 1 de junho de 2018. Disponível em:http://piaui.folha.uol.com.br/o-povo-que-fez-do-pinhao-uma-floresta>. Acesso em: 02 jun. 2018.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe (Org.). **O ciclo de vida Kaingang**. Florianópolis:Imprensa Universitária da UFSC, 2004.

BIBLIOGRAPHIE

Présentation

BENSUSAN, Nurit. **Nós, a natureza e a pandemia**. Youtube. Sur: https://www.youtube.com/watch?v=wHEuY66tAp8. Consulté le: 26 août 2020.

DESTOUMIEUX-GARZON, Delphine et al.The One Health Concept: 10 ears old and a long road ahead. **Frontiers in Veterinary Science**., Malta, v. 5, n. 14, p.1-13, fév. 2018. Sur: https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fvets.2018.00014/full. Consulté le : 26 août 2020.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Cinco ideias equivocadas sobre os índios. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (orgs) **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo.Porto Alegre: Editora FI, 2020.p.181-203.

FRISCH, Michael. A história pública não é uma via de mão única ou De A Shared Authority à cozinha digital, e vice-versa. In: MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele Rabelo de; SANTHIAGO, Ricardo (org.) **História Pública no Brasil**. Sentidos e itinerários. São Paulo : Letra e Voz, 2016. p. 57-69.

JURDANT, Baudouin. Falar a ciência? In: VOGT, C. (Org.). Cultura Científica: desafios. São Paulo: Edusp/Fapesp 2006. p. 44-55, Apud SANTHIAGO, Ricardo. Duas palavras, muitos significados: alguns comentários sobre a história pública no Brasil. In: MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele Rabelo de; SANTHIAGO, Ricardo (Org.) **História Pública no Brasil**. Sentidos e itinerários. São Paulo: Letra e Voz, 2016. p. 23-35.

KRENAK,Ailton. **Idées pour retarder la fin du monde**. Bellevaux : Éditions Dehors, 2020.

LIDDINGTON, Jill. “O que é História Pública?” In: ALMEIDA, Juniele Rabelo de Almeida; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (Org.) **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011, p.31-52.

NUSSBAUM, Martha. Cultivar a imaginação: a literatura e as artes. In: _____. **Sem fins lucrativos**: por que a democracia precisa das humanidades. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2019.p.95-119.

QUEIROZ, Marcos S. Uma perspectiva histórica e antropológica sobre os conceitos de Positivismo e de paradigma científico. In: _____. **Saúde e doença**: um enfoque antropológico. Bauru: EDUSC, 2003.p. 49-71.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 7. edição. São Paulo: Cortez, 2013.

SCHITTINO, Renata “O conceito de público e o compartilhamento da história”. In: MAUAD, Ana Maria; ALMEIDA, Juniele R.; SANTHIAGO, Ricardo (Org.). **História Pública no Brasil**: sentidos e itinerários. São Paulo: Letra e Voz, 2016.p.37-46.

SIGOLO, Renata Palandri; STRAPPAZZON, Adriana Inês. **Jardins da História**. Sur: http://historiapublica.sites.ufsc.br/roteiros-historicos/>. Consulté le: 25 août 2020.

SIGOLO, Renata Palandri; STRAPPAZZON, Adriana Inês. **La médecine et les autres**. Youtube. Sur: https://youtu.be/dzABUZ3Igu0>. Consulté le: 25 août 2020.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Org.) **Literatura indígena brasileira con-**

temporânea: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Editora FI, 2020.p.167-180.

Le choix des ethnies et le matériel construit pour le projet

Institut Socio-environnemental: https://pib.socioambiental.org/pt et https://terrasindigenas.org.br/

Ka'apor

BALÉE, William L. **Footprints of the forest**: Ka'apor ethnobotany - the historical ecology of plant utilization by an amazonian people. New York: Columbia University, [1954] 1993.

RICARDO, Beto; FANY, **Ricardo. Povos indígenas no Brasil**: 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

SAMAIN, Etienne. A vontade de ser: notas sobre os índios Urubu-Ka'apor e sua mitologia. **Revista de Antropologia**, (27/28), 1984/85.

Huni Kuin

MCCALLUM, Cecilia. O corpo que sabe – Da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina (org). **Antropologia da Saúde**: Traçando Identidade e Explorando Fronteiras/ organizado por Paulo César Alves e Miriam Cristina Rabelo. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Editora Relume Dumará, 1998.

MURU, Agostinho Manduca Mateus Ika; QUINET, Alexandre. **Huna Isï Kayawa. O livro da cura do povo Huni kuin do rio Jordão**. Rio de Janeiro: JBJR/Dantes Editora, 2012.

Wajãpi

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias Wajãpi. Sobre a imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades. **Mana** , Rio de Janeiro, v. 21, p. 297-322, 2015.

_____ **Entre plantas e palavras**. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP). Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo Ano de obtenção: 2012.

_____ **Classificações em cena**. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP). Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **L'inconstance de l'âme sauvage**. Genève : Labor et Fides, 2020.

Yanomani

ALBERT, Bruce ;KOPENAWA Davi. **La Chute du Ciel**. Paroles d'un chaman yanomami. Paris: Plon, 2010.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**. São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

HUTUKARA . ASSOCIAÇÃO YANOMAMI. **Hwërimamotima thë pë ã oni -Manual dos remédios tradicionais Yanomami**. Série Saberes da Floresta Yanomami, volume 2, 2015.

KOPENAWA, Davi; GOMES, Ana Maria. O cosmo segundo os Yanomami:hutukara e urihi. Rev. UFMG, Belo Horizonte, v. 22, n. 1 e 2, p. 142-159, jan./ dez. 2015.

Baniwa

GARNELO, Luiza. **Poder, hierarquia e reciprocidade**: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2003.

RICARDO, Beto; FANY, Ricardo. **Povos indígenas no Brasil**: 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

Guarani

LITAIFF, Aldo. **Mitologia guarani**: a criação e a destruição da Terra. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

KELLER, Héctor. Árboles y arbustos en mitos guaraníes sobre el origen y el fin del mundo: elucidación de algunas expresiones fitonímicas. **Bonplandia** 22(2): 149-158, 2003.

OLIVEIRA, Diogo de. **Arandu Nhembo'ea** [dissertação]: cosmologia, agricultura e xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de Santa Catarina . Dissertação de Mestrado em Antropologia. Florianópolis, SC, 2011. Contribution des étudiants de la Licence Interculturelle du Sud de la Forêt Atlantique.

Kaingang

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe (Org.). **O ciclo de vida Kaingang**. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2004.

LOPES, Reinaldo José. O povo que fez do pinhão uma floresta. **Revista Piauí**: anais da antropologia, 1 de junho de 2018. Sur : <http://piaui.folha.uol.com.br/o-povo-que-fez-do-pinhao-uma-floresta>. Consulté le: 02 juin 2018.

O livro “Jardins da História: medicinas indígenas” nasceu da vontade de expandir a experiência do projeto de extensão que recebeu o mesmo título e que teve como objetivo proporcionar um roteiro de conhecimento em plantas medicinais através da ótica de algumas etnias indígenas brasileiras. Nossa perspectiva é a de que o conhecimento revela uma forma de estar no mundo: assim, os saberes indígenas sobre as plantas medicinais nos apresentam a possibilidade de habitar nosso planeta de modo diferente e de ousar conceber saúde e doença através de outras perspectivas que se afastam da equação que iguala saúde à ausência de doenças.

O projeto de extensão, que foi realizado em sua forma presencial entre 2017 e 2019, teve como missão convidar seus participantes ao contato direto com as plantas medicinais e os conhecimentos indígenas de maneira lúdica, compreendendo que o aprendizado se faz de trocas e de experiências que ocorrem com a mobilização dos cinco sentidos. Já que não podemos convidar você, caro(a) leitor(a), para ter esta experiência multidimensional conosco procuramos, através de texto e ilustrações, favorecer o cultivo da imaginação em seu processo de descoberta.

Boa leitura!

Le livre ”Les Jardins de Histoire : Médecines Indigènes” est né du souhait d’étendre l’expérience du projet d’extension du même nom qui avait pour objectif de proposer un itinéraire de connaissance des plantes médicinales du point de vue de quelques ethnies indigènes brésiliennes. Notre perspective est que le savoir révèle une forme d’être dans le monde : ainsi, les savoirs indigènes sur les plantes médicinales nous montrent qu’il est possible d’habiter notre planète d’une manière différente et de concevoir la santé et la maladie selon d’autres perspectives qui s’éloignent de l’équation selon laquelle la santé est égale à l’absence de maladies.

Le projet d’extension, qui fut réalisé dans sa forme présencielle de 2017 à 2019, avait comme mission d’inviter les participants au contact direct avec les plantes médicinales et les savoirs indigènes d’une manière ludique, étant entendu que l’apprentissage est fait d’échanges et d’expériences qui surgissent de la mobilisation des cinq sens. Comme nous ne pouvons vous convier, cher.e lecteur.ice à cette expérience multidimensionnelle, nous cherchons, par ce texte et ses illustrations, à faciliter l’exercice de l’imagination au long de votre découverte.

Bonne lecture !