Brett Buckingham

Sobre a micropolítica do pachakuti

Histórias de ruptura e retorno do mundo andino contemporâneo
em La Paz e El Alto, Bolívia

Versão corrigida

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social

Orientadora: Profa. Dra. Marina Vanzolini

São Paulo, 2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Bs

Buckingham, Brett
Sobre a micropolítica do pachakuti: histórias de ruptura e retorno do mundo andino contemporâneo em La Paz e El Alto, Bolívia / Brett Buckingham; orientadora Marina Vanzolini - São Paulo, 2022.
223 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Bolívia. 2. Etnologia. 3. Cidade. 4. Descolonização. I. Vanzolini, Marina, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Brett Buckingham

Data da defesa: 25 / 03 / 2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Marina Vanzolini

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 23 / 05 / 2022

_____

(Assinatura do (a) orientador (a)

Buckingham, Brett. **Sobre a micropolítica do pachakuti:** histórias de ruptura e retorno do mundo andino contemporâneo em La Paz e El Alto, Bolívia. 2022.
Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, São Paulo.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra.: Marina Vanzolini (orientadora)
Instituição: Universidade de São Paulo
Julgamento:

Profa. Dra.: Denise Arnold
Instituição:
Julgamento:

Prof. Dr.: Bernardo Rozo
Instituição: Universidad Mayor de San Andrés
Julgamento:

Prof. Dr.: José Quidel Lincoleo
Instituição: Universidad Católica de Temuco
Julgamento:

Aos meus avós, conhecidos e distantes, cujos
caminhos agradeço pela beleza do meu.

Agradecimentos

Seria impossível exagerar o quão importante meu tempo em La Paz e El Alto, e no território conhecido como Qullasuyu, vem sendo para mim pessoalmente. Os lugares e as pessoas que lá me receberam propiciaram conexões e experiências que reorientaram a trajetória da minha vida. Fui cuidado de maneiras que me permitiram cuidar melhor de mim e daqueles próximos a mim; fui ensinado de maneiras que provocaram questionamentos profundos e manifestaram compromissos, deixando-me diferente do que era antes. A questão de como retribuir o que me foi dado guiará para sempre o meu caminho.

Muitas dessas pessoas são também as que ajudaram a compor esta dissertação. Algumas delas são nomeadas explicitamente ao longo de minhas discussões, mas não todas. A todos que me ofereceram seu tempo, sua confiança e suas histórias, expresso minha eterna gratidão. Fiz o meu melhor para transmitir suas palavras com o cuidado e a complexidade que requerem. São várias as relações de mentoria que fizeram meu caminho de aprendizado sempre muito mais do que apenas acadêmico. Em particular, quero agradecer a Gonzalo Lora, Wara Wara Puma, Luis Gomez Yatichiri, Bernardo Rozo e Tupak Wayra Runa por sua sabedoria e cuidado ao longo dos últimos anos. Reconheço e agradeço também os *abuelos* e as *abuelas* de diversas naturezas que são presenças irredutíveis nos espaços educativos e terapêuticos em que participei nas minhas estadias em La Paz. Obrigado por me receber em seu mundo. Meu tempo com todos vocês recompôs a pessoa que sou. *Pay suma*.

Tive a oportunidade única de participar de duas comunidades acadêmicas ao longo de minha pesquisa. Na Universidade de São Paulo, quero agradecer primeiramente a Marina Vanzolini por sua orientação cuidadosa. Agradeço a recepção sempre afetiva de minhas ideias e por me ajudar a pensar com meus pés no solo. Através de nossas conversas e em sala de aula, aprendi dela como pensar etnograficamente e deixar que a possibilidade da diferença sempre guie o caminho. Agradeço também o grupo de orientandos que Marina reuniu pelas oportunidades de diálogo, troca e crescimento.

Meu colega e amigue Lucas Maciel me acompanhou em todos os passos no andamento do meu projeto de mestrado, desde o meu primeiro dia de aula na USP. Obrigado pela companhia vital, por ter me encorajado, me desafiado e me iluminado em tantas ocasiões. Este texto não refletiria o mesmo nível de atenção e complexidade sem a sua clareza e cuidado. Obrigado também pelo grande esforço na revisão do português da maioria deste trabalho.

Considero ter sido um privilégio estar nas aulas dos professores Pedro Cesarino, Renato Sztutman, Salvador Schavelzon, Marina Vanzolini e Marta Rosa Amoroso. Seus

cursos foram minha introdução à disciplina de antropologia, e sua gentileza, rigor e vasto conhecimento da etnologia americanista me desafiaram e me inspiraram. Agradeço a Salvador Schavelzon e Renato Sztutman pela leitura e pelos comentários na banca de qualificação. Aos inúmeros amigos do PPGAS, obrigado por ter tornado meu tempo em São Paulo tão memorável quanto foi. Ao corpo docente e aos funcionários do PPGAS e da FFLCH, agradeço por sua assistência e seu serviço à comunidade acadêmica pública.

Na Bolívia, aos meus colegas e amigos do Laboratório de Estudios Ontológicos y Multiespecie, na Universidad Mayor de San Andrés (IIAA-UMSA), quero expressar minha apreciação pelas nossas muitas sessões de compartilhamento de ideias e pela retroalimentação preciosa ao longo dos últimos dois anos. Agradeço Inti Portugal, com quem desenvolvi uma colaboração particular, pela oportunidade de explorarmos juntos as perguntas que partilhamos. Ao Bernardo Rozo, muito obrigado por sua orientação e encorajamento vital, que me dá a força para assumir riscos, escutar as perguntas íntimas e deixá-las guiar o caminho.

À Profa. Denise Arnold, ao Prof. José Quidel Lincoleo, e ao Prof. Bernardo Rozo, agradeço ter aceitado compor a banca do exame de defesa desta dissertação.

À FAPESP, agradeço pelo financiamento que possibilitou o desenvolvimento da pesquisa.

À Ailén, por me acompanhar em momentos grandes e pequenos, tornando o caminho leve mesmo quando não é. Ao Carlos, por estar comigo todos os dias, pelo equilíbrio, carinho e amor incondicional. Ao meu pai, minha mãe e meu irmão, por ter aberto e nutrido sempre o caminho no qual me encontro, por ter me ensinado a relacionar-me com respeito com os outros e a prestar atenção ao mundo que me rodeia; faltam palavras para agradecer-lhes por sua paciência e amor.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) – processo nº 2018/04426-6

Recorrer Esta Distancia
Jaime Saenz (1973)

XI

Una distancia recorrida, una ciudad deshabitada. En una ciudad perdida,
una ciudad habitada—nunca hubo tiempo.
El reflejo de la lluvia, una lluvia.
Un saludo, una seña—te saludan y se van.
Una música escuchada, un olvido—un olvido y no sé qué,
un trance de inconsciencia,
un olor,
una mirada
—qué recuerdo no se hunde, qué recuerdo no refluye.
Y eso es todo.
Nada ni nadie se queda; es uno mismo.
Todo se queda con uno, y nada se queda
—la substancia, la tierra. Lo que no se toca, lo que se toca,
lo que no hay,
todo, es y se queda.
Lo que ha sido, lo que es, lo que ha de ser, no hay tiempo
—no hay nada—todo es.

No te duelas
—no te duela nada.
Nunca hubo tiempo; nunca ha sido nada; el humano todo lo tiene
—cosa grave es la esperanza.
Decir adiós y volverse adiós,
es lo que cabe.

Resumo

Esta dissertação vislumbra momentos de distintas histórias de vida e questiona, à luz delas, sobre a particularidade do mundo onde elas têm lugar, o mundo andino urbano contemporâneo de La Paz e El Alto, Bolívia. O lugar onde conheci as pessoas que compõem estas páginas foi o *centro de medicina ancestral* chamado Casa Ajayu. Duas das oficinas hospedadas pela Casa serão objetos de esforço narrativo e analítico, mas os caminhos dos meus interlocutores nos levarão para além das paredes do centro. O primeiro momento deste trabalho abre a questão de como a forma de *política comunitária* apoiada por projetos coletivos urbanos como a Casa Ajayu implica na relação entre cura, conhecimento e descolonização, bem como na concepção do espaço-tempo de transformação mundial chamado *pachakuti*. O segundo momento busca localizar o entrelaçamento de meus interlocutores na história da migração urbana indígena atendendo às perspectivas daqueles que a herdam, acompanhando suas reflexões sobre os temas de perda, doença e *ruptura* e da forma de alteridade social associada à vida na cidade. Finalmente, nossa atenção se volta para as reflexões públicas de alguns dos *yatiris* (em aymara, "conhecedores", curandeiros) que foram associadas à Casa, no esforço de identificar os termos pelos quais o *retorno*, entendido como a restituição de relações com *lxs ancestrxs* e a recomposição de uma comunidade mais-que-humana capaz de sustentar a própria vida, pode tornar-se uma questão de interesse comum para o público metropolitano.

Palavras-chave: Bolívia. Cidade. Micropolítica. Pachakuti. Ancestralidade.

Abstract

This dissertation glimpses moments of distinct life stories and asks, in light of them, about the particularity of the world where they take place, the contemporary urban Andean world of La Paz and El Alto, Bolivia. The place where I met the people who compose these pages is the *center of ancestral medicine* called Casa Ajayu. Two of the workshops hosted by the Casa in which I was a participant will be the object of narrative and analytical effort, but the paths of my interlocutors will take us well beyond the walls of the center. The first moment of this work opens the question of how the form of *communitarian politics* supported by urban collective projects like Casa Ajayu implicates the relation between healing, knowledge and decolonization, as well as the conception of the space-time of world change called *pachakuti*. The second moment seeks to situate the entanglement of my interlocutors within the history of indigenous urban migration by attending to the perspectives of those who inherit it, accompanying their reflections on the themes of loss, illness and *rupture* and the form of social alterity associated with life in the city. Finally, our attention turns to the public reflections of some of the *yatiris* (in aymara, "knowers", healers) that were associated with the Casa in an effort to identify the terms by which *return*, understood as the restitution of relations with *the ancestors* and the recomposition of a more-than-human community capable of sustaining life itself, may become a matter of common concern to the metropolitan public.

Keywords: Bolivia. City. Micropolitics. Pachakuti. Ancestry.

Sumário

Parte 1 12

Abertura, 12. O Campo, 18. Chegada, 22. Nós e Nós, 27.
Ruptura e Retorno, 35. A Eventicidade do Pachakuti, 46.

Parte 2 50

El Taller de Lengua Aymara, 51. Ana, 58. Luli, 64. Luis, 74.
Cecilia, 86. Don Feliciano, 93. Doença e Alteridade, 98.
O Problema da Continuidade, 112.

Parte 3 119

Todos Somos Migrantes, 119. O Equilíbrio do Ayllu, 130.
A Ética do Retorno, 145. Roci, 160. Devir Jaqi, 175.
El Taller de Música Ancestral, 186. A Festa da Chakana, 194.

Referências 210

– 1 –

ABERTURA

Uma das coisas que esta dissertação faz é vislumbrar momentos de histórias de vida radicalmente particulares. Embora certamente tenham algumas coordenadas comuns, essas histórias não participam de uma grande narrativa. Meu esforço narrativo busca evitar pressupor singularidade onde pode não havê-la, apresentando cada uma delas separadamente. Isso confere ao presente trabalho um caráter fragmentado, mas estou convencido de que é a melhor maneira de tratar o material em questão. Meu esforço analítico, no entanto, está, por um lado, interessado na maneira pela qual essas histórias, e os pontos de vista a partir dos quais são contadas, se conectam umas às outras e, por outro, no modo como elas divergem. O estar-junto das pessoas cujas palavras compõem estas páginas em alguns casos pode parecer bastante tangencial, mas foi um efeito emergente do meu trabalho etnográfico e, de modo mais fundamental ainda, um efeito do projeto coletivo que minha pesquisa engaja e busca compreender.

Podemos imaginar que cada história de vida percorre um caminho, uma imagem vital no pensamento aymara-quechua. Se os caminhos de meus interlocutores compartilham algo, no mínimo, é o terreno literal de onde estão, o território nomeado na língua aymara Chuquiago Marka, hoje melhor conhecido pelas cidades que conformam a região metropolitana imensa de La Paz e El Alto, Bolívia. Essa terra compartilhada é profundamente importante. É onde todos os meus interlocutores chamam de lar, exceto por don Feliciano, um curandeiro kallawaya que faz viagens curtas mas frequentes para a cidade de sua comunidade rural algumas horas ao norte da capital. No que se diz respeito ao presente trabalho, de igual importância é o lugar específico onde o meu caminho cruzou cada um dos deles, o terreno do meu esforço etnográfico e sua condição de possibilidade. Trata-se do *centro de medicina ancestral* chamado Casa Ajayu. Uma das principais questões desta pesquisa é o que trazia pessoas para esse lugar e por que as experiências e relações que lhes proporcionava são consideradas transformadoras, isto é, por que elas fazem uma diferença. Seguir essa questão inevitavelmente nos dirá algo sobre o que a Casa Ajayu fazia e o que ela significava para quem a frequentava. No entanto, minha etnografia não toma como objeto o centro em si. Não é meu objetivo contar *sua* história ou fornecer uma visão abrangente da grande complexidade que o caracterizava.

Essa complexidade faz com que seja difícil falar sobre a Casa Ajayu em termos gerais. Era um local que propiciava encontros e correspondências entre pessoas,

indígenas e não indígenas, humanas e *outras-que-humanas*,[1] e com o tempo dava forma a mais de uma comunidade de afinidade, as quais eram relativamente autônomas umas das outras, mesmo que estivessem amarradas pelo espaço que dividiam. Dito isso, é possível identificar uma perspectiva coesa e compartilhada entre essas comunidades, emprestando ao centro alguma coerência interna. Outra questão fundamental desta pesquisa diz respeito ao que torna essa perspectiva propriamente *política*, e por que é importante que a entendamos como tal.

A Casa Ajayu, segundo as pessoas que a compunham, era um projeto de *descolonização*. Porém, essa palavra por si só não nos oferece muita clareza. O debate sobre seu significado anima a política boliviana há muitos anos já, especialmente desde que se tornou um objeto do discurso oficial do Estado Plurinacional, o qual, ao longo da segunda década do siglo XXI, passou a ser percebido como vazia e fetichista por suas críticas, convertendo-se em uma das "palavras mágicas" das quais Silvia Rivera Cusicanqui adverte – palavras "que não habitam o que nomeiam, são uma espécie de 'bloqueio' epistemológico" (Rivera 2018: 113). Embora sejam recorrentes entre meus interlocutores reivindicações características de um discurso generalizado decolonial na Bolívia, tais como a *reconstituição do Qullasuyu* – o nome do quadrante sul do Império Inca antes da conquista espanhola –, e o *retorno ao ayllu* – entendendo *ayllu* amplamente como a forma originária de organização sócio-territorial comunitária[2] –, as noções de território e comunidade que elas enunciam são, como a descolonização, longe de serem universais, campos de "equivocações" (*sensu* Viveiros de Castro 2004): dependendo de com quem você está falando, podem implicar perspectivas distintas e objetivos políticos divergentes.

Devemos prestar atenção ao que a Casa Ajayu fazia ou, melhor dizendo, o que ela permitia que as pessoas fizessem. Através dela se organizavam *talleres* (em português, oficinas) públicos sobre uma gama ampla de assuntos, incluindo a língua aymara e cosmovisão andina, a música autóctone, tecelagem, medicina kallawaya e teoria crítica. Também acolhia o trabalho de um grupo pequeno de *yatiris* – palavra

---

[1] Optarei por empregar o léxico relacionalista proposta por de la Cadena (2015). A noção de "outros-que-humanos" (*other-than-human*), ao invés de "não humano" (em Latour 1993, por exemplo), busca expressar um modo relacional de ser em que os seres humanos e os outros-que-humanos existem em conexão inerente uns aos outros e não apenas individualmente. Essa concepção se fundamenta na noção da pessoa fractal de Roy Wagner, que "nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas" (Wagner 1991: 163, em de la Cadena 2015: 44). Cabe notar a preferência de alguns dos meus interlocutores pelo termo "mais-que-humano" para se referir aos *ajayus uywiris*, "espíritos criadores", às plantas maestras e a outras formas de vida consideradas superiores (ver Rozo 2020a, 2020b).

[2] No registro etnográfico andino, o *ayllu* foi comumente entendido como um conjunto de humanos e não-humanos relacionados uns aos outros por laços de parentesco e habitando coletivamente um território (por exemplo, Bastien 1978, Bolin 1998, Canessa 2012). Para uma redescrição recente do conceito, ver de la Cadena (2015).

aymara que se refere a especialistas em rituais e cura[3] – que foram fundamentais para sua fundação em 2015. Na Casa, eles ofereciam sua experiência terapêutica através de leituras de folha de coca, diversas práticas rituais de limpeza e cura, e cerimônias com *plantas maestras*, tais como Ayahuasca e Wachuma, o cacto melhor conhecido por seu nome de origem colonial, San Pedro. A certa altura, a Casa se descreveu em sua página do Facebook nos seguintes termos:

> *Casa Ajayu es un centro de curación, donde trabajamos desde la sabiduría Andina-Amazónica*[4] *para ayudar a los seres humanos a encontrar el equilibrio y armonía en la vida. Nuestros abuelos y abuelas nos han heredado una sabiduría hermosa y para la vida. Esta debe devolverse al pueblo para seguir sembrando semillas y proseguir con la misión que nuestra Pacha nos ha otorgado que es: el Sumax qamañani–Vivamos bien.*

Esta afirmação entrelaça noções de medicina, conhecimento e transformação social. Frequentemente ouvi os *yatiris* na Casa afirmar que toda sua atividade estava voltada para a *recuperação do conhecimento ancestral* e para a *restituição da medicina ancestral.* Duas outras expressões que, junto com a reconstituição de território e comunidade, anunciam os eixos reflexivos principais do projeto político no qual estão envolvidos, o que se tornou ainda mais claro considerando sua relação com o conceito vital através do qual a descolonização é pensada entre os povos andinos, *pachakuti*, tipicamente traduzido como "retorno ao *pacha*", assim como um outro conceito, derivado desse último, *retorno*.

Pelo menos no mundo norte-americano onde fui criado, mas também, acho, na Bolívia urbana contemporânea, muitas pessoas teriam dificuldade em levar a sério como medicina e conhecimento, ou *lo ancestral* de modo mais geral – categoria chave que qualifica a natureza desses dois, opondo-os à tradição moderna-ocidental –, poderiam se cruzar com o domínio da política. De fato, se há algo de política na Casa

---

[3] Cabe notar que no contexto aymara existem diferentes caminhos de conhecimento e medicina. Os principais são *yatiri* ("pessoa que sabe"), *amawt'a* ("sábio" ou "filósofo"), *ch'amakani* ("dono da escuridão"), e *qulliri* ("curandeiro"). Muitos dos *yatiris* envolvidos no presente trabalho compartilham a designação de *amawt'a*. Ver Burman (2016: 36-37) para uma discussão sobre as diferenças a respeito.

[4] Este termo é de uso recorrente entre meus interlocutores – alguns dos quais, aliás, como muita gente em La Paz e El Alto, reivindicam ascendência aymara e quechua –, e parece ter um lugar comum na Bolívia em geral, um país que abrange e vincula zonas das duas macrorregiões. As relações entre elas, no entanto, certamente antecedem o Estado boliviano, assim como também a colonização espanhola; comumente se afirma que os povos andinos e amazônicos estavam até mais conectados antes da Colônia do que na atualidade (ver Arnold 2016b). São múltiplas as rotas que se estendem do Altiplano para a selva, permitindo que territórios distantes se entrelaçassem através de intercâmbios de materiais, saberes e inclusive de outros agentes, como algumas *plantas maestras*. Mas essas relações entre macrorregiões possivelmente excedem as trocas históricas produtivas e políticas entre coletividades humanas. Como Bernardo Rozo sugeriu, elas compreendem intercâmbios que "han sido y siguen siendo también en términos de consustanciación entre formas de vida y organismos radicalmente diferentes (e inestables)" (2020a: 23).

Ajayu, ele não se derivava de alguma interlocução com o Estado mas, ao contrário, de como buscava colocar outro horizonte de política que não o dele. Em uma de nossas primeiras conversas no início de 2019, Wayra, o diretor da Casa quando estive lá, deixou claro sua visão de que a mudança política é, em primeiro lugar, uma questão de "mudar a cultura". Reconhecendo os avanços do governo de Morales ao mesmo tempo em que apontou para seus limites, Wayra me explicou que a descolonização não viria de cima para baixo e que a transformação das ideias, práticas e compromissos que conformam a educação e saúde popular seria necessariamente anterior a qualquer possível institucionalização de uma política descolonizadora verdadeira.

Ele propôs que eu entendesse essa política em termos de *política comunitária*, permitindo-me uma primeira observação: se, pelo menos desde o processo constituinte de 2009 uma das questões determinantes no cenário político boliviano foi se a descolonização se daria a partir do Estado ou a partir da comunidade *contra* o Estado – isto é, se o Estado deveria ser objeto antes de instrumento de mudança política (Schavelzon 2015: 169) –, então pareceu que a Casa Ajayu e seus organizadores estavam anunciando, por meio do seu canto na capital metropolitana, uma visão que não só sintonizava com essa última posição mas que afirmava que a política comunitária podia ser pensada e construída de dentro da própria cidade. O peso disso deve ser pontuado, na medida em que o comunitário tende a ser associado ao mundo rural: nesta perspectiva, o retorno ao *ayllu*, como processo constitutivo da reconstituição de território, não se limita à reestruturação de comunidades rurais, mas também compreende a recuperação de um modo de organização coletiva, e uma *forma de relação*, como Wayra explicou certa vez, que pode se dar em qualquer espaço.

Ao longo do meu tempo em La Paz e nas minhas conversas com pessoas que conheci na Casa Ajayu, fiquei interessado em compreender como essa política comunitária estava sendo apreendida de pontos de vista específicos e tornada significativa em sua dimensão vivida. Ao conversar com pessoas sobre suas experiências na Casa e ouvir suas histórias sobre o que as levou até lá, comecei a apreciar como os múltiplos sentidos em que as coisas que aconteciam através da Casa pertenciam às questões de conhecimento e cura, por que elas eram transformadores e porque podiam ser entendidas como conseqüentes, coletiva e politicamente.

Minha pesquisa possibilitou dois *insights* básicos. Em primeiro lugar, as experiências compartilhadas e propiciadas pela Casa consistiam em processos radicalmente particulares e *pessoais*, precisamente porque o sentido e a magnitude de seu acontecimento só eram apreensíveis a partir dos caminhos de vida de quem os vivencia, não porque eram isolados ou apenas "individuais". A participação das pessoas que conheci na Casa foi, como a minha, motivada por questões de doença e saúde e questionamentos existenciais que, para o senso comum moderno, pareceriam assuntos meramente privados – importantes, claro, mas pouco relacionados com a política propriamente dita. Em segundo lugar, embora as noções de conhecimento, cura e

comunidade fossem objetos importantes de debate e reflexão conceitual, elas compreendiam um domínio de *práticas* que não era organizado exclusivamente pela linguagem humana e, mais importante ainda, que envolviam relações com uma multiplicidade de formas de vida outras-que-humanas, excedendo a esfera das relações humanas. Observei, em particular, a suma importância das entidades "espirituais" conhecidas como ancestrais (em espanhol, *lxs ancestrxs*).

A categoria do ancestral abarca as *almas* dos mortos (progenitores historicamente lembrados) e outros agentes considerados superiores, como as plantas maestras e os seres que incorporam e regem as forças geológicas, meterológicas e celestes dos entornos ditos naturais, denominados genericamente no contexto aymara de diferentes maneiras, incluindo *wak'as*, *apus*, *ajayus uywiris* (ay. "espíritos criadores") *achachilas* e *awichas* (avô e avó)[5] entre outras, ou, em espanhol, *lxs abuelxs* e *lxs mayores*. Os *ajayus uywiris* habitam lugares, concentrando-se nas *wak'as* sagradas onde eles podem ser visitados e chamados, mas também *são* esses lugares, fazendo com que seja possível afirmar que os humanos – *qua jaqis*, "gente", pessoas de verdade – são "produtos de relações sustentadas com lugares" (Salas 2016: 833).

As histórias que ouvi – curiosamente, de pessoas indígenas e não indígenas – ressaltaram o lugar fundamental dos ancestrais em seus respectivos caminhos de aprendizagem e cura, embora nunca exatamente da mesma forma. De fato, para algumas pessoas, foi através de sua participação nas atividades da Casa que chegaram a reconhecer a própria existência dos ancestrais como seres dotados de consciência, intencionalidade e sabedoria. O esforço da Casa em sustentar espaços de experimentação prática por meio de oficinas, técnicas terapêuticas e rituais parecia indicar que a questão de reconhecimento não podia ser apartada do cultivo de relações reais com os ancestrais e do dispêndio de energia corporal que a prática implica.

Parecia-me claro, então, que os ancestrais eram fundamentais para a vida comunitária e, portanto, também para a política de sua reconstituição no âmbito urbano. A meu ver, isso carrega algumas implicações que devem ser apontadas de saída:

(1) Se a política comunitária, enquanto processo de transformação cultural, introduz uma disputa sobre os parâmetros da política, é porque implica uma disputa concomitante sobre quem povoa o domínio do social, isto é, sobre quem é uma pessoa, quem possui uma voz, quem é afetado pelas decisões feitas por "nós" humanos e quem pode contestar tais decisões. Como vários dos meus interlocutores afirmaram, a política em pauta compreende um "diálogo" que é,

[5] A pluralização dos substantivos em aymara se faz com o sufixo *-naka* (por exemplo, *wak'anaka*, *uywirinaka*, *achachilanaka*). Ao longo desta dissertação, usarei o sufixo *-s* (*wak'as*, *uywiris*, *achachilas*), uma corruptela do espanhol, mas comumente usado entre meus interlocutores.

irredutivelmente, mais-que-humana; afinal, seu horizonte é o *ayllu*, palavra que conota comunidade e família e que buscaremos entender como um conjunto de relações recíprocas e solidárias entre humanos e outros-que-humanos.

(2) O cultivo das relações com os ancestrais, e com os lugares que eles são, é enraizado não simplesmente ou apenas numa espécie de voluntarismo, como se fosse uma questão de moralidade altruísta; embora o esforço seja sempre envolvido, as práticas pelas quais humanos e outros-que-humanos "se criam" mutuamente decorrem de um sentido de obrigação que faz parte do estar vivo e coabitar o cosmos. Como veremos, a saúde dos humanos e dos ancestrais está profundamente emaranhada, e sua dependência mútua tem consequências para a regeneração da própria vida. A questão da obrigação e sua relação com o domínio do conhecimento, confere à política comunitária não apenas uma dimensão epistemológica mas também nitidamente ética.

(3) Tocar um instrumento de vento, visitar uma *wak'a*, aprender a falar aymara, semear batata, ingerir a Wachuma, preparar "oferendas" alimentícias: estas práticas partem não só da ação pessoal, mas também compreendem relações concretas e se dão coletivamente, organizando experiências compartilhadas nas quais os ancestrais se tornam referências comuns e abrindo reflexões nas quais seus gostos, demandas e direitos, e nossas dívidas e obrigações diante dos ancestrais, são questões centrais. Na medida em que fomentem novas compreensões sobre quem é um sujeito – e quem *é*, em sentido amplo –, o projeto de recuperação do conhecimento ancestral envolveria o (re)conhecimento dos ancestrais.

(4) Nesse contexto de engajamento existencial, assuntos da vida dita privada se convertem em terreno fértil para alianças, aprendizados e formas coletivas de pensamento e ação, embaralhando os limites entre o pessoal e o político, o privado e o público. Isso exige um lente etnográfica sensível às zonas íntimas de experiência em que relações comunitárias podem ser feitas e desfeitas, bem como aquelas em que os ancestrais podem opinar, tomar decisões e intervir e, consequentemente, onde suas "vozes" podem ser discernidas e chegar a compor compromissos ético-políticos comuns.

(5) Na medida em que façam parte do terreno existencial da política comunitária, essas práticas pessoais podem ser consideradas *micropolíticas*. Uma proposta decolonial centrada na micropolítica não nega a importância de temas estruturais ou processos macros, mas busca deslocar a imaginação histórica impulsionado só por heróis e eventos espectaculares. O problema de "mudar a cultura" convida pensamento sobre a politicidade da vida cotidiana assim como a temporalidade da reconstituição do território e o modo de eventicidade (*eventfulness*) próprio do *pachakuti*.

Em resumo, esta dissertação presta atenção para a recomposição da vida comunitária no contexto da cidade contemporânea, entendendo que os processos, estruturas e lógicas pelos quais isso ocorre são sempre vividos de pontos de vista localizados e portanto profundamente imbricados nos ritmos, condições e relações da vida cotidiana. Está interessado em trajetórias de vida singulares e os acontecimentos que as levam a simpatizar e envolver-se com projetos coletivos como a Casa Ajayu, sustentando através deles relações de cooperação, solidariedade e mutualidade com *lxs ancestrxs* e, dessa forma, a possibilidade de uma vida urbana popular que excede as esferas do Estado, do capital e do próprio *logos*, ao mesmo tempo em que desobedecem os pressupostos antropocêntricos que "fazem a colonialidade da política" (de la Cadena 2015: 92-93). Mas também – e este ponto, como veremos, é vital – está atento ao fato de que o problema da *re*composição do *ayllu* e sua forma de relação pressupõe a história de sua *de*composição, a qual faz parte das histórias entrelaçadas da urbanização e colonialismo, e busca entendê-la com igual foco nos âmbitos da experiência vivida e pessoal. No que se segue, depois de ter estabelecido uma apresentação mais sintética do meu trabalho de campo, espero explicar o que isso implica.

Cabe notar que, antes da conclusão da escrita desta dissertação, a Casa Ajayu se desmembrou, daí meu uso do pretérito. Hoje a Casa tem um novo nome, Casa Pachamama, que é dirigida por uma parte do grupo que administrava a Casa Ajayu; outra parte abriu um novo centro de medicina ancestral alhures, chamado Pacha Wasi. O evento de ser desmembrado não anula a pertinência de uma reflexão sobre as histórias de vida que a Casa reuniu ou as experiências que possibilitou. Desde o início, meu interesse era vislumbrar os tipos de coisas que aconteciam por meio da Casa e compreender, através do olhar das pessoas que ajudaram a compô-la, o mundo social em que surgiu, e que buscou a transformar. Essas coisas não eram de forma alguma exclusivas da Casa e não deixaram de acontecer após seu fechamento. Além disso, como espero elucidar neste momento, a Casa Ajayu era apenas um dos muitos pontos em uma vasta teia de lugares e relações na qual meus interlocutores estão envolvidos. Embora fosse um nó vital de relações etnográficas para minha pesquisa, os caminhos dos meus interlocutores, e portanto o alcance das minhas próprias reflexões, estendem muito para além da Casa em si.

O CAMPO

Primeiro, oferecerei uma descrição do trabalho de campo em que esta dissertação se baseia, que abrangeu dois períodos de tempo muito breves: um mês em fevereiro de 2019 e, depois, seis semanas entre janeiro e março de 2020. Minha última

viagem a La Paz ia durar quatro ou cinco meses a mais do que durou mas foi bruscamente interrompida pelo advento da pandemia de Covid-19, levando à minha saída prematura da Bolívia. Boa parte do material que aparece neste trabalho foi obtido através de conversas que realizei virtualmente ao longo da quarentena em 2020 e 2021. A distância me impediu de realizar a extensão das observações e de engajamento existencial que eu esperava. Como consequência, esta dissertação é bastante diferente em forma e conteúdo do que eu havia imaginado inicialmente. Dito isso, o tempo que pude passar na Casa Ajayu, embora breve, me permitiu algumas observações e, mais importante ainda, me forneceu as conexões que pude desenvolver posteriormente, da minha casa na Califórnia, através de entrevistas em profundidade semiestruturadas. Estas conversas renderam os seis ensaios pequenos que aparecem entre a Parte II e a Parte III desta dissertação e conformam um dos eixos principais das minhas considerações etnográficas.

A maior parte do meu tempo na Casa Ajayu foi como partícipe das diversas oficinas e eventos públicos que ela hospedava. Entre estes foram três oficinas que pude assistir presencialmente: o Taller de Prática e Investigación de Música Ancestral, organizado por Ayllu Pacha Ajayu, um autodeclarado comunidade urbana indígena, cujo *irpiri* (ay. líder ou guia) também era o diretor da Casa na época em que estive lá, sendo ele um *yatiri*, músico e educador chamado Wayra; o Taller de Lengua Aymara y Cosmovisión Andina, ministrado por *yatichiri* (ay. professor) Luis; e o Taller de Descolonización, um seminário de pensamento decolonial e teoria crítica conduzido pelo filósofo boliviano Rafael Bautista. Meu envolvimento mais extenso, totalizando pouco menos de dois meses de aula, foi no Taller de Lengua Aymara, cujo início coincidiu com minha chegada a La Paz em 2019 e 2020. Assisti apenas duas semanas de ensaio do Taller de Música em março de 2020 antes que medidas estritas de quarentena fossem implementadas em La Paz, inviabilizando a continuação de encontros presenciais. Compareci uma vez no Taller de Descolonización, cujas sessões mensais foram hospedadas na Casa no tempo que estive lá. Além disso, durante a quarentena, participei de duas oficinas virtuais organizados pela Casa: o Taller de Medicina Kallawaya, conduzido pelo curandeiro kallawaya don Feliciano, que consistiu em duas noites de aula realizadas na casa de Wayra; e o Taller de Cosmovisión Andina, uma série de dez aulas ministradas por Wayra no Zoom ao longo de 2020. As oficinas propiciaram todas as conexões que fundamentam esta dissertação, incluindo *yatichiri* Luis e don Feliciano, que são os protagonistas de dois dos ensaios na Parte II.

Além disso, também estive presente virtualmente em vários eventos especiais organizados durante as principais festas do calendário ritual aymara, conhecidos como "*akhullis* de sabedorias", que reuniram palestrantes para comentar sobre o contexto sociocosmológico e político em que se situa as festas ancestrais e o esforço de retomar a ritualidade nativa nas cidades. Alguns desses *akhullis* foram organizados pelo Ayllu Pacha Ajayu e associados com a Casa Ajayu; outros foram organizados por outros

coletivos urbanos nos quais meus interlocutores também estão envolvidos. De fato, a quarentena abriu várias oportunidades para observação e aprendizagem que não passaram diretamente pela Casa, mas que foram parcialmente conectadas a ela pelas pessoas que tinham em comum. Assisti, por exemplo, o "Diplomado en Buen Vivir y Filosofía Andina", um pequeno curso ministrado por Rafael Bautista, cuja audiência contou com alguns dos meus interlocutores. Esses eventos online sempre abriram espaço para perguntas e comentários do público, permitindo-me oportunidades de observar e participar de debates sobre os temas que interessam a esta dissertação.

Meu tempo na Casa Ajayu também abrangeu sua vida ritual além das oficinas e minhas relações pessoais com os *yatiris* que trabalhavam lá. Participei de uma cerimônia de Ayahuasca na Casa conduzida por Wayra, embora minha experiência com as plantas maestras vá além disso: participei de duas outras cerimônias em um local diferente durante minha primeira estadia em La Paz em 2014 conduzidas por Wayra e outra *yatiri*, Wara, que também trabalhava na Casa e participou de sua fundação. De fato, foi através dessas cerimônias que conheci Wayra e Wara pela primeira vez e posteriormente aprendi sobre a fundação da Casa Ajayu em 2015. Desse modo, assim como outras pessoas que conheci na Casa, a história da minha chegada lá também passa pelas minhas relações com as plantas maestras – falarei mais sobre isso em breve.

A Casa também foi o lugar de encontros mais privados. Foi onde Wayra realizou comigo uma leitura de folha de coca e, a partir daí, ofereceu-se para conduzir juntos um ritual conhecido como a *mesa de ancestros* – que pode ser uma *waxt'a* ou *luqta*[6] –, o qual não tivemos tempo de fazer. Na Casa, também me encontrei algumas vezes com Wara para pedir os conselhos dela sobre assuntos pessoais e discutir planos para trabalhar juntos. Como muitos dos jovens que conheci na Casa, meus encontros com Wayra e Wara foram, mesmo que limitados, muito influentes. A duração truncada do meu tempo em La Paz impediu que eu me aproximasse mais de suas práticas e de suas perspectivas, e não encontramos tempo para conversar antes da conclusão desta dissertação. No entanto, suas presenças online, principalmente nas publicações e eventos virtuais no Facebook, me permitiram registar algumas de suas falas públicas, às quais recorrerei ao longo desta dissertação para nortear as minhas elaborações. O Taller de Cosmovisión de Wayra possibilitou uma proximidade particular com suas ideias, o que explica a aparência desproporcional de sua voz no presente texto.

Outra figura importante em minha pesquisa é Bernardo Rozo, músico, antropólogo, *yatiri* e cofundador da Casa Ajayu. Ele é professor do Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas na Universidad Mayor de San Andrés

[6] Estas são tipos de "oferendas" ou "dons alimentícios" preparados por *yatiris*. Na descrição de Gerardo Fernández Juárez, eles "constituyen la comida predilecta de los seres tutelares que pueblan el altiplano y de que los depende, en última instancia, la subsistencia de las propias comunidades aymara" (2004: 135). Existem diferentes tipos de oferendas, cujos conteúdos dependem da circunstância específica e do que se deseja alcançar.

(IIAA-UMSA), e temos uma proximidade crescente como membros do grupo de pesquisadores que ele fundou e coordena, o Laboratório de Estudios Ontológicos y Multiespecie (ONTOlab/multiESP). Desde que entrei em 2020, os encontros do OntoLab foram realizados de modo virtual, possibilitando minha plena participação. Através das sessões plenárias bimestrais e dos grupos de trabalho temáticos, o OntoLab me deu a oportunidade única para explorar e expandir meus interesses e receber retroalimentação sobre minhas ideias e produções acadêmicas. Mais importante ainda, me permitiu ver como as questões fundamentais da minha pesquisa estão sendo tratadas por pessoas cuja experiência e conhecimento do contexto etnográfico em questão excede o meu.

No OntoLab, conheci pessoas cujos caminhos também passaram pela Casa Ajayu – onde, aliás, aprendi sobre o Lab pela primeira vez por meio de um dos seus membros, que fez parte do Taller de Lengua Aymara no mesmo tempo que eu. Vários dos meus colegas participaram das oficinas e cerimônias da Casa e também têm relações pessoais com os *yatiris* que trabalhavam lá, como Bernardo, Wara e Wayra. Esta, me parece, é uma particularidade da vida em La Paz e El Alto que cabe sublinhar; é um lugar de muito entrecruzamento entre espaços acadêmicos e "teóricos", por um lado, e os "vividos" e "práticos" por outro – tanto que essa própria distinção pode ser difícil de fazer, pelo menos no que diz respeito à minha etnografia, firmemente situado no contexto urbano. Bernardo, como outros no Lab, é tanto um interlocutor acadêmico quanto um interlocutor de campo, e recorrerei às nossas conversas assim como a suas falas públicas durante eventos virtuais e seus trabalhos acadêmicos (Rozo 2020a, 2020b, 2021) em momentos distintos desta dissertação. A indistinção entre autores e atores pertence a outros intelectuais indígenas, mestiços e não indígenas que orientam minhas reflexões, como Rafael Bautista, Silvia Rivera Cusicanqui e Simón Yampara, para nomear apenas alguns. Ademais, muitas das pessoas que conheci na Casa Ajayu, como meus colegas do Lab, são leitores de todos eles.

Evidentemente, esse tipo de fecundação cruzada entre relações etnográficas e pessoais também é importante para entender minha pesquisa. Minha decisão de trabalhar com a Casa Ajayu foi uma decisão etnográfica emergente, no sentido de que meu próprio caminho – digo, pessoal antes do que acadêmico – me levou até lá. Isso é importante explicitar porque determinou meu próprio lugar no "campo", as condições em que conheci meus interlocutores e os termos pelos quais me relacionei com eles, meu interesse pelas particularidades de suas histórias de vida, e as decisões que fiz em torno da elaboração do presente texto, investindo na exposição narrativa de tais histórias, favorecendo a profundidade em detrimento da largura. Minhas experiências próprias me implicaram no projeto coletivo que propus estudar, de certa maneira, e me tornaram sensíveis às questões que orientaram minhas observações, entrevistas e minha escrita.

Isso é importante ressaltar porque a possibilidade de partir de experiências pessoais para construir relações etnográficas e formular perguntas ontológicas – isto é, perguntas sobre "o acervo de pressupostos sobre o que existe", para invocar a definição que Mauro Almeida (2013: 9) dá a essa noção – parece ser um traço importante do tipo de antropologia que está emergindo entre meus colegas bolivianos. Consideremos, por exemplo, um artigo recente de Alejandro Barrientos Salinas e Martina Silva Arratia (2020), dois colegas meus do OntoLab, sobre a noção aymara de *limphu* (do espanhol *limbo*), que parte de sua experiência pessoal com o aborto espontâneo e com os procedimentos rituais que sustentaram subsequentemente com Wara e Wayra na própria Casa Ajayu; ou, os artigos de Bernardo sobre a dimensão sonora-musical das cerimônias urbanas de Ayahuasca, que ele mesmo conduzia na Casa Ajayu em seu papel como *yatiri* (Rozo 2020b, 2021). Bernardo defende uma antropologia pratica e relacionalmente engajada que busque estudar seres outros-que-humanos (ou "mais-que-humanos", como ele prefere) a partir e através de práticas relacionais com eles, isto é, que busque estudá-los "em seus próprios termos" e que "assum[e] –não encontro melhor término– aquilo que diferentes formas de vida estiveram y ainda estão manifestando em múltiplas situações e condições que dizem respeito às ciências sociais" (2020a: 1).

Nesta dissertação, decidi não centrar as minhas experiências pessoais, embora elas tenham sido objeto de trabalhos recentes meus, incluindo um artigo publicado no Dossiê do OntoLab (Buckingham 2022). Aproveitei a oportunidade da minha dissertação para "caminhar com" outros e aprender com suas histórias. No entanto, minhas experiências pessoais no "campo" prefiguram minha pesquisa e minha própria decisão de estudar antropologia, e devem ser comentadas para elucidar a natureza do presente texto e meu lugar nele. No que se segue, gostaria de compartilhar um momento importante do meu caminho até a Casa Ajayu.

CHEGADA

Um possível lugar para começar a traçar meu caminho para a Casa Ajayu seria minhas duas primeiras viagens a La Paz entre 2014 e 2015 quando, como mencionei, conheci Wara e Wayra. A história que quero contar neste momento não envolve eles diretamente, embora eles não sejam irrelevantes a ela, mas sim um homem chamado Gonzalo. Conheci Gonzalo no percurso de minha pesquisa de graduação que me levou pela primeira vez a La Paz. Interessei-me pelas implicações políticas – especificamente, para a política governamental – de conceitos ameríndios como Vivir Bien, que haviam sido consagrados na Constituição plurinacional de 2009 e na legislação subsequente. Uma colega mútua me apresentou para Gonzalo e – um fato que eu viria a entender

posteriormente graças a Gonzalo – eles tinham sido apresentados no Lago Titicaca, onde trabalhavam em temas de conservação. Nos encontramos para conversar sobre "desenvolvimento" e "adaptação às mudanças climáticas", o foco dos meus interesses naquele momento.

Gonzalo interrompeu minha linha de questionamentos, desafiando explicitamente as noções que ela pressupôs. Ele estava menos interessado em falar sobre políticas ambientais, a rigor, do que os saberes ancestrais que compreendem o "meio ambiente" em outros termos. Conceitos como Vivir Bien, afirmou, são mais do que mero discurso de desenvolvimento. Ele rejeitava completamente as noções de *desarrollo* e *evolución*, propondo, em contrapartida, os neologismos *des'en'rollo* e '*en'volución* para denotar um tipo de transformação subjetiva e reflexiva, e começou a falar da sabedoria que guardam os seres que compõem os entornos, como as plantas, os animais, os rios, as pedras e as montanhas. Ele insistiu na impossibilidade de entender essa sabedoria por meio da nossa conversa. Apenas através de certas práticas corporais de conhecimento, sustentou, eu conseguiria apreciar isso e, por sua vez, o escopo da política indígena. Começamos a falar sobre as plantas maestras. Mencionei a Gonzalo minha experiência anterior com o Wachuma e ele, percebendo meu interesse, ofereceu-se para me ajudar a trabalhar novamente com o *abuelo*.

Para Gonzalo era importante que eu me preparasse com semanas de antecedência para nossa cerimônia. Disse-me que eu devia encontrar o cacto que "me chamou", pediu-me para prestar atenção aos meus sonhos e para realizar um conjunto de práticas diárias que, em retrospectiva, torna menos certa minha compreensão de quando a cerimônia realmente começou. Essas práticas de atenção plena trouxeram consigo importantes ensinamentos, sobre as quais busquei refletir no meu texto recente, que escrevi graças ao encorajamento de Bernardo e outros colegas no OntoLab.

A noite da cerimônia com Gonzalo foi, como meus encontros anteriores com as plantas maestras, caracterizada não por uma "viagem" de qualquer tipo, mas por silêncio sóbrio. Passamos a noite abaixo de uma colina adjacente a um bairro residencial de La Paz, onde acendemos uma fogueira e queimamos uma *mesa* ou "oferenda"[7] que eu havia comprado no dia anterior, repleta de incensos, doces, flores e folhas secas. Depois de algumas horas tranquilas, voltamos para casa. Logo, justamente a caminho de casa, passando por uma pilha de escombros em chamas à beira do rio, algo extraordinário ocorreu.

---

[7] Usarei a palavra "oferenda" intercambiavelmente com *mesa* (também *misa* em aymara), assim como fazem meus interlocutores. No entanto, cabe notar, como já fez Marisol de la Cadena, que essa tradução, padrão no registro etnográfico, é potencialmente enganosa, na medida em que modula a prática com conotações religiosas (2015: 95). As relações com os *uywiris* não são mediadas pela fé, como no cristianismo por exemplo, mas sim pela obrigação ou retribuição, razão pela qual as oferendas também podem ser chamadas de *pagos*. Seu caráter nitidamente relacional significa que, longe de ser meros objetos, elas são um processo, uma relação através da qual *jaqis* e *uywiris* emergem (*idem*: 235).

De repente, em um instante, alguém apareceu; veio em minha direção, se envolveu em torno de mim e então sumiu, um borrão cuja forma eu mal conseguia discernir. Sua visita foi instantânea, mas reconfortante. Suponho que não posso ter certeza, mas nos momentos seguintes, a identidade da minha visitante se tornou evidente: o espírito de uma avó minha por parte de pai, que nem eu nem meu pai conhecemos – este é um órfão de pai e mãe e foi adotado quando era bebê. Não sei o nome dela, nem como entendi que era ela. No entanto, em nosso encontro, parecia ter ocorrido uma espécie de introdução.

Nosso encontro foi transformador. Ele abriu um lugar que deslocou o ponto de vista do qual me vejo e vejo o mundo. Este lugar é uma relação que me conecta com um sujeito que transgride o conceito moderno do humano como espécie biológica, o qual exclui a concepção da vida independente de sua instanciação no organismo orgânico. Vendo-me a partir de nossa relação, as fronteiras de minha identidade mais básica passaram a se desestabilizar, produzindo uma distância incomensurável entre o lugar onde estamos juntos e o mundo em que fui criado, que jamais admitiria a realidade do nosso encontro e os mundos possíveis que ela pode implicar. Esta distância me forçou a reativar as questões do que é e do que pode ser, mas de forma muito pessoal, colocando em disputa as noções de pessoa e de família através das quais interpelo minha própria posição de sujeito.

Minha história é importante não porque evidencia alguma verdade transcendental, ou porque realiza o "sonho fenomenológico": "devo ser capaz de experimentar subjetivamente o modo como o nativo pensa e sente o mundo" (Viveiros de Castro e Goldman 2008: 27). Além de me permitir criar relações que desestabilizaram minha visão do mundo, meu tempo em La Paz também me tornou consciente das diferenças que separam minha experiência de vida do mundo indígena cujos saberes práticos me alcançaram através de Gonzalo. Não tenho dúvidas de que meu encontro com a avó abriu, não fechou, um campo de possíveis mal-entendidos e traduções equívocas – sobre a própria noção de espírito ou de ancestral, por exemplo. Minha história é importante por causa das perguntas que me levou a fazer e das conexões que pude estabelecer ao fazê-las. Ele transformou os aspectos mais básicos da minha vida cotidiana em problemas, não simplesmente sobre a natureza do mundo, mas sobre como viver nele dado as implicações do que experimentei. Isso tinha múltiplas camadas, as mais imediatas das quais diziam respeito à minha avó. Por que ela me visitou? Ficou alguma coisa não dita? Ela precisa de ajuda? Ela pode me ajudar? Como sustento nossa conexão?

À medida que estas questões abriam minha imaginação, também começaram a nortear meu caminho, que mudou sua trajetória. Levaram-me a pessoas e lugares onde eu podia compartilhar e explorá-las. A Casa Ajayu foi um desses lugares, embora meu tempo nela tenha sido breve. Lá, pude construir relações com *yatiris* como Wayra e Wara e com outros jovens, cujas próprias experiências e questionamentos, embora

certamente não fossem as mesmas que as minhas, alimentaram conversas entre nós que foram mutuamente significativas, mesmo que "parcialmente conectadas" (Strathern 2004). Comecei a notar que, como no meu caso, não era apenas curiosidade que nos levou até lá, mas também aspectos íntimos da experiência vivida e das questões que eles nutrem; estes aspectos eram, assim, parte do que explicava o fato de estarmos ali juntos e portanto também era a base de nossas conversas e experiências compartilhadas. Nossas respectivas histórias nos tornaram diferentes, mas foram o que nos entrelaçou. Muitos de nós manifestamos um interesse em comum em *lxs ancestrxs*, mas as particularidades dos caminhos que pressupunham esses interesses fizeram com que fossem "interesses em comum que não eram os mesmos interesses", um lugar de *divergência* (Stengers 2011).

Na Casa, as menções de *lxs ancestrxs* eram recorrentes, mas eles não eram apenas objetos de reflexão coletiva. Também foram incluídos e tornados presentes, em sentido bastante concreto, através de práticas quotidianas como *k'intus* e *akhullis*, nas quais a capacidade mediadora da *abuela* coca, a planta maestra conhecida como Inal Mama, tem um lugar central. De modo fundamental, os espaços de diálogo e experimentação prática entrelaçavam pessoas indígenas e não indígenas, bolivianos e estrangeiros, e, curiosamente, *lxs ancestrxs* pareciam ser referentes compartilhados entre todos, pelo menos nos espaços onde estive presente, sugerindo que as relações entre "nós" humanos e *lxs ancestrxs* não passava apenas pela questão de ascendência genealógica. Um exemplo concreto disso veio durante uma breve conversa com um jovem aymara da minha idade, Samka, que conheci no Taller de Música. Ele foi criado com laços estreitos com a comunidade rural de sua família e seus conhecimentos práticos e cosmológicos o posicionam como um mentor de outros jovens urbanos e das crianças, para quem organiza oficinas infantis de cosmovisão e arte junto com Wayra e *yatichiri* Luis. Depois de contar para ele a história da minha chegada à minha pesquisa, ele me disse:

> *Así es* jilata [ay. irmão]. *En realidad, vos te has encontrado pues con los ancestros. Allá dicen los* jacha tatas*, los abuelos mayores, que cuando uno se reconoce, se busca, pero empieza a hablar con las montañas. Así dicen los tíos. Las montañas te han ayudado,* jilata*.* ¡Jallälla!

Embora meu encontro com minha avó levantou a questão da ancestralidade de forma inteligível para mim, naquele momento, envolvendo um parente consangüíneo, começou a ficar claro que as relações que teciam humanos e ancestrais, na concepção andina, não são organizadas por um princípio de parentesco consanguíneo; *lxs ancestrxs* incluíam mais do que apenas humanos. O comentário de Samka demonstra sua compreensão de que os ancestrais que são as montanhas, e não apenas minha avó, estavam implicados em minha experiência. Ainda não sei bem como interpretá-lo, mas

sugere o tipo de trocas que possibilitaram minha experimentação prática e seu potencial para alimentar reflexões sobre questões mais gerais, por exemplo, sobre o que pode significar compartilhar *lxs ancestrxs*.

No meu aprendizado com Gonzalo, aprendi a usar as mesmas palavras para dirigir-me a outros seres vivos que uso para minha família. Meu encontro com minha avó se deu mediante uma prática de *consubstanciação* com o Wachuma, a quem aprendi a chamar *abuelo* e com quem me relacionei em termos recíprocos, dando oferendas de materiais específicos e pedindo permissão antes de colher a planta e depois recebendo por deglutição. Da mesma forma, aprendi a chamar o tabaco e a coca, outras plantas maestras que estiveram presentes em nossa cerimônia, de *abuelo* e *abuela*, respectivamente. Também aprendi o nome de outro agente importante, Qota Mama, também conhecido como Lago Titicaca. Gonzalo me explicou que não foi por acaso que ele e meu colega se conheceram lá, conectando ele e eu posteriormente. Qota Mama foi para agradecer por nosso encontro, e isso implicava na obrigação de retribuir, visitando-a e oferecendo uma *mesa*. Em vista de tudo isso, no lugar onde minha avó e eu estamos juntos, uma multiplicidade de outras formas de vida, igualmente inteligíveis como ancestrais, também estão. Através do meu engajamento prático passei a reconhecer e levar a sério a capacidade desses diferentes agentes de agir sobre mim, de forma que redirecionam meus pensamentos, sentimentos e ações. Se as relações que constitui com eles eram relações de parentesco, é porque elas me "criaram". Elas não foram dadas, *per se*; foram cultivadas, pressupondo meu esforço, atenção e tempo e, nesse sentido, era não só uma questão de "ser criado" por eles mas também de "deixar-me criar", como se costuma dizer (Rengifo 1997).

Usar termos de parentesco para os entornos "naturais" é uma prática de respeito e cuidado e envolve uma transformação da linguagem que em si pode ser curativa, como sugeriu Robin Wall Kimmerer (2015), cientista e escritora da nação potawatomi, povo norte-americano. Isso não anula as diferenças entre as pessoas que compartilham esses termos, mas sim permite a organização coletiva em torno de práticas relacionais de cura e conhecimento que, pelo menos das perspectivas de quem conheci na Casa Ajayu, são fundamentais para o projeto de reconstituir a vida comunitária e talvez, com ela, o próprio território, dentro da cidade. Certamente, as colaborações populares entre pessoas de origens heterogêneas é uma condição histórica complexa, e também uma particularidade da metrópole boliviana, senão do mundo urbano andino em geral (ver de la Cadena 2015: 188-89). O caminho pelo qual *lxs ancestrxs* se tornaram uma questão de interesse para mim faz parte desta complexidade, implicando diferenças entre eu e meus interlocutores indígenas e mestiços que são irredutíveis mesmo quando nos conectaram. A Parte II desta dissertação, em particular, reflete meu esforço para compreender a história que nos tornam diferentes.

A participação de pessoas brancas nas práticas relacionais indígenas pode motivar críticas de diversas ordens, incluindo acadêmicas, que podem ver a Casa Ajayu

e as experiências compartilhadas que fomentava como uma instanciação do chamado *neoxamanismo* ou New Age – coisa para gringo, para dizê-lo de alguma forma –, especialmente à luz do lugar nela das plantas maestras, que são, como argumentou o antropólogo Juan Scuro, "a mais paradigmática e eficaz prática sedutora e expansionista do neoxamanismo" (2015: 279). Voltarei a considerar essas críticas com a ajuda das reflexões dos *yatiris* da Casa Ajayu em Parte III.

Talvez minha decisão de incluir esta reflexão possa produzir alguma tensão em um texto que pretende centrar as histórias dos outros. Porém, minhas experiências pessoais no "campo" foram um momento divisor de águas na minha vida e subjazem grandes problemas da minha pesquisa. Elas são uma parte fundamental da história de como cheguei à Casa Ajayu e, nessa medida, são relevantes para a minha pergunta básica sobre o que levava as pessoas até lá e por que a Casa entrelaçou as pessoas que entrelaçou. Não acho o encontro com minha avó algo extraordinário em si; a ordinariedade não existe, é o "espaçamento local da eventicidade [*eventfulness*]" (Povinelli 2011: 133). Foi extraordinário para mim, e a forma pela qual me transformou teve efeitos no mundo – esta dissertação e as relações que a compõem são alguns deles. Tampouco acho que o encontro necessariamente tem um significado intrínseco. Algo aconteceu, mas o estatuto de seu acontecimento enquanto *evento* – os efeitos que tem no mundo e portanto o que é, em certo sentido – vai ser sempre reconstituído na medida em que o reconceitualizo. "O evento é um acontecimento interpretado – e as interpretações variam", para lembrar as palavras de Marshall Sahlins (1985: 53). A questão, me parece, é como sustentar minha experiência como uma pergunta e assim usá-la para explorar outras possíveis interpretações e fazer novas conexões, buscando intercâmbios recíprocos com outros pontos de vista através do diálogo e prática coletiva. Embora eu não volte à minha própria experiência após este momento, esta dissertação, à sua maneira, tem feito parte deste esforço.

NÓS E NÓS

Em breve conheceremos meus interlocutores. Antes, gostaria de me atrever a uma descrição do lugar onde os conheci e situar seu lugar no mundo social de onde emergiu. Como mencionei, durante meu tempo na Casa Ajayu participei de várias oficinas ao mesmo tempo. Ficou claro logo que eu não era o único a fazer isso. Houve algumas pessoas que conheci primeiro no Taller de Lengua Aymara que encontrei, para minha surpresa, na noite de abertura do Taller de Música, incluindo *yatichiri* Luis. Reconheci outras pessoas durante o Taller de Descolonización, bem como nas audiências virtuais do Taller de Medicina Kallawaya e no Taller de Cosmovisión Andina. Aprendi que muita gente nas oficinas também tinham participado das cerimônias com

as plantas maestras. Nos casos das três mulheres que aparecem nesta dissertação que conheci primeiro no Taller de Música – Luli, Cecilia e Roci – foi através de seu envolvimento ali que aprenderam sobre as cerimônias na Casa e chegaram a participar delas. No caso de outra mulher do Taller de Música com quem conversei, Vicky, aconteceu o contrário: sua primeira vez na Casa foi para uma cerimônia de Ayahuasca e com o tempo foi se envolvendo nas oficinas.

Cada uma delas descreveu suas experiências nessa gama de atividades como mutuamente enriquecedoras. Luli e Cecilia, por exemplo, disseram que suas experiências com as plantas maestras lhes permitiram uma maior consciência dos tipos de "conexões" que também estão em jogo na execução ritual dos instrumentos, enquanto Vicky explicou que o Taller de Música permitiu que ela se sustentasse no dia a dia as relações com as formas de vida outras-que-humanas que ela reconheceu primeiro em cerimônia. Esse entrelaçamento entre os diversos aspectos da vida da Casa me sugeriu que, enquanto algumas presenças lá podem ter sido efêmeras, outras foram mais consistentes. Tal como os temas das oficinas, os interesses que atraíam as pessoas para a Casa eram diversos; no entanto, parecia que, para muitos, fosse a música ou a língua ou um ritual ou um debate filosófico que os levaram lá primeiro, uma coisa levou à outra. Interesses foram despertados, amizades foram feitas, compromissos se desenvolveram, e pessoas ficavam por perto.

Podemos imaginar a Casa Ajayu como uma espécie de nó, ou um feixe de nós. Traçando as trajetórias das pessoas que a frequentavam, vemos que os fios que cada uma delas fiavam ao longo do caminho passavam pela Casa e então novamente na medida em que voltavam a ela, davam voltas por dentro de si mesmos e encontravam-se com outros, emaranhando seus respectivos caminhos-fios. Quando se encontravam, entrelaçavam movimentos e intercâmbios de palavras, gestos, materiais, saberes e habilidades; comunicavam ideias e afetos, partilhavam momentos de silêncio e, de modo fundamental, partilhavam a respiração que tornava possível o seu estar-junto e o seu próprio estar vivo. No entanto, a heterogeneidade de encontros que a Casa acolheu fazia com que, em qualquer determinado momento, ela emaranhasse caminhos diferentes e, portanto, nem sempre era exatamente o mesmo nó. Quando pessoas do Taller de Música, por exemplo, voltaram à Casa outra noite para o Taller de Lengua Aymara, ou talvez para uma leitura privada de folhas de coca ou, em outra ocasião, para uma cerimônia de Ayahuasca, elas podem ter voltado em cada ocasião por diferentes motivos e ter se encontrado com arranjos singulares de pessoas, coisas e práticas, produzindo efeitos próprios naquele momento. Cada encontro fez seu próprio nó, seu próprio evento espaço-temporal ou "momento-lugar" que, embora distinto, foi amarrado aos outros nós da Casa pelo que tinham em comum. Se os lugares são nós, então a complexidade particular da Casa Ajayu derivava da multiplicidade de nós parcialmente amarrados que a compunham, bem como de sua variação no tempo:

estava "acontecendo" (e *taking place*) constantemente, mas nem sempre da mesma forma.

Nós (... o primeiro de vários apartes)

Imaginar a Casa como um nó (ay. *chinu*) é uma escolha apropriada nos Andes, onde a arte táctil de tecelagem exprime um modo de discursividade próprio dos povos originários e, como os caminhos (ay. *thakis*), constitui uma metáfora vital para a composição relacional do mundo (ver Arnold com Yapita 2006, Cavalcanti-Schiel 2005). De fato, nós e caminhos podem ser vistos como características definidoras de um "paradigma linha-nó-rede" que está no coração, não apenas da arte e da estética ou da organização da paisagem sócio-ritual, mas de praticamente todos os aspectos da vida andina (Urton 2017). À luz disso, convém fazer algumas observações sobre a relação entre nós e caminhos e, para tal tarefa, o trabalho de Tim Ingold fornece algumas pistas chaves.

Os caminhos, aponta o antropólogo, são tanto um fenômeno terrestre quanto aéreo: toda criatura, humana e outra, respira o ar enquanto anda no chão. Os caminhos são ao mesmo tempo traços, impressos no solo, e fios, suspensos no ar; são 'fio virando rastro' ou 'rastro virando fio' (2015: 64-65). Além disso, nós são fundamentais para a criação de qualquer estrutura tecida; são "como as formas são mantidas juntas e seguras em seu lugar dentro do que de outro modo seria um fluxo incipiente e sem forma" (*idem*: 14). Se as pessoas que conheci durante meu tempo na metrópole boliviana estão tecendo, como costumam afirmar – *"¡hay que tejernos, siempre!"* –, certamente estão fazendo a partir e através de nós, isto é, seus respectivos caminhos de crescimento e aprendizagem se desdobram em relação um com o outro e são sempre localizadas no-lugar (*son emplazados*). Para as pessoas que conheceremos nesta dissertação, a Casa Ajayu foi um desses nós.

A imagem do nó também elucida o fato de que os corpos e coisas que compunham a Casa vieram de outro lugar, cada um de seus respetivos fios com caminhos e histórias que antecederam a Casa, ao mesmo tempo em que estenderam para além dela, encontrando-se com outros nós – outros lugares, outros projetos coletivos e os lugares de enunciação coletivos que apoiam – isto é, outros "nós", num duplo

> sentido. Além disso, nós são resultados emergentes da ação de amarrar e, nesse sentido, talvez sejam melhor apreendidos na forma gramatical do verbo (ay. *chinuntaña*, "amarrar um nó"); eles exigem esforço para serem feitos e habilidade para "grudar", e sempre podem ser desfeitos (*idem*: 18).
>
> Ter estas características em vista nos ajuda a evitar uma visão da Casa como uma entidade acabada, autocontida ou estável. Sua identidade era um efeito das relações emaranhadas que a constituíam, sempre em fluxo e temporalmente localizadas, e sua persistência no tempo dependia do esforço que tais relações requeriam para "grudar". Minha proposta de matizar a imagem do nó ainda mais, reconhecendo os múltiplos momentos-lugares que se davam na Casa, abre espaço para entender como, ao longo do tempo, divergentes polos de correspondência se formaram entre os diversos fios que compunham esse lugar, amarrando dois nós distintos. Hoje esses nós incorporam dois centros de medicina ancestral distintos, que darão forma a novas tecelagens e terão histórias únicas de cada uma delas.

Assim como nós não contêm os fios que os constituem, os caminhos dos meus interlocutores nos conduzem tão facilmente de volta à Casa como para além dela. Parte desse movimento estava impulsionado pelas próprias oficinas. Por exemplo, em uma manhã de domingo, *yatichiri* Luis e um pequeno grupo de alunos do Taller de Lengua Aymara nos encontramos na movimentada Feria 16 de Julio em El Alto para comprar lã de lhama a granel da vendedora preferida de Luis, sua *casera*. Na minha conversa com Cecilia, uma integrante do Ayllu Pacha Ajayu, aprendi sobre as idas e voltas frequentes realizadas pela comunidade para um terreno nos arredores da cidade onde planta e colhe batata e outros alimentos. Outro exemplo são as performances rituais coletivas que o *ayllu* realiza durante as festas ancestrais; estas acontecem em diversos lugares, tais como os pontos sagrados da paisagem urbana *paceña* conhecidos como *apachitas* durante as festas da Chakana e da Mara T'aqa, e o Cemitério Geral de La Paz durante Amaypacha, o "tempo dos ancestrais". Em alguns ciclos da oficina, a comunidade viaja fora da cidade para tocar ou simplesmente observar as festas em seu contexto comunitário. Outras instâncias de vida cerimonial e prática ritualística coletiva também levavam as pessoas para fora da Casa, como para a Apachita de la Cumbre, uma passagem de alta montanha nos limites da cidade, onde se costuma realizar *mesas* para os *achachilas* e *awichas* (ay. avôs e avós), os seres ancestrais que incorporam os altos picos montanhosos. Outra interlocutora minha, Roci, me contou sobre sua viagem recente com um pequeno grupo de pessoas, reunido informalmente

por Wara, para uma cidade pequena próxima a La Paz para visitar a *wak'a* sagrada localizada lá. Roci também fez parte de um grupo de mulheres que se formou em resposta a um convite público da Wara, para ir à Isla de la Luna, no Lago Titicaca, onde visitaram a *wak'a* lá e conduziram uma cerimônia com o Wachuma.

Atendendo a esses deslocamentos coletivos, a Casa Ajayu aparece como apenas um ponto em uma vasta constelação de lugares e caminhos que excedia a Casa, ao mesmo tempo em que a constituía. Ainda, para muitas pessoas, a Casa era um ponto de entrada vital para essa teia de relações, um feixe de nós a partir do qual elas podiam começar a participar da tecelagem de comunidades. Como várias pessoas me disseram, na cidade são poucas as oportunidades para construir as alianças, aprendizados e amizades que permitem se aproximar dos saberes práticos do mundo indígena – para muitos, do mundo de seus próprios avós consanguíneos. A Casa Ajayu era um lugar onde as pessoas podiam se encontrar e se educar mutuamente, "resgatando o caminho através do caminhar juntos", como ouvi afirmado algumas vezes.

Em alguns momentos, "caminhar juntos" era importante em um sentido bastante literal. Grande parte do momento coletivo, através do território que partia da Casa, se dava em torno das *wak'as*. As *wak'as* são onde o mundo de baixo e o mundo de cima se entrelaçam, onde os *ajayus* ou "espíritos" se reúnem, tecendo-se entre si, e onde a energia dos *ajayus uywiris*, os "espíritos criadores", se concentra: são os nós vitais da terra.[8] Entrelaçando-se com as *wak'as*-nós, os humanos asseguram as potências protetoras e regenerativas dos ancestrais que, quando esquecidos e negligenciados, podem se tornar desagregadoras, levando à escassez e crise. É através das *wak'as*-nós que nosso mundo – *akapacha*, o mundo de aqui e agora – é "mantido no seu lugar".

Nas viagens às *wak'as*, as pessoas aprendiam a ver, nomear e sentir seus entornos de maneira diferente. Por exemplo, quando o Taller de Música subiu para o Parque Kili Kili durante a festa ancestral da Chakana em maio de 2021, seus integrantes menos experientes aprenderam pelos outros que esse lugar não é somente um *mirador* com uma ampla vista da cidade e do céu, mas também uma *apachita*, uma espécie de *wak'a*, onde habitam os ancestrais. Eles aprenderam que Killi Killi significa "lugar onde nascem os ventos", e que foi o acampamento dos lendários líderes aymara Túpac Katari e Bartolina Sisa durante a insurreição indígena contra a Colônia espanhola em 1781, de onde vigiaram o cerco imposto à cidade de La Paz. Eles foram ensinados sobre a importância de se relacionar com as *wak'as* em termos recíprocos, visitando-as (*tumpaña*) nos devidos momentos do ano e alimentando-as com *mesas* (*liwaña*, *waxt'aña*). Aprenderam a chamar as grandes montanhas de *achachila* e *awicha*, a vê-las como família e a lembrar e cuidar delas como tal, pois elas também sentem, pensam e fazem decisões que afetam os humanos. Foram ensinados a não chamar os instrumentos de "coisas", uma vez que são a boca (*laka*) dos *uywiris* e que o som

[8] As *wak'as* foram retratadas como nós no livro *Principio Potosí Reverso* (Rivera e El Coletivo 2010).

produzido através deles e a respiração humana (*samaña*) são a linguagem dos *uywiris*, tornando a música um "diálogo". Durante a execução ritual dos instrumentos, foram instruídos a tocar *chuymampi*, "com todo o coração", porque a eficácia da conversação depende do "sentimento" de cada um.

Caminhos, no entanto, não são inscritos só na paisagem, e o ato de caminhar juntos também se dá através de diversas práticas rituais e dos momentos-lugares que abrem. *Thaki*, a palavra aymara comumente traduzido como caminho, pode se referir, por exemplo, às sequências de *ch'allas*, oferendas de bebida alcoólica pelas quais um grupo de pessoas evoca uma série de lugares e pessoas, brindando umas às outras e com os ancestrais, abrindo "caminhos de bebida" que também são "caminhos de memória" (*amtañ thaki*); narrativas orais e ciclos de canções também fazem *thakis*, assim como também os fazem as festas ancestrais, nas quais as pessoas assumem responsabilidades ou "cargos" que constituem uma espécie de "carreira" que dura a vida inteira (ver Abercrombie 2006, Arnold 1992). Como as visitas às *wak'as*, estas práticas não só entrelaçam humanos entre si, mas cultivam relações com os sujeitos de diversas naturezas que compõem o cosmos em sua integralidade, o *pacha*.[9]

Nesse sentido, caminhar juntos implica, num sentido fundamental, "fazer-se caminho *entre todos*" ao longo da vida, como observa o antropólogo Koen de Munter (2017: 144) em sua discussão do verbo *thakhichaña*. Na Casa Ajayu, comecei a perceber como o projeto de "fazer-se caminho entre todos" pode "começar de casa" através de micropráticas de atenção plena, reconhecimento, reza e oferenda. Uma delas é o *k'intu*, uma oferenda de folhas de coca mediada por *yatiris*, que Wayra realizava para abrir o primeiro encontro de cada oficina na Casa Ajayu e explicava didaticamente para as pessoas presentes. O *k'intu* demonstra o lugar do silêncio, da intencionalidade e da respiração na composição de relações com os ancestrais, assim como das capacidades mediadoras tanto da Inal Mama, o espírito da *abuela* coca, quanto dos *yatiris*.

> *K'intu*
>
> Para o leitor que não tem familiaridade com o *k'intu*, ofereço aqui uma breve descrição da prática da noite de abertura do ciclo para a Festa da Chakana do Taller de Música Ancestral em março de 2020.
>
> Todos tendo escolhido suas folhas de coca, Wayra nos aconselhou então a soprar sobre elas, carregando o *k'intu* com nossas orações e desejos mediante nossa respiração, antes de depositá-los em um único frasco de vidro. Devíamos pedir permissão aos grandes *achachilas* e

[9] O uso do artigo masculino é arbitrário.

> *awichas* do mundo andino, as montanhas-ancestrais, e pedir seu apoio a fim de que realizássemos o novo ciclo da oficina com sucesso. A instrução falada de Wayra deu lugar a outro momento de silêncio compartilhado, desta vez marcado pelo zumbido de sopros sincronizados e orações murmuradas. Houve choro suave também; a terna emoção foi palpável.
>
> Do meu lugar no círculo, a observação deu lugar a uma participação mais ativa. Minha lente etnográfica se inverteu e meu próprio corpo entrou em foco. Tentei imaginar os *achachilas* e *awichas* que nos rodeavam, direcionando minha atenção para eles e, soprando sobre as folhas beliscadas entre minhas duas mãos, explicitei minhas intenções. Um minuto ou dois se passaram, voltei ao *tari* e integrei meu *kint'u* aos dos outros no vidro designado. Em seguida, Wayra cobriu o *kint'u* coletivo com algum líquido escuro que não consegui identificar, soprou sobre ele repetidamente, sussurrando os nomes dos picos nevados que presidem a paisagem altiplânica – consegui distinguir alguns, *Illimani achachila, Qaqaqa achachila, Mururata achachila, Illampu achachila* –, e então saiu da sala momentaneamente para lhes entregar a oferenda coletiva.
>
> A posição de Wayra como guia da comunidade é intimamente relacionada ao papel mediador que desempenha enquanto *yatiri*, "pessoa que sabe". O papel do *yatiri* é, de fato, múltiplo, como observou Tomás Huanca em seu estudo clássico dessa personagem vital para a comunidade aymara: ele – ou ela – é "curandeiro, amigo, conselheiro, organizador de rituais e mediador diante dos ancestrais" (1989: 19). A distinta ordem de conhecimento que subjaz sua capacidade de mediação "se origina no coração da pessoa, não é algo que adquire de fora". Mas também é atribuído aos próprios *achachilas*, dos quais provém a designação sagrada de *yatiri*, apesar de ser localizado na "interioridade" do corpo – isto é, no coração ou, mais precisamente, no coração-pulmões, conforme sugere a noção aymara de *chuyma* que é operativa, por exemplo, na expressão *ch'uymax yati*, "o coração que sabe" (*idem*: 41).

A construção das relações sócio-rituais entre humanos e outros-que-humanos também pode se dar através de atos pessoais sutis que não requerem a mediação de um especialista em rituais, mas que podem extrapolar os limites do que costuma ser

considerado como um ritual em primeiro lugar. O cultivo da consciência relacional em relação às formas de vida que coabitam os espaços da vida cotidiana, e as formas quietas de cuidado que isso pode manifestar, também podem ser "atos cerimoniais" por direito próprio, como um homem chamado Carlos sugeriu durante a noite de abertura do Taller de Música Ancestral. Logo depois da realização do *kint'u* coletivo, ele comentou diante a sala cheia:

> *En este proyecto de alternativa al mundo, queremos transmitirles que cada acto que hacemos nosotros en nuestra propia vida siempre es una ceremonia. La desconexión de las personas con la realidad es el peso monetario de espíritu que esa sociedad exige, es decir, la despersonalización, el no respetar. Una razón fundante en nuestra relación es que todo tiene vida, todo tiene existencia. ¿Por qué digo esto? Es algo que siempre les pido. Por ejemplo, cuando sacamos coquita, sin querer, a veces caen en el piso uno o dos hojitas. Y a veces lo miramos y no sentimos que a veces se pueden sentir mal. Y alguien dirá, "Pero ¿por qué está diciendo eso? ¡Es hoja no más!" Si para el aymara todo es una relación que conecta, entonces hasta estas hojitas cuando las pisamos se sienten pues, lloran. Entonces por eso cuando nosotros pinchamos, respeten su dignidad porque tienen propósito. Es un simple ejemplo con el cual nosotros en este taller queremos que ustedes entiendan que hay una dimensión distinta de horizonte de vida…*
>
> *También, siempre saluden al ingresar a este espacio, a esta casa. Empezamos desde la casa. Esta casa tiene vida, tiene* ajayu*. Entonces desde entrar esta puerta, saludemos a casita. Esta casa tiene nombre, Casa Ajayu. Alguien va a decir, "es chiste". No, es cuestión de este horizonte de vida. Después cuando vengan, nos saludaremos también a toditos, y cuando vayamos también saludaremos a toditos.*

Através de intercâmbios como este, os jovens da oficina foram instruídos que o ritual não se limita ao tipo de performances espetaculares de música e dança com que culmina cada ciclo da oficina, embora estas sejam essenciais. Rituais contemplam relações, as quais também devem ser cuidadas e sustentadas por práticas cotidianas de consciência relacional – por exemplo, com a *abuela* coca e com a própria casa, que no contexto aymara também se considera *uywiri*, "criador". Isso é entendido como uma questão de respeito e identificado com um "horizonte de vida" que, como outras pessoas naquela noite iriam sugerir, se compartilha entre "todos os povos originários" cujas culturas "têm o mesmo sentido: de respeito à vida". Ao identificar o Ayllu Pacha Ajayu como um "projeto de alternativa ao mundo" que busca corrigir a "desconexão" e "despersonalização" da vida capitalista moderna, a fala de Carlos sugeriu a relação entre o respeito e a mudança política – ou talvez "cultural", lembrando a sugestão de Wayra. Sua proposta me lembrou das palavras da educadora anishinaabe Nicole Bell:

"Respeito significa res-peitar [*re-spect*], olhar de novo. Ter a coragem de parar e olhar novamente cria consciência, que é o primeiro passo para a mudança" (2013: 97).

Das perspectivas dos nós que compunham a Casa Ajayu, o esforço de atenção e a capacidade de reconhecimento que propicia podem ser, por mais simples que sejam, de fato o primeiro passo para "fazer-se caminho entre todos" e recompor a vida comunitária na cidade. Na verdade, o "educar mediante a atenção" é, como sugeriu de Munter (2017: 131), o princípio fundamental da "cosmopráxis" aymara que fundamenta a formação de *jaqis* – isto é, "gente", pessoas responsáveis que estão, em certo sentido, no interior do *ayllu* e capazes de participar de sua regeneração (ver Bautista 2014, Yampara 2005). Os momentos-lugares abertos através da Casa Ajayu permitiam que as pessoas entrelaçassem seus caminhos, abrindo *thakis* de aprendizagem, dialogando e praticando em comunidade na companhia de gente mais experiente e hábil – tais como *yatiris*, "pessoas que sabem", e *yatichiris*, "pessoas que fazem outras pessoas saberem" (Arnold com Yapita 2006: 116) –, co-compondo um "nós" que desloca os pressupostos antropocêntricos que fazem o mundo moderno-colonial e sua política. Esse "nós" é "multiespécies", poderíamos dizer, incluindo nele o que cada um de nós no "nós" não somos (não humanos, por exemplo). Mas o entendimento sugerido por frases como "tudo é uma relação que conecta" implica uma forma de estar-junto complexa que não passa pela noção de espécies como grupos mutuamente exclusivos, fundamental para as ciências eurocêntricas ditas naturais – e é por isso que "não humano" pode ser uma categoria imprecisa (de la Cadena 2019). Os espíritos ancestrais do território, como Wayra explicou certa vez, "são diferentes de nós mas ao mesmo tempo são parte de nós". Visto desta perspectiva, as práticas de conhecimento e cuidado pessoais são sempre mais do que apenas individuais, e mais do que apenas autoconhecimento e autocuidado.

RUPTURA E RETORNO

A consciência relacional e política cultivada através da Casa transformava as trajetórias das pessoas que conheci. Alguns de meus interlocutores formaram suas próprias iniciativas e projetos coletivos como consequência de suas experiências compartilhadas. Traçando seus caminhos, passaremos por eles: por exemplo, Luli abriu um café que hospeda oficinas de tecelagem e também fundou um coletivo feminina dedicado à aprendizagem dos instrumentos autóctones, Cecilia fundou um centro ecopedagógico de serviço social com foco na revalorização da língua aymara e artes nativas, e Roci faz parte de um projeto de elaboração de medicinas tradicionais com Bernardo e Wara. Esses projetos são outros nós, apoiando a formação de comunidades entre sujeitos heterogêneos, não só humanos, através de intercâmbios recíprocos de

recursos, saberes e afetos. Nesses casos, as alianças e aprendizados que possibilitaram tais intercâmbios são rastreáveis até a Casa Ajayu e, nesse sentido, dizem algo sobre o mundo social que apoiava. Inevitavelmente, os caminhos dos meus interlocutores também nos conduzirão para suas casas, outro tipo de nós, onde as influências da Casa também eram sentidas. Alguns jovens indicaram que suas experiências devolveram a atenção às histórias de vida que herdaram, e certamente às *almas* dos defuntos, cuja presença no mundo vivido e papel na própria criação da vida, implicam obrigações que os viventes devem saber cumprir.

Enquanto meu esforço de acompanhar as histórias de meus interlocutores – "caminhando com" eles, em certo sentido – torna o escopo de minha etnografia mais "multilocal" (*cf.* Marcus 1995, Latour 2005: 184), seu objetivo não é dar conta da complexidade extensiva do panorama de relações no qual estão envolvidos. Em vez disso, interessa-me pelas histórias que pressupunham sua presença lá, e o que sua afinidade uns com os outros diz sobre o mundo de onde elas são. Ao explorar as perguntas de "o que os levou à Casa?" e "como as experiências que os forneceram foram transformadoras?", esperei vislumbrar os caminhos que a Casa entrelaçou, assim como aqueles que abriu ao fazê-lo. Nesse sentido, meu objeto diz respeito mais à complexidade *intensiva* da Casa. Dito de outra forma, interessa-me saber por que seus respectivos fios *se simpatizavam*.

Simpatia

Simpatia significa que as coisas agem em relação – *sim* – e que tais relações são sentidas – *patia*. A ideia básica é que todas as relações reais são relações sentidas.

O teórico de design Lars Spuybroek sugere que a simpatia é "o que as coisas sentem quando se moldam", "um aninhamento de partes móveis que se encontram em seus próprios termos" (2016: 109-14). De modo importante, essa leitura da noção excede suas associações comuns com gentileza, ternura ou ajuda, embora o cuidado certamente possa estar envolvido nela. A simpatia é, num sentido ainda mais fundamental, aquilo que "atrai você para um movimento no início, depois arrasta você consigo e depois permite que você viva com o outro" (*idem*: 123). A simpatia é uma forma de ressonância, um co-movimento; é um conceito de relacionalidade que nos ajuda a perguntar por que e como os caminhos de determinadas pessoas se entrelaçam da forma que o fazem.

> A noção de sentir tem um lugar fundamental nas reflexões de meus interlocutores sobre o potencial criativo da prática, da construção de conhecimento autêntico e do cultivo de relações recíprocas com os ancestrais. O sentir está intimamente relacionado com o *chuyma*, a sede corporal da "consciência" associado ao coração e, de modo ainda mais importante, aos pulmões. A relação frequentemente estabelecida entre *chuyma* e *thaki* indica a íntima relação entre caminhar juntos e respirar juntos e ajuda a expressar um modo de sentir-conhecer que se desdobra por meio de movimentos correspondentes. Inclusive, nos Andes, o coração-pulmões do *chuyma* às vezes se conceitua como um "feixe de fios" (*ch'ipa chinu*), ao qual o conhecimento está amarrado (*chuymar chinuntaña*) (Arnold com Yapita 2006: 112, 220). Além disso, como veremos, *yatichiri* Luis parece apontar uma relação entre *chuyma* e *nayra*, que significa "olho" e "passado", abrindo assim a questão de como o sentir-conhecer enraizado na respiração pode implicar na visão ou, em um sentido mais amplo, a capacidade de reconhecimento.
>
> Tim Ingold retoma o trabalho de Spuybroek em sua discussão sobre nós. O antropólogo sugere que os nós unem as coisas no "interior" em relações de simpatia, ao invés de conectar-se externamente por meio da articulação. A ideia de articulação pressupõe unidades discretas e corresponde a um conceito de relação que pressupõe uma pluralidade de indivíduos autocontidos e relacionados por "auto-interesses". Pelo contrário, os fios de um nó envolvem "uma forma de sentir-conhecer que opera nos interstícios das coisas" (2015: 23-34). Além disso, como observa Ingold, a respiração é o meio pelo qual a pessoa e o cosmos se encontram, se entrelaçam e se constituem no seu "interior". De fato, ato de respirar se assemelha àquele de amarrar um nó (*idem*: 66-67).

Nas conversas instigadas por meu interesse, meus interlocutores deixaram claro que não foram trazidos para a Casa por meros problemas intelectuais ou curiosidade, nem pela adesão à mesma visão política, *stricto sensu*, embora para outros isso pode ter sido o caso. Suas histórias passaram por processos íntimos que, embora não evidenciassem uma experiência universal, falavam à sua maneira das questões de doença e saúde, de identidade e pertencimento. Alguns dos acontecimentos que animaram esses processos foram efêmeros, como uma piada depreciativa na escola, outros foram mais severos, como uma doença grave, a depressão ou uma morte; alguns tiveram coordenadas espaço-temporais bem definidas, outros pertenceram a aspectos difusos de experiência mais difíceis de localizar; alguns aconteceram como resultados

da ação intencional consumada por um agente, outros pareceram apenas acontecer. Seja qual for o caso, os sentimentos e pensamentos nascidos desses momentos se somaram ao longo do tempo, alimentando indagações existenciais e motivando uma busca – uma "busca espiritual", alguns disseram – por conexões e compreensões que não faziam parte de seu dia-a-dia. Para alguns, foi somente através das vivências na Casa Ajayu que o motivo de sua chegada lá se tornou totalmente inteligível, abrindo especulações sobre o que, ou quem, podia ter guiado seu caminho, mesmo além do limiar de sua consciência. Para todos, o valor de seu tempo na Casa fazia com que sua chegada parecesse fortuita em retrospecto.

Com portas abertas para o mundo ao seu redor, a Casa Ajayu, como os centros de medicina ancestral que nasceram dela, entrelaçava pessoas de ascendência indígena, mestiça e não indígena. A maioria delas foram criadas na capital boliviana e tinha coisas em comum, independentemente de suas origens genealógicas, e a natureza das diferenças entre suas experiências de vida particulares nem sempre eram redutíveis à raça ou etnia. No entanto, as histórias das pessoas de sangue aymara-quechua indicaram sua relação com um tecido de experiência coletiva que não era a mesma daquele de seus amigos brancos. Elas pertencem à segunda ou terceira geração de famílias indígenas migrantes que vivem na cidade, e coincidiram em apontar as distâncias palpáveis que as separam, ou em algum momento as separavam, do mundo de seus avós, o mundo comunitário do *ayllu*.

Percebi a ênfase reflexiva dada a esta questão pela primeira vez em conversas que transpareceram entre os alunos e *yatichiri* Luis durante o Taller de Lengua Aymara, mas ela atravessava as outras oficinas e eventos que assisti na Casa Ajayu assim como as entrevistas que realizei depois da minha estadia em La Paz. Foram recorrentes as menções não apenas da violência normalizada do Estado e dos processos de desapropriação e deslocação que resultaram no *alejamiento* dos territórios de origem, mas também dos encontros cotidianos de violência, discriminação e hierarquia étnica que seus avós e pais sofreram ao se estabelecer na cidade, historicamente dominada pela elite crioula. Além disso, parecia haver pouca ambiguidade sobre as repercussões, coletivas e pessoais, "culturais" e "psicológicas", dessa experiência: em muitos casos, alimentava sentimentos de vergonha, ressentimento e negação e gerava grandes silêncios dentro das famílias. Pessoas falavam de "esquecimento" e de "feridas" como elementos constitutivos daquilo que passou a ser transmitido através das gerações. *"Es como nuestro tejido pero un tejido que se va heredando, es como una lana que se va heredando. Y ¿cómo vamos a desenredar todo eso?"*, disse-me Luis, refletindo sobre o tema da perda.

Ao contrário daqueles que caminharam antes deles, muitos nas novas gerações da cidade foram deslocados dos ambientes de observação e experimentação prática nos quais as crianças tradicionalmente são incluídas como participantes plenos (de Munter 2017: 147): a infância, aquele momento vital na regeneração cíclica de processos e

formas comunais, se tornou o locus temporal da mudança sociocultural (ver Arnold com Yapita 2006). Assim como se erodiram os caminhos para as comunidades natais a cultivar a terra, visitar os parentes e cumprir as responsabilidades coletivas, incluindo aquelas com as *wak'as* sagradas, erodiram-se também os caminhos pelos quais se transmite a língua e a memória coletiva, como aqueles traçados pelo *cuentacuentos* dos avós, pelos cantos e danças, pelas *ch'allas* e pelas *mesas* alimentícias para os *uywiris* protetores. Os moradores urbanos mudaram suas roupas, sua dieta, e até mesmo os nomes de suas famílias, desidentificando-se de seus parentes no campo, que alguns começaram a chamar de "índios"; começaram a se ver como "cidadãos" (Harris 1995: 365-376).

Os ritmos e condições da vida urbana conduziram as famílias a se amarrarem com outros nós, como os mercados, onde foram sujeitos às piores condições de trabalho, as igrejas e as escolas públicas. Esses nós "seguravam no lugar" diferentes formas de pessoas, que, como explicou Luis, tornaram-se "outras" ou "estranhas" (*yaqha*) às comunidades que deixaram para trás e, assim, foram "perdidas" (*chuyma chhaqata*), "inconscientes" e "indecisas" (*jan chuyma* e *pä chuyma*) e, de certa forma, perderam a si mesmas; elas se comportam como se fossem "huérfanos", visto que, como Wayra sugeriu certa vez, "rompem sua relação sagrada com a natureza [...], isto é, com seu pai e mãe". Além disso, Luis and Wayra afirmaram que, à medida que as pessoas se transformam, o mundo que lhes aparece se transforma também: quando as pessoas se afastam das práticas de reciprocidade, o mundo "se coisifica"; as pessoas se tornam "indivíduos", e os *achachilas* e *awichas* aparecem apenas como montanhas, às quais nada se deve.

As reflexões que testemunhei têm uma implicação fundamental. As noções de recuperação, restituição, reconstituição e retorno, tão centrais aos discursos indígenas nos Andes, ganham sua especificidade na cidade contemporânea em relação à migração urbana indígena e os deslocamentos, distâncias e diferenças que as histórias concomitantes da *colonialidade*[10] e modernidade (ver Escobar 2007) produziram, e ainda estão produzindo. A história da migração envolveu os processos materiais de desapropriação e destruição territorial que inviabilizaram a vida rural, mas também aqueles implicados no projeto estatal de mestiçagem e na homogeneização cultural que

[10] Entendida como condição que atravessa não só objetivamente as instituições sociais mas a própria subjetividade das pessoas, naturalizando as relações de dominação – incluindo aquelas que naturalizam o próprio conceito de natureza e, portanto, possuem o poder de determinar o real. A noção da *colonialidade do poder* proposta por Quijano (1992) se refere ao modelo global de poder que solidificou no contexto da conquista européia das Américas. O argumento de Quijano ressalta a raça como categoria moderna instrumentalizada para legitimar classificações sociais e o controle capitalista de trabalho e recursos, mas, de modo mais fundamental ainda, identifica o Eurocentrismo como o modelo de racionalidade no cerne do sistema mundial moderno-colonial. Este modelo implica um modo de subjetivação que produz sujeitos coloniais. Neste sentido, diz o autor, "a repressão recaiu principalmente sobre as formas de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação" (1992: 438; ver também Grosfoguel 2006).

este buscou – uma "política do esquecimento", na caracterização de Silvia Rivera Cusicanqui (2018: 143-45).[11] A Parte II desta dissertação dá passos para a compreensão das consequências existenciais desse processo, que, seguindo meus interlocutores, proponho entender em termos de *ruptura*, atendendo às experiências pessoais e familiares que os constituem em sua dimensão vivida e cotidiana.

Ora, cabe dizer, a proposta de que a ruptura constitui um problema geral não significa que seja universal, ou que seja vivenciada e elaborada de uma maneira apenas. Como a mãe de Ana, uma jovem mulher que conheci no Taller de Lengua Aymara, costuma dizer à ela, "cada família é um mundo", ou, como Luis me disse, "ao falar da cultura, cada um tem seu mundo". Sem dúvida, em algumas famílias indígenas urbanas não faria sentido falar em ruptura com a determinação que o termo pode sugerir. Não se trata de um processo inevitável, e não acontece da noite para o dia, mas ao longo das gerações, através de momentos que podem ser tão catastróficos quanto efêmeros, mas cujos efeitos se acumulam, produzindo uma situação em que, para alguns jovens urbanos hoje em dia, *el mundo de lxs abuelxs* parece um mundo à parte. Na verdade, é justamente a temporalidade longa e a natureza multigeracional da ruptura que a torna mais aparente no contexto em que meus interlocutores se inserem.[12] Também pode ser que seja cada vez menos viável falar de ruptura como um fenómeno circunscrito pela cidade; na avaliação de Rafael Bautista, o mundo rural está "em constante processo de decomposição (isto é: modernização), devido à penetração sistemática de padrões de vida adversos e ameaçadores ao modo de existência [comunitária]" (2014: 155).

A história – ou melhor, as histórias – de ruptura são, assim, fundamentais para apreender o trabalho de projetos coletivos como a Casa Ajayu da perspectiva do mundo social no qual emergem, e que buscam transformar. Também são importantes para entender por que as experiências que se davam através da Casa são transformadoras e até curativas para as pessoas que as vivenciaram, bem como para compreender a identidade da Casa como um centro terapêutico. Certamente, algumas pessoas foram levadas para lá por questões agudas de saúde física ou "mental", mas parece que vários outros tinham motivos menos exatos, tal como sugerido pela noção da busca espiritual.

---

[11] Isto quer dizer que não está apenas em jogo a corrosão dos modos de produção comunais (agricultura e pastoreio) produzida pelo esvaziamento territorial, mas também uma ruptura com as práticas textuais nativas e os distintos regimes de memória social em que se enraízam – o que diz respeito tanto à aquisição da lectoescrita e "a ruptura que esta provoca na transmissão oral da verdade" (Arnold com Yapita 2006: 168) quanto ao abandono das práticas rituais cotidianas e os ritos coletivos prescritos pelo calendário ritual e a base textual que lhes é própria (Cavalcanti-Schiel 2005, 2015).

[12] Considere, como um ponto de contraste, a etnografia de Charlotta Widmark, cujo trabalho com migrantes recém-chegados em La Paz e El Alto no final dos anos 1990 a levou a argumentar que a mudança para a cidade "não envolve necessariamente uma grande ruptura, mas faz parte de uma continuidade", desde que "muitas vezes há uma razão pessoal positiva para deixar a aldeia natal, mesmo que os migrantes enfrentem dificuldades substanciais no caminho" (2007: 20-21).

A questão de como isso, da perspectiva *qulla*,[13] pode se tornar inteligível em termos de doença e saúde terá nossa atenção ao longo desta dissertação. Basta apontar agora que as relações sociais que a Casa Ajayu propiciava eram, num sentido fundamental, relações restituídas – ou "reativadas", talvez, como dizem as bruxas neopagãs californianas (em inglês, *reclaimed*) (Stengers e Pignarre 2011).

Nesse contexto, "caminhar juntos" implica na reapropriação dos tipos de alianças e aprendizados que, para alguns moradores urbanos, foram ausentes ou tênues em casa ou em outros espaços vitais de formação social. Isso diz respeito tanto às relações com outros *jaqis*, pessoas responsáveis e respeitosas, quanto com os diversos seres ancestrais outros-que-humanos que continuam a coabitar o território e requerem o cuidados dos humanos. A dimensão existencial e política que estas relações exigem na cidade contemporânea deve ser entendida dentro de *sua* relação com a história do projeto colonial responsável por sua decomposição – e cujos efeitos, sobre pessoas e lugares, têm sido diagnosticados no contexto urbano aymara como doença (Burman 2016).

A retomada da ritualidade indígena é, pelo que tenho entendido, um dos traços definidores dos projetos sociais que meus interlocutores ajudam a compor. Talvez as práticas, enquanto vão sendo recuperadas e tomam forma no âmbito urbano, não sejam exatamente as mesmas práticas que eram antes; tampouco os conhecimentos que produzem ou os próprios *outros* outros-que-humanos que sustentam (se eles são "parte de nós", então não também incorporariam as mudanças que os humanos sofremos ao longo do tempo?). Segundo meus interlocutores, a autenticidade da prática, ou talvez melhor, sua eficácia, não depende disso. O que importa (e *matters*, no sentido literal do inglês) são as relações de "criação mútua" (noção frequentemente traduzida da palavra aymara *uywaña*) que propiciam e os efeitos que estas produzem nas vidas dos sujeitos que participam delas, não só humanos, assim como para o mundo social que ajudam a criar ao longo do caminho. Como veremos, trata-se de um processo nitidamente material, embora tampouco seja inteligível através da partição conceitual entre o material e o espiritual, que põe em jogo sujeitos reais com corpos reais, mesmo que estes sejam de uma natureza diferente do que "nosso", incluindo o corpo do cosmos em sua integralidade, o *pacha*. Longe de serem entidades etéreas, os espíritos ancestrais são, na compreensão dos povos andinos, fundamentais para a saúde pessoal e socioecológica e para a regeneração da própria vida. Atendendo a essa compreensão,

[13] Isto é, dos povos andinos da nação de Qullasuyu, o nome do quadrante sul do Império Inca que compreende muito do atual país da Bolívia. Segundo Wayra, os povos de Qullasuyu se chamavam de *qullas* antes de serem incorporados no Tawantinsuyu e são em sua maioria falantes da língua aymara (*qulla jaqi aru*). Por muito tempo, a palavra foi usada de modo pejorativo contra gente indígena, como um sinônimo de "índio", uma pessoa bruta e ignorante. A palavra é cada vez mais reivindicada no contexto de luta para a descolonização e reconstituição do território. *Qulla* significa remédio ou cura.

tornará mais claro como a restituição de relações com os ancestrais, e a tarefa de "fazer-se caminho entre todos", conformam uma questão de cura.

Pode ser que os processos pelos quais o *retorno* ocorre sejam tão lentos e sutis quanto os processos de ruptura que lhes deram origem. Pelo menos projetos como a Casa Ajayu pareciam incorporar essa proposta, promovendo mudanças nas ações pessoais e fomentando relações sociais que fogem dos critérios do intercâmbio mercantil e do individualismo "desconectado" e "despersonalizado" que ele promove. Trata-se, sobretudo, da retomada da *forma de relação* recíproca própria do *ayllu*, e da capacidade de reconhecimento que pressupõe, e a deslocação daquilo que esta não é: a saber, a forma de relação moderna que, argumenta Bautista, encontra sua última expressão na noção da "cidadania" – uma pessoa "da cidade" cuja forma pressupõe a "perda de contexto real" e a fidelidade do "mito da razão moderna: deixar os mitos para trás" (2014: 202).

Talvez a mudança comece quando a pessoa pega uma *phala*, um dos vários instrumentos de vento que se encontram no Qullasuyu, ou recorda a *ch'allar* à Pachamama, ou acende uma vela para as *almas* dos defuntos da família, ou escuta os sonhos e leva os dos outros a sério, ou pega uma folha de coca do chão, "parando e olhando novamente" antes de agir, permitindo que o respeito para aquilo que não se vê redirecione o caminho. Mesmo que sejam apenas o primeiro passo, estas micropráticas são capazes de compor novos tipos de conexões que, com o tempo, podem florescer em novos compromissos e novas relações. Elas correspondem a processos nitidamente pessoais, mas podem ser precisamente aquelas que, em sintonia – e em simpatia – uns com os outros, voltem a produzir "comunidades de prática" (de Munter 2017) que também sejam, ou pelo menos tenham o potencial de ser, comunidades de parentes, isto é, num sentido amplo, *ayllus*. Como Cecilia me disse, ao explicar o que torna o Ayllu Pacha Ajayu um *ayllu* em devir:

> *Ese* ayllu *es un caminar juntos, un hacer juntos las cosas. Eso quiere decir que los saberes que nosotros tenemos los compartimos, los hacemos nuestros, los hacemos suyos para andar en lo que es la reciprocidad, la retribución. Así como damos también recibimos, así como recibimos vamos a dar, porque la energía es cíclica. Eso para nosotros es el* ayllu*, un caminar juntos, un andar juntos, porque aquí no tenemos lazos familiares o lazos sanguíneos, nada. Somos un* ayllu*, venimos de todo lado con nuestros saberes, con nuestras creencias, pero vamos a caminar juntos, vamos a andar juntos, dando y recibiendo la energía.*

Como um coletivo se torna uma comunidade, inteligível da perspectiva andina, não é uma questão fechada. Conforme me contaram alguns de seus integrantes, mesmo dentro do Ayllu Pacha Ajayu, que se autodeclarou uma comunidade indígena urbana, esta questão tem sido fonte de reflexão contínua. Mas qualquer instância de dissenso

que a comunidade pode experimentar certamente não compromete sua identidade enquanto comunidade. A vida no *ayllu* não é caracterizada pela ausência de conflito ou pela adesão às mesmas "crenças", como Cecilia sugeriu. Luis enfatizou esse ponto na noite de abertura do Taller de Música quando pronunciou algumas frases em aymara e então comentou, lembrando da importância de "tomar em conta as palavras de nossos avós", que "cultivar entre todos" implica estar juntos "com sua ajuda, com sua palavra, com sua alegria, com sua tristeza, com sua raiva também, porque isso é a vida também".

O que, de fato, a vida comunitária envolve, os membros do *ayllu* pareciam ter claro, é compromisso e consistência. Ouvi algumas pessoas encorajar os demais a sustentar um envolvimento consistente com a oficina para "aprofundar esse horizonte da existência". Também envolve certas estruturas e "formalizações" (ver Cavalcanti-Schiel 2005): um exemplo é o acompanhamento do calendário ritual aymara e os ciclos de festas e ritos que este prescreve; outro exemplo é a formação do Consejo, um núcleo de pessoas encarregado de responsabilidades específicas e organizado por pares de homens e mulheres, refletindo uma compreensão de complementaridade de gênero expressa como *chachawarmi*.[14] Outras formalizações, no entanto, são sujeitas à reavaliação no contexto urbano, como a inclusão das mulheres no desempenho ritual dos instrumentos e nas danças, que é comumente reconhecido como um cargo reservado exclusivamente para os homens nas comunidades no campo. Sobre este ponto, Cecilia me disse: *"Como Casa Ajayu lo que queremos es integrar o incluir a la mujer también en estos roles, para que no se pierda"*.

Ouvi a possibilidade de "fazer *ayllu*" enunciada também por pessoas que não estavam envolvidas no Taller de Música, sugerindo que este constitui apenas um exemplo do que são talvez as múltiplas formas possíveis que a vida comunitária pode tomar na medida em que esteja reimaginada e reconstituída dentro da cidade. Embora eu não tenha podido etnografar em profundidade os processos práticos dos quais meus interlocutores participam, a enunciação da possibilidade de um retorno ao *ayllu* em espaços como a Casa Ajayu é um evento em si que merece ser apontado e contextualizado. Trata-se, me parece, de uma proposta de renegociar a relação entre dois "mundos", sustentando momentos-lugares onde podem coabitar as práticas, saberes e linguagens que compõem cada um deles, de modo que permita sua criação mútua. Esse processo não necessariamente requer a pacificação da diferença ou a restauração de alguma unidade perdida e imaginada, mas depende de "zonas de fricção" – na formulação de Rivera, espaços *ch'ixi* (2018: 83) –, em que pode haver a mútua potenciação de opostos em tradução sem a anulação do que os diferencia.

[14] Para uma avaliação crítica sobre a tradução desta noção, ver o diálogo entre a linguista aymara Filomena Miranda e a filósofa feminista argentina Maria Lugones (Lugones 2010). Ver também Tola (2018).

Os projetos que buscam sustentar esses dois mundos possibilitam uma leitura retrospectiva interessante da descrição oferecida por Albó, Greaves e Sandoval há quarenta anos em seu trabalho seminal sobre a migração urbana, intitulado *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz*, referindo-se ao nome aymara do vale onde a capital contemporânea se situa.

> *La actual capital de Bolivia es "La Paz" para unos y sigue siendo "Chukiyawu" o "Chukiyawu Marka" por los otros... Las dos ciudades no tienen vidas paralelas, sino superpuestas. La Paz domina a Chukiyawu y vive de su trabajo. La Paz tiene vida notoria; Chukiyawu solo puede tenerla en forma latente, manifiesta sobre todo en las madrugadas y en ciertas fechas y celebraciones populares. La Paz se va imponiendo; Chukiyawu simplemente logra sobrevivir. Pero la constante inmigración de origen campesino aymara sigue alimentando esta larga sobrevivencia.* (Albó, Greaves e Sandoval 1981: 87)

Seu estudo foi o primeiro a propor "indígenas urbanos" como alternativa ao conceito de mestiço, colocando em questão o paradigma da síntese cultural ao reconhecer o lugar ambíguo dos migrantes entre "ser aymara" e "não ser aymara", e até mesmo sua dupla identidade (Barragán e Soliz 2008: 477-82). Embora hoje podemos desejar perguntar porque o estudo "deixou de lado a representação dos próprios atores e sujeitos", como notaram as historiadoras bolivianistas Rossana Barragán e Carmen Soliz (*idem*: 481), a noção dos dois mundos que persistem através de uma relação mais complexa do que apenas "paralela" ainda parece relevante destacar.[15]

No entanto, parece menos sustentável hoje a caracterização da "cara aymara" da cidade como oculta. Mudanças na política cultural regional, especialmente desde a eleição de Evo Morales em 2005, tornaram o mundo indígena mais valorizado e mais visível do que nunca – não, é claro, sem efeitos contraditórios e às vezes problemáticos. Isso tem alterado o acesso e o controle dos recursos da cidade, proporcionado infraestrutura material e imaterial para projetos coletivos que buscam sustentar espaços populares onde esses dois mundos possam experimentar em comunicação e intercâmbio, abrindo-se entre pessoas – e também "dentro" delas – uma espécie de *taypi*, um importante conceito aymara para "centro". *Taypi* é onde se entrelaçam os

[15] Charlotta Widmark criticou a ênfase da polaridade conferida pela noção de "La Paz vs. Chukiyawu", assim como a ideia da "dupla personalidade social" defendido por Carter (1971) e Johnsson (1986), em favor de um sentido de pertença complexo em que a identidade cultural é negociada. "Os chamados eus divididos são complexos ou multidimensionais, em vez de fragmentados" (2003: 61). Avanços conceituais mais recentes, como no trabalho de Marisol de la Cadena, apoiam o esforço de interromper a noção de unidades culturais discretas, fundamental para o modelo hegemônico estatal da mestiçagem, que "exigem simples diferença ou igualdade da indigeneidade" (2015: 33). De la Cadena retoma a noção stratherniana de conexões parciais e sua geometria fractal para analisar como o indígena e o ocidental "aparecem um dentro do outro e ao mesmo tempo permanecem distintos" (*ibid*).

opostos sem subsumir um ao outro, produzindo um "tecido intermediário, uma trama que não é nem uma coisa nem outra, mas muito pelo contrário, as duas coisas ao mesmo tempo" (Rivera 2018: 83). Um desses projetos era a Casa Ajayu e, como demonstram as pessoas que passavam por ela, hoje Chukiyawu não é sobrevivido só pelo fluxo contínuo de migrantes do campo, grande parte dos quais agora se estabelecem em El Alto, mas também pelos filhos e netos daqueles que o estudo de Albó, Greaves e Sandoval considerou décadas atrás. Esses jovens podem não compartilhar a mesma proximidade do mundo comunitário do *ayllu* que seus avós, mas o sustentam atendendo ao chamado para *retornar*, iniciando uma busca – uma busca espiritual, quiçá – a partir das lacunas que o tempo lhes deixou.

Curiosamente, hoje o mundo de referência que Chukiyawu ajuda a nomear é sobrevivido por pessoas de origens heterogêneas, não só aymara-quechuas. Caminhando juntos, pessoas indígenas, mestiças e não indígenas estão forjando uma vida urbana em comum que é algo outro que não só moderno, recusando as lógicas coloniais de propriedade e possessão e articulando novas formas de autonomia territorial e pertencimento social e cerimonial. Através do trabalho prático de recuperar conhecimento e restituir relações, estão se construindo instâncias de "nós" – em seu sentido duplo – que entrelaçam distintas diferenças (vale a redundância) e os múltiplos "nós" aos quais elas correspondem: por exemplo, o "nós" etnocêntrico das pessoas *qullas* e o "nós" inclusivo, que inclui pessoas brancas; e o "nós" humano e o "nós" do *pacha*, que inclui os ancestrais outros-que-humanos e os múltiplos espaço-tempos que lhes são próprios. As formas de alteridade que constituem esses diferentes "nós" não são análogas, assim como tampouco são as condições sob as quais seus respectivos estar-juntos podem ser ordenados. O fato de que pessoas *qullas* estejam capacitando espaços onde esse estar-juntos complexo está se construindo, e de que neles conceitos como *ayllu*, *jaqi* e *pacha* organizam reflexão e prática, implica relações de aprendizagem e orientação e a prática de formas de ver e agir que podem exigir deixar outras para trás. Da mesma forma, a compreensão dos *uywiris* "criadores" como formas de vida superiores implica hierarquias cósmicas e obrigações que os humanos devem saber cumprir.

Esse entrelaçamento de diferenças, certamente uma particularidade da vida na metrópole boliviana, está gerando possibilidades de encontros cotidianos entre "mundos" que não reproduzem as assimetrias históricas entre eles, e que potencializam polinizações cruzadas, práticas e conceituais, e o florescimento de novas compreensões – sobre a natureza das diferenças em jogo, por exemplo –, e novas estratégias para fazer a diferença também. Na Parte III desta dissertação, passaremos a considerar algumas das invenções e intervenções que estão emergindo desse contexto. Em particular, observaremos uma reconceitualização da indigeneidade como uma condição inclusiva capaz de sustentar comunidades de afinidade não organizadas (só) pelo princípio de pertencimento étnico. Veremos também as maneiras pelas quais a ruptura passa a ser

entendida como o fundamento do mundo moderno em geral e, portanto, a condição comum de quem se encontra, em alguma medida, posicionado "dentro" dele. Isso significa que pessoas de origens heterogêneas podem compartilhar experiências de cura e reconexão com *lxs ancestrxs* mesmo que – como as histórias diferenciais que elas herdam – não sejam exatamente as mesmas experiências.

A EVENTICIDADE DO PACHAKUTI

Gostaria de fazer mais um comentário, no intuito de destilar o problema de fundo da minha pesquisa. Precisa-se sublinhar que a recomposição das relações com *lxs ancestrxs* faz parte de um projeto de descolonização no qual está em jogo a regeneração de formas "indígenas" – e especificamente *qulla*, embora talvez não só – de pessoas, lugares e coletivos. Para acompanhar as reflexões sobre a descolonização de meus interlocutores *qullas*, que estão criando os espaços de diálogo e engajamento prático em que meus interlocutores jovens (de diversas origens), devemos entender a descolonização dentro de sua relação com a noção vital de *pachakuti*, comumente traduzida como "retorno ao espaço-tempo" ou, ambiguamente, "retorno *do* espaço-tempo". Na visão andina, não há um continuum linear de tempo ininterrupto, mas sim ciclos ou épocas distintas e descontínuas, separadas por "saltos" ou "revoluções cósmicas", fundamentalmente em desacordo com a noção de avanço diacrônico que está no cerne do conceito ocidental de progresso (Estermann 2008: 129). *Pachakuti* sugere a reviravolta de um mundo-era inteiro, uma revolução cósmica que resulta numa espécie de inversão ou reversão de posições de mundo: é quando o *mundo al revés* – assim o descreveu a cronista quechua Guaman Poma de Ayala – pode se reerguer. *Pachakuti* compreende, assim, uma espécie de mudança "mundial".

Os *yatiris* que trabalhavam na Casa Ajayu descreveram o chamado contemporâneo para *retornar* como um eco daquele que reverberou pelos Andes há quinhentos anos. Uma noite de seu Taller de Cosmovisión Andina, Wayra contou a sua audiência que o *pachakuti* de hoje foi profetizado pelos sábios andinos nos momentos finais do Taki Onqoy, "doença da dança", o movimento de liberação indígena contra a Coroa espanhola (que, segundo o consenso historiográfico, aconteceu entre 1564-1572), durante o qual ritualistas itinerantes buscavam instigar o *retorno das wak'as*, a derrota do Deus cristã e a reconquista do mundo indígena. Os sábios andinos visitavam comunidades em todo o território incaico promovendo uma retomada popular das práticas rituais e festas ancestrais, isto é, um *retorno às wak'as*, mediante a restituição de relações com elas, isto é, mediante a "cura" (Burman 2016: 199, 243; ver também Millones 1990, Mumford 1998). Após uma década de resistência, e enfrentando a derrota iminente, os espíritos ancestrais transmitiram para os sábios andinos: *"no nos*

han vencido, vamos a escondernos y un día vamos a retornar". Hoje em dia, muitos antecipam a restauração da ordem nativa como o advento de um paradigma civilizacional baseado em *sumaq qamaña* ou *vivir bien*, que o intelectual aymara Simón Yampara (2011), que ajudou a popularizar o conceito agora viral, entende como "cosmo-convivencia".

Se estamos vivendo, na conjuntura contemporânea, um espaço-tempo de *pachakuti*, então onde e quando podemos dizer que está acontecendo? Lido através da história de Taqi Onkoy, esta pergunta também coloca em questão: em quais momentos-lugares específicos está acontecendo o retorno das – e o retorno às – *wak'as*? Enfim, como as *wak'as* se tornam uma questão de interesse e de cuidado para as pessoas? O trabalho da Casa Ajayu, assim como os centros terapêuticos que nasceram dela, incorporam uma resposta a tais perguntas. Comprometendo-se com caminhos de vida singulares e heterogêneos, sustentando oportunidades para abrir espaços de diálogo e experimentação prática coletiva, esses "nós" apostam numa forma de transformação social que embaralha os limites entre o pessoal e o político, o privado e o público, e sugerem a possibilidade de uma vida comunitária que se enraíza tanto nas micropráticas pessoais quanto nas formas coletivas de ação mais perceptíveis e espetaculares. No centro desta pesquisa, então, está uma pergunta sobre o modo de eventicidade (*eventfulness*) de uma política comunitária decolonial e como, ao perguntá-la, se pode deslocar "nossa" imaginação (o público ocidental) sobre a escala e o ritmo da mudança "mundial". É uma questão sobre a temporalidade da reconstituição territorial e sobre como um "nós" complexo e mais-que-humano pode "se localizar" (e *take place*), mesmo dentro da metrópole.

Quais poderiam ser as possibilidades para etnografar essa complexidade? Certamente, uma compreensão da esfera micropolítica em que os projetos sociais dos meus interlocutores agem, assim como da natureza das diferenças que estes efetuam nela, requer uma lente etnográfica sensível a detalhes que extrapolam os limites do que se considera, para a imaginação moderna, um evento, e muito menos um evento histórico. A esse respeito, podemos fazer algumas observações:

(1) A primeira decorre da compreensão de que a história andina, na concepção indígena, emerge de interações entre humanos e *wak'as*, movida por preocupações que talvez possamos chamar de "mito-históricas", como sugerem os comentários de Salomon sobre o Manuscrito Quechua de Huarochirí (1990: 37). Nessa perspectiva, a ação transformadora não se reduz ao práxis humano, o domínio da historicidade moderna por excelência; ao contrário, estão em jogo mundos relacionais onde a chamada "agência histórica" (*historical agency*) pode equivaler à ação "xamânica", isto é, a mobilização das capacidades criativas de seres outros-que-humanos, sabendo que estes podem exercer efeitos reais sem atender aos critérios da linearidade temporal, facticidade objetiva e causação

cumulativa (Fausto e Heckenberger 2007: 12-14, de la Cadena 2015, Cavalcanti-Schiel 2015). Esse ponto não marginaliza a importância da ação humana, que também tem um papel decisivo na iniciação de *pachakutis* (Gose 2018: 79).

(2) O tipo de revoluções cósmicas contemplado por *pachakuti* não necessariamente depende de uma memória coletiva transcendente, protagonizada só por heróis e eventos extraordinários, mas pode abarcar os processos cotidianos envolvidos na produção de pessoas, incluindo aqueles implicados nos domínios do ritual e xamanismo (Fausto e Heckenberger 2007: 28, nota 16). Wayra, por sua parte, parece corroborar com esse ponto, escrevendo numa publicação no Facebook que *pachakuti* "implica transformações profundas, crises pessoais, familiares, sociais, revoltas inesperadas, convulsões políticas, espirituais e até religiosas". Dessa forma, *pachakuti* compreenderia conexões entre os âmbitos supostamente disjuntos de espiritualidade e política, por um lado, e do pessoal, do familiar e do social, por outro – potencialmente relativizando, assim, o pressuposto da insignificância e atemporalidade das questões rotineiras e de pequena monta que animam o dia-a-dia (McCallum 2000: 378).

(3) De fato, os acontecimentos e processos que fazem uma diferença nas vidas das pessoas, e que impulsionam a(s) história(s) da decomposição e recomposição de relações com *lxs ancestrxs*, podem ser bastante específicos, colocando problemas que nunca extrapolam para além das pessoas que os vivem. Um encontro fugaz, uma doença, uma memória, uma morte, um ato performativo, uma história oral, um sonho, um gesto, um cheiro: estes são *quase-eventos* (Povinelli 2011: 132-33), e seus ritmos podem parecer lentos ou efêmeros em comparação com os tipos de catástrofes ou revoluções espetaculares que tendem a capturar a imaginação histórica, bem como a atenção política e acadêmica. Os quase-eventos, no entanto, se somam com o tempo, dando forma a novos consensos e compreensões, apegos afetivos e compromissos relacionais, cujos efeitos cumulativos podem incidir no equilíbrio do cosmos em sua integralidade e talvez, nesse sentido, ser apreendidas de sua perspectiva.

Essa é a premissa da micropolítica, que entendo como um modo de ação política e uma escala de análise. Aproprio-me dessa noção dos trabalhos de vários acadêmicos críticos que vêm buscando descrever e conceitualizar as condições singulares pelas quais as coisas se transformam. Uma delas é Silvia Rivera Cusicanqui que, tirando inspiração de Suely Rolnik e Félix Guattari (2006), vincula a noção da micropolítica com *pachakuti* ao propor uma visão de transformação social baseada em comunidades "articuladas por um ethos fundado no reconhecimento de sujeitxs não humanxs, no diálogo com *lxs ancestrxs*, na autopoiesis com as espécies e entidades do entorno" (2018: 84, ver também 135-142). Ela defende um modo de engajamento político que, embora se construa em relação com coletivos heterogêneos, parte da ação pessoal,

buscando embaralhar os limites entre o privado e o público, e que "reinscrev[e] no microespaço social que habitamos uma arena comum para praticar formas de 'bom governo' y 'bem viver' como gestos micropolíticos de conhecimento corporal e intersubjetivo" (2015: 302). De modo importante, essa micropolítica "situada e iconoclasta" se daria em torno de práticas enraizadas no silêncio e não apenas na palavra – claro, sem confundir o silêncio com a ausência de *outros* e dos modos de discursividade que podem lhes ser próprios.

A proposta de uma política decolonial que começaria por uma descolonização da política, e que é, em essência, mais-que-humana, precisa ser levada a sério por aqueles "nós" modernos, para quem pode ser inconcebível. À medida que o nosso mundo mergulha mais profundamente em crise socioecológica, nunca foi tão urgente a necessidade de ouvir e aprender dos tipos de "projetos de alternativa ao mundo" que interessam a esta dissertação. Mas, para poder fazer isso, devemos "desacelerar os raciocínio" como Isabelle Stengers nos diz, apresentando sua proposta cosmopolítica, "e criar a oportunidade para a emergência de uma sensibilidade um pouco diferente dos problemas e situações que nos movem" (2014: 18). Em particular, deveríamos indagar sobre como a disputa em torno de quem é um sujeito social modula a questão de como uma "outra sensibilidade" pode efetivamente emergir. A tarefa de democratizar a "palavra" dentro de um coletivo mais-que-humano, por exemplo, pode requerer que se desloque o pressuposto de que os raciocínio que organizam a política são restritos à linguagem humana.

– 2 –

Willka e Phaxsi ("sol" e "lua") são dois anciões aymara que habitam sozinhos as alturas da cordilheira peruana. Uma tarde Phaxsi chama seu esposo para almoçar, e ele se senta ao seu lado. O espanhol é legendado a partir do roteiro aymara:

Phaxsi: *Almorcemos.*

Willka: *Ya voy.*

Me he cansado mucho. Si nuestro hijo
Antuku estuviera aquí, nos ayudaría.

Pienso que él nunca regresará. Para mí, esas grandes
ciudades han cambiado a nuestro hijo.

Un día me dijo: "Hablar el aymara es vergonzoso". Así dijo.

Malos deben estar los tiempos, como para
que nuestro hijo nos haya abandonado.

Ojalá algún viento pueda traerlo de regreso a casa.

Wiñaypacha (2017)

Este momento da dissertação inicia um exercício de "caminhar com", traçando caminhos por conversas que mantive com pessoas que conheci como partícipe das oficinas na Casa Ajayu. Ele busca dar passos em direção a uma compreensão do que levou essas pessoas até a Casa, de forma que meu próprio caminho se cruzasse com os deles. Ao atender a esta questão ao longo do meu trabalho etnográfico, o que ficou claro, particularmente no que se diz respeito aos jovens de ascendência aymara-quechua, foi o lugar decisivo de certa experiência de separação em relação ao mundo de vida de seus avós, o mundo comunitário do *ayllu*. Este tema, que conceituo provisoriamente em termos de ruptura, terá nossa atenção imediata nas narrativas e reflexões que se seguem, e nos permitirá colocar em questão o que está em jogo na história de migração indígena urbana nos Andes das perspectivas daqueles que a herdam.

Estou interessado em saber como meus interlocutores *se situam* em relação a suas circunstâncias e, ao fazê-lo, refletem sobre os efeitos relacionais e existenciais da vida urbana. Caminhando com eles, poderemos vislumbrar os "dois lados", por assim dizer, do contexto retratado na cena do filme Wiñaypacha ("Eternidade"), apresentada na epígrafe: primeiro, conheceremos quatro moradores urbanos, filhos e netos de migrantes, e depois um ancião curandeiro que mora no campo. As noções de *quiebre*,

pérdida e *enfermedad* emergem como eixos centrais de suas reflexões, enunciando de modos distintos, mas em ressonância com as personagens de Willka e Phaxsi, uma profunda preocupação com a mudança e a continuidade. Embora os jovens urbanos indígenas não apontem a existência de *uma* experiência de separação em relação ao mundo dos avós, pareceria possível identificar um sentido comum de *alejamiento* e *ajenamiento* frente a ele – ponto afirmado, aliás, por outras etnografias recentes em La Paz e El Alto (ver Burman 2016). Esta é uma questão fundamental, pois ao mesmo tempo em que constitui a premissa do *retorno*, estabelece uma indagação sobre como participar da regeneração de um mundo a partir de um lugar cuja relação com ele é, de alguma forma, ambígua.

EL TALLER DE LENGUA AYMARA

Começo com uma descrição do Taller de Lengua Aymara y Cosmovisión Andina, que permitirá abrir algumas questões sobre o contexto em que a ruptura, entendida como uma distância não só espaço-territorial mas também linguística, relacional e corporal do mundo comunitário das gerações passadas, é uma condição constituinte. A oficina começou suas atividades durante uma das minhas primeiras semanas em La Paz, no início de fevereiro de 2020. A primeira noite de aula coincidiu com meu retorno à Casa Ajayu, onde havia estado no ano anterior quando viajei a La Paz para um breve estadia. Lembro-me de atravessar a porta da frente, que estava aberta, e me surpreender ao encontrar a sala principal da casa cheia, com cerca de trinta pessoas, e uma reunião já em andamento.

Este não se tratava do encontro do Taller de Lengua Aymara, mas de outro, do Taller de Medicina Ancestral Kallawaya, que tinha começado meia hora antes. No centro do grupo estava o *maestro* kallawaya (ou *yachaq*, palavra quechua para "conhecedor" e "curandeiro") don Feliciano, especialista em rituais e plantas medicinais que, eu aprenderia mais adiante, viaja de sua comunidade para a capital algumas vezes por ano para dar oficinas e atender pessoas na Casa Ajayu. Rapidamente percebi que havia interrompido sua aula e me redirecionei para o segundo andar da casa, onde encontrei o *yatichiri* Luis. Ele ficou surpreso com a minha chegada e me abraçou. Conhecemo-nos no ano passado durante algumas das suas aulas. Sentei-me enquanto a sala ia se enchendo de pessoas, contando com cerca de quinze de nós ao final, metade da quantidade de participantes da turma do ano passado. Luis me contou que a participação em seus cursos varia bastante, geralmente entre dez e trinta pessoas.

Wayra também esteve presente. Ele abriu a oficina com uma breve introdução da Casa Ajayu, já que era a primeira vez da maioria dos alunos no centro. Em seguida, nos conduziu em um *k'intu* coletivo, que ele explicou didaticamente para a turma. Uma

rodada de apresentações revelou que eu era o único estrangeiro da turma, o que talvez meu cabelo loiro já tivesse tornado óbvio, e que a maioria dos alunos era de ascendência aymara-quechua. Um homem jovem se apresentou expressando seu desejo de poder *"pasar el conocimiento de nuestros antepasados a mis hijos porque nuestra cultura es hermosa"*, um sentimento que seria ecoado por vários outros presentes. Seus comentários sugeriram imediatamente a importância pessoal do espaço aberto pelo *taller*, revelando uma dinâmica marcante na região urbana de La Paz e, embora em menor grau, El Alto: muitos jovens não falam mais que algumas palavras da língua materna dos seus pais e avós.

Em conversas com alguns dos alunos, soube, depois, que isso se devia ao fato de que seus pais, migrantes do campo em sua maioria, escolheram não ensinar a língua aos filhos. Entre outras coisas, isso se deveu à busca por melhores condições sociais e econômicas e, além disso, à vergonha associada a ser índio, fatores sublinhados por alguns autores (Saavedra 1981, Albó 1997). Em algumas casas, foi até proibido falar aymara. Certa vez, Luis nos sugeriu a lógica dos pais que deliberadamente cortam a transmissão da língua para seus filhos, apontando a tensão entre ser boliviano e ser índio:

> *"No, no te hablo aymara porque yo quiero que seas ciudadano, quiero que seas profesional. Mi hijo va a ser profesional. ¿Para qué va a servir el aymara?"*

Uma outra mulher que conheci na Casa Ajayu, chamada Cecilia, a quem apresentarei melhor mais adiante, também ressaltou essa questão quando me contou que as jovens que ela atende em sua escola na zona de Senkata, em El Alto, onde as famílias são majoritariamente migrantes, não foram ensinadas a língua aymara. Me disse que a perda da língua pode implicar na alienação dos filhos em relação às suas comunidades de origem e avós, que não são falantes de espanhol. E quando a língua fica para trás, ela explicou, relações e conhecimentos também se perdem. Por isso, Cecilia prioriza no seu centro a recuperação da língua, e a faz através do ensinamento da história, da cosmovisão e das artes nativas como a música e a tecelagem.

A oficina de Luis compartilha essa abordagem. Na primeira noite de aula, ele deixou claro que *"No hay lengua sin cultura y vice-versa. La descolonización empieza desde la lengua aymara".* O ritmo do curso cumpriu com essa visão, integrando a instrução do vocabulário e da gramática com discussões sobre a cosmovisão e os costumes dos *abuelos y abuelas*, momentos de *cuentacuentos* pessoais e prática de artes musicais e tácteis. A natureza dialógica das aulas abriu oportunidades para que as pessoas pudessem trocar histórias familiares e discutir questões mais sensíveis no que diz respeito à "cultura". Essa tem sido mais ou menos a ideia desde que Luis começou a ensinar há quinze anos. Ele me contou que desde o início seu curso foi um espaço em

que *"akhullicamos coquita, hablamos de cosmovisión, de esas inquietudes, de la cultura, de lo que se está perdiendo, lo que se valora, lo que no se valora".*

As discussões da turma de que participei atravessaram uma gama vasta de assuntos. Elas não só demonstraram que a restituição da língua e da cosmovisão são mutuamente constitutivas na prática, mas também que isso é pensado como um esforço coletivo. Uma vez, por exemplo, um aluno perguntou se a língua aymara tinha uma forma escrita antigamente. Luis respondeu que sim, que *"la escrita existe en los tejidos, en las cerámicas*, *pero no hay mucho material sobre eso. ¡Tenemos que producirlo!"* Em outro momento ele, introduzindo os nomes para os sete dias da semana, notou que as denominações em aymara são adaptações que foram inventadas durante a Colônia, e que não são propriamente do mundo andino. A experiência temporal dos ancestrais é um tema que merece maior atenção, afirmou. *"Nosotros tenemos que hacer investigaciones, tenemos que preguntar a los abuelos y las abuelas"*, ele disse. Um estudante interrompeu, perplexo, e perguntou se era uma questão de ir para o campo e falar com os anciões nas comunidades. Luis respondeu que as conceituações milenares do tempo foram perdidas por séculos; fazer pesquisa significava buscar o conhecimento *"que está en las montañas, en las piedras, en la tierra"*, e afirmou a importância das *wak'as*, os lugares sagrados na paisagem onde os *ajayus uywiris* ou *espíritus mayores*, se concentram e podem ser chamados através da prática ritualística.

Essa interação e outras semelhantes deixaram claro que a recuperação do *conhecimento ancestral* não é um assunto estritamente humano, mas um que contempla relações com os próprios ancestrais, e com o tempo modulou a nossa compreensão dos comentários de Luis do tipo *"Hay mucho para descifrar, todavía tenemos que escarbar mucho".* Esses momentos também instauraram uma abertura que posicionou os integrantes do curso não apenas como estudantes, mas como agentes na recuperação do conhecimento. Luis disse, certa vez, *"Les quiero compartir y dejar muchas cosas abiertas para ustedes, para que seamos también nosotros investigadores de nuestro propio* sarawi*". Sarawi* é um substantivo frequentemente traduzido como "cultura" mas também implica "caminho", isto porque, segundo Luis, *"la cultura es un caminar"*. Ele frequentemente usava a palavra junto com *sarnaqawi*, que tem conotações similares. A diferença entre *sarnaqawi* e *sarawi*, conforme ele sugeriu, pode ser entendida como "camino" e "ir pelo caminho", respectivamente. Nesse sentido, a noção de *sarawi* seria marcada por uma multiplicidade inerente, já que cada pessoa e cada comunidade tem sua própria maneira de "ir pelo caminho"; é por isso, talvez, que a palavra também se entende como "prática" (Burman 2016: 173-75).

Ao longo dos anos, Luis ensinou em uma variedade de ambientes para diversas idades, incluindo os últimos dois anos na Casa Ayaju. Imagino que, até certo ponto, as aulas que ele oferece para crianças pequenas e para adultos pouco se distinguem. Como todo excelente professor de línguas, ele nos fez sentir como crianças de novo, entrelaçando jogos, canções e danças incansavelmente, fazendo-nos bater os pés, bater

palmas e mexer o corpo enquanto experimentávamos pronúncias tão estranhas aos falantes nativos de espanhol quanto para mim: o aspirado *ph, th, chh, kh, qh* e o ejetivo *p', th', ch', k', q'*, entre outros. Em nossa primeira noite de aula, ele pegou seu *charango*, um pequeno instrumento de cordas andino que lembra um ukulele, e cantou uma música cuja letra ele havia escrito na lousa e que copiamos atentamente nos nossos cadernos. A música é uma canção de ninar chamada "Phatitan" que é comumente cantada por mulheres nas comunidades aos seus *wawas* (ay. bebês) durante os primeiros anos de vida.

Phatitan phatitan
Phara phara phatitaya
Phachkanita phatitaya
K'ata k'ata k'atitay
(2x)
Phachkanitan phatitay
(verso se repete)

Phachkaninitin
Phachkaninitin
Phachkaninititin
(verso se repete)

Phuchkita phuchka
Phuchkita phuchka
Phuchkananitay
(verso se repete)

A canção de ninar despertou mais interesse nas pessoas do que eu antecipava. Antes de começarmos a cantar, enquanto Luis tocava a melodia, umas duas ou três mulheres proferiram *"Ahhh"*. Percebi que algumas pessoas tinham levantado os olhos dos seus cadernos e trocaram olhares. Uma delas exclamou, *"¡Mi abuela me cantaba esto!"*, levando outros a intervir, *"¡La mía también!"* Repassamos cada verso várias vezes, cada um ficando progressivamente mais suave até que a música acabou em um sussurro. A música foi uma ferramenta eficaz para praticar alguns dos sons básicos de aymara, mas as memórias que pareciam ter vindo à tona me sugeriram uma implicação pessoal mais profunda. Em retrospecto, vejo como instâncias como essa salientam o

Imagem 1. Yatichiri Luis, esquerda, começa a nos ensinar como fiar lã de lhama no Taller de Lengua Aymara y Cosmovisión Andina. 09/03/20

lugar do *sentir* na aprendizagem, algo tão central para a metodologia de Luis quanto para sua compreensão de conceitos como *sarawi*, como veremos melhor mais adiante.

Outro elemento da pedagogia da oficina foi a aprendizagem de habilidades práticas como o *qapuña,* ou *hilado* em espanhol: a confecção de fio de lã à mão, usando o *qapu* (ay. roda de fiar). O *qapuña*, na verdade, não foi o foco de apenas um momento particular do curso, mas passou a ser um aspecto fundacional de toda aula. Depois do primeiro mês do curso, toda noite que nos encontramos conversávamos e praticávamos o aymara que havíamos aprendido enquanto fiávamos. Num domingo de manhã, eu e alguns colegas nos encontramos com Luis na Feria 16 de Julio em El Alto, onde visitamos sua *casera*, a vendedora de quem ele compra com frequência, para adquirir lã a granel para nossa turma. Passamos a manhã explorando aquele setor do mercado e vimos várias mulheres fiando, tecendo e vendendo seus produtos. O *qapuña*, Luis explicou, é *"la pedagogía y la terapia de nuestras comunidades heredado de nuestros ancestros".* É uma atividade que frequentemente se faz com outras pessoas, um momento para se compartilhar, se relaxar e se fortalecer, conectando o *ajayu* e *chuyma* (ay. "espírito", "ser") com as mãos enquanto troca histórias e ideias. Luis lembrou que

ele costumava fiar com sua *awicha* (ay. avó) e aquele era um momento privilegiado para narrar histórias. Ela sempre destacava a natureza íntima da prática: *"¿Cómo está tu chuyma, tu ajayu? Así vas a hilar"*, dizia para Luis. *Qapuña*, entendido dessa forma, *"es toda una terapia para sanarnos en comunidad"*, e por isso Luis fala, no que imagino são ecos de sua *awicha*: *qapuskakiñäni janiw armasiñasäkiti*, "continuemos fiando não devemos esquecer".

O caráter aberto e sincero das discussões cultivadas ao longo do nosso curso abriu um espaço em que as pessoas podiam revisitar e explorar histórias, e partes delas mesmas, que não sempre encontram um lugar em suas vidas cotidianas. Para demonstrar um pouco o que entendo por isso, gostaria de passar para outra interação de uma das aulas, entre Luis e minha colega Ana, e então usá-la para apresentar a Ana, no intuito de mostrar mais profundamente o que está em jogo no *taller* assim como no lugar que o abriga, a Casa Ajayu.

Um dia, Luis mencionou a possibilidade de uma viagem de campo a Achocalla, uma comunidade nos arredores de La Paz, onde ele cofundou o Centro de Apoyo Educativo "Qhana Chuymasa". Sua proposta provocou um comentário de Ana:

> *"Ay no, pero ¿cómo vamos a ir a Achocalla. Dicen que el agua llama. Mi mamá no me va a dejar ir."*

Ana pontuou seu comentário com risos, em tom de brincadeira, como se para descartar o que ela disse. Houve um breve momento de silêncio. Perguntei-me se os outros entenderam o que ela quis dizer. Em seguida, Luis respondeu:

> *"Sí, llama el agua, dicen que hay sirenas. Hay que tener cuidado. Pero es a ciertas horas del día, no es constante. Hay que saber en qué lugar y en qué horario ir."*

Ana concordou com um gesto e a classe seguiu em frente. Esse momento foi tão fugaz que eu não teria apreciado sua complexidade se Ana não tivesse refletido sobre ele meses depois, em uma das nossas conversas. Acontece que quando ela estava na quarta série, sua classe fez uma viagem de campo para Achocalla e sua mãe realmente não a deixou ir. Ela se lembrou da conversa com sua mãe naquela época:

> *"¿Cómo vas a ir a Achocalla? Mira han aparecido muertos en Achocalla, ahogados. Es que el agua llama. No te voy a dejar ir."*
>
> *"¿Cómo te va a llamar el agua?"*
>
> *"Es que te encanta. La Qota Mama, la madre del agua."*

"¿Y cómo te va a encantar?"

"Te hace aparecer música bonita, música así antiguita,
con eso te llama. Y tú buscas la música, buscas la música,
y sin darte cuenta te estás hundiendo en el agua."

A advertência da mãe da Ana certamente ficou com ela – ela não se esqueceu disso. No entanto, talvez não tenha sido a advertência em si o que mais a impactou, mas o conflito social que dela nasceu. Ana me contou que, no próximo dia na escola, decidiu relatar o perigo para suas *compañeritas*, ecoando as palavras de cautela da sua mãe. Mas suas amigas zombaram dela por isso.

"Ah no Ana, ¿cómo va a pasar así? Tú estás loca."

"Me tomaban a mí por loca", Ana reiterou. Ela sentiu vergonha e descreveu para mim o isolamento que resultou. *"Por eso yo ya no contaba, me encerraba"*, me comentou. Foi uma das poucas vezes que levou as histórias de casa à escola. Mas sua experiência implicava muito mais do que simplesmente exercer discrição em relação a quem ela contava o quê. As pressões de sua jovem vida social a levaram a internalizar o desdém dos outros de tal forma que ela procurou se distanciar das histórias de sua mãe e do mundo de onde elas vieram. Ela não apenas começou a desconsiderar sua mãe; também cortou laços com a família na comunidade do pai.

> *De niña solía ir al campo, a sembrar papa y recoger papa. Lo que pasa es que ha habido un alejamiento por mi culpa. Yo desde niña he crecido con este tipo de cuentos aymara y esta cosmovisión. Pero como que me he ido avergonzado de todas estas cosas cada vez que mi papá me quería llevar al campo yo ya no iba, porque en el campo yo siempre escuchaba ese tipo de cuentos. Entonces me he ido alejando de esas costumbres y todo lo que me contaba mi mamá y yo lo veía así como cuentos superficiales que no pasaban, porque a mí no me pasaba nada.*

A burla e o ceticismo dos seus colegas foram transformadores. Embora os últimos anos de vida tenham renovado seu interesse pelo mundo da sua família, sempre que ela faz referências como aquela que fez durante a oficina, fala com cautela, como se fosse uma brincadeira, aproveitando-se de uma certa segurança que a estratégia parece lhe garantir. Assim, ela pode evitar o julgamento que vem com *realmente crer* que a água chama, um julgamento que policia os limites entre o real e a fantasia.

Talvez agora possamos apreciar de modo mais evidente como, para Ana, as aulas de Luis permitiram que os *cuentos* do campo achassem um lugar para ser afirmados e explorados. A importância da oficina, vista dessa perspectiva, *pressupõe* a cunha que o mundo social da cidade impulsiona entre jovens urbanos como Ana e o mundo de seus

avós. O relato de Ana sugere uma dinâmica em que os costumes, histórias e conhecimentos dos antepassados não apenas entram em conflitos cotidianos, mas através deles se tornam um fonte de vergonha e talvez até indesejáveis. Esses conflitos, ainda que íntimos e fugazes, resultam nos tipos de "feridas" – assim como Luis as descreve – que são fundamentais para compreender experiências como a de Ana e, além disso, o que estas significam para as famílias delas. Afinal, são essas experiências que explicam por que Ana deixou de ir ao campo. Ana nos ajuda a entender como é que a modernidade introduz uma situação em que os *cuentos* de uma mãe – que, podemos imaginar, vêm sendo reproduzidos através das gerações, certamente não sem suas próprias transformações internas – simplesmente deixam de ser ouvidas e, portanto, recontadas.

É essa experiência de ruptura e suas consequências vividas que me interessam aqui. Como forma de aprofundar a questão, seguirei desdobrando a história de Ana para, em seguida, estabelecer ressonâncias e contrastes com suas descrições com as de Luli, outra mulher que conheci na Casa Ajayu durante o Taller de Música Ancestral. Depois, voltarei para as histórias de Luis e Cecilia e apresentarei algumas das anedotas que eles compartilharam comigo. As diferenças entre essas pessoas são consideráveis, mas juntas elas instigam uma reflexão sobre a cidade no mundo andino contemporâneo, e por que um lugar como Casa Ajayu se tornava significativo para as pessoas que o compunham.

ANA

Quando a conheci, Ana pegava o microônibus para Miraflores, o bairro onde a Casa Ajayu está localizada, de El Alto, onde morava com sua mãe e dois irmãos mais velhos. A viagem, dependendo do trânsito, levava cerca de uma hora em cada sentido. Ela cresceu em La Paz, no entanto; foi há apenas alguns anos que sua família se mudou. A mãe de Ana é uma mulher de *pollera* e trabalha como comerciante, tal como o seu pai fazia. Quando era criança, se ela não estava em casa ou na escola, provavelmente estava no mercado ajudando os pais. Eles vendiam produtos alimentícios diversos, como cominho, pimenta, *ají*, pão moído, milho e *chuño*, entre outros, no Mercado Uruguay, um dos principais mercados do centro de La Paz. Seu pai tinha a expectativa de que ela ajudasse no mercado, mas isso entrava em conflito com suas aspirações educacionais. Depois que ela terminou o ensino médio, o pai a obrigou a estudar à noite para que trabalhasse com ele durante o dia. Em seguida, ele acabou não autorizando que ela seguisse com os planos de estudar engenharia química, seguindo para a universidade.

Segundo Ana, seu pai era uma pessoa estrita, com visões antiquadas, *"chapadita a la antigua era"*. Ele não via motivo para uma educação quando esperava de Ana que

ela se casasse e atendesse sua família. No entanto, Ana não estava interessada numa vida doméstica, nem durante a adolescência, nem no momento em que compartilhava comigo essas impressões. Sua personalidade atipicamente independente lhe rendeu o título de *rebelde* entre seus familiares. As exigências do trabalho, porém, a mantinham perto de casa. Quando a conheci, ela ajudava sua mãe, tanto no atendimento da loja que instalaram dentro de sua casa, quanto na venda de produtos na feira de rua que acontece duas vezes por semana em frente à sua casa.

A família materna de Ana vive em La Paz há muitas gerações. Sua *awicha* (ay. avó) nasceu em Miraflores, mas naquela época o lugar não era urbanizado. Era uma encosta que ainda estava longe dos limites da cidade; a mãe da Ana dizia que lá se cultivavam flores, daí o nome do bairro. O bisavô de Ana faleceu jovem, deixando sua avó sob os cuidados do tataravô, que é lembrado como um homem de pele clara e olhos verdes, um *misti*, o termo aymara para "mestiço". Desde que se lembram, eles eram comerciantes na cidade. Por outro lado, o pai da Ana era migrante e mantinha laços estreitos com sua comunidade até falecer, há alguns anos. Os avós paternos de Ana eram do campo, plantavam legumes, batata e quinua e também cuidavam de ovelhas. Seu avô, conta ela, *"era de las personas que hacía de cualquier cosa para ganarse dinero".* Ele trouxe seus filhos para La Paz quando o pai de Ana tinha oito anos porque, pelo que ela entende, queria que eles estudassem na cidade. Quando o avô morreu inesperadamente, o pai de Ana e seus tios ficaram órfãos e, como sua avó paterna não podia sustentá-los, tiveram que abandonar a escola e buscar trabalho. Seu pai finalmente conheceu a mãe da Ana, e juntos eles conseguiram garantir uma renda que, embora informal, foi suficiente para criar Ana e seus irmãos.

Ana me pareceu uma excelente contadora de histórias, e nesse quesito ela lembra a mãe, que ela me descreveu como *"una cuentacuentos profesional… es ella quien transmite"*. Elaborando o ponto, me comentou: *"Si le escucharas hablar es bien bonito escuchar a ella hablar, te cuenta más detallado, te cuenta incluso qué lugar, qué lugarcito es, que calle es, específica hasta lo que está vistiendo las personas, es más detallista en sus cuentos".* As histórias da mãe traçam caminhos, entrelaçando lugares, e Ana os retraça cada vez que reconta as histórias. Ela ficou conhecida na nossa turma pelas anedotas que compartilhava, e sempre indicava a fonte daquilo que relatava. Frases do tipo "*Así mi mamá dice"* ou *"Así mi abuela hacía"* eram marcações recorrentes em suas falas, algo bastante comum nas narrativas das pessoas de que participaram da oficina de língua e de outros em que participei.

No entanto, a própria história da relação de Ana com os *cuentos* da mãe, pelo que percebi, é complexa. As experiências de sua infância a levaram a ignorá-los por muitos anos, até que Ana ficou doente. Em uma extensa conversa que tivemos durante a quarentena em 2020, vislumbrei a extensão das coisas que ela optou por não compartilhar em nossas aulas. Existem algumas histórias que ela só conta para aqueles que ela tem certeza que estão ouvindo. *"Esas historias las comparto con personas que*

más tienen interés", porque a maioria das pessoas, incluindo seus próprios amigos, simplesmente *"no van a entender"*.[16] Certa história que ela me contou, talvez uma das mais significativas de sua vida adulta, explica por que ela voltou a atenção para o mundo retratado pelos *cuentos* de sua mãe.

Ela me disse que, há uns cinco anos, por volta de 2015, ficou tão doente que nem mesmo os médicos conseguiram curá-la, trazendo-a perto da morte. Tudo começou com uma série de pesadelos. No primeiro sonho um gato preto a visitou, deu uma volta por cima da sua cabeça, a olhou com seus olhos amarelos e saiu pela janela do seu quarto. Ela se levantou com a sensação de que o gato tinha *"quitado algo"*, embora não sabia o quê. Ana descreveu o que tinha acontecido aos seus pais, mas eles não deram muita atenção a isso, e ela também não. *"Tampoco yo creía, ¿no ve? Entonces todos la consideramos como una pesadilla, así como la de Freddy Kruger"*, me disse. Em outra noite, um menino que ela não conhecia tentou convencê-la a ir com ele ao cemitério de La Paz. Ela resistiu, mas o menino insistiu, e os dois começaram a lutar. No meio da sua luta Ana se levantou e sentiu dor nos braços; na manhã seguinte, quando se olhou no espelho, apareceram marcas vermelhas no seu corpo. Isso convenceu os pais dela de que algo sério estava acontecendo. Eles chamaram um *yatiri*, um parente da comunidade do pai da Ana. Consultando as folhas de coca, o *yatiri* começou a contar-lhes que

"*Fue el gato…"*

Ana ficou chocada, pois não havia mencionado nada para ele até então sobre o gato.

"… que te ha quitado tu primer ajayu *y tu segundo* ajayu
y ahora quiere tu tercer ajayu*."*

Ele observou que o primeiro *ajayu* de seus dois irmãos também tinham sido capturados, mas que o estado da doença de Ana estava mais avançado. A perda do terceiro *ajayu* resultaria em morte. De acordo com o diagnóstico do *yatiri*, o gato que ela viu era a manifestação de uma entidade conhecida em aymara como um *saxra* ou *anchanchu*.[17] Conformemente, o *yatiri* determinou que era preciso realizar um *cambio*.

---

[16] Vale explicitar, à luz disso, que a Ana me autorizou a representar aqui em forma escrita as histórias que compartilhou comigo.

[17] A relação entre as noções aymara de doença e da perda de espírito (ay. *ajay* sarqata) é bem documentada, bem como as práticas de cura pelas quais os *yatiris* invocam os *ajayus* perdidos e limpam corpos desses tipos de espíritos-doenças, denominados genericamente como *ñanqha ajayus*, "espíritos estranhos". Há muito debate sobre as complexidades do *ajayu*, incluindo quantos *ajayus* a pessoa humana possui e, portanto também, a questão de sua perda. Para um panorama sobre o tema, ver Burman (2016: 99-106). Diferentemente da opção admitida por etnografias centradas nas Terras Baixas, traduzir *ajayu* como "espírito", embora certamente uma equivocação, parece ser mais apropriado do que "alma", uma vez que esta geralmente se usa para designar os espíritos dos mortos em específico.

Na explicação de Ana, o *cambio* é um procedimento ritual pelo qual *"tu suerte, todo lo que tú estás mal, esos malos sueños, esas marcas, lo cambian a un animal"*, que então morre no lugar da pessoa doente. Isso se faz em conjunto com uma *mesa* ou "oferenda", preparada e "paga" ao *saxra*, tratando-se de uma espécie de sacrifício. Ana já havia testemunhado um *cambio* uma vez e não gostou da ideia de executá-lo, porque gostava muito de animais. Além disso, ela não acreditava que alguma coisa tivesse realmente acontecido. Recusou a prescrição do *yatiri*.

"Pero yo no creo, estoy bien. No me estoy enfermando.
Solamente esos sueños que tengo y no puedo dormir."

"Si no quieres ahora, va a empeorar."

"No, ¿por qué va a estar pasando esas cosas?
Ya no he querido creer en esas cosas."

A situação foi ignorada até que o estado de saúde de Ana de fato piorou. O limite entre o sonho e a vigília começou a se confundir. As figuras dos sonhos começaram a se apresentar enquanto Ana estava acordada. *"Yo lo veía, ya lo tocaba, me ha dado miedo"*, me contou. Ela começou a se sentir que era seguida, e relatou uma certa vez, tarde da noite, quando voltando para casa de onde trabalhava sentiu repentinamente que alguém passava ao seu lado e trombava com ela. No entanto, ela percebeu que não havia ninguém ali, e que a rua estava vazia. *"Me estaba volviendo loca"*, Ana disse. A situação se tornou insuportável, e seus pais voltaram a procurar o *yatiri,* que então retornou para realizar o *cambio*.

Ana me descreveu alguns detalhes do ritual, que envolveu seus pais e irmãos, e se ofereceu para algum dia me contar um pouco mais. Mas é difícil reviver a memória; foi uma época assustadora. A intervenção do *yatiri* aliviou a situação e manteve a *saxra* afastada, mas ela diz que ainda é "contatada" por ela, que continua interrompendo seu sono e observando-a à distância. Ela desenvolveu algumas estratégias para enfraquecer sua presença. Por exemplo, não a chama pelo nome de *saxra* ou *anchanchu*: *"Yo le digo 'cosa' no más",* explicou. Isso, por um lado, por causa das formas imprevisíveis e mutáveis que pode assumir, *"porque se disfraza de cualquier cosa, de tíos, de ancianitos, de personas que no conozco o algún familiar"*. Além disso, ela sente que pronunciar seu nome parece investi-la de poder. Quando ela lhe dá muita atenção, a coisa volta durante a noite. Se isso parece constituir uma espécie de objetificação que despotencializa a ação nociva da *saxra*, Ana também aprendeu a importância das práticas voltadas pelos espíritos criadores e protetores, os *ajayus uywiris*.

Na verdade, conforme Ana me explicou, foi o fato de sua família ter negligenciado suas relações com os *uywiris* que levou ao ataque. O *yatiri* determinou que a doença estava sendo causada pelo espírito da antiga casa da família, em La Paz.

Foi ele *"que nos había vendido al saxra"*, Ana me disse. O *ajayu* da casa, conhecido no mundo aymara como *kunturmamani*,[18] e que Ana chama de *uywiri*, é um "criador" e, como tal, implica uma série de obrigações que as pessoas devem saber cumprir. A casa de Ana se enfureceu com a família porque, durante algum tempo, ela disse, *"no le dabamos de comer con mesitas"*. Onde as relações com os *uywiris* são negligenciadas e enfraquecidas, os *ñanqhas ajayus* (espíritos "estranhos") podem estabelecer relações por conta própria e em seus próprios termos. Por esta razão, Ana e sua mãe já não esquecerem de alimentar a casa, principalmente em agosto, um dos momentos mais importantes do calendário ritual andino, época em que a Pachamama "abre sua boca" e passa fome. Segundo Ana, que entendeu essa lição a partir do adoecimento que a acometeu, *"si no le das de comer te come a las personas".* Ela também me mostrou fotos dos seus avós, que, depois da sua experiência, começou a sempre usar durante Amaypacha, a época dos mortos, que coincide com a festa católico de Todos Santos no mês de novembro, quando atenção e comida devem ser concedidas às *almas* dos familiares falecidos.

A doença de Ana foi um momento crucial na sua vida. Devolveu profundidade aos *cuentos* que ela considerava superficiais. Ela aprendeu que eles não são apenas expressões do possível, mas também um lembrete para atender às presenças que são ou poderiam ser. "*Por eso creo, desde que que me ha pasado a mí, creo más todavía. Por eso, porque casi me he ido"*. Na reflexão de Ana, a noção de "crença" serve para traduzir a maneira em que sua experiência refazia sua perspectiva e sua relação com o mundo de seus avós. Ao mesmo tempo, pareceria divergir do conceito religioso ocidental em que a fé se opõe ao conhecimento e intermedia uma relação com um mundo que não está presente no mundo terrenal que "nós" humanos habitamos. Os *ñanqhas* e os *uywiris* não dependem da fé mas de *misas*, coca e atenção (*cf.* de la Cadena 2015: 26, 165). No entanto, para Ana quiçá a fé também importe um pouco, se a entendemos como algo que sustenta a atenção para aquilo que não se vê, e que se direciona àquilo que existe em potencial mas que ainda não é consumado.

O relato de Ana me ensinou muito. Não só ressaltou a precária fixidez do *ajayu* e o lugar potencial do outro-que-humano na causa e no diagnóstico da doença, mas também como a cura se dá através de práticas recíprocas e, de forma mais geral, de um engajamento – nesse caso, um *re*engajamento – com a socialidade recíproca com os *uywiris*. Assegurar a saúde pessoal a longo prazo exige cuidar das relações com eles. Além disso, a ruptura dos fluxos consubstanciais com os *uywiris* pode comprometer a ordem microcósmica da casa e da saúde da família de forma mais geral – não só Ana

[18] Segundo os interlocutores de Andrew Canessa, o *kunturmamani* é "a *pachamama* da casa", pois ele "nos cria" e "nos cuida" (*uywapxituxa*), presidindo a produção doméstica e o nascimento dos humanos (2012: 121). *Kunturmamani* é composta pelas palavras *kuntur* (cóndor) e *mamani* (falcão), aves associadas às forças telúricas do *manqhapacha*, o mundo de abaixo, especialmente quando atuam como mensageiros (*idem*: 137).

mas também seus irmãos foram afligidos pelas potências da *saxra*. Não sei o que explica a vulnerabilidade particular de Ana frente ao ataque do *saxra*, o que me parece excepcional, embora certamente não fosse inédito.

Esses temas não são, de nenhuma forma, exclusivos da vida urbana. Não conversei com Ana sobre o por que dos pais dela terem deixado de realizar as *mesas* nos momentos em que elas eram esperadas. Talvez se devesse a uma mudança de prioridades atribuíveis às influências e ao ritmo da cidade, talvez fosse outra coisa. No entanto, sua memória de ser ridicularizada por suas amigas de infância, e o lugar disso na história de sua doença, demonstra como suas experiências em ambientes sociais, como a escola pública, acabaram exacerbando sua doença. Quando jovem adulta, ela havia deixado de "acreditar" nas forças "espirituais" (claramente não imateriais) de que falam as histórias aymara. Essa descrença comprometia sua capacidade de reconhecer o que – ou *quem* – estava acontecendo com ela, recusando até mesmo o conselho do *yatiri*.

Isso sugere o tipo de conflitos sobre o que existe – uma espécie de "conflito ontológico" (Blaser 2013) – que distingue as experiências de crianças e jovens aymara-quechua na cidade, as quais enfrentam desde pequenos um mundo social que refuta a realidade do mundo de seus avós. Esses conflitos não são explosivos ou catastróficos, e certamente não mobilizam massas. Ainda assim, também podem ser políticos, ameaçando interromper os caminhos pelos quais o conhecimento "se transmite", como Ana disse, e a "cultura" se regenera através das gerações. Mas estas não eram questões meramente culturais: a experiência de Ana deixa claro que a saúde de corpos reais e do bem-estar das famílias dependem das práticas de cuidado das relações com os ancestrais. A influência das vivências pessoais de Ana na teia mais ampla de relações de que participa, que entrelaça ela com sua família e sua família com a comunidade natal de seu pai, ressalta a possibilidade de apreender processos de transformação social e "cultural" a nível da própria família. Esse ponto é reforçado pela mãe de Ana, que propõe, inclusive, uma noção de "mundo" que coincide com o âmbito da família. *"Cada familia son mundos, como mi mamá dice, y cada familia es diferente"*, Ana me disse.

Finalmente, Ana nos permite apreciar a singularidade do espaço aberto pelo trabalho de Luis, um espaço em que os *cuentos* da mãe de Ana foram levados a sério, assim como os dos demais alunos da nossa turma, proporcionando uma oportunidade para que eles fossem recontados e ouvidos, ao mesmo tempo em que permitiu florescer a exploração e especulação sobre o mundo do qual vieram. A oficina é um espaço seguro em um mundo em que a "normalidade" das pessoas é regulada por mal-entendidos e julgamentos que se impõem sobre elas. Quando a conversa entre Ana e eu chegou ao fim e reafirmei meu interesse e apreciação pelo que ela havia compartilhado, ela reiterou a lacuna que faz com que o normal seja outro e que justifica a discrição com que ela ainda se move cotidianamente.

Cuando le cuento estas cosas a alguien normal que no sabe de este tipo de cosa se va a asustar pues. Van a pensar que hasta yo practico brujería, no llega a entender. Por eso mis compañeras en el colegio no me entendían. Por eso yo he dejado de contar este tipo de cosas.

O entusiasmo da Ana pelo curso de Luis e o interesse que despertou nas outras oficinas da Casa Ajayu sugerem o valor de sua experiência lá. O impacto da Casa parece ter reverberado em sua vida. Ela me disse que, embora já se tenham passado vários anos desde a última vez que ela foi à comunidade de seu pai, ela gostaria de visitá-la novamente. Entre as razões pelas quais ela planeja fazê-lo, está a ânsia para aprimorar a habilidade de fiar que começamos a aprender com Luis. *"No he aprendido hilar bien en el taller y quería que las mamás de allá me enseñen"*, me disse. Espero que ela tenha a oportunidade de voltar.

LULI

O que gostaria de fazer agora é olhar para além do contexto imediato do Taller de Lengua Aymara e apresentar outra *warmi* (ay. mulher) que conheci na Casa Ajayu durante o Taller de Música Ancestral "Ayllu Pacha Ajayu". Não acho que Ana e ela se conheçam, mas ela certamente conhece Luis, que também era um partícipe ativo do Taller de Música. As histórias e descrições dessas duas *warmis* são bastante distintas umas das outras. A despeito do fato de que ambas sejam urbanas e de que sejam filhas e netas de migrantes, elas estão posicionadas de forma diferente em relação às comunidades de seus avós e em relação à própria cidade. Isso se deve, entre outras coisas, às desigualdades socioeconômicas e educacionais entre elas. Até que ponto tais desigualdades influenciam diferenças de ordem relacional é uma questão que deixo em aberto. Ao apresentar Luli, não quero pressupor uma continuidade entre ela e Ana, mas estimular a especulação sobre o que as conecta e separa, e o que juntas, em suas diferenças constitutivas, elas sugerem sobre o mundo urbano que chamam de lar.

Conheci a Luli pela primeira vez na noite de abertura do Taller de Música para o ciclo da Festa da Chakana. Ela participou ativamente da oficina por três anos e chegou a formar parte do "conselho", seu corpo administrativo. Integrou-se à comunidade por volta de setembro ou outubro de 2017; me disse que soube da oficina através do Facebook, como a maioria das pessoas que conheci por lá. Naquele momento do ano se antecipa a chegada do Amaypacha, a época dos mortos, em novembro. Em razão disso, a oficina foi dedicado ao uso do *pinkillu* ou *muquni pinkillu*. Um tipo de flauta nativa da região andina, esse instrumento é tradicionalmente tocado nessa época em razão da relação específica que estabelece com as *almas* dos defuntos e as chuvas que eles

trazem consigo. Desde que Luli e eu nos conhecemos em março de 2020, ela se afastou da oficina e, quando conversamos no início de 2021, ela mencionou que tinha dado início a um outro *taller*, especificamente para mulheres e que também integra o aprendizado dos instrumentos autóctones com a cosmovisão. Ela também compartilhou comigo seus planos de abrir um café com algumas outras mulheres empresárias. Elas venderão café da região, assim como fios de lã produzidos localmente e produtos de tecelagem artesanal. Além disso, também esperaram hospedar oficinas de tecelagem, promovendo assim um espaço de trabalho colaborativo e trocas de conhecimentos e habilidades tradicionais.[19] Ela certamente foi preparada para este empreendimento por sua formação em administração de empresas, mas, como me explicou, a consciência social do café e a valorização das artes locais e de comunidade vieram em grande parte de seus anos de participação no Ayllu Pacha Ajayu e do mundo de experiência que abriu para ela.

Há muitas coisas que a oficina mudou na vida de Luli. A participação nela alimentou seu crescente interesse pelo passado de sua família e pelo mundo em que está enraizado. Embora a extensão total de sua árvore genealógica seja desconhecida, ela sabe que tem raízes profundas nas comunidades aymara. No entanto, durante nossas conversas, sua relação com essas raízes me pareceu longe de ser dada ou óbvia, especialmente reconhecendo sua condição de mulher nascida e criada na cidade. Ela me contou que o mundo de seus avós pareceu distante durante grande parte de sua vida, e isso fazia com que a consciência de suas origens desse lugar a questionamentos existenciais e, por vezes, à ansiedade. Nesse sentido, se por um lado a história de Luli é a história de sua família, também é a história de sua relação com essa história. Para entender a importância do Taller de Música para ela, é preciso nos deter nessa complexidade.

Podemos começar apresentando alguns dados que ela compartilhou comigo a respeito de sua história familiar. Luli sabe pouco do lado de sua mãe; desde que tem notícia, seus avós maternos residiam na cidade de La Paz. Ela conhece melhor a trajetória da família de seu pai. Eles provêm de origens humildes, de uma comunidade pequena perto do Lago Titicaca, um pouco além da cidade de Copacabana, onde nasceu seu pai, o mais novo de quatro irmãos. O avô de Luli provinha de uma comunidade ainda mais distante, também próximo ao lago, onde, pelo que Luli entende, alguns familiares ainda têm terra. O avô deixou sua família e foi embora para a cidade de Copacabana onde começou a trabalhar em um hotel. Anos depois, ele e sua esposa, a avó de Luli, decidiram migrar para a grande capital de La Paz, onde trabalhavam como comerciantes vendendo diversas coisas. Luli não tem muitas lembranças deles, mas especula sobre o que os motivou a sair de sua comunidade. Disse-me que seu avô buscava melhores oportunidades econômicas, ainda que fosse difícil imaginar a

[19] A página do café pode ser acessado aqui: https://www.facebook.com/AmanitaEntreHilosyCafe/

situação. Ela já visitou a casa de sua tia-avó na comunidade onde moravam e, embora fosse um tradicional do campo, me comentou que, para ela, *"no era una calidad de vida pésima, pero tal vez sí querían mejorar – 'mejorar', entre comillas, quizás – su calidad de vida. Tal vez simplemente era curiosidad, tal vez simplemente era querer conocer otra cosa".*

O pai de Luli tinha apenas quatro anos quando se mudou para a capital, onde passou a maioria da sua vida jovem e adulta. Ele virou policial, conheceu a mãe de Luli, uma enfermeira, e juntos eles garantiram uma renda estável que, anos depois, permitiria que Luli e sua irmã assistissem a boas escolas privadas e alcançassem o ensino superior. Parece que a "vida melhor" que o avô vislumbrava havia se tornado realidade. Mas com essa ascensão social, algumas coisas ficaram para trás. Seu pai falava aymara, mas ele não quis ensinar a língua às suas filhas. Luli me disse que tampouco houve muito interesse de sua parte em aprendê-la. Ademais, os conhecimentos ritualísticos e fitoterapêuticos acabaram tornando-se distantes. Sua avó, pelo que Luli lembra, trabalhava muito com as plantas medicinais. Não é que esses conhecimentos foram totalmente ausentes da vida em casa, então, só que ao longo dos anos, ela *"tenía que – yo había decidido, en realidad – ocultar estas raíces, con mi entorno, con mi entorno de amigos y amigas, para querer ser otra persona"*. Sua experiência na escola foi particularmente formativa a esse respeito. *"Era un conflicto, quizás"*, refletiu, descrevendo uma espécie de crise existencial, nascida do desejo de pertencer a um mundo que desvalorizava o que fazia ela diferente: suas origens genealógicas e culturais. Situando sua exposição à ritualidade do Taller de Música, explicou:

> *Entonces yo me ajeno de todo eso, de todas mis raíces, de la familia de mi papá, de los abuelos. Porque ellos sí solían hacer este tipo de fiesta y solían tocar también. Pero yo me alejo totalmente de eso, entonces hay un quiebre, y me alejo porque conozco – para esa época – una mejor, digamos pues, "forma de vida", entre comillas. Para aquella edad de más adolescente, inclusive de más niña, queriendo negar inclusive mi color de piel y todo eso. Entonces para mí, no era desconocido el hecho de hacer ritual con la hoja de coca, hacer una mesa con diferentes elementos, ya que mi mamá y mi papá solían hacerlos, sólo que yo había decidido en cierto punto de mi vida alejarme de todo ello.*

As origens de Luli a alcançavam de diferentes maneiras. Ainda que tênue, era através das histórias dos pais e dos tios que se atualizava a memória dos antepassados, assim como também através de seus traços corporais: desde que era criança, ela desenvolveu uma consciência da cor de sua pele e suas características faciais, já que colidiram com os padrões de beleza do mundo em que ela estava imersa – pressões, devemos notar, que são especialmente pronunciadas ao se tratar de uma mulher jovem. Foi num *"sentido básico de querer pertenecer"* que a motivou a *"cumplir ciertos requisitos"* e a se

desidentificar com sua família. Isso implicou, ao mesmo tempo, uma desidentificação consigo mesma. *"Lo que realmente yo soy, no lo aceptaba"*, me disse.

A palavra *quiebre* reapareceu nas descrições de Luli quando contou sobre o seu processo de reaproximação com o mundo dos avós. Se por um lado *quiebre* expressou o *alejamiento* que ela buscava em relação às suas origens, também serviu para descrever o momento em que esse ímpeto de negativa perdeu força. Essa segunda ruptura ocorreu com a morte do pai. Foi claro para Luli, pelo menos em retrospecto, que antes disso estava bastante *"adormecida"*, no sentido em que tratava de se encaixar no molde de um sistema que, como ela o caracterizou, *"no está sano"*. A morte a despertou, e ela começou a se perguntar quanto à identidade que tinha construído ao longo de sua adolescência. Por quase cinco anos, antes de chegar à Casa Ajayu, Luli transitava entre diversos espaços e grupos que a permitiram uma aproximação paulatina com o que ela descreve como o *"mundo místico"*. Ela aprendeu um pouco sobre o tarot, frequentou diferentes círculos de mulheres e começou a praticar yoga e meditar.

Essa *"búsqueda espiritual"* chegou a um ponto crucial quando descobriu a Casa Ajayu e se integrou ao Taller de Música. Luli se interessou pela oficina porque buscava uma reaproximação com a música que, ela disse, sempre chamou sua atenção. Na verdade, ela já tinha alguma experiência com os instrumentos autóctones como o *siku* (esp. *zampoña*, flauta de panela andina) e a *tarka* (outro tipo de flauta) graças às oficinas que se ofereceram no ensino primário. Além disso, Ayllu Pacha Ajayu também lhe ofereceu a oportunidade para se reaproximar das práticas rituais que seus pais mantinham em casa. Como ela disse, sua entrada na oficina coincidiu com seu interesse mais amplo em *"retornar a querer conocer cómo es, qué es, cómo se hace, por qué se hace"*. Ela descreveu a sua experiência inicial com a oficina como *"totalmente diferente a mi cotidianidad"*, e lembrou a novidade das práticas e dos conceitos que eram ali fundamentais.

> *Al inicio cuando yo comencé el taller, había palabras que no comprendía, y yo decía "¿Qué será eso? ¿Qué es eso?" Pero a medida que han pasado los años, yo he ido comprendiendo, pero con el hacer, haciendo, entonces eso ha sido lo lindo del taller… Porque allí he podido comprender en mi propio cuerpo, en mi propia mente, en mi propio espíritu, cómo a través de la música podemos conectarnos con diferentes elementos, puede ser el fuego, puede ser la tierra, el agua, el mismo viento. Entonces, en sentirlo, en evidenciarlo en mi misma, ha sido algo como… no puedo pagar por eso para que alguien me cuente cómo es. Ha sido una experiencia muy, muy hermosa durante todos esos años, comprender la música como un medio para llegar a la espiritualidad.*

A experiência de encontro com os nomes e práticas do mundo aymara enquanto algo diferente e até incompreensível atesta a ruptura que situava o ponto de vista de Luli, e diz algo sobre o valor da oficina para pessoas em circunstâncias análogas às dela. Entre a educação sobre a cosmovisão, o envolvimento prático com a ritualidade e as viagens às comunidades – alguns ciclos da oficina culminam com uma viagem para ver e as vezes participar das festas ancestrais no seu *"contexto original"* –, Luli começou a se familiarizar com o complexo ambiente cultural e político que sempre a rodeava, mas que ainda assim lhe parecia distante. Também começou a se familiarizar com o próprio território onde foi criada. O seu aprendizado, longe de ser abstrato, estava firmemente enraizado na concretude da experiência pessoa, e isso, conforme ela explicou, envolvia *"conexiones"* com os espíritos ancestrais dos entornos "naturais" chamados *uywiris*. De fato, *uywiri* foi uma das palavras que ela não conhecia antes de seu tempo na oficina; ao conversar sobre eles, comecei a entender melhor o que significava para ela "compreender em seu próprio corpo".

Ela deu o exemplo do ritual feito com o *suri sikuri*, um instrumento ao qual a comunidade é dedicado antes do Mara T'aqa, no solstício do 21 de junho. Durante o ritual, a comunidade forma um grande círculo e toca o suri sikuri enquanto dão passos curtos de um lado para o outro, girando devagar, feito um relógio. Segundo Luli, enquanto vão interpretando a música, soprando e se deslocando em sintonia, as pessoas entram em um estado de transe. Luli comparou sua experiência dos rituais com a meditação e com as cerimônias com as plantas maestras, das quais ela já participou na própria Casa Ajayu. *"El tocar también puede llegar a alterar tu conciencia"*, ela disse. Quaisquer que sejam os limites da descrição, é inegável, para ela, que havia momentos em que sentia as presenças de outros, embora sua experiência não era sempre a mesma.

> *Sí siento conexiones, o sea, sí siento como energías diferentes, al menos yo he sentido. No siempre es lo mismo, con este contexto ritual y la música, dependiendo dónde estemos, dependiendo también quienes están. Lo que yo he sentido difiere de un lugar a otro lugar, o otro lugar. Si alguien me pregunta, "¿Y tú has sentido los uywiris de tal comunidad?", pucha, sí los he sentido. Pero también ha habido momentos en los que no los he sentido.*

Embora Luli tenha deixado claro quão difícil é colocar em palavras exatas o que sentia, seu comentário ressaltou a estreita relação com o território como uma dimensão fundamental de sua experiência. As energias que ela sentiu dependou do lugar ao qual viajou a comunidade. Ela elaborou esse ponto ao localizar suas "conexões" em termos dos protocolos rituais que rodeiam não apenas a prática musical, mas também seus deslocamentos pelo Altiplano. Esses protocolos são baseados no "sentir", que ela descreveu como um exercício de consciência relacional e de respeito para com os diversos lugares e seres que seus caminhos cruzaram.

A través de estos instrumentos nos hemos podido conectar con estos espíritus porque también había todo una connotación específicamente ritualística que nos rodeaba. Siempre había como un protocolo de ritual, que siempre lo hacíamos, el pedir permiso al territorio donde estábamos. Pero no un protocolo porque sí y porque así se hace, sino un protocolo desde el sentir, desde el entender que una persona está yendo en territorio que no conoce o que nunca lo ha pisado, entonces está yendo a pedir permiso para poder caminar sobre ese territorio, o le está yendo a pedir permiso para interpretar una canción, o está yendo a pedir permiso para hacer un ritual. O sea, en esos diferentes contextos y complejos, dentro de este contexto ritualístico, se pide permiso, se puede hacer una mesita también, dependiendo del porqué, la intención o intencionalidad con la que uno o el grupo está yendo. Entonces la música, rodeada de todo este contexto ritualístico, también nos permitía poder elevarnos, quizás, a niveles de conexión con nuestro entorno bien fuertes y bien vivenciales.

Assim como sua experiência a levou a cruzar as fronteiras entre cidade e campo – tanto espaciais quanto sociais, epistêmicas e relacionais –, também embaralhou as fronteiras que ela havia desenhado dentro de si, desencadeando o que ela descreve como uma *"revolución interna"* cujo valor pessoal é imensurável. Luli afirmou que essa transformação pessoal correspondia a um processo de cura. Ela diz que, ao longo dos anos, a música foi "*desbloqueando ciertos bloqueos*" que tinha, tanto em seu corpo quanto em seu espírito. A eficácia terapêutica da música relaciona-se mais precisamente com a *"forma de hacer música"*, me contou, e a premissa pedagógica da oficina, algo que ela chamou de *"aprender en comunidad"*. Embora a noção de comunidade certamente compreende os espíritos ancestrais dos quais me falou, a descrição oferecida por Luli em seguida para qualificar a noção de desbloqueio remeteu a uma dinâmica propriamente humana. O fato de que o Ayllu Pacha Ajayu acolhe pessoas sem experiência anterior com música, sem que a habilidade técnica determine o pertencimento ao grupo, teve um impacto grande para ela.

"No importa si no sabes, no importa si nunca has tocado un instrumento. Si tú tienes la voluntad de aprender, aquí vas a aprender."

Pode parecer algo simples, mas para Luli, ouvir isso *"en un sistema tan jodido, es como una puerta grande pues de sanación"*. Os integrantes mais experientes desde o começo ensinam aqueles que sabem menos, e também fazem questão de enfatizar – como eu escutei diversas vezes em minhas primeiras semanas de participação na oficina – que a habilidade não afeta a qualidade da prática musical do coletivo ou a contribuição da pessoa para o ritual. Luli lembrou que, em seu primeiro ano, ainda não tinha aprendido a tocar a *tarka* suficientemente bem a tempo para a cerimônia do Jisk'a

Anata, que coincide com os carnavais em fevereiro. No tipo de ambiente que era familiar para ela naquela época, sua inexperiência teria comprometido seu desempenho. Porém, no *ayllu*, o esforço e o sopro dos outros a *puxaram*: *"el demás grupo ta va a jalar y se va a generar una armonía entre todos, porque todos estamos colaborando, porque todos estamos soplando"*, me disse. Para Luli, esse puxar e ser puxado, no momento de aprender a música e de interpretá-la, era parte do que distingue o espírito comunitário da oficina, e faz parte de sua potência curativa.

Luli disse que um dos desbloqueios em jogo tem que ver com a *"solidariedad"*, termo que ela ofereceu para apontar a intenção colaborativa que vinculam as pessoas na comunidade. Isso talvez não seja curativo em si mesmo, mas adquire esse potencial transformador na medida em que diverge das lógicas individualistas que prevalecem nos ambientes sociais e educacionais que costumam ser mais familiares às pessoas urbanas. A contato de Luli com o individualismo moderno foi, talvez, particularmente intenso devido a seus anos de formação em administração de empresas, um ambiente que incentiva ver o outro como um concorrente, e em que o valor da pessoa é uma função de sua proficiência técnica, eficiência e produtividade. Isso, segundo ela, conduzia a uma apatia generalizada com respeito aos outros, pelo menos a nível interpessoal, se não às vezes à inveja e animosidade. Na universidade, *"no me han educado para poder ser solidaria con la compañera de al lado, sino me han educado para poder estar sobre esa compañera"*, me comentou. O ambiente que Luli descreveu está longe de ser extraordinário; no entanto, é interessante o quanto os seus efeitos prejudiciais se tornaram, para ela, um objeto de reflexão em retrospectiva, olhando para trás depois de seus anos na comunidade. Sua crítica me incitou a levar a sério a insalubridade de dimensões da cotidianidade moderna que podem parecer demasiado comuns.

Além disso, também pareceu estar em jogo um desbloqueio propriamente emocional. Luli ressaltou o fato de que a oficina trate de *"fomentar el hecho de que es legítimo que tal vez uno no pueda hacerlo de la mejor manera desde el principio, pero no habría que preocuparse porque el demás grupo te va a jalar"*. Valorizando a vontade em lugar da habilidade, ela explicou, se busca contrariar a experiência bastante comum de que nos sintamos mal quando não podemos fazer algo. Os sentimentos de pena ou preocupação, por mais banais que possam parecer, certamente podem prejudicar nossas percepções de nós mesmos e, como consequência, nossos *ajayus* ou "espíritos". O cuidado com essa dimensão íntima da experiência é um traço definidor do espírito da comunidade. Para além disso, Luli disse que o sentimento de pertença que recuperou no *ayllu* lhe trouxe uma *"paz interior"* que, no decorrer do tempo, permitiu que se sentisse mais *"cómoda"*, uma palavra que empregou múltiplas vezes em suas falas. Explicou-me que, no momento de sua vida quando conversamos, ela era ela mesma, mais perto de suas raízes, e que se valorizava de uma forma que não fazia antes, sugerindo que o conflito que perturbou sua vida mais jovem foi, de alguma forma,

apaziguado. Na medida em que restaurou seu senso de si, também começou a distinguir seus próprios pensamentos, e a pensar pensamentos diferentes.

> *Siento que esos desbloqueos que se han hecho en mí, justamente han ayudado a que circulen mejor los pensamientos propios individuales, porque ¿cuántas veces estamos pensando pensamientos que no son nuestros? Por el mismo hecho de que estamos todo el tiempo con ruido alrededor, o estamos leyendo ideas de otras personas en diferentes libros, pero ¿cuánto de eso es nuestro? Entonces el interpretar la música y verla a la música como una herramienta para desarrollar un ámbito espiritual, siento que ha desbloqueado estas cositas… Ese tipo de contextos y situaciones definitivamente sanan el corazón, sanan años y años de doctrinas, tal vez, equivocadas.*

É importante reconhecer que a experiência de Luli como uma mulher na comunidade implicou certas complexidades. Pelo que entendi, existem duas questões principais que se relacionam com isso. A primeira corresponde ao vínculo com as comunidades do campo às quais ela viajava. Tradicionalmente as mulheres não tocam instrumentos, ou pelo menos os principais instrumentos que se aprendem na oficina, sendo este um ofício entendido como masculino. Por esse motivo, a prática musical do Ayllu Pacha Ajayu, que obviamente é um grupo misto, é uma visão peculiar para muitos no campo, e Luli me contou que frequentemente se sentia *"observada"*. Ainda que isso fosse de se esperar, às vezes a observação deu lugar a interações desconfortáveis. Ela me contou, por exemplo, que durante uma viagem recente um par de homens mais velhos ou *tíos* da comunidade começaram a conversar com ela e sua companheira. Em algum momento, os homens passaram a falar entre si em aymara e, embora elas não os entendessem bem, a conversa deles pareceu adquirir um tom que Luli descreveu como burlesco, dando a impressão de que estavam ridicularizando-as. Momentos como este são fugazes e talvez não tão incomuns, porém eles trazem à tona perguntas sobre o pertencimento de alguém. Para Luli, essa instância refletiu um certo *machismo* que prevalece no campo; no entanto, de sua perspectiva, isso não é uma atitude cultural "indígena" *per se*, mas o resultado de uma longa história de colonialismo, tanto interno quanto externo, e, portanto, diz respeito a objeto válido de reflexão crítica dentro dos próprios coletivos indígenas como Ayllu Pacha Ajayu.

A segunda questão se relaciona com a própria oficina. Ela mencionou que no ano passado, na mesma época em que nos conhecemos, havia proposto à comunidade que participassem da Marcha en el Día Internacional de la Mujer, que acontece anualmente em La Paz. Sua petição foi rejeitada pelo grupo, porém, que citou preocupações sobre sua afiliação com algumas questões polêmicas apoiadas pela marcha, como o aborto, por exemplo. Isso motivou Luli e outras mulheres a se organizarem e a entrarem no desfile como um grupo independente. A colaboração entre elas perdura até hoje, dando

origem a um coletivo que elas chamaram de Pankaritas del Viento ("Florzinhas do Vento"). Ao declararem sua missão, afirmam o seguinte:

> *Somos Pankaritas del Viento, un colectivo femenino que nació el 8M del 2020. Somos una simbiosis urbana-mestiza que reconoce sus raíces y en consecuencia su identidad. Se apertura a las disidencias y diversidades sexuales, reconociendo la legitimidad de las diferentes realidades, sentires, pensamientos e identidades.*[20]

Como parte desse coletivo, Luli começou a organizar suas próprias oficinas de música ancestral para mulheres, integrando o ensinamento dos instrumentos a partir da cosmovisão andina e com atenção a questões de gênero e diversidade sexual. Esse esforço abriu um espaço para examinar criticamente e reinventar certas convenções, tais como as letras das músicas que tocam. Reconhecendo que certas frases refletem um viés masculinista e *"refuerzan ciertas costumbres destructivas de la sociedad"*, elas começaram a escrever novas letras para as melodias tradicionais. Esse exercício, entre outros, tem sido bastante enriquecedor para elas, permitindo-lhes explorar o que têm em comum como mulheres urbanas. *"También tenemos una realidad, y también tenemos ciertos pensamientos que nacen de nosotras"*, ela me disse. De modo fundamental, o "nós" que opera nessa frase se estende para além do seu grupo em La Paz. As redes sociais forneceram uma plataforma virtual para divulgar seu movimento e se conectar com outros coletivos de mulheres na música em outros cantos da América Latina. Luli mencionou em particular um grupo de *warmi sikuris* no Peru, com quem sonha em colaborar um dia. Curiosamente, muitas dessas mulheres de outros territórios também pertenceram a coletivos mistos antes de iniciarem o seu próprio. Apesar das distâncias, elas conseguiram estabelecer alianças, tirar forças umas das outras e, juntas, dar expressão à realidade que compartilham.

O caminho que Luli tomou para *"retornar a conocer"* o mundo de seus avós foi marcado por justaposições de diferenças que, em alguns momentos, enfatizaram sua alteridade ante a vida nas comunidades para além da cidade, mas também, em outros, ante o coletivo urbano misto que ela mesma compôs que busca uma aproximação da vida comunitária. Ela me ensinou que, embora a solidariedade da vida comunitária certamente seja ideal, ela nunca está dada, uma vez que seu significado pode ser múltiplo e, portanto, pode se tornar um lugar de possíveis desentendimentos. Sua experiência também mostrou como o dissenso pode ser, desde que haja condições adequadas, terreno fértil para a criação de novas alianças e formas de enunciação coletiva. A ruptura em um lugar pode precipitar um senso expandido de solidariedade alhures, levando à composição de novas comunidades de afinidade, à reescrita de textos e à ressignificação de conceitos. O fato de ter sido esse o caso da Luli é, à sua maneira,

[20] A página do coletivo pode ser acessado aqui: https://www.facebook.com/PankaritasdelViento/

uma afirmação mais ampla sobre o impacto do Taller de Música. As reflexões críticas e novas alianças que ela forjou durante e depois de seu tempo na comunidade foram possíveis graças a ela, e Luli assim o expressou:

> *Ayllu Pacha Ajayu es un taller que te hace una revolución interna y que luego también al joven le puede generar ideas, otras ideas, que puedan aportar también al camino que se está construyendo.*

O processo que Luli descreve como uma revolução interna e uma busca impulsionou uma passagem entre diferentes espaços e coletivos que não sugerem a síntese ou assunção de uma identidade cujos limites existissem *a priori*. Para ela, ser indígena, ser mulher e ser urbana adquirem seus sentidos em relação a um outro, sempre em tensão criativa, sendo "um efeito de encontros singulares com *acontecimentos* históricos, *pessoas* e *técnicas* que os afetaram ao longo de sua trajetória", para tomar emprestada a definição do *devir* da antropóloga brasileira Cecília Campello do Amaral Mello (2017: 31, ênfase original). Na minha compreensão, se de algum modo sua transformação implica a questão de pertencimento, isso se deve à experiência de *"estar cómoda"* consigo mesma, de poder reconhecer-se e ser reconhecida por outros.

Esse reconhecer-se e ser reconhecida se estende à sua família – ou quiçá nasça de lá. Ela me disse que nos últimos anos estabeleceu uma nova intimidade com sua mãe e irmã. Em retrospecto, disse que durante muito tempo elas estavam em *"frecuencias"* diferentes, mas que ela *"estaba en una frecuencia forzada, por eso también estaba como aburrida de mi, no sé, como pérdida pues".* Luli sabia que mudou não apenas porque via a vida de forma diferente, mas porque sua família a via diferentemente. O que era "interno" aparecia para outros, de alguma forma. Seus tios e primos em Cochabamba, em uma viagem recente que fez para visitá-los, até comentaram para ela, *"antes tú no eras así"*. Talvez para eles Luli parecia mais *familiar*. Mas se a revolução interna que ela viveu reverberou dentro de sua família, o impacto de sua transformação também parece ir, da sua perspectiva, além de um assunto estritamente privado. Como ela mesma concluiu, *"no hay mejor manera de mejorar el entorno si no es contigo misma"*. Sua liderança no Pankaritas del Viento, bem como seu café voltado para oficinas de tecelagem e as artes locais, sugerem precisamente isso.

Após anos de desinteresse pelas histórias de sua família, ela retomou o interesse pelos caminhos de vida que herdou. Junto com sua irmã, Luli pesquisou entre seus parentes em um esforço para traçar sua árvore genealógica e também para avaliar a possibilidade de conhecer a comunidade dos bisavós, perto do Lago Titicaca, onde nasceu seu avô paterno. Durante sua viagem para ver seus parentes em Cochabamba, elas perguntaram se havia alguém da família que as levasse até lá. Disseram que ainda há terras lá que pertencem a seus avós mas, não obstante, que seria um pouco

complicado aproximar-se da comunidade, *"porque tú sabes"*, Luli me disse*, "a veces hay temas familiares que están fuera del control de quienes queremos sanar algunas cosas"*. Ela deixou claro que continuaria buscando os caminhos para um dia conhecer o lugar. Quem sabe o que ou quem ela poderá encontrar quando for. Por enquanto, esse contato continua sendo uma vaga possibilidade, uma esperança.

LUIS

Ana e Luli apresentam-nos dois distintos caminhos de vida. É interessante que, quaisquer que sejam suas diferenças, descrevem um *alejamiento* e *ajenamiento* em relação ao mundo de seus avós, o que estava em graus variados presente em suas casas quando eram mais novas. No entanto, seria difícil extrapolar apenas a partir de suas histórias afirmações gerais sobre os jovens indígenas urbanos e as histórias de migração que eles herdam. Os relatos de Luis nos permitem vislumbrar o contexto mais amplo em que pessoas como Ana e Luli estão situadas, e em que elas se situam. Seu ativismo e trabalho como professor de aymara nos últimos quinze anos o colocou em contato íntimo com os jovens de La Paz e El Alto, e suas reflexões fornecem bases para especular em termos mais gerais sobre os temas de ruptura e perda como eles pertencem aos filhos e netos de migrantes indígenas.

Luis já ensinou para diversas idades em contextos urbanos e rurais, em várias escolas, universidades e centros pedagógicos e culturais. Há apenas dois anos fundou o Taller de Lengua Aymara y Cosmovisión Andina na Casa Ajayu, desde o qual também começou a participar do Taller de Música Ancestral. Quando ele e eu nos conhecemos, ele era bastante consistente na partilha do seu trabalho na sua página do Facebook. Nessa rede social, além do material educativo que publica, é possível encontrar suas participações em programas locais de televisão[21] e rádio – incluindo um iniciado recentemente que ele está co-produzindo com Wayra e outros, chamado *Amuyt'asiñani*, *"Nos daremos cuenta"* – e seminários online para os quais ele é convidado a dar aulas básicas de aymara, apresentar conceitos ou falar sobre certos costumes ou festivais no calendário aymara. Ele também foi cofundador do Centro de Apoyo Educativo "Qhana Chuymasa"[22] em Achocalla. Lá ele oferece aulas de língua aymara para os alunos da comunidade sem nenhum custo. Como sua oficina na Casa Ajayu, esse curso busca *"apoyar las* wawas [crianças] *desde la cosmovisión andina"*, entrelaçando gramática,

[21] Um capítulo do seu sector no programa de televisão Rompe Cabezas pode ser visto aqui: https://www.facebook.com/yatichiri/videos/2911358072224783

[22] *Qhana* significa "luz" e *chuymasa* "nosso coração"; o nome pode ser interpretado como "nosso coração de luz" ou "nosso coração que nos ilumina". A página do centro pode ser acessado aqui: https://www.facebook.com/Centro-de-Apoyo-Educativo-Qhana-Chuymasa-557128977959192/

conceito, ensino de artes e práticas agrícolas. No passado, eles já cultivaram batata e fizeram *chuño* (batata liofilizada) no terreno do centro e realizaram os rituais que correspondem a cada etapa do processo produtivo, incluindo a preparação de *waxt'as* e *luqtas* ou "oferendas".

O trabalho de Luis como professor começou quando era um aluno de comunicação social na Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Foi tudo muito espontâneo, como ele se lembra. Na época não havia aulas de aymara, apenas línguas estrangeiras. *"Nadie quería enseñar aymara, pero en nuestro corazón, nuestro* ajayu, *querían los jóvenes"*, me disse. Em algum ponto seus colegas se deram conta do interesse que compartilhavam em aprender aymara, desejo que se relacionava com o que eles e suas famílias tinham em comum. *"Todos nos hemos identificado porque siempre hemos tenido una mamá o una abuela que era del campo y que ha sido migrante"*, explicou. Não era segredo que Luis falava bem aymara; ele me disse que estava sempre *akhullicando* com outros (ato de mastigar ou *pijchar* folhas de coca entre várias pessoas), batendo papo sobre a cultura *"sin verguenza"*, contando histórias e fazendo piadas salpicadas de expressões aymara. A pressão para que ele iniciasse a aula aumentou, e ele concordou. O que começou como pequenas reuniões de amigos logo começou a crescer, levando Luis a enviar uma proposta à diretora do programa para buscar o patrocínio do departamento de linguística da universidade. A diretora resistiu à petição, preocupada com a resistência que ela mesma teria de enfrentar por parte de seus superiores, mas Luis defendeu sua iniciativa.

"No, por favor Luis, a mí me van a llamar la
atención de la carrera de lingüística.
Nosotros no podemos enseñar la lengua."

"Señora directora, esta lengua no es de ninguna
carrera. Tampoco es mía, sino es de un pueblo,
¡es de una nación llamada Qullasuyu!"

"No pero, a mí me van a…"

"Ya directora, cuando vengan los del linguistica,
usted me llama. No tengo miedo, porque tenemos
el derecho de aprender y enseñar también,
porque es una lengua de un pueblo, de mis papás y
mis abuelos, y ellos han aprendido de sus
abuelos, y así de sus abuelos han aprendido."

Para sua surpresa, seu pedido foi encaminhado e aprovado. Ele divulgou o curso em dúvida se alguém compareceria, e recontou seu choque na primeira manhã de aula ao

encontrar uma sala cheia: *"Y mi gran sorpresa era que había hartos jóvenes de mi misma edad, ¡puros jóvenes!"* Isso foi em 2005.

Luis aprendeu pouco a pouco sobre como ser professor e sobre a própria língua. Ele não se considerava uma autoridade, no entanto, e quando conversamos, ainda não se considerou. Isso veio em parte do reconhecimento da imensa diversidade da língua falada coloquialmente. *"Cada comunidad tiene que escribir su libro de lengua aymara"*, ouvi ele dizer mais de uma vez. Em aula, ele descobriu que as perguntas de seus colegas sobre gramática ou vocabulário foram respondidas de forma mais eficaz mediante a troca de anedotas pessoais. Ele teve o cuidado de vincular suas respostas à sua fonte efetiva: a uma memória de como seus pais ou avós se expressavam. Seus colegas então notariam semelhanças ou contrastes com os dados que ofereceu, lembrando-se do que pudessem de suas próprias famílias.

> *"¿Qué hacía nuestra* awicha [ay. avó]*? ¿Qué hacía nuestro abuelo, nuestra abuela, nuestra mamá, nuestro papá?"*

"Es llegar a eso", me contou. A troca promoveu uma conversa horizontal enquanto fazia com que o tempo com seus alunos abarcasse muito mais do que a língua, abrindo espaço para explorar experiências familiares e o mundo de *cuentos* e práticas em que o aymara está enraizado. Também estimulou a reflexão coletiva *"de esas inquietudes, de la cultura, lo que se está perdiendo, lo que se valora, lo que no se valora"*. Foi nessa encruzilhada de debate sobre língua, cultura e a experiência de perda associada à migração urbana que as memórias dolorosas carregadas pelas famílias dos participantes começaram a vir à tona. *"Allí ya salían las secuelas, es bien fuerte hermano"*, me falou. Luis começou a testemunhar a nostalgia que dava forma às relações que muitos jovens urbanos estabeleciam com o mundo comunitário que era próprio das gerações que os precederam. *"Yo he visto a muchos hermanos en este trayecto que se han… hasta han llorado, hermano, han llorado. Han dicho…*

> *"Ay no, mi cultura… mi papá nunca me ha transmitido. Nosotros no tenemos comunidad, no tenemos tierra, no tenemos dónde ir. Mi papá lo ha dejado las tierras, lo ha vendido, ha habido problemas. Aquí no más ya vivimos. Ay, yo quisiera tener así no más, pero mi papá no tiene."*

Secuelas é uma palavra que Luis reiterou inúmeras vezes quando falávamos, e muitas vezes em conjunto com *heridas* e *llagas*. Estas são palavras que falam do peso do passado no presente; sugerem sofrimento que, pelo que Luis já viu, passa a ser internalizado de diferentes maneiras, manifestando dor, vergonha, raiva e até ódio. As histórias de trauma que ele compartilhou comigo traçaram tramas que envolvem gerações. Lembrando-se de encontros e interações fora do contexto do ensino de

língua, ele comentou sobre o lamento frequentemente expresso pelas mulheres mais velhas, as *tías*, quando refletem sobre as tragédias e a violência que sofreram no campo, jurando nunca mais voltar:

> *"Ay no, en el campo es sufrido. Yo no quiero regresar al campo porque el campo es sufrir. Es sufrir, es llorar."*

Luis também se lembrou dos amigos de sua mãe que deixaram de usar *polleras*, desde que ser *chola "ya era de rechazo, por eso se cambian"*. Ele imaginou as palavras de gerações de pais urbanos que decidiram não transmitir a língua ou até proibiram em casa, para garantir que seus filhos virassem *"ciudadanos"* e *"profesionales"*. Embora a ruptura herdada pelas gerações nascidas e criadas na cidade encha alguns jovens de arrependimento, esse sentimento não é universal. Também há jovens que Luis descreveu como fechados, que *"no quieren saber, odian nuestra cultura"* e buscam manter distância com o mundo da comunidade e os costumes e conhecimentos a ele associados, considerados por eles coisas de um passado obsoleto e indesejável:

> *"Es chuncho tiempo, es antes es."*

As anedotas de Luis sugerem como a rejeição do campo e da cultura – da vida nas comunidades e da vida comunitária – podem caminhar juntas e passar a constituir uma atitude cultural em si que se transmite através das gerações.

Dito isso, e como Luis fez questão de observar, cada família é diferente. Seu próprio caso deixa isso em evidência. A vida dos seus pais e avós como aymaras da classe trabalhadora na cidade era difícil. Quando Luis era criança, presenciou brigas entre seus pais e avós e os clientes deles; só na adolescência chegou a compreender que aqueles momentos eram instigados por preconceito e desigualdades de raça e classe. Ele nasceu em La Paz, filho de pai migrante e mãe comerciante *paceña* – igual a Ana e Luli, aliás. Ele passava muito tempo com sua mãe no mercado entre os carregadores e as *caseritas*, onde todos falavam aymara. Também tinha uma relação próxima com a comunidade de seu pai, a tal ponto que ele afirmou que *"tanto en la ciudad como en el campo yo he crecido"*. Seu pai o levava lá para semear, pastar ovelhas e estar com seu avô e sua avó, que não falavam espanhol. Ele mantém esse contato até hoje. Suas relações com esses lugares lhe deram muito contato com a língua, mas o que talvez tenha distinguido Luis de outras jovens que têm uma história de vida semelhante mas que não aprenderam a língua – como Ana, por exemplo, que também cresceu no mercado ao lado da sua mãe –, foi o fato de que os pais de Luis falarem aymara em casa e o terem encorajado a aprendê-lo. Um dos momentos mais marcantes da sua relação pessoal com a língua aconteceu aos quinze anos, quando perguntou à sua avó porque ela não sabia escrever aymara. Ela respondeu, *"bien triste contaba mi abuela, como era prohibido para la mujer".* Nesse mesmo ano, para o aniversário dele, sua família lhe deu

um livro de gramática, fornecendo seu primeiro encontro com a escrita do aymara. Foi um encorajamento vital. Ele mantém o livro até hoje.

Da sua família Luis adquiriu não só a língua, mas habilidades práticas – por exemplo, como fiar a lã, plantar batata, preparar uma *mesa* – e uma boa compreensão da cosmovisão andina. A esse respeito, talvez sua história não seja tão incomum. Com o tempo, no entanto, o colocou em uma posição de ensinar outras pessoas e ser chamado por eles de *yatichiri*. Ademais, as relações que ele conseguiu estabelecer com o campo, não só graças ao pai mas também aos seus anos de ensino e militância dentro das comunidades, permitem a ele uma perspectiva bastante única para avaliar as dinâmicas, coletivas e pessoais, nascidas do processo da urbanização. Ele sintetizou suas observações:

> *A mi parecer yo creo que me ayudó a ver las dos caras. ¿Sabes por qué? Porque he conocido a muchos hermanos que son migrantes y cuando llegan a la ciudad, se ve que no hay oportunidades en el campo porque se sufre. Y como no hay oportunidad se vuelve ser el otro, y ser el otro es ya no valorar nuestra identidad, ya sea nuestro idioma, nuestros cantos, y quieren ser el otro. Pero cuando es otro ya es ajeno a sí mismo. Entonces es una persona que no está conforme a sí mismo, odia su cultura como que también no sabe dónde está. No tiene una identidad, como se dice.*
>
> *Esto ocurre muchas veces en la migración. Hay gente, el mismo aymara, el mismo joven que odia a su comunidad, ya no quiere volver, y eso son resultados, son secuelas. Esas heridas son tan profundas que aún todavía no se han curado, no se han curado. Porque eso incluso en la misma familia, el mismo contexto, en un mundo tan grande… pero ¿cómo podemos luchar, cómo podemos ir? Son encrucijadas, son encuentros, son caminos que se van entrelazando. Es como nuestro tejido pero un tejido que se va heredando, es como una lana que se va heredando. Y ¿cómo vamos a desenredar todo eso? Porque hablar de la cultura, hablar del idioma, cada uno tiene su mundo.*

Essa fala centrou o ressentimento como uma das várias emoções que podem impulsionar o abandono dos "valores" e das formas de expressão e relação em que a "identidade" consiste. Ressaltando a relação entre a perda e o processo de virar-outro, ele adicionou: *"Qué difícil ha sido, porque muchos valores, que hablamos a veces de la cosmovisión, se van perdiendo, ya no se maneja y ya no quieren ni saber"*. Atento ao risco de generalizar demais, a ênfase que Luis deu no tema de ruptura parece justificar uma observação: se a população migrante que chegou a La Paz ao longo da segunda metade do século vinte estava *"cabalgando entre dos mundos"*, como Albó, Greaves e Sandoval (1983) o colocou décadas atrás, também devemos reconhecer que para muitos, com o tempo, as "feridas" inscritas nas memórias familiares e a busca por uma vida melhor na

cidade forçou uma escolha a ser feita entre esses mundos.[23] De fato, onde a "identidade" prejudica a segurança material e o pertencimento social, negar o que é incomensurável pode se tornar uma questão de sobrevivência. Cabe notar também que as influências da cidade não só afetaram as pessoas na cidade. Junto com a fuga do campo, as forças de modernização e evangelização no campo têm tornado a vida nas comunidades cada vez mais precária. Embora Luis tenha dito que há sinais promissores de que isso estivesse mudando em alguns lugares – me contou da alegria dos velhos de uma comunidade particular ao ver em fevereiro de 2020, pela primeira vez em muitos anos, os jovens tocando música durante Jisk'a Anata –, também é verdade que há comunidades onde *"realmente ya totalmente se ha perdido, los jóvenes solamente vuelven para la fiesta, pero ya vuelven con otra mentalidad".*

A noção de uma "outra mentalidade", bem como a do virar-outro descrito na fala acima, sugeriu que os deslocamentos espaciais da migração urbana podem precipitar deslocamentos de outras ordens. Conforme Luis explicou, a forma de alteridade social que emerge da vida urbana produz uma alienação em relação ao mundo que a pessoa deixa para trás, mas, curiosamente, também em relação a si mesma, uma vez que esse mundo faz parte dela. A "cultura" equivale a nada menos que *"lo que somos nosotros mismos"*, como Luis afirmou, e a perda da cultura significa que a pessoa *"no sabe dónde está"*, perdendo-se. A transformação desorientadora da pessoa ocasionada por ruptura encontra expressão no discurso de Luis em termos como cultura e identidade, mas seus sentidos não deve ser pressupostos. Como ele sugeriu na última fala ao vincular "identidade" com a "valorização" da linguagem e das canções, outras anedotas que compartilhou deixaram claro seu entendimento de que cultura é menos algo que uma pessoa tem ou "é", na medida em que isso sugere essências fixas, do que ela faz e as relações sustentadas por meio dessa ação – isto é, talvez, com quem essa pessoa "fala". *"¿Cómo hablar de la cultura? Está en el hacer mismo. Hacemos nuestras* waxt'as*, y ahora*

[23] Parece que Albó já antecipou isso quando escreveu: *"Por una parte, este rechazo [que sufren los aymaras urbanos] lleva a la mayoría de los inmigrantes a intentar imitar en todo lo posible las maneras urbanas no aymaras. Intentan dejar de ser lo que son y asimilarse en todo a la ciudad. Pero al menos la primera generación de migrantes (una primera generación que siempre se sigue renovando) no suele tener éxito en este intento. La ciudad occidental los rechaza. [...] Todo ello desarrolla en muchos inmigrantes aymaras un sentimiento de inseguridad y de actitudes ambiguas, que llevan a su vez a conflictos y complejos internos: surgen contrastes entre lo que se es y lo que se desearía ser; entre lo que se hace; entre lo que se desearía y lo que afectiva y efectivamente se desea. La situación del residente en realidad es sumamente ambigua, porque al mismo tiempo que rechaza a estos grupos más urbanos incluso en forma agresiva y llena de resentimientos, cada vez se apoya más en ellos. Lo que en el campo era sólo una válvula de escape para algunos, en el aymara llegado a la ciudad es un camino cada vez más regular. El aymara urbano desea establecer cada vez más y más lazos con los grupos poderosos de la ciudad para irse abriendo camino en ella. Busca padrinazgos que puedan ayudarle a él o que por lo menos faciliten el avance de sus hijos. Rechaza y al mismo tiempo se arrima. Pero es difícil predecir cuál de los dos elementos tendrá más fuerza en un momento dado. El mismo aymara urbano que practica este doble juego encontraría dificultad en predecirlo. Sigue cabalgando entre dos mundos"* (Albó 1986: 380-81).

en carnavales ¿adónde se va? A las wak'as*, a recordar a las* wak'a achachila, wak'a awicha", ele me comentou.

Observando a importância particular da prática ritual, e sua relação com a memória, Luis narrou duas histórias breves. A primeira aconteceu dentro de sua própria casa. Contou-me que, já adulto, seu irmão começou a frequentar a igreja católica e parou de participar dos rituais em casa. Ele se lembra do julgamento que o irmão direcionava às *mesas* que a mãe preparava e das tensas trocas entre eles.

"Eso no, eso es del diablo."

"Cómo te has perdido, chhaqata*, si esto más bien te ha sanado. Esto siempre se hace, hay que recordarse".*

Ele complementou essa história explicando como a vida nas comunidades foi transformada pela influência da igreja católica e, cada vez mais, pela evangélica. Ele disse que esta última introduziu problemas de um novo grau. Enquanto as práticas nativas e o catolicismo se misturaram ao longo do tempo, permitindo que a ritualidade fosse de alguma forma sustentada, *"con los cristianos no, hasta la coca es diablo*, *ellos son más cerrados"*. Ele relatou uma interação recente na comunidade de Achocalla, onde tem seu centro de apoio educativo, onde muitas pessoas se converteram, incluindo os mais velhos. Esse fevereiro no dia da Candelária, Luis estava lá preparando com seu pai o fogo para uma *luqta*, um tipo de *mesa*, quando uma velha *tía* chegou e olhou para eles por um longo tempo antes de perguntar:

"¿Qué están haciendo?"

"Sí pues tía hoy es Candelaria, se hace luqta *pues a la papita."*

"Ahh. Yo ya me he olvidado. Cristiana ya me he vuelto, ya me he olvidado."

Essas histórias, assim como outras semelhantes, são consistentes em relação à mensagem que transmitem. Vinculam o problema da mudança cultural, e fenómeno de virar-outro, com o abandono da pessoa das práticas recíprocas que sustentam as relações com o *pacha* e com os *ajayus uywiris* que, como a palavra *uywiri* indica, "criam" a vida. Embora a conversão religiosa esteja aqui colocada como uma força alteradora significativa que afeta pessoas dentro e fora da cidade, a gama de anedotas que Luis compartilhou comigo indicaram que essa é apenas uma entre outras, incluindo a educação moderna e as feridas do passado que alimentam sentimentos de vergonha e ressentimento. Essas forças impulsionam transformações paralelas, resultando na descontinuidade de práticas que, por sua vez, interrompe a regeneração da cultura e da

identidade, uma vez que as relações socioecológicas em que estas consistem estão constituídas na vizinhança dessas práticas e das trocas de materiais e afetos que realizam. Nos dois casos, o abandono das relações encontra expressão na linguagem do esquecimento, sugerindo que, se é a memória o que está em jogo, então abrange muito mais do que a mera rememoração do passado.

Luis descreve os efeitos da vida moderna sobre a pessoa com diferentes imagens e conceitos, que entrelaçam as compreensões de esquecimento, doença e desorientação. De modo fundamental, estes passam pelas noções de *ajayu*, que podemos entender como "espírito", e de *chuyma*, que se traduz como "coração" mas que literalmente designa os pulmões ou o tórax em geral, a região do corpo a que o *ajayu* está mais intimamente associado. Um dia no Taller de Lengua Aymara, por exemplo, ao sugerir que o colonialismo opera através da formas de violência materiais e epistêmicas, comentou que *"desde la Colonia nos han quitado el* ajayu *en la educación, que también es una imposición, pero de otra forma"*. Na primeira noite do Taller de Música, ele explicou que *"nosotros hemos sido pues 'privilegiados', entre comillas, porque hemos sabido leer, escribir, pero esa educación que hemos recibido nos ha apagado, nos ha hecho dormir, nuestro* ajayu *y* chuyma". Esses comentários destacam o impacto prejudicial da educação ocidental na saúde espiritual. O primeiro, *"nos ha quitado el ajayu"*, evoca compreensões aymara de doença relacionadas à perda de espírito pela captura por um agente exterior – fenômeno exemplificado pelo relato de Ana.[24] Seu segundo comentário privilegia a ideia de dormência que, pelo que pude observar, é mais recorrente em seu discurso. Quando lhe perguntei sobre isso, ele disse que prefere ainda mais a ideia de que *"nos han puesto una venda en los ojos, pero los ojos del* ajayu *y del* chuyma*"*. Esta debilitada consciência ou clareza de perspectiva oferece uma imagem diferente do que perda por captura, mas ainda sugere a imposição de uma força externa: *"nos han adormecido, nos han cerrado a no expresar, desde el tejido, desde la lengua, desde la expresión mera a la pacha"*.

Acatando seu conselho de que *"desde la lengua aymara hay que buscar las palabras"*, que enunciava com frequência durante o Taller de Lengua, perguntei para Luis como as pessoas nas comunidades expressariam essas ideias, e ele ofereceu uma série de possibilidades interessantes. A primeira, *yaqhaw*, *"otro es"*, é derivado de *yaqha*, "outro" ou "estranho", um termo que costuma ser associado tanto aos *q'aras*, que significa literalmente "descascado" mas tipicamente é usado para se referir a pessoas brancas, como os *ñanqha ajayus*, que podem invadir e fazer adoecer corpos e lugares quando relações com os *ajayus uywiris* são negligenciadas (Burman 2016: 15, 35). Outra possibilidade é *may jiwa,* que Luis interpreta como *"ya es diferente"* mas também

[24] Luis não está sozinho nesse respeito. A extensão do conceito da perda de espírito para falar sobre colonialismo foi explorada por Anders Burman, cujo trabalho etnográfico em La Paz e El Alto demonstra que "hoje existe uma fecundação cruzada entre noções de doença espiritual e noções de Colonialismo" (2016: 113). Voltaremos a esta questão.

pode sugerir morrer ou deixar de existir, o significado do verbo *jiwaña*, apoiando uma interpretação de virar-outro como morte social. Os outros foram *chuyma chhaqata*, *jan chuymani*, e *pä chuymani*. Voltaremos a discutir esses últimos três, assim como a própria noção de *chuyma*, no final deste capítulo. Cabe notar aqui que, apesar de serem possíveis traduções da noção da dormência do *ajayu*, estes termos não passam pela noção de *ajayu* e sim por *chuyma*, sugerindo "consciência", uma possível tradução desta noção (Arnold com Yapita 2006: 115). Aliás, *chuyma* é um conceito vital para a prática realizada por Luis enquanto *yatichiri*. Inclusive, como já vimos, ele nomeou seu centro educativo de Qhana Chuymasa, "nosso coração de luz", e seu próprio nome no Facebook é Chuyma Wiñay Aru Luis Yatichiri. A expressão *chuymampi*, por exemplo, que ele falava em nossas aulas sempre que quisesse que repetíssemos suas palavras com entusiasmo, ele entende como *"con todo el sentimiento, con fuerza y sin miedo"* (o sufixo *-mpi* indica "com"); *llampu chuymampi,* por outro lado, quer dizer *"con cariño, sinceridad y humildad"*.

A tradução coloquial de *chuyma* para "coração" ou "ser" reflete sua relação com a força emocional da pessoa e resulta que o "sentimento" é fundamental para noções aymara de conhecimento. Quando Luis afirma que, por exemplo, *"el conocimiento va del chuyma"*, ele está expressando uma compreensão a respeito do lugar de aprendizagem autêntica. O sentimento em jogo, portanto, não se opõe ao pensamento, embora tenha uma relação nítida com práticas relacionais que não dependem do senso linguístico – isto é, especificamente, da linguagem humana, particularmente na sua forma escrita. Luis aponta isso quando contrasta *chuyma* com a forma de pensar associada ao *piqi* ou "cabeça" que, segundo ele, é privilegiada pela ciência ocidental e pela educação moderna. Para demonstrar como ele articula esse contraste, e como este implica nas suas outras reflexões que observei, transcrevi um momento de sua fala durante o Gran Akhulli de Sabidurías da Festa da Chakana em 2020, um evento online organizado por Ayllu Pacha Ajayu em que Luis foi convidado para comentar sobre a festa. Nesse momento, ele ressaltou o sentido prático que carregam termos como *sarnaqawi* e *sarawi* – que, como já vimos, Luis entende como "caminho" e "ir pelo caminho" e que podem conotar "cultura" –, motivando sua audiência virtual a participar diretamente das diversas práticas que se dão durante a festa. Além disso, ele sugeriu a importância vital do *chuyma* para a recuperação da forma de sentir – e de olhar – que fundamenta a sabedoria ancestral. Diante sua audiência, falou:

> *En este* sarawi*, en este* sarnaqawi *que estamos, en esta fiesta, tenemos que ver hermanos desde la fiesta. Tenemos los textos, tenemos los libros para leer, pero ¿qué está pasando en nuestras comunidades, qué se está perdiendo? O ¿qué está detrás de eso también, que se está llevando todas estas cosas? Que a veces no tenemos ojos. Esta fiesta debemos ver de esta*

visión, porque está escondiendo allí, está allí muchos códigos que nuestros abuelos han sabido guardar y han sabido también transmitir.

Tenemos que saber que nuestra enseñanza, nuestra educación ha sido así de nuestros pueblos ancestrales milenarios. No ha sido del piqi*, sino ha sido el del hacer, el de mirar, el de observar, el de bailar, el de tocar. Podemos leer, 'Ah, así ha sido'. Pero otra cosa es sentir, otra cosa es palpar, y eso en la educación tiene que estar. Lamentablemente la educación que nos han llevado en los colegios y en las universidades, sin desmerecer el trabajo o el esfuerzo de la familia, pero lamentablemente esa educación también nos ha cerrado nuestros ojos. Caminemos con este* chuyma*. Porque muchas veces todos queremos explicar con la ciencia, porque así nos han metido a nuestro* piqi, *con la ciencia. Está bien, hay que leer, hay que también pues sistematizar todas las teorías de nuestros abuelos y abuelas, pero ¿desde qué mirada, desde qué ojo, desde qué* chuyma*, desde qué* ajayu*? Porque primero es: vivir.*

Miramos desde nuestro andar, pero el otro también ¿cómo está mirando? Entonces esta fiesta de Chakana es muy grande, hermanos. Y por eso les invito a investigar, pero en esta investigación, desde el ojo, desde la mirada de nuestros abuelos y abuelas. Está bien el otro pero también hay que hacer un balance.

Não poderei aqui dar conta de toda a complexidade dessa reflexão rica. Gostaria apenas de observar que o "sentir" constitui, na compreensão de Luis, a base de uma ordem de conhecimento que é imanente à experiência pessoal, tornando o *chuyma* um princípio educativo primordial para a sua "pedagogia" (um conceito que podemos deslocar, ver de Munter 2017). Devemos notar também que as práticas em questão são, num sentido fundamental, práticas *relacionais*, sendo precisamente aquelas que buscam sustentar fluxos recíprocos com os espíritos ancestrais do território e estabelecer "conexões" com eles – ponto que continuaremos a desenvolver no final deste capítulo. Além disso, a relação que Luis parece estabelecer entre sentir e olhar coloca em questão como o cultivo dessas mesmas conexões pode influenciar na capacidade de reconhecer os sujeitos outros-que-humanos que estas envolvem. Finalmente, notemos que a forma de sentir-pensar-olhar elucidada também levanta a questão da memória, tal como sugere o conceito *amuyt'añi*, o nome do programa de rádio de Wayra e Luis, que, ao se associar com o *chuyma,* sugere um sentido de "dar-se conta", "recordar" e "pensamento emocional em comum"; o *chuyma* é, afinal, *"donde se piensa de un modo comunitario y memorioso"* (Rivera 2018: 152).

Atendendo às reflexões de Luis, tenho entendido que o (auto)estranhamento do qual ele me falou ocorre através de processos particulares e intimamente pessoais, nos interstícios da vida cotidiana e durante longos períodos. Talvez os acontecimentos que impulsionam a desvalorização da "cultura" e o abandono da prática possam ser tão efêmeros quanto a respiração à qual *chuyma* está associada – e, se fosse o caso, talvez

também sejam as experiências que tornam possível a recuperação do que foi perdido. Acordar quem está adormecido, sem dúvida, envolve a reativação do sentir, mas também pode requerer paciência e sutileza. Concluiremos com uma anedota que Luis me compartilhou e que demonstra, como ele me disse ao apresentar a história, *"cómo llegar al* chuyma*, al* ajayu *de los papás, de las mamás y de los niños".* A história tratou de sua experiência em um colégio católico em La Paz, onde Luis era docente há sete anos. Ele disse que quando chegou lá a discriminação foi *"fatal"*, e mencionou o olhar vigilante da diretora, uma freira. No início, muitos dos pais foram resistentes ao novo curso de aymara que Luis foi convidado a ensinar. Durante sua apresentação, em uma reunião de pais no início do ano, *"salían las secuelas"* e uma disputa tomou lugar, interrompendo a reunião. Como ele se lembrou, metade da sala era a favor de seus filhos aprenderem aymara e a outra metade era contra. Houve uma troca tensa entre os dois lados.

"No quiero que mi hijo aprenda aymara,
¿para qué les va a servir?"

"No, es que son nuestras raíces, ¡es nuestra cultura!"

Luis encontrava-se em meio daquela situação, mas lembrou aos pais que o curso não era sua prerrogativa *per se*; desde 2013, sob a Lei 070 "Avelino Siñani-Elisardo Pérez" aprovada pelo governo de Morales, se exigia que todas as escolas ditassem, além do espanhol, uma das línguas nativas do país. A reunião foi encerrada e Luis logo começou seu trabalho. Como sempre, ele buscou *"hacer al jóven enamorar la lengua"* trazendo o máximo possível da "cultura" para suas aulas. Ele engajou os alunos por meio de *akhullis* (mastigação de folhas de coca em grupo) e *apthapis* (partilha de comida) e *cuentacuentos*. Ele trouxe *lip'ichi*, cueros de campo, para os alunos se sentarem; trouxe um fogão e fez *jamp'i*, milho ou trigo tostado. O entusiasmo dos alunos no curso cresceu, e com ele a reputação de Luis. Ele me contou de um momento crucial, durante o festival de idiomas organizado pelo colégio no final de todos os anos. Naquele ano, pela primeira vez, além de inglês e francês, aymara foi representado no evento. Luis aproveitou a oportunidade para festejar, fazendo uma fogueira e tocando o *charango*, uma pequena guitarra andina, e o *julajula*, um tipo de flauta de panela, junto com as crianças, *"bonito hemos hecho".* Todos dançaram e cantaram ao redor da fogueira e, em algum momento, a empolgação dos alunos deu lugar a uma emoção terna. Eles choraram. Luis se lembrou das palavras que eles deram às suas lágrimas:

"¡Esta es mi identidad!"

"Así se han abrazados", me disse. Os pais céticos, por sua parte, ficaram surpresos. Na última reunião de pais do ano, suas palavras atingiram um tom reconciliador e humilde:

"Retiramos lo dicho."

Este momento reflete uma mudança mais ampla que Luis percebe em relação às atitudes dos pais sobre se falar ou não aymara em casa. No decorrer dos seus anos como professor – cujo primeiro, coincidentemente, foi também o da eleição de Evo Morales – a língua aymara, e *ser aymara*, passou de fonte de vergonha a motivo de celebração.

"Ah, debía enseñarle. ¿Quién iba a pensar que íbamos a volver a estos tiempos? El aymara era tan discriminado."

Mesmo aqueles de exteriores mais duros começaram a se abrir. Desde que ele entrou no colégio católico, por exemplo, realizava anualmente uma *waxt'a* para a Pachamama em agosto, quando a terra "abre a boca" e deve ser alimentada com oferendas alimentícias. Por ser uma escola religiosa, no início Luis teve o cuidado de fazer o ritual *"en escondidas",* à porta fechada. Mas no segundo ano, ele me disse, deixou a porta entreaberta, e no terceiro ano com a porta totalmente aberta, até que mesmo a diretora, a freira severa, observou a prática acontecer na sua escola. Luis lembrou que ela se aproximou dele silenciosamente, e eles compartilharam um momento de confiança.

"Yatichiri*, te cuento una cosa."*

"Sí, señora directora."

"Mi abuelo era yatiri."

As pessoas se transformam, muito ligeiramente, e a cultura também. *"Cómo las cosas se van madurando",* ele disse*.* No entanto, estes são processos longos, e nem sempre são experimentados de forma igual. Já vimos, por exemplo, que para as famílias migrantes recém-chegadas em Senkata, El Alto, onde Cecilia tem seu centro pedagógico, os padrões de vergonha e negação persistem. Luis comentou: *"No va a ser fácil, son más de 500 años de historia y también van a ser más de 500 años romper todos estos esquemas, todos estos estereotipos. Pero creo que tenemos el trabajo de por lo menos poner una piedra allí".*

E para quebrar esquemas, assim como para *"desenredar las secuelas"*, tem que fortalecer o *chuyma* e o *ajayu*. São os pequenos momentos, de canto e dança, de celebração e oferenda, em que se nutre a forma inerentemente relacional de conhecimento enraizada no *chuyma*. Relembrando as lágrimas de seus alunos durante o festival de idiomas, ele explicou: *"han llorado los chicos porque ya no lo han pensado, lo han sentido, y eso jamás lo van a olvidar".* O sentir é nesse sentido um princípio tanto pessoal como educativo, mas talvez seja algo político também, na medida em que, como

a fala de Luis durante a Festa da Chakana já insinuou, incide sobre a relação com a diferença, e de como se ver frente a ela:

> *Si el niño está triste y está preocupado, jamás va a aprender nada. Pero cuando el niño esté bien, está fortalecido su* chuyma*, su* ajayu*, su identidad, va a poder. Incluso hasta tiene que aprender inglés, tiene que aprender. Pero si su* chuyma*, su* ajayu *está fortalecido va a revalorar más su identidad. Porque va a ver otros mundos también y son esos mundos que no sea causa de pelea, sino una causa de mirarse entre varios y saber que también es uno allí. Eso era lo que también hacíamos en nuestras comunidades, pues antes en Tiwanaku eramos tan diversos, pero a la vez también nos mirabamos como uno sólo.*

Crianças tristes e preocupadas dificilmente podem parecer um problema político, ou mesmo um problema público. A autoestima da geração mais nova certamente está longe de ser uma causa que mobilize massas. No entanto, é precisamente o que orienta o trabalho de vida de Luis, e isso diz algo importante sobre sua compreensão do que significa fazer política. Seu trabalho não é o de uma autoridade, nem de um trabalhador (*laborer*), senão o de um caminhante. A tarefa é "colocar uma pedra", como ele disse, evocando a imagem de uma *apachita*, um ponto de viragem no caminho e uma espécie de *wak'a*, geralmente nos degraus mais altos das colinas, marcado por um monte de pedras que cresce à medida que pessoas as depositam como meio de oferenda, talvez junto com um punhado de folhas de coca. Seu esforço é ao mesmo tempo um meio de marcar o caminho, seguindo os passos daqueles que caminharam antes dele, e um modo de reciprocidade, apoiando a regeneração das formas relacionais que a identidade e a cultura pressupõem. É apenas uma pedra, cuja contribuição por si só pode ser difícil de notar. Não obstante, perdura no tempo.

CECILIA

Kusisiña é uma palavra aymara que significa estar alegre e feliz. Cecilia achou que essa era uma boa palavra para dar nome ao seu centro ecopedagógico, fundado em 2019.[25] Desde sua concepção, a Casa Kusisiña é um espaço voltado para o empoderamento da nova geração de meninas e mulheres adolescentes na cidade. Ela busca fornecer-lhes apoio educativo e oportunidades para que se aproximem dos saberes ancestrais, cresçam em comunidade e se tornem pessoas independentes, bem sucedidas e, enfim, felizes. A Casa e seu nome também dizem algo importante sobre a

[25] A página de Facebook do centro pode ser acessada aqui: https://www.facebook.com/Espacio-Ecopedagogico-Casa-Kusisi%C3%B1a-1094501114073672/

experiência da própria Cecilia nos anos antes de que eu a conhecesse. Ela passou por um processo de aprendizagem e transformação que a inspirou a sair do conforto da carreira que tinha e dar vida ao projeto de serviço social que realmente queria. Segundo ela, não há dúvida que sua transformação se enraíza no lugar em que meu caminho se cruzou com o dela, a Casa Ajayu.

A Casa Kusisiña responde à necessidade social de um local que acolha crianças cujos pais se ausentam durante o dia por motivos de trabalho. Na zona de Senkata, El Alto, onde a Casa está localizada, muitos pais se dedicam ao comércio informal e deixam suas filhas em casa, sozinhas ou sob cuidado dos irmãos menores. A Casa é não só um lugar para elas irem, mas para fortalecer o desempenho acadêmico e formação social através do acompanhamento escolar e outras atividades. Um grupo pequeno de tutores e educadores voluntários administra aulas particulares de matemática, língua e alfabetização, e oferecem atendimento para crianças com dificuldades de aprendizagem e deficiências. Além disso, a Casa já organizou, por exemplo, aulas de xadrez, um mutirão de limpeza nas praças perto da Casa para o Dia da Árvore, e uma escola de futsal, dando às meninas uma oportunidade de praticar um esporte que raramente as inclui.

A pedagogia do centro se baseia numa noção integral de educação e numa proposta política de revalorização do conhecimento ancestral. Isso é refletido na organização de oficinas voltadas pela recuperação da língua aymara e das artes indígenas. Cecilia percebeu a extensão da perda intergeracional da língua e outros saberes graças ao contato íntimo com a comunidade do bairro, que conseguiu estabelecer através do centro. Em Senkata, a maioria das famílias são migrantes do campo. Em alguns casos, o nível de educação do pai e da mãe não se estende para além da quinta ou sexta série do ensino básico. Muitos não estão alfabetizados e, embora sejam falantes de aymara, não o ensinaram para seus filhos – decisão que Cecilia atribuiu aos fatores que já mencionamos, a saber, a vergonha de ser indígena e a visão de que falar aymara é fútil na cidade.

Cecilia também deu conta de que muitos jovens desconhecem a história indígena, ou a importância das lideranças aymara tais como Tupac Katari e Bartolina Sisa. Segundo ela, esses jovens *"están olvidando eso… la verdadera historia*". Num esforço de ensinar a história *"desde la vida de nuestros ancestros"*, a Casa organiza oficinas de literatura aymara destinadas a reivindicar a língua e o pensamento aymara, incentivando a valorização das histórias e *cuentos* aymara e o resgate de escritores indígenas através de rodas de leitura. Embora os livros ofereçam um caminho para criar consciência sobre esses temas – que, me explicou, são cada vez mais disponíveis graças à Ley 070 de la Educación "Avelino Siñani" –, Cecilia lamentou que hoje em dia, para muitos da nova geração, os livros são o único caminho.

Lo lindo sería transmitirlo pues desde los abuelos, desde las abuelas, que les cuenten a los chicos, que haya una transmisión de lo que se sabe, pero no es así, entonces nosotros estamos como Casa Kusisiña recuperando eso.

Cecilia também aproveita as oficinas de arte para fortalecer a recuperação da língua. Entre eles há uma oficina infantil de música ancestral, que foca no aprendizado dos mesmos instrumentos de vento autóctones que a Cecilia vem aprendendo na Casa Ajayu, como a *tarka*, *sikuri* e a *phala*. Também há oficinas de cerâmica e tecelagem. Nesta última, Cecilia tem experiência própria, e a Casa lhe dá um espaço para compartilhar o que sabe para as crianças e jovens e inspirar nelas um interesse pela prática que, segundo suas observações, também está se perdendo. Quando ela pergunta para as mães se elas sabem tecer, costumam responder *"no, no... mi mamá sabía"*, referindo-se às avós das crianças que assistem a Casa. Ela observou que a nova geração tampouco está aprendendo a tecer.

O compartilhamento dos saberes práticos reflete o interesse dela por gerar comunidade na cidade e combater o individualismo que, para ela, caracteriza a vida urbana.
"Por eso hemos abierto con Casa Kusisiña, porque queremos compartir lo que sabemos, nuestros conocimientos, para que no se pierdan", me disse. Além disso, ela comentou que a cidade apresenta obstáculos singulares para a saúde física e emocional das jovens mulheres, que são colocadas em risco desproporcional de violência e muitas vezes, em ausência de oportunidades educacionais e profissionais, acabam dependendo economicamente de homens. Nesse sentido, a Casa busca garantir que elas tenham as condições para uma vida independente, mas ao mesmo tempo que tenham conhecimentos dos saberes ancestrais, *"para que sean lideresas"*, disse.

Assim como no caso de *yatichiri* Luis, a experiência de Cecilia lhe permitiu uma sensibilidade particular ao tema da perda cultural em contexto urbano. *"Me ha dado cuent*a *de que hay una pérdida de las raíces, de nuestras raíces, que se está desconociendo mucho de esto"*, afirmou. Ela atribuiu essa perda à influência da igreja cristã em particular, e ofereceu um dado surpreendente: de todos os pedidos de apoio que ela recebe na Casa Kusisiña, noventa e oito por cento são de pais que se identificam como cristãs. *"Y con eso ya te digo todo"*, ela comentou, sugerindo, em consonância com Luis, que a igreja evangélica é particularmente hostil à espiritualidade indígena, demonizando a crença em uma pluralidade de divindades e fomentando a rejeição das tradições ancestrais que, como Cecilia apontou, estão vinculadas às *wak'as* e às festas ancestrais.

No entanto, conforme ela me explicou, a evangelização não é atualmente apenas um fenômeno urbano. A forte presença das igrejas nas comunidades implica que mesmo a geração dos avós já se converteu e, quando as famílias vêm para a cidade, todos já têm vínculos com as igrejas. A fidelidade a Deus torna-se em si uma tradição

transmitida através das gerações. Na análise de Cecilia, essa mudança de "crença" tem implicações não só para a identidade cultural, mas para a saúde espiritual das próprias pessoas: *"Ya se ha perdido este ajayu o esta chuyma, o sea ya es otra cosa".* Eu havia conversado com Luis pouco antes de ter essa conversa com Cecilia e, detectando a ressonância entre seus comentários, perguntei a ela o que entendia de termos como *pä chuyma*. Ela afirmou que a situação existencial denominada por *pä chuyma* tem que ver justamente com a perda das raízes e com *"querer ser lo que realmente no eres, porque hay una alienación de la cultura, lo veo así".*

Cecilia não é completamente estranha à alienação de que fala. Ela foi criada em El Alto por pais católicos e assistia à igreja com frequência por muito de sua vida, apesar de nunca se identificar totalmente com ela. Sua reflexão a respeito lhe permitiu melhor localizar a história de sua chegada na Casa Ajayu e a importância disso em sua vida. Acontece que, antes de aprender sobre a Casa Ajayu, entre 2017 e 2018, ela estava buscando lugares para aprender os instrumentos autóctones, pois ela sempre gostou da música ancestral, ainda que não soubesse tocar. Além disso, os institutos que ela conhecia cobravam pelas aulas e não duravam mais de um ou dois meses. Quando se deparou com os anúncios do Ayllu Pacha Ajayu, que recebe pessoas sem conhecimento prévio dos instrumentos, com participação gratuita, ela se emocionou.

Uma noite, depois do trabalho, foi à Casa Ajayu para assistir à abertura do novo ciclo – foi a época das *sikuris*, entre maio e junho, em preparação para Mara T'aqa, a Festa ao Sol. Ela diz ter se apaixonado imediatamente e desde então permaneceu uma participante ativa, integrando o núcleo fixo da comunidade que está *"acompañando ese proceso de fortalecimiento de las saberes ancestrales"*, conforme ela o descreve. Ela também chegou a formar parte do Consejo. Para Cecilia, o mais impressionante da oficina foi seu interesse por alinhar o desempenho dos instrumentos com a ciclicidade do calendário ritual aymara e sua valorização da cosmovisão em geral. Seu encontro com o *taller* ressoou pessoalmente *"justamente porque buscaba esa espiritualidad"*, me disse, *"buscaba un punto de equilibrio en mi vida"*.

Ela descreveu sua chegada à comunidade como algo forte emocionalmente e, referindo-se de novo aos postulados da cura aymara, sugeriu que a busca espiritual que a levou à Casa poderia ser apreendida como uma questão de saúde e doença. *"La música"*, me comentou, *"ha sido la unión o el nexo para recuperar mi ajayu, te puedo decir… lo ví así, perdido".* Suas descrições subsequentes deixaram claro que, se sua experiência no *taller* tinha um efeito curativo, não se reduzia às habilidades técnicas envolvidas no aprendizado dos instrumentos. Ecoando as afirmações de Luli, ela sugeriu que a forma de fazer música no *ayllu* se fundamenta no *sentir* e que é justamente isso que torna a prática musical do *taller* única, diferenciando-a dos outros espaços de música ancestral que conhecia. Em seguida, ela vinculou a noção de sentir àquela de *chuyma* e sugeriu que ambos têm a ver com uma *"conexión espiritual fuerte"*. Explicou que quando a pessoa sente a música, *"te sale"* e, mais ainda, *"sale bonito"*,

sugerindo que a força emocional baseada no *chuyma* tem uma relação com a eficácia da música.

Se sentir a música também implica uma conexão espiritual *"más allá de lo que es la música… con tus ancestros, raíces, con tu cultura, con tus creencias"*, como ela descreveu, então parece razoável colocar em questão se o que *"sale"* como resultado do sentimento não são as próprias *"conexiones"*. Nessa medida, a eficácia da música seria *relacional*. Cecilia também pareceu sugerir que o sentir do *chuyma* constitui o princípio organizador do próprio *taller*, de tal modo que as pessoas a quais faltam o sentir costumam participar fugazmente: se alguém realmente sente a música, ele fica no *ayllu*.

As considerações de Cecilia permitem entender um pouco melhor sua afirmação de que a música foi, para ela, curativa. Se por um lado ela sente que recuperou seu *ajayu*, sugerindo que seu ser tornou-se completo e saudável, também entende esse efeito em termos da conexão espiritual que restituiu por meio da sua participação na prática musical da comunidade. A relação entre *ajayu* e conexão que se estabelece suas descrições sugere que esse último é, na perspectiva de Cecilia, uma parte vital de sua própria pessoa. Ademais, se por um lado está em jogo o *ajayu*, ela também deixa claro que sua cura tem a ver com o exercício do *chuyma*. Quando perguntei para Cecilia como ela descreveria a conexão que sente durante a execução da música durante as festas ancestrais, ela compartilhou o seguinte:

> *Te lo voy a poner así: es dar vida nuevamente a mis ancestros, a mis abuelos y a mis abuelas, a mi familia. Yo tengo raíces quechuas, mis bisabuelos, mis abuelos son quechuas, tanto del lado paterno como del lado materno, entonces es como que ellos están vivos, darles vida a ellos, una música que compartían. Porque yo sé que a ellos les gustaba esa música y que compartían también esa espiritualidad. Y eso lo he reconocido justamente a través de la música, de la danza y una experiencia muy aparte también que tuve con la Ayahuasca. Ellos se hacen presentes en estos contextos ceremoniales. Ellos se hacen presentes y sé que lo están disfrutando y que vienen y que están allí. Ellos son los que mandan esa energía para tocar, porque es algo que les gusta a ellos.*

Também perguntei para Cecilia quais são os sinais que lhe permitem verificar a presença de seus ancestrais. Respondeu-me explicando que, antes de seu envolvimento no *taller*, não tinha nenhuma experiência com os instrumentos e não sabia tocar, no entanto, aprendeu com muita facilidade, como se ela sempre tivesse os instrumentos nas mãos. Ela sabe que seus avós tocavam os mesmos instrumentos que ela toca hoje, e sente que de alguma forma tornou a canalizar a energia deles quando retomou a prática, facilitando seu aprendizado.

De fato, Cecilia descreveu uma experiência parecida com a tecelagem. Desde que era criança, ela observava sua mãe e avó tecer e ela também tecia, mas tinha deixado a

prática de lado. Sua entrada na Casa Ajayu despertou seu interesse em retomá-la. Cecilia voltou a tecer, explorando o dom que considera ter herdado da família, mas que até então não tinha valorizado completamente. Ela vem descobrindo com cada vez mais profundidade o seu próprio conhecimento, mas não sabe explicá-lo; talvez nem seria preciso. Como no caso dos instrumentos, ela conclui que sua habilidade deve ser atribuída a seus ancestrais e, além disso, serve como uma indicação da presença deles na sua vida. *"Y es a través de mi que se está manifestando. Y son justamente estas conexiones y en estas ceremonias que me doy cuenta que mis ancestros están presentes"*, disse. Ela especulou que talvez esses saberes estejam se manifestando nela porque seus avós não puderam desenvolver ou explorá-los em suas vidas, *"lo que ellos tal vez tenían prohibido, o quizás no han valorado en su momento"*. Dessa maneira, ela sugeriu o valor de sua experiência na história de sua família, ao mesmo tempo em que o localizou na história social responsável pela proibição ou desvalorização dos saberes ancestrais.

Situando o significado de suas experiências na Casa Ajayu, ela descreveu as dificuldades pessoais que enfrentou subsequente à sua integração no *taller*. Contou-me que, durante muito tempo de sua vida adulta, ela se dedicava a trabalhar em uma empresa privada, mas fez isso ao custo de não perseguir o que descreve como *"lo mío, que es la educación"* – ela é formada, na verdade, como técnica de ensino para educação especial. Seu envolvimento no *taller* a colocou em contato com pessoas que compartilhavam os mesmos valores que ela, e isso a levou a refletir criticamente sobre o que ela queria fazer com sua vida. Ela começou a se sentir insatisfeita com sua profissão e experimentar sua rotina como monótona e repetitiva. Tirando força de aquilo que aprendeu e sentiu na Casa Ajayu, ela decidiu sair do trabalho e retomar seu papel de educadora, fundando seu próprio centro pedagógico. Também decidiu abrir sua própria empresa, Tejidos y Costura Kusisiña. No entanto, essas decisões foram riscos e trouxeram preocupações de diversas ordens, pessoais e econômicas. Felizmente, a comunidade que a inspirou a fazer mudanças também a apoiou em seu momento de dificuldade.

Cecilia mencionou a importância de outro espaço de ritualidade na Casa Ajayu para seu processo de aprendizagem e crescimento, a saber, as cerimônias com as plantas maestras. Ela escreveu uma experiência em particular, conduzida por Wayra, que lhe permitiu aprofundar sua compreensão das histórias de vida de seus avós e a maneira pela qual eles ainda se fazem presentes nas vidas de Cecilia e seus familiares. A consciência que esta cerimônia despertou nela lhe permitiu sanar certas dimensões de suas relações com seus antepassados. Ela me disse que conseguiu aprender informações sobre certas histórias familiares que, mais tarde, compartilhou com a mãe e os tios, permitindo-lhes compreender e dar fechamento ao que não entendiam. Segundo ela, a dimensão de sua experiência emocional que a tinha levado até a cerimônia se aliviou e, a partir daquele momento, tudo o que ela queria na vida se

cumpriu. *"Y con eso te puedo afirmar que nuestros ancestros siempre están a lado de nosotros, esa energía no se pierde, esa energía está aquí"*, concluiu.

Quando reflete sobre seu caminho nos últimos anos, Cecilia reconhece a diferença que foi produzida dentro de si porque se identifica cada vez menos com os valores do mundo social em que foi criada. Enquanto muitos de seus companheiros permanecem fiéis a uma visão de sucesso em que o status econômico e a posição laboral são o mais importante, ela vive de acordo com outra noção do que significa viver bem. Ela tem seu centro, serve a comunidade ao seu redor, compartilha seus saberes com outros, faz seus tecidos e está perto de sua família. Para ela, o sucesso significa ter saúde e estar com família; *"no se mide en la parte monetario y más en la parte espiritual, estar bien con uno mismo y con los demás"*, me comentou. Depois de nossa conversa, pude entender a quem ela se refere quando fala sobre família ou menciona a *"los demás"*. Suas reflexões sobre seus ancestrais sugerem não só que sua compreensão de família é uma parte fundamental da transformação pessoal que viveu, mas que sua família, de alguma forma, constituiu o lugar dessa mesma transformação.

Hoje em dia ela anda com a consciência de que seus antepassados estão ao seu lado, e as relações de cuidado mútua que sustenta com eles fazem parte do que significa, para ela, ter sucesso e ser alegre. Ela mantém práticas rituais dentro de casa, sustentando na sua vida cotidiana as conexões que ela estabeleceu nos diversos espaços de prática ritual oferecidos na Casa Ajayu. Inclusive, ela montou um altar onde acende velas e oferece folhas de coca para seus avós; ela sabe que eles estão lá. Também cria essas conexões em determinados momentos do calendário ritual aymara. Durante Amaypacha em novembro, por exemplo, ela e seus familiares recebem as *almas* dos defuntos em casa, compartilham comida e bebida e festejam juntos. Cecilia me disse que estas práticas e ritos lhe dão um sentido de segurança e também afetam sua autoestima de forma positiva. Ela sente protegida, me disse, *"es linda esa conexión, es algo bien inexplicable, pero sé que están allí mis abuelos"*.

O reconhecimento de seus ancestrais modificou, em retrospectiva, sua compreensão de porque ela foi atraída para a Casa Ajayu. Hoje, ela entende que seus ancestrais foram responsáveis por seu descobrimento da Casa e pelas oportunidades de envolvimento existencial que decorreram daí. *"Yo me he dado cuenta que mis ancestros sabían lo que querían para mí, me han guidado, me han llevado a Casa Ajayu"*, comentou. As conexões com seus ancestrais são, portanto, centrais para sua experiência de cura em um duplo sentido: a ritualidade indígena não apenas lhe permitiu cultivar relações com eles; eles a guiaram até o lugar onde isso poderia acontecer. Seu processo de transformação pessoal foi o mesmo pelo qual os ancestrais passaram a se manifestar através dela.

A experiência de Cecilia informa sua perspectiva sobre a importância de espaços como a Casa Ajayu, e sem dúvida faz parte de porque ela fundou a Casa Kusisiña.

Voltando à questão da relação entre a retomada da prática e a transmissão dos saberes, ela comentou:

> *Es algo que tú lo tenías guardado, se puede decir, de dentro tuyo, pero que nunca supiste que lo tenías. Y muchos no van a saber porque no hay ese espacio, no han encontrado ese espacio, esa oportunidad para explotar lo que pueden hacer. Tú no sabes cuánto potencia tienes hasta que llegas a un lugar y naturalmente o innatamente lo empiezas a desarrollar, lo haces, y te das cuenta de por qué, de cómo.*

Pareceria que, na perspectiva dela, esse *"darse cuenta de por qué, de cómo"* compreende a possibilidade de reconhecer as partes de si que conectam com os ancestrais. Cecilia deixou claro que as potências latentes em seu ser que se manifestam através do esforço prático não são só dela. Quando toca instrumentos no *ayllu*, por exemplo, ela não só se dá conta da presença de seus ancestrais, mas reconhece que eles mesmos se manifestam através dela, de tal modo que tocar "dá vida" para eles. A transformação que ela viveu permitiu que ela se visse a partir das relações com eles. Hoje, quando Cecilia se vê, também vê aqueles que andavam antes dela. Também vê que a presença dos ancestrais implica certas dívidas e compromissos, motivando-a não só a sustentar práticas de cuidado em casa, mas também a gerar consciência entre a nova geração sobre a importância dos saberes ancestrais, e os próprios ancestrais que eles compreendem.

DON FELICIANO

Don Feliciano é um maestro kallawaya[26] da comunidade de Niño Corín, no norte do departamento de La Paz. Em contraste com as quatro pessoas que conhecemos até agora, ele oferece uma vista sobre a cidade que é firmemente situada no campo. Como já mencionei, meu primeiro encontro com don Feliciano foi quando, por engano, interrompi uma sessão do seu Taller de Medicina Kallawaya na primeira noite da oficina de Luis na Casa Ajayu. Desde então, durante o ano da quarentena, don Feliciano viajou de sua comunidade para a casa de Wayra em um par de ocasiões, conduzindo sua oficina via Zoom; dele pude participar em agosto de 2020.

A oficina consistiu na apresentação de uma variedade de plantas medicinais. Com cortes de quase uma dezena de plantas à sua frente, ele discutia cada uma delas,

[26] Os Kallawaya são especialistas em rituais da província Bautista Saavedra, região de língua quechua do departamento de La Paz. Eles possuem uma tradição de conhecimento única sobre fitoterapia e são conhecidos por terem sido os sábios e terapeutas rituais na época dos Inca (Rösing 1996).

explicando metodicamente a que pisos ecológicos elas pertencem (o frio, o quente e o temperado), onde podem ser encontradas, suas propriedades terapêuticas e usos, e os métodos adequados para seu consumo. Algumas são boas para tratar febre, dores no corpo e inflamação de órgãos, outras servem como antisépticos, antídotos para venenos e cicatrizantes. Em particular, don Feliciano destacou algumas que são eficazes contra febres "malignas" e que estão sendo usadas, muitas vezes em combinação, para tratar o Coronavírus. Entre estas estão *wira wira* (esp. *marcela*; *Achyrocline satureioides*) e *anu ch'aphi* (esp. *amor seco*; *Bidens pilosa*).

Ele explicou que *anu ch'aphi* também é boa para *"levantar a autoestima"*, uma descrição que chamou minha atenção. Disse que essa planta pode ajudar os alcoólatras, e expressou preocupação pelas pessoas que bebem socialmente todos os dias, já que isso *"ya individualiza"* a pessoa. O amor seco "*da fuerza y levanta"* a pessoa, que então, segundo don Feliciano, deixará de frequentar o grupo com o qual se embebeda. Ele estendeu sua discussão da autoestima para o cravo branco (*Dianthus caryophyllus*), chamado *apu qanta* na língua quechua, traduzido como *"flor diosa"* ou *"dios de las plantas"* por seu *"poder espiritual"* único. Essa planta é muito usada em práticas rituais, mas também pode ser preparado como um chá com folhas de coca para tratar o estresse, a preocupação e problemas emocionais, ajudando "*recuperar tu virtud, tu alegría, tu buena vida"*. Dado seu potencial para fortalecer a força anímica da pessoa, também é bom consumir o cravo depois de um *susto,* se *"te has asustado de algún fantasma en algún lugar".* Concluindo sua oficina, a mensagem de don Feliciano foi simples:

> *Hay que familiarizar con las plantas y buscar el poder de las plantas, porque eso es acercar a la naturaleza. Nosotros siempre cuidamos y estamos cerca de ellas y vivimos con ellas. Eso también quería compartir con ustedes, el amor a las plantas. Y bueno, nosotros y las plantas somos los mismos y debemos florecer también la vida de la naturaleza: las plantas, los animales, nosotros.*

Conversei com don Feliciano uma tarde de sua comunidade pelo Whatsapp. Ele me contou que sua oficina na cidade e sua colaboração com Wayra são meios de conseguir recursos e compartilhar seus conhecimentos com um público crescente. No entanto, ele situou seu trabalho em um contexto histórico marcado por *"mucha alienación cultural",* que ao longo do tempo reduziu o público que, talvez sob outras circunstâncias, ele poderia ter em sua própria comunidade. *"Nos han querido tratar de hacer olvidar la tradición, que estaba viva"*, ele afirmou. Ele me contou que aprendeu espanhol e *"un poco la filosofía del mundo occidental"* para que pudesse traduzir e compartilhar com quem está interessado em ouvi-lo. *"Para expresarse al mundo, hay que conocer el mundo occidental, o por lo menos su instrumento de comunicación. Trato*

de entender lo que es ancestral y puedo comunicar con la gente del actual moderno, tanto en La Paz, tanto para extranjeros", disse.

Eu havia preparado uma série de perguntas sobre *lxs ancestrxs* e sua prática como um *yachaq*. No entanto, assim que começamos a falar sobre a motivação para seu trabalho na Casa Ajayu, nossa conversa tomou seu próprio rumo. Meu interesse pela vida comunitária era indissociável de sua preocupação com o fato de que a vida nas comunidades estivesse cada vez mais ameaçada. Grande parte de nossa discussão consistiu em uma reflexão sobre ruptura e mudança, e sobre suas diversas dimensões e consequências. Ele explicou que, nas últimas décadas, muitas pessoas abandonaram a comunidade e o modo de vida próprio de lá. Um homem mais velho, don Feliciano testemunhou esta mudança intergeracional, o que, para ele, corresponde a uma crise. Sobre esse ponto, comentou:

> *A veces podemos decir que, al pasar las generaciones, mucho más se está perdiendo. Es una situación de crisis. A veces no está tan permitido o valorizado. Hay mucho subvalorización, entonces la gente misma indígena de nosotros ya no quiere sufrir en esa subvalorización y sale a las ciudades a buscar otro mundo, por ejemplo, el mundo neoliberal. Es bonito para ellos, esa fantasía. Ya deja de ser lo propio, sale al mundo de la fantasía, de consumo, de versiones especiales. Psicológicamente, ellos quieren vestirse de corbata. Mucha gente de la comunidad ya se ha vestido de corbata.*
>
> *Es un poco la pobreza también que nos ha sacado a la ciudad. Piensa que en la ciudad hay vida con dinero, ganándose el dinero, eso es lo que nos ha llevado a la ciudad. Eso digo la vida de la fantasía, la vida de "qué bonito las cosas". Es vida de competencia, de ser superior a los demás que están en la comunidad. Y las generaciones se copian. Por ejemplo, hoy en día, de aquí ya han salido hartos. Eso es un problema grande en la generación actual. Los hijos de nuestros hijos ya no conocen, ya no quieren volver, o desconocen la comunidad.*

Essa reflexão me sugeriu que, para don Feliciano, existe uma base tanto material como "psicológica" para os processos de esvaziamento territorial e mudança cultural que sua comunidade sofre. Embora a pobreza seja um fator contribuinte para a sobressalente desvalorização da vida comunitária, empurraram as pessoas para a cidade, o mundo neoliberal pareceria, em sua compreensão, exercer uma atração própria. Esse mundo é uma bela fantasia; ele captura a imaginação dos jovens, e torna-se o objeto de seu desejo. Lá, as pessoas não só ganham dinheiro, mas começam a se ver de forma diferente, como superiores frente os parentes que ficaram nas comunidades. O terno que vestem para trabalhar torna-se mais do que apenas roupas, e elas *"dejan de ser lo propio"*. Seu uso repetido da palavra *fantasia* me indicou o ceticismo com que don Feliciano vê a vida urbana, como se para sugerir sua falsa concretude; ademais,

deixou espaço para imaginar como o processo de transformação pessoal implicado na busca de *"qué bonito las cosas"*, e em *ser urbano*, pode envolver uma espécie de engano.

Don Feliciano também sublinhou as influências religiosas provenientes da cidade como um aspecto fundamental de porque as pessoas se desidentificaram com sua comunidade de origem. *"Nos hemos hecho llevar con el catolicismo y el evangelismo"*, comentou. Ele pareceu entender a lógica da doutrina cristã através das descrições de quem sucumbiu e agora reproduz o proselitismo do mundo ocidental: *"es una espiritualidad que ellos dicen es 'fé y devoción'".* A relação deles com os santos padroeiros, por exemplo, don Feliciano descreveu como folclórico, girando em torno de festas que *"es solamente llega a ver al santo y hacer fiesta, tomar, bailar, disfrutar con buenas ropas". "Con eso se olvida"*, me contou.

Esse último ano, devido à pandemia de Covid-19, as festas católicas que geralmente acontecem na comunidade foram canceladas. Por esta razão, as pessoas da cidade que gostam dessas festas não puderam viajar para o campo. *"Sólo los que han ido a la ciudad están preguntando"* sobre essas festas, segundo don Feliciano, e no que diz respeito às pessoas da comunidade, *"tranquilo hemos olvidados, nadie se preocupa"*, me contou. A quarentena revelou, portanto, uma dinâmica interessante nesse caso particular: a religiosidade moderna, como parte da vida na comunidade, pareceria dependente do interesse do povo da cidade. Em todo caso, essa observação levou don Feliciano a afirmar que, muito pelo contrário, as *fiestas ancestrales* nunca serão esquecidas pela gente na comunidade; enfatizando o ponto, afirmou que *"hay bastante relación, no han olvidado. Junto a eso, nuestros antepasados viven todavía. En nuestros corazones, como principio queda todavía celebrar a nuestros antepasados"*.

Perguntei para don Feliciano sobre as consequências do esquecimento que aflige as pessoas que vão embora para a cidade, e ele me explicou que a relação da pessoa com o "território" está em jogo.

> *Han perdido su territorio en la comunidad. Sólo a tener grasa, a tener tal vez dinero, allí han quedado. Mientras, uno que vive en la comunidad en este… entonces tiene su territorio. Hablar de territorio no es tener nuestra propiedad no más, hablar de territorio es tener propiedad de otra gente más. Por ejemplo, tener esa armonía con otra gente nos ayuda.*

Don Feliciano não ofereceu imediatamente mais descrições que teriam esclarecido o que queria dizer com isso, mas seus comentários subsequentes começaram a sugerir a complexidade da ideia. Primeiro mencionou o desafio que as pessoas enfrentavam com a atividade agrícola. Muitas vezes se esqueciam de como cultivar e eram incapazes de trocar seus produtos com outras pessoas, dificultando o sustento material. Além disso, ele também sugeriu que, depois de anos morando na cidade, os migrantes não tinham mais as relações que os faziam pertencer, a se sentir em casa estando na comunidade. As relações pressupostas pelo sentimento de pertença certamente incluem aquelas

entre famílias. A despeito disso, quando don Feliciano enfatizou o valor das práticas rituais de reciprocidade, também sinalizou uma possível noção de território, e de "gente", que ultrapassa o humano.

> *Se va a extrañar, dicen 'No, ¿cómo voy a vivir? No conozco a esta gente. No puedo cultivar'. Todas estas relaciones tenemos bajo nuestros ritos…*
>
> *Y cuando vuelven a la comunidad ya no está una celebración de conexión, ya no está tan profunda, sino es que... los que están la comunidad, cómo nos han enseñado los antepasados, es dar a la Pachamama y recibir de ella el agradecimiento. Eso es lo que está pasando en la comunidad, y aquellos que han salido de la comunidad desconocen.*

Há muito, em retrospecto, que eu gostaria de ter perguntado a don Feliciano sobre "território" e de que modo a relação entre comunidade e ritualidade é importante para sua compreensão. Talvez um dia eu tenha essa possibilidade; por enquanto o assunto terá que permanecer um tanto vago. No mínimo, esses comentários nos fazem atentar para a importância das relações recíprocas com os ancestrais que participam da comunidade para o lugar da pessoa dentro dela. Quando lhe perguntei sobre os ritos que mencionou, don Feliciano deixou bem claro que as práticas rituais dedicadas aos ancestrais eram um aspecto inegociável da vida comunitária, nomeando a Pachamama, o Ankari ou o espírito do vento, os *cerros* e *apus*, os *uywakuna* (este tem seu equivalente na palavra aymara de *uywirinaka*), e as *almas* dos defuntos, que também habitam as montanhas. Entre essas práticas estão as *mesas* que alimentam os ancestrais, e devem incluir folhas de coca, incenso e *untu* ou graxa.

> *Cada uno recibe su comida, y los ingredientes no pueden ser cambiados, no pueden ser falta. Todo eso tiene que estar siempre, no hay que olvidar que uno de ellos falte su comida. Son nuestros protectores, los ancestros. Nos ayudan para el bien de las interpretaciones, para el bien de bien caminar, para el bien de salud, o para el bien de no caer en problemas. Esas cosas son muy propiamente de nosotros.*

Em vista disso, foi evidente que, entre as coisas que são próprias da comunidade – e que se contemplam quando don Feliciano comentou, por exemplo, que a gente que se muda para a cidade *"deja de ser lo próprio"* – estão os próprios ancestrais. Como estamos vendo, eles são vitais para a proteção e a *"buena vida"*, e sua colaboração no ciclo agrícola e na garantia dos frutos da terra é uma dimensão essencial. Talvez essa explicação possa parecer um tanto abstrata, don Feliciano me avisou, mas há uma base nitidamente material da socialidade recíproca que é sustentado com o cosmos, pois *"para nosotros, claro, nos devuelve, nos da"*.

O deslocamento em massa que caracteriza a urbanização e a desconexão sóciocosmológica que isso acarreta, deixa don Feliciano inseguro sobre o destino de sua

comunidade. É importante que as pessoas voltem e participem das práticas relacionais que estão no cerne da vida comunitária, mas cada vez mais as gerações mais jovens *"ya no están presentes en la vida, eso nos preocupa"*, me disse, *"es la pérdida que tenemos"*. Ele relatou que os conhecimentos terapêuticos também estão se perdendo devido à falta de preocupação dos jovens. Enquanto ele vem transmitindo seus saberes dentro de sua própria família, ele sabe que nas casas de outros *yachaqs* este não é o caso, levando a uma situação em que *"nuestros sábios están perdiendo también"*.

Perguntei para ele se seu público urbano e o crescente interesse pelo conhecimento ancestral na cidade eram motivos para ter esperança. Ele observou que, da perspectiva da comunidade, isso vem com seus próprios perigos, já que as demandas na metrópole para os serviços *yachaqs* estão levando muitos deles a se mudarem e se converterem em *"comerciales"*, trabalhando como *"solamente contratadores y contratados"*. Isso não necessariamente levanta a questão da autenticidade de sua prática; é um problema porque eles estão ausentes da comunidade e, portanto, não podem apoiar o seu bem-estar. Da mesma forma, don Feliciano mencionou que já houve pesquisadores que passaram um tempo na comunidade, mas o modo de engajamento que distinguia seu trabalho impede uma verdadeira transmissão de conhecimento. *"Ellos no han vivido, entonces no han podido sacar gran parte de esos conocimientos, las celebraciones, las conexiones, no han podido sacar. Han descrito, ¿no? Pero allí no más queda"*, me explicou.

Hoje em dia, segundo o maestro, é preciso *"una colectividad de creyentes"*. Evidentemente, o tipo de crente aqui invocado tem pouco que ver com a *"fé y devoción"*, mas com a restituição de relações e de um sentido de celebração e responsabilidade para com as diversas formas de vida que, como sugere a própria categoria do ancestral, são as condições de possibilidade da vida mesma. Não está claro como isso pode ser alcançado. A fantasia da cidade, o mundo de *"qué bonito las cosas"*, ainda captura a imaginação dos jovens. Embora as mudanças nas dinâmicas culturais da vida na cidade tenham oferecido a don Feliciano novos espaços para compartilhar sua prática e inspirar nos outros o *"amor a las plantas"*, não está claro como isso irá aliviar a precariedade que sua comunidade sofre. Assim, nossa conversa terminou onde começou, com o tema da perda e da incerteza enunciado com força. *"Bueno, no sé cuál va a ser nuestra vida en el futuro"*, concluiu.

DOENÇA E ALTERIDADE

Este capítulo atravessou materiais bastante díspares. Apresentei cinco perspectivas distintas e espero, ao narrá-las separadamente, ter evitado presumir continuidades onde elas não existem, potencializando, ao mesmo tempo, a especulação

sobre o que as torna diferentes. Poderíamos dizer que são perspectivas aymara, aymara-quechua, ou kallawaya no caso de don Feliciano, mas não é isso o que as entrelaça *a priori*. No mundo urbano andino contemporâneo, ser indígena não necessariamente implica ter laços estreitos com uma comunidade e, como consequência disso, seu significado pode estar longe de ser óbvio e dar origem a questionamentos existenciais. Embora todas essas pessoas compartilham laços genealógicos com o território onde foram criadas, o lugar onde as conheci, a Casa Ajayu, é responsável por suas relações entre si, assim como por seu lugar nesta dissertação. Como sugerem os casos de meus interlocutores, é através de um desejo compartilhado de ensinar, aprender e se relacionar que as pessoas se conectam e comunidades de afinidade surgem. Suas histórias de vida informaram diferentes motivos para participar das oficinas e rituais da Casa e estruturaram como elas se relacionaram lá, como alunas, como *yatichiri*, como *yachaq*.

Como outros que conheci na Casa, Ana, Luli, Luis e Cecilia são filhos e netos de migrantes. No entanto, sua proximidade com a *vida nas comunidades*, bem como com os conceitos e práticas que lhe são próprios – o que podemos entender, talvez, como *a vida comunitária* –, não era a mesma. A fluência de Luis em aymara e a forte relação com a comunidade de seu pai forneceram-lhe o conhecimento linguístico e cosmológico para se tornar *yatichiri*. As histórias da mãe de Ana e seu tempo de imersão no mercado onde trabalharam deram a ela uma familiaridade com a cosmovisão, mas não aprendeu aymara em casa, e experiências formativas quando era criança a levaram a romper os laços com a comunidade de seu pai e desconsiderar os *cuentos* de sua mãe, até que personagens hostis das quais eles contaram se tornaram presentes na sua vida. Por sua vez, Luli e Cecilia foram criadas em uma situação socioeconômica diferente e não têm laços imediatos com a comunidade de seus avós. Cecilia comentou sobre a forte influência da igreja católica durante sua infância e vida jovem. Ana e Luli descreveram em termos semelhantes um *alejamiento* ou *quiebre* da linguagem e das práticas rituais que tinham lugar em suas casas, e veem isso como sua "culpa" e "decisão", respectivamente. Embora possa ser que tenha havido alguma escolha envolvida, também podemos apreciar como as pressões sociais da vida urbana moderna forçaram-nas a uma escolha em primeiro lugar, a consequência de uma ordem hegemônica que torna a identificação com suas raízes e o pertencimento social mutuamente exclusivos. Luli e Cecilia não me descreveram nenhuma experiência que se aproxime do encontro de Ana com as forças predatórias do mundo andino. Não sei o que explica a suscetibilidade de Ana a essas forças em relação aos outros, e essa é uma questão que não será objeto de minha especulação.

Se as diferenças entre os caminhos de meus interlocutores nos alertam para não pensarmos em termos de *uma* história urbana indígena, sem falar no que diferencia a maioria deles como mulheres, Luis e don Feliciano nos mostram que o tema da ruptura que cada um deles enuncia constitui, em certa medida, uma questão geral. Luis

enfatizou a particularidade das experiências que levam as pessoas a se desidentificarem com a comunidade e a "cultura", bem como a das emoções e atitudes que as feridas do passado manifestam, sugerindo em consonância com a mãe de Ana que "ao falar da cultura, cada um tem seu mundo". No entanto, esses processos vividos impulsionam transformações paralelas na medida em que levam ao afastamento das práticas relacionais e das formas de sociabilidade recíproca em que a identidade cultural consiste. Don Feliciano nos ensina que a migração urbana e a negação daquilo que é próprio continuam a ser processos que caminham lado a lado. Em sua visão, esse processo contínuo de mudança e perda equivale a nada menos do que uma crise.

A abrangência relativamente limitada de nosso material dificulta a análise do tema da ruptura em termos gerais, mas há pistas que apontam a pertinência do tema da doença para entender o que está em jogo. Este é fundamental da narração de Ana sobre seu encontro quase fatal com um *saxra*, um tipo de *ñanqha ajayu* ou espírito "estranho", que capturou mais de um de seus *ajayus*. Segundo o diagnóstico do *yatiri* que a curou, Ana entendeu este episódio como uma consequência direta do fracasso de sua família em alimentar os *uywiris* por meio de oferendas rituais. Embora esse tipo de problema certamente não seja exclusivo do domínio urbano, ele sugere como as influências modernas podem conduzir ao esquecimento e tornar as pessoas vulneráveis. Embora as descrições de Luli e Cecilia possam parecer menos radicais, elas também enunciam o tema da doença à sua maneira. Luli entende, por exemplo, que a educação moderna e o modo de vida com o qual foi criada como um "sistema que não está saudável"; disse que estava "perdida" antes de se encontrar com o Ayllu Pacha Ajayu, e está certa de que sua participação na ritualidade da Casa teve um efeito curativo. Cecilia deu mais expressão à noção de perda e doença quando disse que a prática musical do *ayllu* foi o nexo para "recuperar seu *ajayu*". Elas abrem então a questão de se a vida moderna pode ser entendida como uma espécie de doença em si mesma, assim como Luis o faz quando diz coisas como *"nos ha quitado el ajayu en la educación".* Embora o esquecimento generalizado e a negligência dos *uywiris* permitam que os *ñanqhas* se proliferem, manifestando casos extremos como o de Ana, será que o individualismo e a ansiedade que aflige a vida moderna também servem como indicações da influência dos *ñanqhas*, ou que alguma forma de captura ocorreu?

Olhando além do contexto imediato de nosso material, descobrimos que existe uma base etnográfica para responder tal pergunta. Por sua parte, o renomado *yatiri* e escritor don Carlos Yujra deixou bem claro que as influências modernas transmitidas através das escolas, da televisão, do rádio e da religião são "como uma doença maligna" com a capacidade de "capturar" (Yujra 2005: 175-183). Ele explicou o seguinte para o antropólogo Anders Burman (2016: 10), quando este lhe perguntou a razão dele residir na cidade:

Estoy aquí para salvar a la gente, para curar a la gente. En la ciudad están todos enfermos, están todos domesticados [...] *Así pues, el* yatiri *tiene que ir junto con la enfermedad*.

A *preocupación* e *envidia* (ay. *chijñisi*) que permeiam a vida moderna, segundo don Carlos e outros interlocutores de Burman, podem na verdade ser sintomas da conexão da pessoa com os *ñanqhas*, já que estes, ao vincular-se com o corpo humano, podem influenciá-la a pensar, falar, sentir e agir de maneiras "estranhas" (*idem*: 105; ver também Fernández Juárez 2004: 261-262). Dito isso, Burman observou que, enquanto em seu discurso mais político don Carlos retratou a cultura ocidental "como" um *ñanqha* que possui o corpo da pessoa, em seu papel de *yatiri* ele a explicou mais como uma pré-condição para um *ñanqha* estabelecer um vínculo com a pessoa, já que a vida urbana moderna destrói a "vida tradicional rural" e seus "ciclos naturais" e, como consequência, "rompe as conexões" com os *uywiris*, fazendo com que as pessoas percam sua influência protetora (*idem*: 55).

Fundamental para as noções aymara de doença não é apenas a imposição dos *ñanqhas*, mas também a perda do *ajayu*. A etnografia de Burman mostra a maneira pela qual a noção da perda de espírito (ay. *ajay sarqata*) chega a informar teorias do colonialismo entre *yatiris* urbanos e seus jovens aprendizes, que entendem sua experiência da modernidade em termos de um "ser nativo" perdido e a imposição de um estranho "ser colonial". Se o comentário de Cecilia é alguma indicação, esse discurso também está presente entre as pessoas que passavam através da Casa Ajayu. Embora deixe claro os efeitos existenciais prejudiciais da vida moderna, o uso coloquial da noção da perda de espírito coloca um conjunto de problemas de ordem analítica. Não só porque a pessoa, na concepção aymara, possui vários *ajayus* – há controvérsia, na verdade, em torno da questão de quantos, exatamente, se são três, cinco ou sete (ver Burman 2016: 99-102) –, mas também porque, como Bernardo Rozo afirmou quando conversamos sobre este tema, práticas como a música não são por si só um meio pelo qual a pessoa pode recuperar seu *ajayu*, se realmente há uma perda de *ajayu* em jogo. Isso requer as habilidades práticas de um especialista em rituais, como a história de Ana demonstra. Se o "espírito da modernidade" não põe em jogo uma perda de *ajayu per se*, então em que sentido poderíamos falar sobre a perda? Se as pessoas na cidade estão todas doentes, então em que sentido o mundo moderno captura?

A resposta a esta pergunta parece passar pela questão de "conexões". Em nossa conversa, Bernardo, ele mesmo um *yatiri* consagrado, apelou para a noção de *saqapa*, um princípio energético que compõe todo ser, diferente do *ajayu*. Enquanto parece ser corrente entre alguns yatiris em La Paz e El Alto, *saqapa* – que se traduz literalmente para "chocalho" –, foi pouco discutido na literatura, sendo uma das poucas referências

a de Burman (2016: 100-01, 105-07), cujos interlocutores[27] a descrevem como uma "antena", destacando sua função em "manter as conexões com uma rede mais ampla de *ajayus*". Consequentemente, uma *saqapa* doente pode resultar em "isolamento existencial e espiritual" (*idem*: 106). Citando Burman, Bernardo propôs que poderíamos entender *saqapa* como "a consciência ligada ao seu entorno e como você se relaciona com seu entorno…a consciência relacional com os *achachilas*, com seus ancestrais, etcetera". Se levarmos a sério o princípio de *saqapa*, sugeriu, poderíamos dizer que quando uma pessoa afirma que recuperou seu *ajayu* através da música, por exemplo, ela conseguiu restabelecer sua conexão e "portanto, pode-se dizer que conseguiu recuperar sua consciência sobre quem o cercam e sua relação com isso". Desta forma, *saqapa* nos daria uma base para entender como as conexões com os ancestrais entram na constituição espiritual da pessoa, sugerindo uma compreensão de saúde que depende das relações da pessoa com uma complexa teia de múltiplas formas de vida, irredutível ao problema bioquímico do corpo individual humano. Além disso, como sinalizaram a interpretação de Bernardo e a imagem da antena, *saqapa* parece apontar uma relação entre "conexões" e a "consciência" da pessoa, possivelmente aproximando a questão da restituição de relações com a do reconhecimento. As reflexões de Luli e Cecilia, nas quais a noção de "conexões" foram fundamentais, também sugerem essa possibilidade.

Ainda há trabalho etnográfico a ser feito sobre *saqapa*, e a sublinho aqui não para introduzir um conceito consumado – de fato, ela parece ser objeto de descrições divergentes[28] –, mas para destacar os tipos de perguntas que estão sendo abertas através dela. Em particular, a questão da relação entre conexão e consciência que *saqapa* suscita pode oferecer uma compreensão mais matizada do tipo de doença em jogo na vida moderna, e até nos permitir especular sobre a forma de captura (em aymara, *katja*) que lhe é própria – uma captura de "atenção", quiçá, Bernardo se atreveu. De todas maneiras, devemos ter cuidado ao traduzir a noção de consciência, pois ela pode conduzir a uma compreensão da perda como um mero fenômeno mental, inteligível através de distinções categóricas como mente/corpo ou sujeito

[27] Um dos principais deles era o *yatiri* don Carlos Yujra. O termo *saqapa* também aparece em suas escritas (ver Yujra 2005: 94-98).

[28] A corrente de pensamento ancestral compartilhada através do *yatiri* don Genaro Mamani, com quem Bernardo trabalha de perto, fala de cinco princípios cosmológicos ou "dimensões energéticas". O *ajayu* é uma delas, *saqapa* é outra. Em uma entrevista conduzida por Inti Portugal, pesquisador aymara boliviano com quem tenho trabalhado de perto no Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie (ONTOlab/multiESP, IIAA-UMSA), don Genaro assemelhou *saqapa* à imagem de uma semente, explicando que corresponde à capacidade de crescimento, multiplicação, regeneração, descendência e perseverança e também que determina a energia sexual reprodutiva da pessoa. Fica uma questão em aberto como esta descrição pode ser relacionada com aquela dos interlocutores de Burman, segundo quem *saqapa* é responsável pelas conexões da pessoa com a "rede mais ampla de *ajayus*". Isso pode apontar, em sua própria maneira, para a questão do crescimento e da regeneração, mas não está claro o que estaria em jogo nas distintas imagens de "semente" e "antena".

conhecedor/mundo conhecido, que são estranhas ao regime de conhecimento no qual *saqapa* ganha sua consistência conceitual. Também pode implicar uma distinção entre o real e o aparente, pressupondo assim um "lá fora" cuja percepção é inibida pela sobrecarga conceitual da imaginação moderna.[29] Por um lado, isso pareceria ser apoiada pela afirmação generalizada de que os *uywiris* são sujeitos reais e partícipes ativos do mundo material que todos nós humanos habitamos (a questão seria, então, perceber e reconhecê-los); assim como pelas caracterizações da natureza ilusória e enganosa da vida urbana em alguns dos relatos que vimos até agora – por exemplo, a crítica de don Feliciano à cidade como o "mundo da fantasia", e a proposta de outros *yatiris* urbanos de que o conhecimento que nasce das relações com os *uywiris* corresponde a "como as coisas são" (Burman 2012). Porém, a noção da captura como uma ilusão, uma vez lida através do dualismo mente/corpo, exclui a compreensão da perda de consciência como um problema material no qual corpos reais estão em jogo, limitando nossa capacidade de acompanhar a diagnóstica da vida moderna como uma doença.

A materialidade das relações com os *uywiris*, e a mútua constituição da conexão e consciência, fica bastante clara ao considerar *chuyma*. Este é uma região do corpo que compreende as entranhas superiores e se considera a sede corporal do *ajayu*, ou pelo menos um deles; de modo interessante, seu sentido "metafísico" é compreensível como "conciência" (Arnold com Yapita 2006: 115). De forma interessante, a preferência de Luis pela ideia de que os *ajayus* das pessoas modernas estão "dormindo" ou "vendados" e não perdidos *per se* é comensurável com a ênfase na consciência relacional conferida por *saqapa* – mas, e talvez não por acaso, os termos aymara que ele ofereceu para traduzir a imagem do *ajayu* dormente não passam diretamente pelo conceito de *ajayu* e sim de *chuyma*. Esses termos foram *yaqhaw*, *may jiwa*, *chuyma chhaqata*, *jan chuymani* e *pä chuymani*. Para melhor entender a importância de *chuyma* na compreensão da forma de alteridade social em jogo na vida moderna e na migração urbana, cabe fazer algumas notas sobre esses últimos três. O primeiro, *chuyma chhaqata*, que apareceu na interação que Luis relatou entre sua mãe e seu irmão, ele traduziu como "está perdido, se perdeu, desapareceu"; no trabalho de Martha Hardman (1988: 203-04), foi definido como *olvidadizo*, e nas escritas de don Carlos Yujra (2005: 60) foi traduzido como "perder a memória". O segundo termo, segundo Luis, significa "não tem coração" ou "inconsciente", interpretação corroborada por Hardman. Por sua vez, *pä chuymani* sugere "tem dois corações" ou "indeciso". Sobre esse último, Luis me disse que: "tem dois sentimentos, está um aqui a um lado, às vezes ao outro lado está,

[29] Nesse ponto, cabe considerar a crítica perspectivista à fenomenologia. Por exemplo, Aparecida Vilaça colocou em questão o interesse fenomenológico em "mostrar que os corpos modernos são – ou pelo menos deveriam ser, como eram no passado – iguais aos dos povos indígenas: isto é, 'naturalmente' conscientes e relacionais" (2005: 447). Ver também o comentário de Viveiros de Castro (2012: 92) sobre o projeto analítico de Tim Ingold.

não sabe onde está". Observamos, então, a maneira pela qual *chuyma* permite entrelaçar noções de esquecimento, inconsciência e desorientação.

Cabe observar também que *pä chuymani* introduz uma instância de *pä*, "dois", que pareceria ressoar com a afirmação de Luis de que o processo de virar-outro – ou virar-*yaqha*, poderíamos dizer – implica "ser alheio a si mesmo, não estar conforme a si mesmo, não saber onde está", e, como consequência, se perder (*chuyma chhaqata*). Quando a pessoa se distancia da comunidade ou *ayllu* (entendendo a relação entre pessoa e comunidade como uma questão de prática e relações, não só de proximidade espacial), ela não só vira-*yaqha* do ponto de vista de seus parentes, mas uma polaridade é criada dentro dela: seu deslocamento da comunidade equivale a um deslocamento de si mesmo – o que abre especulação, aliás, sobre a relação entre o lugar da pessoa no *ayllu* e o lugar do próprio *ayllu* no "interior" da pessoa, e o que isso pode ter a ver com *chuyma*. Também cabe ressaltar que esta instância de *pä*, "dois", é dada como uma alternativa para *jan*, "sem", estabelecendo uma relação entre os dois. É curioso que, em um mundo onde a paridade é fundamental para as noções de complementaridade, equilíbrio e regeneração (Drexler et al. 2015), *pä chuymani* parece marcar um "dois" que sugere, ao contrário, esterilidade.

Silvia Rivera Cusicanqui apoia esta interpretação quando propõe a pensar *pä chuyma* através da noção de *chhixi* que, em contraste com seu heterônimo, *ch'ixi*, se associa ao aguado e ao inconsistente, como a lenha que queima muito rápido, algo que parece forte mas não dura (2018: 87), e que alude, assim, *"a la idea de mescolanza, de pérdida de sustancia y energía"* (2010: 70).[30] Para a autora, *pä chuyma* serve como uma caracterização apta para a situação do mestiço colonizado, que se define pelo esquecimento e pela negação da duplicidade que o constitui, um personagem "sem memória nem compromissos com o passado" (2018: 87). A esterilidade recoloca o problema da doença em termos ligeiramente diferentes: o problema gira em torno da capacidade de "criar" e fazer crescer (o que pode também estar em jogo na *saqapa*, ver a penúltima nota de rodapé). Se o mestiço *pä chuyma* é "fora" da comunidade, então é compreensível que ele não seria capaz de participar de sua regeneração e, nesse sentido, colocaria em risco a saúde do corpo de parentesco ao qual *ayllu* se refere. De fato, como aprenderemos ao acompanhar as reflexões dos *yatiris* da Casa Ajayu na Parte III, as práticas relacionais que sustentam os fluxos recíprocos entre humanos e os espíritos "criadores" implicam não só simplesmente na saúde da comunidade mas na saúde do cosmos em sua integralidade e, portanto, na regeneração da própria vida. Aliás, o problema da regeneração pode estar no coração do regime da memória social andina, se é que este regime trate dos "modos possíveis de produção do sentido de

[30] Esta diferença é comunicada na própria pronúncia das palavras: enquanto *chh*- faz um som arejado, *ch'*- é ejetivo e explosivo.

continuidade da existência" (Cavalcanti-Schiel 2015: 96), sugerindo assim uma relação entre esterilidade e esquecimento, e talvez entre doença e inconsciência.

Talvez poderíamos chamar de "atenção" a substância de esforço e sentimento de que as conexões comunitárias dependem. De forma interessante, as noções de atenção, vontade e crença são entrelaçadas na definição de *pä chuyma* registrada no *Vocabulario* do missionário jesuíta Bertonio (2011 [1612]: 420), segundo o qual esse termo indica *"con poco gana o atención, de mala gana"*, e no caso de *pä chuyma jaqi*, *"hombre fingidor doblado, uno que ni bien cree en Dios, ni bien en los ídolos"* – descrição que possivelmente aponta, embora através de uma tradução equívoca, a negligência das "divindades" do mundo andino, os *uywiris*. Um comentário que registrei de Luis nos ajuda a controlar a tradução da crença: ele afirmou que a palavra crer não existe nas línguas dos povos andinos e "foi imposta no tempo da Colônia; a palavra é o sentimento, o *chuyma*". De fato, vimos que para don Feliciano a noção de crença serviu para expressar a "celebração de conexão" que está se perdendo no processo de esvaziamento territorial e de transformação "psicológica" provocado pela migração urbana. Em sua visão, a continuidade de sua comunidade exige uma "coletividade de crentes", embora esta se diferencie da fé e devoção da religião cristã. Pelo contrário, essa coletividade depende das práticas de reciprocidade com a Pachamama e com os ancestrais, cada um dos quais deve receber sua comida.

O esforço de atenção manifestado pela prática certamente envolve o reconhecimento dos ancestrais como sujeitos reais que precisam ser cuidados. Trata-se de um "educar mediante a atenção" – princípio fundamental do que Koen de Munter (2017) concebe como a "cosmopráxis aymara" no coração da formação de *jaqis* – pelo qual a pessoa se sintoniza e *"se somete atentamente"* (*idem*: 147) aos fluxos de signos e sentimentos que nascem do engajamento ativo com os entornos, afiando a capacidade de ver, ouvir ou cheirar os outros, para então poder especular sobre a qualidade de sua "voz", sobre como habitam o (seu) espaço-tempo, e como obrigam os humanos. Nesse sentido, a superação da situação *pä chuyma* e o despertar da "consciência" compreenderia a incorporação do que Silvia Rivera concebe como a "episteme índia", cujos traços básicos consistem "no reconhecimento de sujeitos não humanos, no diálogo com os ancestrais, na autopoiese com as espécies e entidades do entorno" e na construção de comunidade, sabendo que esta "nem sempre [é] herdada, nem sempre assumida dentro da estrutura do dado" (2018: 84, 150). Para isso, sustenta a autora, é fundamental o *amuyt'aña*, a forma de sentir-pensar comunitário enraizado no *chuyma*, que compreende "o pensar da caminhada, o pensar do ritual, o pensar da canção e da dança", devolvendo ao pensamento a matéria prima da experiência vivida, sem a qual "acaba se esterilizando e esterilizando a palavra da qual é portador" (*idem*: 122, 88). Sua proposta ressoa fortemente com a fala de Luis durante a Festa da Chakana, quando ele fala da necessidade de abrir os olhos e "olhar do nosso caminhar", possivelmente

sugerindo uma relação entre o sentir da prática e a capacidade de reconhecimento. À luz disso, cabe reiterar a compreensão de *amuyt'aña* como "dar-se conta".[31]

Embora permitam vincular as questões de conexão e consciência, relação e reconhecimento, essas descrições não respondem totalmente à pergunta de por que *chuyma* ajuda a expressar uma forma de alteridade social que coloca o problema da doença. Para nos aproximar desta pergunta, e o lugar de *chuyma* na "cultura" e na comunidade, será necessário explorar a complexidade desse conceito. Isso ajudará a elucidar a corporalidade das relações comunitárias, assim como a das práticas que as sustentam. Teremos que olhar mais de perto a literatura especializada.

Chuyma

Um conceito extremamente complexo, *chuyma* entrelaça as noções de sentimento, (re)conhecimento, memória e reciprocidade, ao mesmo tempo em que lhes conferem uma dimensão nitidamente corporal.

Já notamos que *chuyma* tende a ser traduzido como coração, mas esta é uma tradução "metafórica" (Hardman 1998: 203), já que o órgão que faz circular a sangue é *lluqu*. *Chuyma* se refere mais literalmente aos pulmões mas também compreende a região anatómica geral do tórax e inclui o coração e o fígado (ay. *k'iwcha*). Ele se considera o sede corporal de caráter, aptidão, pensamento, sentimentos, inteligência e consciência, e tem um papel fundamental no acúmulo de conhecimento e na organização da memória (Arnold com Yapita 2006: 115-17).

Embora seja claro, então, que não se reduz a seus referentes biológicos, a dimensão corporal de *chuyma* é chave para entender sua relacionalidade inata. O que é mais interessante não é que localize o conhecimento coletivo e memorioso no corpo em geral – a razão

[31] Nota-se a aparente relação entre *amuyt'añi* e a palavra *muyt'a*, que Simón Yampara traduz como "entorno geral" ou "casa fora". Segundo ele, *muyt'a* contempla *"las relaciones interactivas intra mundo de la gente con el pluriverso de mundos de la comunidad eco biótica natural, si hay o no práctica del Ayni: reciprocidad con las energías de los diversos mundos del ecosistema natural del cosmos-biótica, que orientan el paradigma de vida, con goce o deterioro de la salud ambiental, ecológica y humana"* (2016: 25, ver também Yampara e Temple 2007). Várias outras palavras que começam com *am-* se associam com intelecto, memória, compreensão e imaginação (Burman 2016: 175). Se *amuyt'añi* indica a forma de sentir-pensar comunitário, talvez seja porque se fundamenta nas relações que se dão na "casa fora" do *pacha*, mediadas corporalmente pelo *chuyma*. O *Diccionario Aymara-Castellano* (Layme Pairumani 2004) define *amuyt'añi* como *"pensamiento reflexivo, pensamiento en común"*, e o *Principio Potosí Reverso* (Rivera e El Colectivo 2010) como *"razonamiento basado en la memoria, forma de pensar emocional reflexiva"*. Rivera o contrasta com *lup'iña*, da raíz *lupi* ou luz do sol, que sugere *"pensar con la cabeza clara"* e corresponde ao pensamento "racional".

ocidental é, como se costuma afirmar, relacionado com o *piqi* –, mas que o localiza na região responsável pela absorção e purificação das substâncias que o corpo recebe de seu entorno. Entre essas funções destaca-se a respiração: *chuyma* é onde corpo e atmosfera se encontram, se entrelaçam, se intercambiam e se constituem mutuamente. Dessa maneira, o conceito enuncia a força emocional da pessoa e a forma de sentir-pensar comunitária que lhe está associado junto com a organicidade da respiração e, por extensão, do sistema sanguíneo.

Resulta que a respiração (ay. *samaña*) e o hálito também são intimamente relacionados com o *ajayu*. Na compreensão aymara, todos os espíritos se alimentam de cheiros e fumaças, que contêm em si algo de *ajayu*. Por isso a queima de plantas e outros elementos é fundamental para várias práticas rituais. As *mesas*, por exemplo, "dons" alimentícios compostos por diversos elementos orgânicos e minerais, são entregues ao fogo no momento de oferendar para os *uywiris*, literalmente *dando de comer*, como se diz, abrindo um momento-lugar de comensalidade (Rozo 2020a: 15-17).

A respiração é portanto um dos meios pelos quais a pessoa percebe e incorpora as qualidades espirituais de outrem (Burman 2016: 163), sugerindo o lugar do *chuyma* na mediação entre diferentes; talvez por isso *chuyma* se aproxime da noção de *taypi* ou "centro" (Aedo 2008: 124-25, Orta 2004: 156). Alguns *yatiris* entendem o vento como a respiração dos *uywiris* e afirmam que, nos momentos de ritual e nas *wak'as*, a pessoa respira a respiração dos ancestrais, experimentando "unidade" com eles (ay. *mayisthapita*), tornando-se saudável e completo (Burman 2016: 103-04; Rozo 2020b: 16). O *yatiri* don Carlos Yujra explicou que emoções e pensamentos entram no corpo humano pelos ventos e pelos cheiros que estes carregam e se consolidam no *chuyma*, onde dão origem ao conhecimento de "como as coisas são". Onde há boa respiração, então, há bons pensamentos (*ibid.*; Burman 2012: 106).

Como *yatichiri* Luis, don Carlos considerava a sabedoria nascida do sentimento e da interação direta com os espíritos ancestrais como distinto do conhecimento adquirido através da linguagem humana, associando este com a cabeça ou *piqi*, ressaltando a importância da experimentação prática para a aprendizagem autêntica. "Como eles podem saber alguma coisa se não a sentiram?", don Carlos perguntou a Burman (2012: 106). Mas a questão parece ir além. Não só pensamos

com o nosso *chuyma*: ao respirarmos a respiração da terra, também é possível dizer, como fez don Carlos, que "estamos em *chuyma* agora mesmo". O fato de estar vivo implica fazer parte do *chuyma* do *pacha* e "pensar e conhecer com" os seres ancestrais que o povoam (*idem*: 107).

Dito isso, as condições em que respiramos são desigualmente distribuídas. Na metrópole, onde prevalecem ventos tóxicos e cheiros ruins, a saúde espiritual da pessoa pode ser prejudicada. Segundo don Carlos, esses ventos e cheiros podem cortar as relações com os *uywiris* e levar a "conexões ruins" com os *ñanqhas* nas quais não há reciprocidade, causando neurose e pensamentos ilusórios, a doença ou até a morte. Enquanto seus jovens aprendizes enfatizaram as influências culturais e educacionais da vida moderna, don Carlos e outros *yatiris* atribuíram a ruptura entre os *uywiris* e a gente urbana à fumaça contaminante e à poluição da cidade (2016: 102-07; Yujra 1995: 48-49). Segundo eles, a *saqapa* também pode ser prejudicada por maus cheiros (*idem*: 115).

É através do *chuyma*, então, que as pessoas percebem seus entornos e pensam "com" eles. Mas isso não se trata de um fenômeno individual ou apenas humano, mas "reversível": ao perceber nossos entornos, também somos percebidos por eles (Rozo 2021 Ingold 2013). A pessoa também se comunica e é percebida por outros através do *chuyma*. Exalando, o *ajayu* permeia seu entorno local, onde é respirado, cheirado e incorporado por outros, humanos e outros-que-humanos. Da mesma forma, o sentimento do *chuyma* se transmite através da materialidade da respiração, fazendo com que a emoção, atenção e esforço que esse sentimento envolve conformem uma questão orgânica e altamente relacional.

"Em resumem, seu *buen corazón* cheira", Bernardo me comentou certa vez, apontando que os espíritos não só se alimentam de cheiros, mas reconhecem os humanos através da respiração deles e das emoções que esta carrega. Assim, as condições ditas subjetivas estão entre as substâncias vitais das quais as relações "espirituais" são feitas. O sentimento, então, implica na *eficácia relacional* do ritual, uma vez que o ritual seja entendido como um lugar de circulação de respirações e, portanto, de encontro entre corpos diferentes (Rozo 2020b, 2021). Práticas como o *k'intu*, rezas, cantos e tocar um instrumento de vento buscam sustentar relações com os ancestrais mediante a projeção deliberada da respiração e, portanto, do ánimo, "deixando-se cheirar".

Emaranhando espírito e corpo, pessoa e cosmos, o subjetivo e o social, *chuyma* implica uma compreensão da pessoa que é ao mesmo tempo "trans-somática" e "translocal" (Orta 2004: 162). É "o centro somático do ser social", nos diz Andrew Orta, mas "[l]onge de ser insular, conservadora ou mesmo limitada ao corpo, esta conceitualização do *chuyma* envolve interações através do espaço e do tempo e a extensão contínua do 'eu' corporal para o mundo social" (*idem*: 158). *Chuyma* é a pré-condição de qualquer relação, mas também seu índice, amadurecendo e crescendo ao longo da vida por meio do engajamento social com o mundo. Enquanto os bebês têm *chuyma*, diz-se que é incompleto, sugerindo uma noção de pessoa na qual corporalidade e socialidade são mutuamente imbricadas (*idem*: 158-162). O caminho de vida da pessoa (ay. *thaki*) se desdobra em "esferas de engajamento cada vez mais amplas", um movimento que corresponde à atualização das potências do *chuyma*, como o desenvolvimento de discurso forte e ação sócio-ritual eficaz (*idem*: 164). Em um sentido importante, o caminho pelo qual a pessoa se torna *jaqi*, uma pessoa social responsável no "interior" do *ayllu*, é forjado através do *chuyma*.

As relações que transformam a pessoa em *jaqi* se criam através de práticas de intercâmbio ordenadas pelo princípio da reciprocidade e o *chuyma*, enquanto o lugar onde estes intercâmbios se dão, é também onde estas relações se criam. A reciprocidade é, nas palavras de Orta, "um idioma para o envolvimento prático do *chuyma* com o mundo". De fato, ela pressupõe um "posicionamento subjetivo" do *chuyma*, uma vez que, "como as palavras, as coisas que são autenticamente (e efetivamente) dadas são dadas a partir do *chuyma*" (*idem*: 163). Como dissemos, o *buen corazón,* o carinho e o agradecimento são critérios para a eficácia relacional dos atos de intercâmbio (Rozo 2020a: 16). Isso é compreensível se o sentimento pressuposto pelo "posicionamento subjetivo" do *chuyma* (e pela respiração) faz parte, de alguma forma, da materialidade daquilo que é dado. Aliás, esse tipo de disposição afetiva parece ser fundamental para a constituição do próprio *ayllu* enquanto um corpo de parentes. Nas palavras do agrónomo e escritor quechua Grimaldo Rengifo, o *ayllu* compreende não simplesmente laços consanguíneos mas *"una comunidad de personas encariñadas del que brota una vivencia afectuosa, solidaria y saludable"* (1996: 5; ver Oxa 2004).

Nesse sentido, *chuyma* está no coração dos fluxos recíprocos pelos quais humanos e ancestrais "se criam mutuamente" (em aymara, *uywaña*) e emergem juntos no interior do *ayllu* enquanto consubstanciais, e enquanto parentes. Visto assim, "caminhar juntos" também envolve respirar juntos, isto é, conspirar. O fato dos diversos sujeitos do *ayllu* crescerem de suas relações mútuas tem uma implicação conceitual particular: se as formas específicas dos seres em questão não existem antes de suas relações (e das práticas que as criam), então talvez não sejam exatamente relações "entre" seres. Atendendo a esse problema, a antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2015) propõe entender *uywaña* em termos de *intraação*: "a constituição mútua de agências [*agencies*] emaranhadas" (Barad 2007: 33).

Já notamos, no começo desta dissertação, que os espíritos ancestrais habitam lugares, concentrando-se nas *wak'as* sagradas, mas também *são* esses lugares, de tal modo que é possível afirmar que os humanos, enquanto *jaqis*, são "produtos de relações sustentadas com lugares" (Salas 2016: 833). Entendido como instâncias de intraação, as práticas relacionais em que a "cultura" e comunidade se constituem não necessariamente compreendem conexões "entre" pessoas e lugares. Nessa perspectiva, o lugar não seria o termo de uma relação (sendo o outro os humanos), mas um *evento* da relacionalidade "no-*ayllu*". Na análise de de la Cadena, isso significa que humanos e outros-que-humanos "emergem no interior do *ayllu* enquanto uma relação e, desta condição, eles literalmente têm lugar [*they take-place*]. [...] Sendo no-*ayllu*, as pessoas não são de um lugar; eles são o lugar que emerge relacionalmente através deles" (2015: 102-03).

Intraação é uma ferramenta conceitual que ajuda a entender a forma de relação própria do *ayllu*. O que nos interessa sublinhar aqui é que *chuyma*, uma vez entendida como "a âncora para a prática subjetiva no mundo" (Orta 2004: 156) e o lugar corporal das conexões espirituais, também pode ser pensável como o lugar onde humanos e ancestrais emergem juntos enquanto uma relação e, portanto, o lugar corporal onde eles "têm lugar" (*take place*). Isso pareceria ter implicações para a compreensão da relação entre *chuyma* e o próprio território, e portanto o processo de sua reconstituição.

Acho que estamos em uma melhor posição agora para entender o lugar de *chuyma* nas reflexões sobre identidade e alteridade, e sobre o trânsito de uma para a outra.. Parece-me que uma compreensão dos termos aymara que Luis ofereceu como uma tradução da dormência do *ajayu* teria que reconhecer que as noções de inconsciência, esquecimento e desorientação que eles sugerem, na medida em que passam através do conceito de *chuyma*, também lhes conferem uma dimensão nitidamente corporal. Porém, a própria compreensão de corpo, uma vez modulado por *chuyma*, não se reduz ao fisiológico nem se opõe ao espiritual, emocional ou psicológico, que fazem parte da materialidade da pessoa. Tampouco se reduz ao "indivíduo", uma vez que a pessoa se constitui como tal por meio de suas relações "espirituais" com seus entornos socioecológicos, também mediadas substancialmente. Além disso, na medida em que estas relações enraizadas no *chuyma* sejam lugares – e até mesmo *façam* lugares –, o "corpo" cobra uma dimensão propriamente territorial. Se os fluxos recíprocos mediados pelo *chuyma* fazem uma pessoa tornar-se "gente", dando-lhe sua identidade, podemos nos perguntar se não é porque "fabricam" (*cf.* Vilaça 2005) certo tipo de corpo-território: a pessoa cria e é criada dentro dessas relações, assim como seu corpo e os corpos dos outros emergem juntos através delas, *taking place* enquanto consubstanciais, e enquanto parentes.

Visto que as práticas relacionais em pauta correspondem "aos ensinamentos e à educação dos nossos avós", como *yatichiri* Luis e outros costumam afirmar, podemos postular que a formação de "gente" e o chamado *conhecimento ancestral* fazem parte do mesmo caminho. A forma de sentir-pensar associada ao *chuyma* se fundamenta em relações que passam através dele enquanto o compõem (o *chuyma* "cresce" ao longo do *thaki* da vida), fazendo com que esse conhecimento não esteja apenas no "interior" do corpo da pessoa mas que também *faça* o corpo – ou, como estamos dizendo, o corpo-território. Pensar e conhecer *com* os ancestrais-lugares implicaria, nessa compreensão, fazer corpo-território *com* eles, de modo que a violência epistêmica torna-se violência corporal, dando-lhe um estatuto ontológico incontornável. Da mesma forma, é claro que um afastamento das práticas que sustentam essa forma relacional implica uma transformação corporal e territorial. Parar de visitar as *wak'as* e realizar as *mesas*, deixar de ir às festas para cantar e dançar, omitir os nomes dos *achachilas* e *awichas* na oração, parar de *ch'allar*, recusar o *akhulli*: tudo implica uma mudança de sentimento, atenção e esforço e, portanto, um "(re)posicionamento subjetivo" do *chuyma* – tudo percebido e registrado através da materialidade vital da respiração – que com o tempo pode deslocar os fluxos de consubstancialização com os ancestrais-lugares. Isso faz o corpo da pessoa diferenciar-se daquele de seus parentes, distanciando-se do lugar onde eles e os ancestrais *são* juntos enquanto uma relação.

Isso certamente nos ajuda a compreender a natureza da identidade cultural a partir da perspectiva andina. Enunciando a relação vital entre caminhar juntos e respirar juntos, o lugar de *chuyma* na formação da pessoa nos dá pistas sobre por que

este conceito ajudaria a descrever a forma de alteridade social em jogo na vida moderna. Mas o que *chuyma* pode dizer sobre a compreensão dessa forma de alteridade enquanto uma forma de doença? Já notamos que, segundo alguns *yatiris*, a distância relacional dos *uywiris* protetores pode dar lugar a pensamentos "estranhos" e "conexões ruins" – mediados corporalmente pelo *chuyma* – que manifestam doença, prejudicando a saúde da pessoa. Da mesma forma, a negligência dos humanos em relação às *wak'as* pode fazer os lugares-ancestrais adoecerem (Burman 2016). Já notamos também que é através do *chuyma* que o "nós" da comunidade – um feixe de relações recíprocas e um lugar de enunciação – é criado, razão pela qual uma mudança de "crença" e atenção pode comprometer a regeneração do corpo do *ayllu*, colocando o problema da esterilidade que termos como *pä chuyma*, pensando em relação com *chhixi*, possivelmente sugerem. Ser de *buen corazón* – e ser de *un corazón* – é uma questão estritamente material, assim como a "crença" reflete uma profunda preocupação com a vida terrestre. Ao voltarmos nossa atenção para esse problema no próximo capítulo, veremos que a natureza do deslocamento em jogo na vida moderna não apenas coloca em risco a continuidade da vida nas comunidades, mas também a de um "nós" ainda mais geral, implicando no equilíbrio do próprio *pacha*.

O PROBLEMA DA CONTINUIDADE

As cinco perspectivas que compõem este capítulo nos contaram algo sobre a história da modernização capitalista, o deslocamento dos povos indígenas de suas comunidades e a inviabilização da vida rural, bem como o impacto do urbanismo em diversos aspectos da vida. Existem maneiras distintas que o analista pode situá-las em relação ao contexto geral em que estão localizadas. Antecipo que, da perspectiva de alguns circuitos acadêmicos, minha discussão até agora pareceria ter desconsiderado muito desse contexto. Por exemplo, minha formação de graduação em geografia me encorajaria a ver a migração como parte de um processo político-econômico historicamente e espacialmente específico que impulsionou a distribuição desigual de riqueza ao longo da paisagem do Altiplano e em toda a Bolívia. Para tanto, teríamos que entender como o parcelamento de terras e a mercantilização da produção agrícola realizada pela Reforma Agrária de 1953 tornou a pequena produção agrícola não lucrativa ao mesmo tempo que exauriu a terra, empurrando as pessoas para as cidades (Albó, Greaves e Sandoval 1981, 1983). Por meio desse processo, poderíamos dizer, os indígenas tornaram-se camponeses e os migrantes urbanos tornaram-se trabalhadores (*laborers*), marcando mudanças fundamentais nas relações das pessoas com os meios de produção. Especialmente, o objetivo do governo da Reforma (o Movimiento Nacionalista Revolucionario) de "integrar o índio à Nação" também foi estabelecido por

meio da miscigenação crioula e a castilianização forçada. Dessa forma, a urbanização, enquanto processo material, operou lado-a-lado com uma significação (*meaningful*): um projeto estatal de homogeneização cultural e uma política explícita de esquecimento e branqueamento estabelecia uma "memória curta" enquanto facilitava o "trânsito à cidadania" (Rivera 1984: 77), algo que Silvia Rivera Cusicanqui caracteriza como "a estratégia ideológica de mestiçagem colonial andino" (*idem*: 43).

Nesta análise, fica claro que nossos interlocutores foram todos *sujeitados a* e posicionados *dentro de* um regime de produção particular, que gradualmente *inseriu* as comunidades indígenas à sociedade boliviana e à ordem capitalista global. Esta forma de situar os outros e a política que ela informa têm um lugar importante. No entanto, são parcialmente deslocadas pelas histórias que vimos até agora e a compreensão da política que elas evidenciam, potencialmente ofuscando nossa própria compreensão do que – os outros dizem – está em jogo na vida moderna e em noções como a descolonização. Poderíamos ainda argumentar que a análise político-econômica e seus derivados, vistos da perspectiva das comunidades periféricas em questão, favorecem a sociedade que busca criticar, baseando-se em pressupostos que encontram expressão em termos como "penetração capitalista" e a "inserção" das comunidades na sociedade de mercado, tão típicos da minha formação em geografia. A questão não é que isso não seja esse o caso, mas que seja *não só* isso, e que o espaço marcado por esse *não só* importa (ver de la Cadena 2015). Podemos começar interrogando a suposta universalidade do próprio conceito de produção, que passa a ser relativizado à luz da etnografía andina como um modo de relação particular: no mundo do *ayllu*, são as relações de reciprocidade (*ayni*) entre sujeitos humanos e outros-que-humanos que condicionam a "produção" dos meios de subsistência, não a produção de objetos que condiciona as relações humanas (*cf.* Descola 2012: 459).

Podemos justificar essa opção analítica de várias maneiras, mas um argumento particular que desejo destacar remete a um debate interno à antropologia brasileira sobre o que Viveiros de Castro (1999) chamou da "contradição irredutível" entre duas concepções do objeto da etnologia. O antropólogo brasileiro distingue entre o que ele considera como a sociologia de contato interétnico e a antropologia indígena, os quais tomam como seus pontos de partido dois "contextos" ou, mais precisamente, "pontos de vista" diferentes: "há o lado dos índios e há o lado dos brancos, entenda-se: o ponto de vista dos *povos indígenas* e o ponto de vista do *Estado nacional*. [...] A questão é a de decidir o que é o 'contexto' de que, e, reciprocamente, quem está 'inserido no contexto' de quem" (*idem*: 118, ênfase original). A análise do "contexto" e a narração da história inevitavelmente tem que "fixar a perspectiva" em um desses pólos; todo projeto etnológico, portanto, pressupõe uma escolha a respeito. A proposta de etnologia desse autor (corrente que chegaria a ser associado à chamada virada ontológica na antropologia contemporânea) visa operar uma "rotação de perspectiva" a partir da qual se torna possível afirmar que "O 'situado' não é definido pela 'situação' – *ela a define,*

definindo o que conta como situação", e nesse sentido busca "saber como os índios *situam o Brasil* – e, portanto, como eles *se* situam, no Brasil e em outros 'contextos', ecológicos, sociopolíticos, cósmicos…" (*idem*: 135, ênfase original). Se aceitarmos que a colonialidade da modernidade opera em parte através da pretensão universalizante de suas reivindicações sobre o que "é", então é justamente "levando a sério" os conceitos e práticas pelos quais outrem se situam que a antropologia se torna a ciência da "autodeterminação ontológica dos povos do mundo" (Viveiros de Castro 2003: 18) – ou melhor, na revisão do autor da sua tão citada ideia, da "determinação ontológica da pessoa (*self*)" (Candea 2011: 148-49).

É importante observar que essa manobra de nenhuma forma comprometeu o interesse antropológico no tema do contato. Ao invés disso, ela motivou um número de estudos nas Terras Baixas que buscaram entender a transformação cultural em situações de contato e fenômenos como "virar-branco" *a partir* do ponto de vista indígena (Gow 1991, 2001, Kelly 2005, Vilaça 2000). O trabalho de Peter Gow, por exemplo, buscou descrever as compreensões da mudança histórica dos Piro da Amazônia peruana, um grupo no qual a oposição entre sociedade nacional e sociedade tribal não tinha sentido (1991: 12). Na leitura de Viveiros de Castro, Gow demonstrou que o que parecia como um estado avançado de aculturação era "uma transformação histórica e estrutural dos regimes nativos 'tradicionais' e, mais que isso, que a *transformação* era um processo inerente ao funcionamento desses regimes que sempre tiveram a 'aculturação' por origem e fundamento da 'cultura', e a exterioridade social por pólo em perpétuo movimento de interiorização" (1999: 142-43, ênfase original). De fato, o pressuposto do pensamento indígena de que a relação com o Outro é constitutiva do Eu implica que a pessoa é longe de ser um 'eu' internamente homogêneo, e que a cultura é sempre por definição a aculturação.[32] "Dado que essa noção da pessoa tem guiado milhões de ameríndios há milhares de anos", Fausto e Heckenberger perguntam em interlocução com o trabalho de Vilaça, "por que ela não deveria moldar também o contexto mais recente das relações índio-brancas? [...] Estamos tão convencidos do poder de nossos objetos de seduzir corações e mentes que muitas vezes nos esquecemos de perguntar o que são corações e mentes para as pessoas que são seduzidas por eles" (2007: 23).

Conceber a cultura indígena enquanto sistema de transformação aberta é importante na medida em que desestabiliza a narrativa hegemônica da modernidade pela qual a sociedade ocidental se posiciona como a única protagonista da história. Também evita imaginar os povos indígenas como vítimas passivas do tempo, e

[32] A relevância dessa ideia no contexto andino foi sugerida por Denise Arnold e Juan de Dios Yapita, que fazem uso da noção de "depredação ontológica" de Viveiros de Castro: "Amerindian peoples constantly replenish their own cultures (and notions of Self) from the outside by appropriating vital aspects of the Other, in a context of struggle" (Arnold e Yapita 2006: 8). Ver também a noção de "incorporação condicionada" proposta por Burman (2016: 34-35).

possibilita uma apreciação das suas capacidades criativas e estratégias de resistência sem fetichizar um passado indígena pré-colonial ou reificar uma essência nativa. Porém, um efeito dessa literatura pareceria ser que, embora os ameríndios certamente não tenham permanecido inalterados ao longo do tempo, o problema da continuidade e da mudança é de alguma forma alheio ao seu pensamento (Gordon 2006: 411-15). Gow, pelo menos, expressa essa posição de modo explícito, concluindo que "os Piro sabem que" as mudanças pelas quais eles mesmos passaram ao longo da sua história "são transformações de transformações" (2001: 309). É justamente nesse ponto que, ao trasladar os *insights* da etnologia amazônica para o contexto de que se trata esta pesquisa, será necessário recolocar algumas questões.[33]

"O que são corações e mentes", ou o que poderiam ser, da perspectiva aymara é certamente uma questão que emergiu da nossa discussão até agora. *Chuyma* e *ajayu* foram importantes nesse aspecto. No entanto, nosso interesse por esses conceitos pressupõe e ganha seu valor político em relação a um contexto em que os temas da perda e da doença são enfatizados. De fato, é através desses conceitos que se torna inteligível um tipo de mudança, e a forma de alteridade social que dela resulta, que ameaça a regeneração do *ayllu* e o lugar de enunciação coletivo que ele implica. Isso, me parece, coloca o problema da continuidade. Ademais, o fato de que a mudança em questão, concomitante aos temas da perda e da doença, seja frequentemente manifesto pela linguagem do esquecimento também sugere o problema da continuidade, especialmente se atendermos a proposta de Cavalcanti-Schiel de que o problema da memória social andina seja entendida como "os modos possíveis de produção do sentido de continuidade da existência" (2015: 96).

Portanto, embora tenhamos demonstrado a possibilidade de uma análise que "fixe a perspectiva no pólo indígena", *sensu* Viveiros de Castro, verificamos que o contexto em questão é aquele em que a relação de muitas pessoas com essa perspectiva foi deslocada, colocando em risco a regeneração do "nós" do qual essa perspectiva depende. O contexto é aquele em que a capacidade de muita gente de *se situar* a partir de uma perspectiva outra que não a do mundo moderno foi comprometida. E, segundo as reflexões de alguns interlocutores meus, onde aquilo que é "próprio" se perde, as pessoas se perdem também. Na cidade, a proximidade com o mundo dos *q'aras* – palavra que tende a ser associada aos brancos mas não só, como veremos mais adiante – atinge um grau de intensidade sem precedentes, produzindo, através das gerações, mudanças definitivas de perspectiva. O que estava "fora" para uma geração torna-se "dentro" para a próxima; o que antes parecia um mundo outro, agora é

[33] E não só por ser localizado nas Terras Altas. Deveríamos sinalizar que esse problema é pertinente também em alguns contextos nas Terras Baixas, onde a questão da perda cultural não está absolutamente resolvida, e a migração de pessoas indígenas às cidades é um fenómeno crescente.

reconhecido como natural.[34] Nos casos em que os parentes da cidade voltam às comunidades, "já é com outra mentalidade", conta Luis, e "desconhecem a comunidade", conta don Feliciano. Eles esquecem o sentido da reciprocidade. Começam a se ver como bolivianos, como *cidadãos.*[35] Talvez em alguns casos esse estranhamento é buscado, talvez em outros é herdado. Para aqueles hoje em dia que decidem se reaproximar da linguagem e ritualidade do mundo comunitário a partir da lacuna que os deslocamentos da história lhes deixaram, o "próprio" pode ser, mesmo se familiar, incompreensível. Isso é, para usar a frase de Burman, "uma experiência de ser *yaqha* para seu próprio povo, ou de experimentar seu próprio povo como *yaqha*" (2016: 241).

Se a capacidade de *se situar* é atribuível ao fato de que, em casos como os examinados por Gow, "as pessoas piro são produzidas socialmente por outras pessoas piro, e portanto não têm escolha a não ser constituir o mundo ao seu redor de maneiras que sejam intrinsecamente significativas para elas" (2001: 303), então teríamos que perguntar o que acontece em uma situação onde a reprodução de pessoas como tais – "gente" ou, em nosso caso, *jaqi*, a pessoa "no-*ayllu*" (de la Cadena 2015) – é interrompida. Nesse sentido, me parece pertinente a indagação de Cesar Gordon, cujo trabalho com os Xikrin, povo amazônico, o levou a colocar em questão se os encontros ameríndios com o mundo moderno-capitalista "são, ou podem ser do ponto de vista indígena, de alguma maneira, problemáticos e potencialmente destrutivos, e não apenas criativos ou inventivos" (2006: 412). O etnólogo brasileiro pergunta, em

---

[34] "En la ciudad, igual que los *q'aras*, [nossos filhos/os jovens migrantes] sienten asco de sus padres y de sus hermanos y les da vergüenza hablar en aymara y quechua y sus hijos tienen miedo de tocar la tierra y de acercarse a los animales. Los inmigrantes que viven junto con los *q'aras* se visten como ellos, se ponen corbata, creen que hablan bien castellano y se creen dioses. [...] Los indios que vienen del campo a vivir a la ciudad, como si no tuvieran cultura, copian la cultura de otra gente como monos" (Yujra 2005: 180-81).

[35] Figura que, para Rafael Bautista, pressupõe *"un abandono de toda forma tradicional (*comunitaria*) de integración",* sendo apenas *"lo que queda del individuo partido"* (2014: 199, 197 ênfase original). A passagem inteira é interessante: *"La 'ciudadanía' es, precisamente, el modo que tiene la forma sociedad, de crear vínculos; pero habíamos visto que esos vínculos no vinculan, tampoco integran sino desintegran. La 'ciudadanía' no produce comunidad. Porque la 'ciudadanía' presupone la sociedad y ésta supone, a su vez, un abandono de toda forma tradicional (*comunitaria*) de integración. Porque lo que caracteriza a la agrupación humana (sociedad) pertinente al capitalismo es la dilución de las relaciones comunitarias en relaciones puramente mercantiles. Los individuos se aíslan unos a los otros, porque las relaciones mercantiles que establecen, produce en estos una ajenidad recíproca que, en su constante repetición acumulativa, descompone todo tipo de ligazones que no sean las pertinentes a la compra y venta, es decir, destruye toda cercanía, por eso destruye toda* relación comunitaria*. Una humanidad subordinada al mercado y al capital pierde, de ese modo, todos aquellos valores que son expulsados de la vida pública; sólo en ambientes de resistencia puede aparecer la solidaridad, pero en la normalidad de la vida social lo que impera es la competencia. [...] La forma tradicional no necesariamente desaparece, pero va desarticulándose en tanto los individuos desarrollan, en sí mismos, los valores de la sociedad moderna. El desarrollo de estos implica la destrucción de todos los valores no compatibles con la competencia, el éxito económico, la eficiencia, etc., que hallan su ámbito propio de acción en un mundo regido por la propiedad privada y las relaciones contractuales entre privados. [...] En la ciudad la gente no se conoce"* (Bautista 2014: 198-200, ênfase original).

interlocução com Gow e outros autores americanistas: "talvez seja preciso perguntar onde se enraíza um mesmo ponto de vista (ou uma perspectiva) coletivamente compartilhado, de modo que os Piro (os Xikrin, uma aldeia, uma comunidade, um grupo doméstico) possam se enunciar como um 'nós' que muda e se transforma?" Ele conclui: "Quem sabe a continuidade resida, justamente, na produção desses 'corpos' semelhantes, mutuamente reconhecíveis desde um mesmo ponto de vista. Em outras palavras, talvez a continuidade importante seja a continuidade de uma certa moralidade que ateste o mútuo reconhecimento da humanidade de pessoas que pretendem viver juntas" (*idem*: 411).

Há muito para considerar ao transpor essa intervenção para nosso contexto etnográfico. No mínimo, o que Gordon ajuda a ressaltar é que a forma de continuidade inerente à mudança cultural depende de um ponto de vista compartilhado. Em outras palavras, a mudança que de fato coloca o problema da continuidade seria aquela que ameaça a integridade do "nós" que é capaz de reconhecer as "transformações de transformações" que sofre como tais (embora precisa-se explorar mais se a ideia de transformações de transformações é apropriada nos Andes). E se a ruptura coloca o problema de como garantir a regeneração do ponto de vista, então para quem se encontra no "outro lado" da ruptura, por assim dizer, o problema é como *se re-situar* a partir desse ponto de vista dado um lugar que não o dele, de tal modo que efetivamente *se re-posicione* dentro do mundo do qual foi deslocado. As condições do ressurgimento do "nós" são também, portanto, as condições do *retorno*. O que vemos no contexto andino, e o que se tornará mais claro no que segue, é não apenas que esse "nós" contempla as formas de vida outras-que-humanas conhecido como ancestrais, mas que em jogo na regeneração do "nós" é a continuidade da vida mesma, fazendo com que o retorno seja, longe de um problema "cultural" (simbólico ou representacional), uma *responsabilidade*, um problema ético.

O fato de que é possível afirmar "A sabedoria está viva!", como já ouvi alguns dos meus interlocutores fazer, é importante, política e etnograficamente. Afinal, ela é a condição de possibilidade do projeto de descolonização que dá fundamento a coletivos urbanos como Casa Ajayu, composta por *yatiris* e *yatichiris* que são capazes de facilitar a aprendizagem das pessoas que a frequentavam. A questão do que significa "facilitar a aprendizagem" na prática – ou, de como o ato de "caminhar juntos" abre *thakis* de conhecimento –, é o que cabe qualificar etnograficamente, e é algo que pude apenas vislumbrar através das conversas que deram forma a esta dissertação. No entanto, podemos observar que, se as práticas relacionais voltadas para a recuperação de conhecimento ancestral também são aquelas que constituem "gente" (*jaqis*), então os "momentos-lugares" de prática que compõem projetos como a Casa Ajayu também implicam a formação de *jaqi*s. Isso implica tornar as pessoas diferentes do que eram, e cobra uma significância particular na medida em que suas chegadas à Casa foram motivadas por uma experiência de separação do mundo de seus avós. Em vista disso, o

interesse das pessoas por um lugar para se (re)aproximar desse mundo também é a condição de possibilidade da Casa, fazendo com que a história dela também seja, embora não só, a história da ruptura. Espero ter registrado uma apreciação desta questão aqui.

– 3 –

Este capítulo busca elucidar os fundamentos da proposta de que o *retorno* constitui um problema comum. Como veremos, *retorno* ganha seu sentido em relação ao conceito andino de *pachakuti* e, nas perspectivas de meus interlocutores, envolve a restituição de uma forma de relação comunitária na qual os seres outros-que-humanos têm um lugar irredutível. Em particular, observaremos os termos políticos, éticos, práticos e cosmo-lógicos pelos quais *lxs ancestrxs* se tornam referências compartilhadas e organizam formas coletivas de ação e pensamento.

Em projetos coletivos urbanos como a Casa Ajayu, nem todas as pessoas compartilham relações ao tecido de experiência coletiva que vislumbramos no capítulo anterior, entrelaçando pessoas indígenas, mestiças e não indígenas. No entanto, as formas de estar-juntos que emergem desse entrelaçamento não anulam as diferenças entre as pessoas, incluindo nos "nós" o que cada um neles não é, tornando-os "complexos" (de la Cadena 2019). Isso gera possibilidades para desentendimentos e fricção, mas também para a articulação de novas formas de pertencimento social e a abertura de caminhos de aprendizagem e cura que podem deslocar as lógicas coloniais do mundo moderno, deixando a vida urbana diferente do que era antes.

Para nos aproximar dessa complexidade, acompanharemos as reflexões públicas de alguns dos *yatiris* que trabalharam na Casa Ajayu. Na discussão a seguir, visitaremos a noite de abertura do Taller de Música Ancestral do Ayllu Pacha Ajayu, uma das comunidades que chamou a Casa Ajayu de lar.

TODOS SOMOS MIGRANTES

Uma noite fresca de março, na sala de estar da Casa Ajayu, convocou-se o primeiro encontro de um novo ciclo do Taller de Música Ancestral. Esvaziando sacos de folhas de coca sobre um pequeno tecido colorido, *tari* em aymara, um par de jovens da minha idade, com vinte e poucos anos, começaram a montar, meticulosamente, uma série de elementos no centro da sala. Em ambos lados do *tari*, sobre tecidos maiores, eles organizaram dois conjuntos de instrumentos musicais diferentes em formas circulares, criando a impressão de duas estrelas justapostas. Mais próximo de onde me sentei, acima das *phalas*, uma espécie de pífano nativa da região andina, os jovens

procederam a amarrar quatro galhos com barbante, fixando-os em posição vertical sobre os instrumentos.

À medida que as pessoas chegavam, abraços foram trocados e o barulho suave de conversas amigáveis encheu a sala. A maioria já se conhecia. Não era sua primeira vez na Casa Ajayu, e tampouco era minha. Reconheci alguns daqueles presentes, havendo os conhecido no Taller de Lengua Aymara, do qual eu participava há um mês e que se encontrava nessa mesma sala. Um dos rostos conhecidos ali era o próprio *yatichiri* Luis. Uma rodada de apresentações mais tarde à noite revelaria que apenas eu e cinco outros presentes eram novos à oficina, e entre eles estavam três viajantes espanhóis, cuja presença em La Paz, como a minha, era transitória. Ansiosamente, algumas pessoas tiraram das suas bolsas seus *sikus*, uma flauta de pan (*zampoña* em espanhol), o instrumento que compunha uma das estrelas no chão da sala, e começaram a tocá-los juntos, com entusiasmo e habilidade impressionante.

Depois de ter realizado o *k'intu* sob a orientação de Wayra, fomos convidados a nos reaproximar do *tari* e pegar um punhado de folhas de coca para o *akhulli*, uma prática ritual central à socialidade aymara. Este é um momento de mastigação coletiva de folhas de coca e de oralidade dialógica no qual se compartilham palavras, saberes e momentos de silêncio também, conectando a cabeça com o *chuyma* e uns com os outros mediante a Inalmama, o espírito feminino da coca. Depois dessa noite, outros *akhullis* seriam agendados para algumas tardes de fim de semana à medida que a oficina avançava, entrelaçando-se com os nossos ensaios. Os *akhullis* seriam uma oportunidade para "fazer nossa *apthapi*[36] de conhecimentos e crescer juntos", Wayra comentou, reconhecendo que vários dos integrantes traziam consigo experiências pertinentes ao momento do calendário ritual aymara em que o esforço desse ciclo da oficina se inseriu: a Festa da Chakana. A troca recíproca de palavras e conhecimentos facilitaria nossa familiarização enquanto grupo e a cultivação de uma convivência comunitária, isto é, de um *ayllu*, objetivo contemplado pelo coletivo que organiza a oficina, Ayllu Pacha Ajayu.

Enquanto eu compactava um pequeno punhado de folhas de coca entre minha bochecha e gengivas inferiores, folha por folha, Wayra continuou seus comentários introdutórios. Todos o ouvimos com atenção. O foco imediato de sua fala não foram os instrumentos ou a Chakana – esses temas ele discutiu apenas mais tarde. Em vez disso, tratou-se de uma reflexão sobre a composição heterogênea do grupo diante do qual ele falava. Obviamente, embora muitos dos presentes eram de ascendência aymara-quechua, nosso grupo não era exclusivamente indígena, contando com bolivianos brancos e mestiços, um jovem colombiano – membro veterano que, na verdade, fazia parte do Consejo, o corpo administrativo da comunidade –, os três viajantes espanhóis

[36] Palavra aymara traduzível como "acoplamento"; muitas vezes se refere a uma refeição comunitária à qual todos contribuem.

Imagem 2. O primeiro encontro do Taller de Música Ancestral. Wayra, diretor da Casa Ajayu, centro-direita, com uma *phala* na mão, abre o ciclo da Festa da Chakana. 12/03/20

e eu. Sua recepção intencional do grupo em toda sua diversidade sugeriu que a natureza aberta da comunidade era uma de suas dimensões constitutivas, contemplada de forma explícita por quem a organizava. O caráter público da oficina, vale observar, era a condição do meu próprio lugar nele, posicionando-me não apenas como um mero observador, mas um participante cujo pertencimento ao *ayllu*, ou pelo menos pertinência potencial, era de alguma forma dada.

"Irmãos e irmãs, todos somos migrantes", Wayra começou, propondo uma ideia que nunca tinha me ocorrido. Todos nós presentes, explicou, seja qual for nossas respectivas origens genealógicas, compartilhamos uma certa condição. Embora fosse óbvio para mim que eu estava fora do meu lugar de origem, sua afirmação parecia sugerir que as demais pessoas na sala também estavam, apesar de muitas delas terem nascido na região metropolitana *paceña* e nesse respeito "são" de lá. Wayra nos situou dentro das histórias de nossas famílias e das tranças de caminhos errantes que cada uma delas perpassou ao longo do tempo. Rastreando o passado da multiplicidade de trajetórias que cada pessoa herda, através das gerações, todos somos levados para outros lugares, muito além do ambiente urbano contemporâneo que habitamos hoje. Com essa imagem, a própria noção de lugar de origem passou a se deslocar. Embora

possamos muito bem ser urbanos hoje em dia, quando nos olhamos das perspectivas daqueles que caminharam antes de nós, a ideia de que todos "somos" da cidade parece um pouco menos natural – ou, pelo menos, de que somos das cidades do *mundo moderno*, como Wayra o chama, que são familiares para nós. Afinal, a cidade não é em si um fenômeno moderno. Precisa-se atravessar apenas sessenta quilômetros de Altiplano a oeste de La Paz para chegar às ruínas de Tiwanaku, a outrora densamente povoada metrópole da massiva civilização pré-inca.

Sua observação estabeleceu um ponto em comum. Escrevendo o presente texto um ano depois daquela noite na Casa Ajayu, me parece importante sinalizar que a semelhança que Wayra apontou certamente implica uma divergência também: as histórias familiares de cada um de nós que nos levaram todos a estar na cidade de La Paz e naquela oficina naquele dado momento, não são as mesmas. Essas diferenças estruturaram relações desiguais com nosso ambiente vivido e deram forma a experiências distintas dele. É curioso, então, que a ênfase na semelhança configurou o ponto de partida de sua reflexão, assim como as das pessoas que compartilharam comentários depois dele. Sentado no chão da Casa Ajayu, a proposta de *todos somos migrantes* me levou a lembrar uma outra afirmação curiosa que Wayra fez durante nossa primeira conversa quase um ano antes em uma sala no segundo andar da Casa, logo acima daquela onde nos reuníamos para o Taller de Música. "Todos somos indígenas", me disse. "Todos nós temos nossas origens em comunidades com suas próprias maneiras de se conectar com a terra, com sua própria sabeduria". Eu logo observaria que ele não era o único que mantinha essa ideia, que foi reiterada não só em seus comentários naquela primeira noite da oficina, mas também nas falas de vários dos demais integrantes. Um jovem comentou,

> *En todo el mundo, todos hemos venido de pueblos indígenas. La ciencia, estos conocimientos más modernos de cierta forma nos limita, nos hace olvidar ciertas cosas. Pero si miramos al pasado, en nuestras tierras, venimos de culturas similares.*

A proposta da indigeneidade como uma condição inclusiva complementou a proposta de que todos somos migrantes: quando trazemos o passado à vista, os caminhos das nossas famílias não só ultrapassam as cidades contemporâneas mas os limites temporais da própria modernidade, incluindo aqueles que se estendem para a Europa, entrelaçando-se com os diversos povos originários ditos pré-modernos que a habitavam. Como escutei Wayra e outros afirmarem, esses povos compartilhavam algo fundamental com os povos das terras que viriam a ser chamadas de América. Dessa forma, as duas propostas estabeleceram relações familiares e, portanto, pessoais com um horizonte outro-que-moderno em comum, abrindo a possibilidade de que nos localizemos num lugar que excede o mundo que muitos de nós consideraríamos mais familiar, e de que nos vejamos a partir deste lugar. Para mim, pelo menos, ao mesmo

tempo que esse ponto de vista me aproximou de um passado que eu não costumo imaginar, também teve um efeito desfamiliarizante peculiar. Talvez esse efeito tenha sido o intencionado. Se a implicação é que até eu posso recuperar a imagem de avós indígenas, então eu não os reconheceria; igualmente, da perspectiva deles, especulo, eu também seria irreconhecível.

A reafirmação da nossa condição compartilhada me sugeriu que, para muitos daqueles presentes, ela fazia parte do terreno comum no qual podíamos "caminhar juntos", expressão que Cecilia me ofereceu para explicar o que torna o coletivo reunido pela oficina um *ayllu*. O comentário dela, ecoado por outros que conheci dentro e fora da Casa Ajayu, sugeria que o lugar onde seus caminhos se encontram e se emaranham, onde o "nós" que eles compõem toma sua forma, não era apenas parte de uma geografia física, embora sua materialidade seja essencial. Era também uma geografia existencial, a partir da qual o pertencimento pode ser reimaginado, e onde a reconstituição do território dentro da cidade é possível. Por sua parte, *yatichiri* Luis deu mais expressão à relação entre nossas diferentes origens e a proposta de caminhar juntos em sua fala de boas-vindas, comentando em seu tom caracteristicamente inclusivo:

> *En nuestro día somos* sariris*, somos caminantes. Venimos de allá, venimos de aquí, y "¿qué viento nos traigan?" también, "¿qué vientos nos soplarán?" Así dicen nuestros abuelos y nuestras abuelas. "¿Con qué viento has venido?", dicen, "¿con qué aliento has venido?" Entonces hay que siempre escuchar. Bienvenidos. Y la* pacha *no más también uno está contando acá ¿no? Seamos de un lado, seamos de otro lado, de dónde sea, pero por algo estamos aquí. Nuestro* chuyma*, nuestro* ajayu*, esta* pacha *que tenemos en nuestro* chuyma*, en nuestro corazón, en nuestro ser, nos ha hecho unir acá. Seamos de donde seamos, vengamos de donde vengamos, vengamos pasar o no pasar, pero es como reconstruir porque este camino es un aprendizaje. Todos llegamos a aprender, todos llegamos también a enseñar.*

Seu sentimento reforçou a compreensão de que, embora no mundo urbano de migrantes não sejamos todos os mesmos, na Casa Ajayu, todos éramos bem-vindos. Através do intercâmbio recíproco, aprendendo e ensinando, caminhando juntos, o público mais heteróclico pode chegar a compor um "nós". Além disso, os ventos que nos levaram a cruzar caminhos já sugeriram que temos algo em comum. "Por algo estamos aqui!" Outros retomaram sua afirmação: "…e quero agradecer à *pacha* que nos colocou no mesmo caminho", disse uma jovem mulher, dirigindo-se à comunidade.

Enquanto Wayra continuou seus comentários, sua ênfase na semelhança deu lugar a certos contrastes. "Quando um boliviano olha para trás, sempre vê uma mulher vestida de *pollera*", nos disse, referindo-se à saia típica das mulheres andinas conhecidas como *cholas*. Sua alusão a essa personagem – às mulheres indígenas de mercado, que "aparece no imaginário popular com saia franzida e chapéu grande, rindo e fofocando com suas companheiras" (Weismantel 2001: xxi) – chamou a atenção para

a proximidade social generalizada com pessoas indígenas que, segundo Wayra, particulariza a vida na metrópole andina. Talvez a *chola* que o boliviano vê seja uma mãe ou uma avó, conhecida ou distante; talvez uma babá que lhe carregou nas costas como criança; talvez uma *casera* no mercado de bairro de quem compra legumes semanalmente. Não obstante as desigualdades que subjazem essas relações distintas, a ubiquidade da *chola* na vida boliviana pareceu ser, de certa perspectiva, um fato relevante, como se sua visibilidade sinalizasse a imanência de um mundo outro que não o da modernidade. Dito isso, a identidade regional do *cholaje* andino não exatamente marca um contraste definitivo com o mundo das cidades modernas; de fato, ela emergiu em estreita relação com as cidades. Como comumente se reconhece, as *cholas* são marcadas por uma dupla pertinência que pode torná-las outras frente os dois mundos entre os quais transitam: por um lado, o mundo campesino indígena, onde podem não ser considerados *jaqi* (ay. "gente"), e, por outro, o mundo urbano, historicamente dominado pela população criolla, onde vendem seus produtos (*ibid*.).[37] Elas são migrantes por excelência.

Basta notar, no intuito de acompanhar a reflexão de Wayra, que a presença desse tipo de figura geralmente não faz parte da vida cotidiana para aqueles de nós que viemos de outros países. Na sua visão, o entrelaçamento da população indígena na região urbana é uma particularidade que explica por que tantos jovens estrangeiros viajam para lugares como Bolívia, que lhes oferece a possibilidade de "descobrir a cultura indígena… eles veem nossas vidas e ficam estupefatos", e então embarcam em uma "busca" na qual podem "acordar seu índio interior". Evidentemente, a imaginação que impulsiona essa atração pode ser problemática, carregando conotações racializadas que localizam a indianidade num passado perdido fora da contemporaneidade, idealizando-a e denegrindo-a ao mesmo tempo. Mantendo isso em vista, tentei imaginar por que a diferença notada por Wayra poderia ser importante. Em outros lugares onde morei, como nos Estados Unidos e no Brasil, a diferença entre o indígena e o moderno parece adquirir certa objetividade espacial através da distância entre o mundo periférico da reserva ou da aldeia e os centros urbanos, permitindo que este primeiro mais facilmente se afaste da consciência popular e da política cultural. No Altiplano boliviano, esse tipo de distância seria inconcebível. A categoria do *cholo* demonstra isso, bem como o lugar das práticas indígenas na vida popular urbana contemporânea. Trata-se, talvez poderíamos dizer, de uma "região socionatural que participa de mais de um modo de ser", como Marisol de la Cadena afirma em sua

[37] Embora alguns moradores urbanos não indígenas possam colocar as *cholas* e os "índios" do campo em um grupo indiferenciado de não-brancos, a palavra *chola* literalmente descreve uma categoria racial entre índios e brancos: mais branco que um índio, mas menos branco que um mestiço (Weismantel 2001: 87). Hoje em dia a *chola* vive uma ampliação de seus significados e se reivindica por diversas mulheres indígenas no meio urbano, virando-se o ícone da mulher *paceña* e um emblema do étnico na Bolívia (Soruco 2012, Díaz 2017).

discussão de outra capital andina, Cuzco (2015: 5). A antropóloga boliviana Raquel Nava Cerball ajuda a elucidar o ponto, escrevendo sobre La Paz:

> *La cultura aymara está presente de manera cotidiana entre los residentes y la demás población citadina que participa también de sus celebraciones en fiestas y rituales en fechas especiales; esto ha convertido de alguna manera una característica peculiar que guarda esta región andina boliviana.* (2017: 92)

Claro, a proximidade da cultura aymara não implica que a cidade deixe de ser um lugar de preconceito, mal-entendidos contraproducentes, discriminação e violência para gente indígena, ou que a dinâmica metrópole/periferia seja irrelevante para entender as relações de pessoas como as *cholas* com seus entornos socioespaciais. O que implica, e acho que este era o interesse de Wayra, é a possibilidade imanente para encontros cotidianos entre mundos de diferença que não reproduzem as assimetrias históricas entre eles, e que potencializam polinizações cruzadas, práticas e conceituais, que criam novas compreensões – sobre a natureza das diferenças em jogo, por exemplo –, e novas estratégias para *fazer* a diferença também. As propostas de "todos somos migrantes" e "todos somos indígenas" podem incorporar justamente uma dessas estratégias.

Ora, a imbricação do mundo indígena na metrópole certamente tampouco garante intimidade vis-à-vis o mundo occidental em todos os casos. Seria ingênuo sugerir que a mera presença das *cholas* necessariamente conduzisse a uma compreensão da alteridade indígena por pessoas não indígenas, ou até respeito por ela. No entanto, embora a proximidade possa permitir intercâmbios que são cada vez mais comuns, grandes distâncias definem a relação entre esses mundos. Como demonstramos no último capítulo, essas distâncias estruturam, inclusive, as relações entre jovens urbanos mestiços e indígenas e a forma de vida comunitária própria de seus avós. Wayra ressaltou esse ponto quando retratou suas observações das viagens para o campo realizadas por Ayllu Pacha Ajayu. Em alguns casos, comentou, esses jovens deparam com a ritualidade andina com a mesma novidade do que os viajantes estrangeiros.

> *Cuando ellos viajan a las comunidades y ven nuestros rituales, quedan así como "Uau, ¿Qué es lo que está pasando allí? ¿Qué es lo que estamos buscando?'" Y entonces también empiezan una búsqueda espiritual.*

Mesmo onde há vizinhança, então, a estranheza pode persistir, até dentro da própria família. Há distâncias entre mundos, mas a posição relativa de qualquer pessoa em relação a um ou outro deles não é redutível a uma questão de origem genealógica. A implicação disso é que hoje pessoas diversas vivem distâncias parecidas em relação ao

mundo indígena independente de quem eram seus avós – embora, é imperativo reconhecer, quem eram seus avós tem tudo que ver com como essas distâncias são experimentadas e significadas, fazendo com que não sejam as mesmas distâncias.

Em suma, se proximidades singulares caracterizam a vida social na capital boliviana, também estão em jogo distintas distâncias. As formas únicas de estar-juntos que isso produz, e as sobreposições complexas de semelhança e diferença que as subjazem, são dinâmicas constitutivas do contexto no qual meus interlocutores se situam, e são fundamentais para entender por que as noções de origem e de indigeneidade se tornam objetos a reflexão crítica e reconceitualização para eles. O "nós" inclusive que enuncia as propostas de "todos somos migrantes" e "todos somos indígenas" não anula as diferenças que o torna complexo, como aquela que separa o "nós" *qulla* das pessoas brancas. Tampouco sugere a insubstancialidade da diferença que indígena/moderno marca. O que busca fazer, me parece, é manter aberta a questão de onde e quando a diferença indígena/moderno tem lugar, potencializando a imaginação de novas formas de pertencimento social que são capazes de organizar formas de ação e pensamento coletivas e, com o tempo, de recompor e transformar a vida popular dentro da metrópole. A premissa desse "nós" inclusivo e complexo, seus fundamentos sociocosmológicos e implicações políticas, é o foco geral deste capítulo.

Neste momento, convém explicitar como esse "nós" implica na compreensão do tema de ruptura. Ao localizar um "nós" a partir de uma história de migração mais ampla, por exemplo, abre-se a possibilidade de que "nós" nos vejamos como herdeiros, se não do mesmo mundo indígena, então do mesmo processo de colonização responsável pelas experiências de deslocamento e esquecimento que teriam nos distanciado dos mundos dos nossos respectivos ancestrais consanguíneos. Nesse sentido, a ruptura passa a ser entendida como o fundamento do mundo moderno em geral e, portanto, a condição comum de quem se encontra, em alguma medida, posicionado dentro dele.[38] Foi recorrente, nas minhas entrevistas e observações na Casa Ajayu, assim como em espaços fora dela, o reconhecimento de que as guerras

[38] Vale notar o interesse de vários autores bolivianos em reconceitualizar a diferença entre indígena/moderno de modo que posicione todos "nós" como sujeitos do colonialismo. Ver a noção de colonialismo interno proposta por Silvia Rivera, que parte da afirmação: "Todas e todos somos colonizados" (Sousa Santos e Rivera 2015: 83, 97-99); a autora também esboça os contornos da "episteme índia", sugerindo que certos "gestos básicos de sociabilidade são comuns a diversas populações indígenas em Abya Yala, e talvez no planeta" (2018: 152). Javier Medina sustenta, "o Outro está dentro de nós, não é uma exterioridade absoluta [...] Descolonizar é algo que nos pertence a todos" (2008: 57). Medina define um contraste entre contextos "intercivilizatórios" e "interculturais"; o primeiro seria distinguido pelas diferenças de ordem cosmológica ou filosófica entre o indígena e o ocidental, e o segundo pelas relações internas a cada civilização (entre os aymara, quechua, guaraní, hopi, tibetana, por exemplo, ou entre os espanhóis e franceses). Na mesma linha, os intelectuais aymara Simón Yampara (2011: 5) e Mario Torrez (2012: 208) identificam dois "sistemas de valores civilizatórios", o "ancestral milenar indígena" e o "colonial centenário capitalista". Rafael Bautista (2014) propõe a noção do "horizonte de sentido comunitário".

travadas contra a "feitiçaria" dos povos indígenas no Novo Mundo – que, nos Andes, se realizava pelas campanhas de "extirpação da idolatria" que destruíram as *wak'as*, perseguiram os *yatiris* e proibiram as práticas rituais – foram travadas primeiro nas comunidades feudais europeias, sendo essa história de erradicação social e cultural "dentro" do Ocidente a condição de possibilidade da economia do mundo moderno bem como de sua ciência naturalista, o que talvez seja melhor entendida como "uma montagem bastante incoerente do que sobreviveu" (Stengers 2018: 103, também Federici 1998). A ideia de que todos somos indígenas porque temos em comum raízes em comunidades originárias diferentes chama a atenção a essa situação histórica e, para os projetos coletivos de meus interlocutores, apoia alianças descolonizadoras baseadas em práticas relacionais com o mundo mais-que-humano – mas não necessariamente ao custo da compreensão de que "nós" estamos diferentemente posicionados por essa história e pelos acúmulos de riqueza que produziu, dos quais pessoas brancas induvidavelmente se beneficiaram (ver Povinelli 2020).

Por sua parte, Wayra fez repetidas menções à ruptura como a característica definitiva do mundo moderno no Taller de Cosmovisión Andina. Embora o mundo urbano de migrantes certamente pressupõe um deslocamento da ordem espaço-territorial, ele sugeriu que a ruptura ocorre de forma mais fundamental no domínio do conhecimento, através da marginalização do que ele chama de *razão mística*. Segundo ele, cada pessoa possui a razão mística e os diversos mundos indígenas coincidem em sua valorização e exercício dela. Essa capacidade é relacional e comunicativa; também afeta a forma como vemos o mundo. Cabe incluir um momento de sua fala:

> *Todos los mundos han construido ciencia. Entiéndase ciencia como conocimiento. El mismo conocimiento de la ciencia que nosotros hemos desarrollado, no se ha roto del carácter místico, para nada. El mundo moderno ha producido también su ciencia que era mística antiguamente, cuando estaban pareciendo con los pueblos indígenas, pero destruye la parte mística. Y al encobrir – porque no destruye, encubre – su carácter místico, le prohíbe a los seres humanos tener una conexión mística con la naturaleza. Porque en el proceso civilizatorio, cuando el mundo moderno ha hecho su paso a la razón, rompe con su carácter místico, y cuando ocurre esta cisión ya no puede dialogar con la naturaleza, o sea, ya no puede dialogar con los espíritus. Esa parte mística le permitió al antiguo europa indígena poder comprender qué era la muerte, qué era el lenguaje, qué es la naturaleza, por qué la naturaleza es sagrada. Por eso es que empieza a destruir la misma tierra. Allí aparece el 'progreso', el 'desarrollo', allí aparece la tierra como recurso natural, allí aparece la mujer como objeto.*

Um mundo privado do conhecimento místico é um mundo que "carece um sentido da vida" e produz pessoas com neurose, ansiedade e doença. "Um ser humano que não tem esse tipo de conhecimento vai sofrer, porque é um ser *para la muerte*, diz-

se", Wayra afirmou, acrescentando que a "busca" empreendida por pessoas modernas, sejam estrangeiros ou bolivianos, indígenas ou não, é impulsionada por uma demanda intuitiva para "voltar a recordar sua memória, sua razão mística" e, portanto, sua capacidade de enfrentar as perguntas da vida mais importantes, a saber, "o que é a vida e o que é a morte". O desconhecimento dessas questões e o fracasso generalizado de levá-las a sério levam as pessoas a se perderem; as alienam, as desorientam e solidifica o poder que o mundo moderno tem para prendê-las, fazendo com que esse mundo seja compreensível como um labirinto, Wayra propôs, apelando para uma imagem utilizada por autores que lê de perto (Bautista 2014: 23, Hinkelammert 2008; este último também propôs a ideia da *razão mítica*).

O único caminho para sair do labirinto da modernidade "é retomar novamente o aspecto místico", ele pontuou, "isso é o que chamamos da descolonização". Mas, como sua fala acima já sugere, e como ressaltou ao longo de suas aulas, essa razão e a ordem de conhecimento que provém dela se constrói "dialogando com a natureza", isto é, com os "espíritos" que efetivamente a compõem. Os rituais, explicou, são os momentos-lugares privilegiados em que isso pode acontecer. Neles, onde os humanos e os espíritos da natureza se encontram, entrelaçando seus corpos e pensamentos, a distinção entre cura e conhecimento se torna menos óbvia. A descolonização, entendido nesses termos, Wayra concluiu,

> *es una limpieza, descolonización no es limpieza del colon como muchos dicen* [ríe]*, pero la descolonización significa limpiarse desde el corazón, el espíritu, la mente, todo aquello que el mundo moderno ha construido y que nos ha enseñado desde chiquitito y que nos sigue enseñando ahora desde la escuela hasta la universidad.*

Um ponto chave desse argumento deve ser esclarecido antes de proceder. Dizer que todos os mundos indígenas têm conhecimento místico, ou que todas as pessoas têm uma razão mística, postula um ponto em comum, mas não necessariamente uma identidade ontológica transcendental. Wayra fez questão repetidamente de localizar o mundo particular a partir do qual enuncia suas propostas, o que ele chama do *mundo andino* ou mais especificamente, dependendo do contexto, o mundo *qulla* (embora estes, ele avisou, não devem sugerir nenhuma homogeneidade interna ou fixidez ao longo do tempo). Em suas palavras, *retornar* significa "tentar trocar o chip… tentar sair do mundo da globalidade, que nos impôs a religião, uma forma de pensar e crer, uma forma de viver, para poder retornar ao nosso mundo". O retorno nos Andes é um processo radicalmente particular, territorial e culturalmente, e a forma que toma não será a mesma que tomaria em outro lugar. Além disso, Wayra explicou que nenhuma pessoa pode pertencer a todos os mundos: habitar um mundo outro que não o mundo moderno da globalidade implica estar localizado em algum lugar (e em algum *tempo*,

conforme sugerido pela categoria *pacha*, "espaço-tempo"). É a partir dessa particularidade que ele generaliza sua proposta. Aludindo ao famoso chamado zapatista, ele disse: "E no caso de outros irmãos que pertencem a outras culturas, também fazer esse retorno ao seu mundo, para o mundo em que cabem outros mundos. E através desse mundo em que existem vários mundos, começar um diálogo". Ele qualificou essa ideia acrescentando:

> *Por ejemplo, algo bien claro, les puedo decir, cuando viajo o cuando hay alguna vez que me encuentro con hermanos que viven de otros pueblos indígenas, es bien marcado lo siguiente: los indígenas, cuando se encuentran entre indígenas, cuando nos encontramos, siempre nos hablamos de nuestro mundo en el momento de presentarnos. Por ejemplo, un abuelo me decía, "Yo me llamo tal, mi tribu es tal, mis abuelos eran tales, mis tatarabuelos eran tales, mis espíritus son ellos…". Imagínense esta presentación. Esta persona está trayendo a su conversación todo su mundo, ¿no? Y saben preguntarme, "¿Quién eres tú?" Y en este momento, "Yo también tengo mis raíces. Soy tal, mis abuelos eran tales, vienen de tales tierras, mis tatarabuelos vienen de tales tierras, yo vengo de este mundo". ¡Pan! Porque en el encuentro de dos mundos, hay un respeto mutuo allí, en el que puede aparecer el diálogo… ese diálogo en el que podemos aprender sin necesidad de abandonar nuestro mundo.*

Esse relato recoloca o problema do retorno em termos de diálogo, mas se antes esse diálogo compreendeu a razão mística que reúne humanos com os "espíritos da natureza", aqui incide na possibilidade de encontro entre humanos de diferentes mundos, cujo caráter indígena se definiria, justamente, pelo exercício da razão mística. Nessa visão, a comunicação eficaz depende da capacidade da pessoa de apresentar o mundo no qual tem suas raízes, isto é, de se manifestar através de um lugar de enunciação onde seus ancestrais também são. Aqui, as perguntas aparentemente banais de "Quem é você? De onde você vem?" fazem toda a diferença.[39] Fica em aberto a questão de como, exatamente, se relacionam essas duas instâncias de diálogo, justapostas pelas reflexões de Wayra. De todas maneiras, me parece justificável hesitar, à luz de seus comentários, antes de pressupor que *retorno* imagina a restauração do "mundo de um mundo só" (Law 2015), mesmo dada a escala geral em que é enunciada. A preocupação de Wayra é a capacidade de diálogo e, de modo fundamental, quem esse diálogo envolve. Talvez isso ajude a explicar porque, em outra instância, ele descreveu *pachakuti*, "retorno ao *pacha*", como um método.

[39] Não devemos perder a oportunidade de notar a ressonância do comentário de Wayra com uma observação de Stengers e Pignarre (2011: 136-37) na sua discussão da noção neo-pagã de *reclaim*.

O EQUILÍBRIO DO AYLLU

A seguir, continuarei acompanhando as reflexões de Wayra. Suas palavras alcançam um público cada vez maior, em toda a Bolívia e além (suas aulas virtuais do Taller de Cosmovisión Andina, por exemplo, foram assistidas pela maioria dos meus interlocutores e tiveram em média de quarenta a oitenta ouvintes). Além disso, sua voz e perícia terapêutica como *yatiri* têm um lugar influente na vida de todos os jovens que conheci no decorrer do meu trabalho de campo, na Casa Ajayu e até fora dela. A particularidade de sua perspectiva deriva de um conjunto de conexões próprias do mundo urbano andino. Por um lado, ele é filho de migrantes urbanos; sua criação na cidade e no catolicismo de seus pais, bem como sua educação formal, implicam uma familiaridade com o mundo moderno. Por outro lado, sua formação e atuação como *yatiri* lhe permitiu construir relações com uma rede de curandeiros e especialistas em cura tanto na cidade quanto em comunidades para além dela. As experiências e conhecimentos que nasceram desse trabalho, além de seus vínculos genealógicos com o território, subjazem suas reflexões sobre a vida comunitária assim como também a vida nas comunidades.[40]

Um eixo principal de suas reflexões ao longo do Taller de Cosmovisión Andina, foi o contraste entre a cidade e o *ayllu*. Este contraste, ele propôs, não deve ser entendido como uma diferença espacial *per se*, mas antes como distintas *formas de relação*. As histórias e conceitos que ele ofereceu para explicar a vida moderna e as consequências da urbanização tornam-se inteligíveis em contraste com, e como um desvio de, a forma de relação própria do *ayllu*. Devemos então delinear brevemente primeiro como Wayra propôs que entendêssemos o *ayllu*.

A "grande família" do *ayllu*, comentou, se fundamenta no reconhecimento da "natureza como parte da comunidade e como um ser que também tem consciência". A noção da natureza era central em suas descrições, mas, apesar da homogeneidade sugerida por esse comentário inicial, se tornaria claro que ela se distancia do conceito de um domínio indiferenciado que se opõe à cultura. De fato, *ayllus* são conformados em torno das *wak'as*, os "antepassados espirituais não humanos", Wayra disse, que trouxeram as comunidades andinas à existência no passado remoto mas que permanecem partícipes presentes no mundo vivido. Conforme descreveu, as

[40] Aliás, essa proximidade com a cidade e as comunidades também subjaz às perspectivas dos outros *yatiris* que conheci na Casa Ajayu, mas nem sempre da mesma forma. Embora eu tenha privilegiado as reflexões de Wayra até aqui, cabe observar que sua voz é apenas uma entre outras. Dito isso, meu entendimento é que as premissas que guiam suas ideias são compartilhadas em uma medida importante pelos demais. A noção da razão mística pode ser sua, por exemplo, mas as compreensões que a pressupõem, como o diálogo com os espíritos e o imperativo ético de restituir relações, perpassam os discursos de outros interlocutores. No entanto, sua palavra não é de forma alguma a última, correspondendo a uma perspectiva pessoal e localizada e, portanto, passível a revisão.

montanhas, chamados *achachilas* e *awichas* (ay. avôs e avós), e outros espíritos ancestrais da natureza presidem o fluxo da vida por toda forma de existência. Além disso, eles são *sujeitos* com seus próprios nomes, lugares, potências, inclinações, gostos, interesses e hierarquias. Como os humanos, "eles também sabem comer, sabem pensar, sabem sentir e também sabem opinar sobre o que está acontecendo". Cada um tem sua própria característica; as montanhas, por exemplo, "todas são bem *individualitos*, como nós somos", comentou. Resulta que esses outros, enquanto sujeitos, também têm necessidades e direitos, e o fato de coabitar um território com eles implica uma série de compromissos que os humanos devem saber cumprir.

A irredutibilidade desses outros no *ayllu*, explicou, se expressa pela categoria mãe do pensamento andino, *pacha*, uma palavra composta por *paya*, "dos", e *ch'ama*, que pode se entender como "energia" ou "força". *Pacha*, "força dupla" sugere o equilíbrio e a harmonia. Quando uma pessoa cai, por exemplo, perdendo repentinamente o controle de sua posição estável, costuma dizer-lhe – *"pacha pacha"* – para que volte para o seu ponto de equilíbrio. Em seu sentido "místico", *pacha* se refere à vida e ao sagrado. Mas, disse Wayra, citando os ensinamentos do *yatichiri* Luis, a palavra sempre é entendida de acordo com o contexto em que estamos vivendo. Hoje, a paridade de *pacha* comunica algo particular. Segundo Wayra, *pacha* fala sobre a ideia de que, no *ayllu*…

> *No estamos solos. Somos sujetos y la naturaleza también es sujeto. Es decir que siempre estamos en convivencia con el otro, el otro que es diferente a nosotros pero al mismo tiempo es parte de nosotros. Nosotros no somos como la montaña, nosotros no somos como el río. Ellos tienen su propia forma de sentir, su propia forma de entender, su propia forma de pensar. Pero tenemos que vivir juntos. Entonces a eso le decimos el* pä*, el dos, de que no estamos solos. Siempre vivimos dentro de esa complementariedad, y dentro de esta complementariedad hay una relación. Siempre estamos en esa relación. A eso decimos el* pacha*.*

Elaborando sobre esse ponto, ele propôs entender a forma de relação própria do *ayllu* em termos de "solidariedade", oferecendo essa palavra como uma tradução para *ayni*, um conceito aymara-quechua que costuma se traduzir como reciprocidade. Está em jogo na solidariedade comunitária, explicou, o próprio equilíbrio do *pacha* e, portanto, sua capacidade de regeneração (aliás, a relação entre o equilíbrio e o diálogo com a natureza já tinha sido sugerida pela noção da razão mística). Neste sentido, disse, "é uma responsabilidade, dizemos, ter esse tipo de relação; estamos sempre nesse estado recíproco". *Ayni*, pensado em termos de solidariedade, parece ser, assim, um conceito que não apenas descreve mas também prescreve: unir atos de receber com atos de dar é um imperativo, tão social quanto ecológico. Como veremos, algumas das histórias que Wayra compartilhou com sua audiência transmitiram justamente como o sentido de

obrigação que fundamenta a vida comunitária se relaciona com o problema do equilíbrio cósmico.

Essa ênfase sobre a importância da relação entre humanos e outros-que-humanos para o *pacha* ilumina um pressuposto fundamental do pensamento andino: o todo só pode existir através do encontro complementar das diferenças que o compõem. Se o *ayllu* é a forma relacional através da qual essa complementaridade se estabelece, então é compreensível por que *pachakuti*, entendido como um retorno ao equilíbrio, compreende um retorno ao *ayllu*.

Pacha

O sentido de obrigação conferido pela paridade de *pacha* modula a própria noção de complementaridade, se é que a entendemos como o encontro de "partes" que conformam um "todo". A seguir, ofereço uma revisão das contribuições de alguns dos diversos autores que vêm tentando entender a complexidade de *pacha*, aquela "palavra intraduzível" que, nas palavras de Frank Salomon, "simultaneamente denota um momento ou intervalo no tempo e um locus ou extensão no espaço – e o faz, além disso, em qualquer escala" (1991: 14). Em ampla escala, *pacha* se refere ao cosmos em sua integralidade e à própria vida; é o *tiempo-espacio que-todo-lo-abarca* (de Munter 2017: 139), mas o "todo" que contempla não remete aos pressupostos em torno da univocidade do Ser que particularizam a metafísica ocidental. Vejamos.

Pacha imagina um cosmos organizado através de conexões parciais entre pares opostos. Tudo, nesta perspectiva, tem seu "complemento": espaço e tempo, luz e escuridão, masculino e feminino, acima e abaixo, direita e esquerda, humano e não humano, material e espiritual. Mas, para existirem os extremos, deve haver um "centro" onde se encontram, isto é, um *taypi*. *Taypi* pode se conceber como uma "zona de fricção" (Rivera 2018: 83) onde a união recusa a síntese e os opostos se potencializam sem se fundirem uns aos outros, conformando um "terceiro incluído", em si contraditório, onde algo pode ser e não ser ao mesmo tempo (Temple 2003: 57-58). Se quisermos recorrer à linguagem analítica do estruturalismo, diríamos que esse centro é um componente de uma relação triádica e, ao mesmo tempo, um microcosmo de um todo binário; ele "participa das forças

diferenciadas que separa" (Orta 2004: 66). Além disso, *taypi* não é um lugar estável. A paridade implica a instabilidade perpétua, fazendo com que a composição do *pacha* em sua integralidade cósmica esteja sempre diante da possibilidade de decomposição. Nesse sentido, o *pacha* não é uma totalidade, mas uma totalização, talvez (Cavalcanti-Schiel 2005: 226), pois é sempre provisório, incompleto e progressivamente complementado.

O princípio da complementaridade de opostos implica que o "todo" só tem lugar mediante o encontro de suas "partes" constitutivas, sugerindo assim "a necessária incompletude relacional da diferença" (*idem*: 267), embora seja precisamente a mútua constituição destas que torna *pacha* estranha à lógica euclidiana de todos e partes. Isso tem uma implicação fundamental para a compreensão andina do equilíbrio cósmico e a continuidade temporal da vida. O cosmos em si é comumente conceituado conforme um modelo tripartido, no qual *alaxpacha*, o mundo de cima comumente associado com a esfera celeste, e *manqhapacha*, o mundo de baixo no interior da terra, são mediados por *akapacha*, o mundo de aqui-agora. Este – *aka* – mundo, enquanto domínio de mediação e intercâmbio, é pensável como uma espécie de *taypi*. Além disso, é o lugar da atividade humana e, de fato, uma condição da sua própria existência[41] (Orta 2004: 64-65). *Akapacha* conforma, da posição de "nós" humanos nele, uma "interioridade", mas mantém sempre uma dependência constitutiva frente os mundos que lhe são "exteriores", fazendo com que apareçam "dentro" do nosso, e que interior/exterior sejam, na verdade, posições relativas e potencialmente reversíveis (Cavalcanti-Schiel 2005: 211). Talvez a geometria suscetível à relação entre *pachas* seja fractal, pois "suas fronteiras permitem que outros corpos entrem – sem, no entanto, que se toquem em todos os lugares" (de la Cadena 2015: 32). A imagem do nó é igualmente potente: puxa um fio, e todo o têxtil virá com ele.

[41] Para esse ponto é fundamental a história mítica dos *chullpas*, a "outra humanidade" (Gil García 2005: 201) que governaram a terra durante o *ch'amak pacha*, a era da escuridão. Eles foram relegados a sua existência subterrânea clandestina atual ao perder uma guerra com os irmãos Willka, Tata Inti ou Pai Sol e Tata Phaski ou Pai Lua, o que deu lugar ao *pacha* da contemporaneidade. É interessante que os *chullpas* são objeto de descrições propriamente perspectivistas, no sentido conferido pela etnologia amazônica: eles seguem vivos em um mundo distinto do nosso, onde "comían piedras como siendo papas, criaban pumas por gatos, zorros por perros, ciervos por ganado…habitaban en cuevas como siendo casas" (Ortiz 1973: 117, cit. Rozo 2020a: 18).

> Ora, é preciso destacar que, embora nitidamente material, o *pacha* também é uma ordem moral: é "um estado de consciência, uma convergência intersubjetiva das entidades sensíveis, humanos e não humanos, que o compõem" (Allen 2019: 19). Portanto, a codependência entre *pachas* é, de modo fundamental, uma relação entre sujeitos – um *diálogo* –, e o intercâmbio necessário entre eles, para que seja mutuamente benefício ou complementar, depende de "pactos de reciprocidade" ritualmente ordenados (Cavalcanti-Schiel 2005: 211). A reciprocidade, na verdade, pode ser entendida como a "gramática" desses "acordos dialógicos", e o ritual uma das suas expressões discursivas (Cavalcanti-Schiel 2007: 9). Além disso, se os diversos sujeitos em questão não existem antes de seu mútuo emaranhamento, seria menos preciso caracterizar seu diálogo, ou as práticas de reciprocidade que o sustentam, como "entre" entidades individuais, cujas formas preexistem a sua relação e interagem, mas como instâncias de *intraação*, dentro e através da qual humanos e outros-que-humanos emergem como tais (de la Cadena 2015: 103, Barad 2007).

As descrições de *ayllu* e *pacha* estabelecidas por Wayra lhe permitiu elaborar uma série de reflexões sobre o lugar inegociável dos ancestrais na regeneração da própria vida. Essas reflexões giraram em torno de um contraste conceitual específico: aquele entre *pacha* e *mach'a*. *Mach'a* é uma palavra composta pelo número um, *maya*, e *ch'ama*, energia ou força: "uma força". Se *pacha* fala sobre o equilíbrio cósmico sustentado através da solidariedade com os outros-que-humanos no *ayllu*, então *mach'a* fala sobre o potencial desestabilizador e a irracionalidade da lógica do Um.

> Mach'a *es cuando ya no estamos en este estado de complementariedad, hemos perdido nuestra relación con el otro.* Mach'a *también decimos cuando uno está mareado y no se acuerda nada, se borra. Estamos borrachos, estamos ensimismados dentro de nuestra borrachera, nos hemos desconectado de la realidad. Entonces ya cualquier cosa empezamos a hacer en ese estado. Entonces* mach'a *significa eso. Como todos somos como una red y todos estamos conectados dentro de esta red, dentro de esta* pacha*, cuando un ser o alguien dentro de esta* pacha *se enferma, o algo está desequilibrando ese tejido, inmediatamente eso va a afectar a los demás. Cuando hay un desequilibrio dentro del mundo, decimos, ese desequilibrio inmediatamente empieza a tener sus consecuencias en la energía de la tierra, en la armonía de la naturaleza.*

Em um mundo onde humanos e outros-que-humanos são inerentemente relacionados, as ações de um reverberam "imediatamente", disse ele, por todo o cosmos. Wayra explicou que instâncias de conflito sociopolítico, como a guerra por exemplo, ou qualquer *mal actuar* das pessoas, incluindo o descuido dos *uywiris* ou a destruição de alguma *wak'a*, podem interromper "a simbiose com a natureza" e provocar períodos de secas ou inundações que prejudicam o crescimento das plantas e a reprodução do gado, levando à escassez e à fome. Por isso, *mach'a* se entende como "tempo estéril".[42]

Mas – e este ponto é fundamental – a análise de Wayra não só apreendeu a noção de *mach'a* em termos de esterilidade, mas também em termos de doença, de tal forma que ele intitulou sua aula aquele dia "Mach'a: quando a natureza se adoece". Segundo sua explicação, os desequilíbrios na natureza aos quais *mach'a* se refere são, na verdade, índices da doença que se produz "dentro dos mesmos espíritos". Essa doença constitui "uma maneira pela qual a terra reage ao que são nossas ações". Além disso, ele fez questão de ressaltar que essa reação deve ser interpretada como um "uma reclamação que eles [os espíritos] estão fazendo para nós, é por isso que eles não mandam chuva, ou não mandam calor". Nesse sentido, *mach'a* constitui uma instância de comunicação, sendo ao mesmo tempo uma doença e uma forma em que os outros-que-humanos no *ayllu* "opinam sobre o que está acontecendo".

Entendendo que toda ação potencializa uma reação, por bem ou por mal, a vida comunitária se caracteriza pelo alto grau de cuidado que as pessoas exercem em suas relações com a terra. Para dar uma ideia disso, Wayra descreveu a experiência de uma comunidade na Isla del Sol, no Lago Titicaca, sobre a qual aprendeu quando viajou para lá para conduzir uma cerimônia com o *abuelo* Wachuma com um grupo de pessoas da cidade. *Pijchando* (mastigando) folhas de coca com os anciões ou *tíos* da comunidade, Wayra lhes perguntou como foi a cerimônia para o plantio que recém tinha sido realizada, e eles comentaram:

> *"Bien ha estado la ceremonia. Hemos arreglado los problemas de la comunidad. Nos han hecho arreglar lxs mayores."*

Explicaram que todas as famílias da comunidade subiram à montanha, a *wak'a* principal da comunidade, para participar do ritual. Lá, enquanto todos *pijchaban* coca, os anciões mais respeitados do *ayllu* começaram a chamar a atenção para os conflitos que haviam dentro e entre as famílias, pois eles ficaram sabendo da maioria deles, e pediram às pessoas que se explicassem e chegassem a um entendimento mútuo naquele momento,

[42] Esta é a definição dada no *Vocabulario* de Bertonio (1612 [2011]: 404), que também define *machaña* como "emborracharse" e *macha jiwaña* como "borracho perdido, sin juicio", ecoando a descrição de Wayra.

frente aos demais presentes. Foi assim que começou o ritual. Wayra perguntou para os *tíos*:

> *"¿Pero qué lugar tiene eso en la ceremonia?"*

> *"Pues la siembra siempre es un trabajo comunitario. Y esa semilla que estamos agarrando, lo que vamos a tomar en nuestras manos, si estoy enojado con alguna persona, esa semilla va a recibir pues mi energía, mi pena, mi rabia va a recibir. Y con esa energía va a crecer esa comida y cuando nosotros comamos vamos a comer eso y nos vamos a enfermar."*

"Imaginem esse grau de cuidado…", Wayra pediu à sua audiência. Esse relato não trata de *mach'a* em si mesmo – embora, cabe notar, a noção de doença pontue a última fala –, mas entrou na reflexão de Wayra porque demonstra que, da perspectiva do *ayllu*, "sempre estamos em relação com o *pacha*, com a terra, com os *uywiris*". Por isso, o cuidado, mesmo quando se trata de questões talvez demasiado humanas – e demasiado "privadas" –, é sempre também uma questão mais-que-humana e, nesse sentido, propriamente comunitária. O ritual para o plantio dessa comunidade incluiu, nos momentos seguintes àquele que acabamos de ver, uma série de procedimentos que contemplam os *uywiris* de modo explícito. E como estamos vendo, é o descuido deles, característico do mundo moderno urbano, que pode precipitar o movimento de desequilíbrio em direção à doença esterilizante que é o *mach'a*.

Esse ponto se tornou claro quando Wayra relatou a experiência de uma outra comunidade perto do Lago Titicaca que se encontrou uma vez em um estado de *mach'a*. Em uma visita lá, os *tíos* compartilharam com Wayra que, anos atrás, as ovelhas de toda a comunidade começaram a morrer de repente, dizimando seu rebanho dentro de alguns meses. Os *yatiris* da comunidade não conseguiram determinar a causa dos problemas por meio da leitura das folhas de coca, que estavam "ocultando a informação", então buscaram um *chamakani*, um outro nível de curandeiro capaz de conversar diretamente com as montanhas-ancestrais, as *wak'as*. Conta-se que o *chamakani* subiu sozinho às montanhas uma noite e quando voltou, horas depois, transmitiu uma mensagem furiosa. Os ancestrais estavam com raiva da comunidade porque muitas pessoas tinham parado de realizar seus rituais, e por isso eles haviam comido os animais. Acontece que a igreja evangélica tinha chegado há pouco à comunidade e, como resultado, muita gente se converteu e os rituais foram proibidos. Wayra imaginou o tom disciplinar do *chamakani*:

> *"Así ustedes se han olvidado, ya no están haciendo los rituales. Están rompiendo el equilibrio porque esa forma de entender va a romper nuestra forma de organización, de lo que es el*

ayllu*, de lo que son nuestras instituciones, de lo que es el* ayni*.*
No es solamente la ceremonia, no es solamente quien está
haciendo la ceremonia. Eso va a influir en todas las cosas que
vamos a hacer, en todo va a influir. Las wak'as *están*
renegando contra ustedes porque es como estuvieran
traicionando y negándoles a ellos."

Segundo a história, as pessoas ficaram assustadas e buscavam corrigir seus erros imediatamente, subindo às montanhas para realizar as oferendas e pedir perdão dos ancestrais. Fazendo isso, "removeram a doença que havia, esse *mach'a*".

As lições dessa história são múltiplas. Ela dá expressão narrativa a uma ideia recorrente nas elaborações de Wayra e muitos outros interlocutores meus: é importante que nós recordemos realizar os rituais e que cuidemos dos sujeitos que eles contemplam. A dialogicidade do ritual compreende a saúde dos próprios *uywiris*. Como os humanos, os ancestrais fazem parte de uma relação de codependência, requerendo os alimentos, medicinas e atenção que os humanos devem lhes fornecer. A atividade criadora que os *uywiris* desempenham produz uma dívida, e o ato de retribuição equilibra a relação, por isso as oferendas às vezes são chamadas *pagos*.[43] De fato, Wayra aproveitou esse momento da oficina, que foi em agosto, para lembrar sua audiência da importância desse mês no calendário ritual andino, que antecede o início do tempo do plantio, aconselhando que "agora temos que dar oferendas sempre à terra porque *de aquí no más* dependerá o que vai vir". Também deixou claro que o equilíbrio cósmico também depende de atos pessoais: ele apontou ao longo de sua discussão a necessidade de "resolver nossos problemas", ideia que teria permanecido um tanto nebulosa se não fosse pela história da comunidade na Isla del Sol.

Ainda que houvesse instâncias de *mach'a* antes da Colônia, o avanço do mundo moderno introduziu obstáculos à manutenção do equilíbrio em uma escala inédita. O encontro dessa comunidade com a "forma de entendimento" evangélica mostra o perigo do esquecimento que permeia a contemporaneidade, enquanto nos lembra que, se a modernidade é algo urbano, não é de nenhuma forma confinada à cidade. Essa história também sugere uma distinção própria à vida nas comunidades: para as pessoas de lá, as palavras dos *yatiris* e do *chamakani* ainda tinham peso e, por meio delas, as demandas dos ancestrais foram atendidas. Isso instiga uma pergunta: que situação

[43] Essa ênfase na restituição de relações problematiza a descrição etnográfica usual das práticas rituais com os ancestrais em termos de "adoração" ou "veneração", seja como "deidades andinas" ligadas aos humanos em uma relação de "adoração à montanha" (Hornborg 2017: 554), ou como "paisagens animísticas" (Canessa 2017: 547), na medida em que tais discursos relegam os ancestrais às esferas das crenças culturais ou da natureza, respectivamente, e articulam uma forma de relação que conecta sujeitos e objetos independentes. Daí a proposta de de la Cadena (2015: 95, 2017: 6) de que a questão da agência no *ayllu* seja tratada com a noção de intraação (Barad 2007), sinalizando uma relação não apenas entre entidades individuais que preexistem a sua relação e "inter-agem", mas uma relação intensiva dentro e através da qual elas emergem como tais.

pode decorrer do mundo das cidades? Wayra apenas abriu a questão quando comentou que a cidade é um ambiente onde a capacidade de escuta é debilitada. "Não entendemos na cidade", afirmou, os efeitos de nossas ações no cosmos, nem seu potencial para fazer adoecer a natureza; não levamos a sério que "estas coisas realmente acontecem com a energia". A cidade também se distingue pela densidade de energia desequilibrante que gera, algo que, Wayra observou, estava se tornando ainda mais intenso no contexto da pandemia de Covid-19, levando alguns *yatiris* a prever a vinda de uma "*mach'a* grande":

> *Por todas las cosas que están pasando en el mundo, porque esta pena que estamos sintiendo, esta pena y dolor que se está generando en nuestras familias. Imagínense en la ciudad cuánta pena que se está generando, cuántos problemas…*

Tudo isso, podemos especular, implica uma dinâmica particular. Se *mach'a* é uma reclamação dos espíritos, um chamado para restabelecer o equilíbrio, então é compreensível que o mundo moderno colocaria um problema singular, pois nele não só predomina um descuido generalizado das obrigações recíprocas com os *uywiris* junto com uma experiência coletiva de pena e dor. Uma vez que esse mundo priva os *uywiris* da posição de sujeito, também exclui a possibilidade de interpretar o desequilíbrio que decorre desse descuido como uma reclamação, comprometendo a capacidade de responder devidamente. Entendido nesses termos, pareceria haver a possibilidade de uma espécie de retroalimentação positiva em jogo, colocada em movimento pela dessubjetivação da natureza. Se o reconhecimento dos outros-que-humanos enquanto outros é um dos fundamentos da forma relacional do *ayllu*, também é a condição da possibilidade de retornar ao equilíbrio.

A discussão sobre *mach'a* complexificou a noção de *pachakuti*, que Wayra discutiu em seguida. "Falamos muito aqui, 'Temos que fazer o *pachakuti*!' A revolução neste momento no mundo andino é o *pachakuti*", declarou. Segundo ele, *pachakuti* deve ser ouvido hoje como um chamado para "voltar a essa forma de vida na qual há equilíbrio". Uma vez entendido o desequilíbrio cósmico como uma forma de doença, *retorno* – assim como a política de descolonização que este enuncia – se torna pensável como em termos de cura.[44] Isso ficou ainda mais claro quando Wayra localizou o projeto contemporâneo de "fazer o *pachakuti*" dentro da história da luta anticolonial milenar de Taqi Onkoy, "doença da dança".

Ele explicou que, no mundo andino, já houve vários *pachakutis*. *Pachakuti* significa o fim de um ciclo. Quando um ciclo termina, as diversas estruturas econômicas, políticas e culturais que organizam a vida social, e todas as ideias e pensamentos que estas pressupõem, começam a perder seu sentido; eles "não servem mais, e o mundo

[44] A compreensão da descolonização como cura já foi observada entre outros *yatiris* urbanos em La Paz e El Alto (Burman 2016).

começa a se destruir". O *pachakuti* que os *abuelos* e as *abuelas* hoje em dia se lembram mais, segundo Wayra, é aquele marcado pela chegada dos espanhóis em 1532. Os invasores capturaram o imperador inca Atawallpa, mas ele conseguiu escapar e fugiu para o norte, onde acumulou um grande exército. O chamado para se juntar à luta anticolonial ecoou por todo o Tawantinsuyu, e muita gente foi. Mas, segundo a história, no sul do território incaico, em Qullasuyu, as pessoas fizeram algo distinto, e isso "graças ao conhecimento místico" que se mantinha lá. Naquele momento, os avós *qullas* reconheceram que o mundo dos Inca se estava caindo, e decidiram não ir para a luta. Wayra narrou:

> *Imagínense: lo más lógico era "nos están llamando, vamos a luchar". Pero los abuelos hacen algo que prácticamente rompe con este esquema. Ellos dicen,*
>
> > *Tenemos que ir al Titicaca, porque si el Inca se ha caído, eso significa que el mundo del Tawantinsuyu ha llegado a su fin. Entonces tenemos que volver a empezar todo de nuevo, tenemos que volver a nacer. Y para volver a nacer, ¿dónde está la fuente de las historias místicas del mundo andino? En el Lago Titicaca.*
>
> *Entonces viajan al Lago Titicaca, se reúnen líderes indígenas, que eran guías espirituales de muchos pueblos que vienen de la selva y de las montañas, y en el Lago dicen que estamos en el* pachakuti*. Dicen,*
>
> > *Y como estamos en el fin de un ciclo, si es que llegamos al fin de un ciclo, ¿qué es lo que se está destruyendo? Humanamente se está destruyendo la organización que nos hemos construído políticamente, culturalmente, durante todo este tiempo, se está cayendo. Pero ¿qué es aquello que nunca se va a caer? El espíritu, eso nunca se va a caer.*
>
> *Al decir eso, se refiere a que tenemos que volver nosotros a conectarnos con la fuente de la vida. Y cuando retornan al Lago, los curanderos antiguos hacen despertar a la* wak'a *Titicaca y la* wak'a *Tiwanaku, que son los dos espíritus mayores que más han andado, el Tiwanaku porque es el espíritu de Viracocha y el Lago Titicaca porque representa el Sol y la Luna. Entonces hacen despertar a estas* wak'as.

Isso, segundo Wayra, foi o começo da história do Taqi Onkoy. Nas décadas seguintes à conquista, muitas comunidades do território foram sujeitadas às influências do cristianismo, do alcoolismo, sofreram da miséria da violência colonial e "perderam sua identidade". Os sábios, em aliança com as *wak'as*, começaram a viajar por todo o território promovendo uma retomada popular das práticas rituais. Segundo Wayra, o consumo popular das plantas maestras tinha um papel fundamental nessa insurreição espiritual. Os curandeiros colheram as plantas maestras e as deram às pessoas para

"fazer a gente lembrar de quem era". Todos começaram a dançar, invocando os *uywiris*, destruindo as igrejas que haviam sido construídas sobre as *wak'as*, e reconstruíram os templos. Após uma década de resistência, eles enfrentaram a derrota de seu movimento pela Colônia. Conta-se que os espíritos ancestrais transmitiram para os sábios:

> *"No nos han vencido, vamos a escondernos*
> *y un día vamos a retornar."*

A mesma mensagem foi transmitida por todo o continente de Abya Yala, e hoje diversos povos indígenas mantêm profecias que ecoam a promessa restauradora do *pachakuti*.

Essa história traz à vista a perspectiva histórica e cosmopolítica que subjaz o trabalho de *yatiris* como Wayra hoje em dia. A resistência contemporânea foi pressagiada pela mensagem daqueles que resistiram antes deles, e o lugar das *wak'as* – assim como das plantas maestras – no cumprimento dessa profecia imbui a retomada das práticas rituais hoje com profunda importância. O "fim do mundo" pode trazer a destruição, mas não a aniquilação; há a possibilidade de "voltar a nascer", mas para isso, tem que escutar a sabedoria nativa do território. Com o passado em vista, Wayra explicitou as implicações de *pachakuti* para a compreensão da conjuntura contemporânea mundial.

> *Nosotros estamos en un* pachakuti, *en el que el mundo moderno se está cayendo, hermanos. La modernidad se está derrumbando. Y mucha gente, claro pues, mucha gente se siente como… "Ay, ¿qué vamos a hacer? La civilización nos está destruyendo, se está destruyendo la civilización moderna". Y ante eso nosotros, ¿qué tenemos que hacer? Volver otra vez a nuestras raíces. Volver a nuestro camino y volver a creer en lo que nuestros abuelos y abuelas creían. Solamente haciendo ese pasaje vamos a estar en condiciones para poder reorganizar otra vez este mundo que se está cayendo. Porque nuestros abuelos han hecho eso. Hartos* pachakutis *antiguamente, el mundo se ha tirado, se ha caído el mundo de los abuelos. Y ellos han tenido siempre la capacidad de volver a hacer otro mundo. Por eso les decía que el tema de la identidad es algo que se va transformando a lo largo de la historia. No hay una identidad estática. Entonces, ahora estamos en un* pachakuti *en el que el mundo moderno se está cayendo y nosotros, para volver a restituir, tenemos que agarrar y volver otra vez a nuestras raíces, a ese conocimiento místico.*

Cabe fazer algumas observações à luz desta discussão. O equilíbrio visado por *pachakuti* – entendido agora como um projeto de ação política –, compreende a recuperação da lógica do "dois" implícita em *pacha*, isto é, de uma relação de complementaridade com aquilo que "nós" não somos. Evidentemente, esse "nós" pode ser múltiplo (nós *qullas*, nós povos originários, nós humanos), e portanto também os

níveis em que a complementaridade se busca. As reflexões públicas de Wayra que acabamos de ver ressaltaram a importância vital da restituição de relações recíprocas entre o mundo dos humanos e o mundo dos outros-que-humanos, a saber, o mundo das *wak'as*.[45] Se os estudos clássicos sobre o tema de Taqi Onkoy e *pachakuti* tendem a compreendê-lo como um retorno *das wak'as* (Millones 1990, Mumford 1998), essas reflexões sugerem o retorno *às wak'as* como condição de possibilidade para que isso acontecesse, com implicações para como *retorno* é entendido hoje em dia (Burman 2011).

O processo de mudança compreendido por *pachakuti* é nitidamente prático. "Voltar a nossas raízes", Wayra esclareceu, significa "recuperar não somente nossa identidade, não somente nos sentir orgulhosos, mas nossa prática também". Embora o esforço de educar o público sobre a cosmovisão andina busque promover a reflexão, como demonstrado pela natureza expositiva das aulas de Wayra, a inconfundível ênfase conferida à questão da prática sugere que o objetivo final dessa educação é deslocar os meios pelos quais a própria reflexão se dá, provocando reimaginações que estimulam experimentações com práticas relacionais com os próprios ancestrais, potencializando, por sua vez, outras formas de reimaginação. Se retorno compreende um diálogo mais-que-humano, então a voz requerida para fazer o *pachakuti*, assim como a consciência política que este trará, não pode ser organizada pelo senso linguístico, *logos*, pelo menos no sentido pressuposto pelo pensamento moderno.[46]

Assim como aquelas que potencializam o movimento desequilibrante para *mach'a*, as ações necessárias para efetuar a cura, restituindo as relações com as *wak'as* e restaurando o equilíbrio cósmico, não são facilmente inteligíveis através das partições categóricas entre pessoa/cosmos ou privado/popular. O esforço despendido pelas práticas pessoais compõe relações que repercutem no "todo"; da mesma forma, acontecimentos e processos íntimos podem pertencer à saúde da própria natureza. O

---

[45] O "mundo outro paradigmático, infindável fonte de energia para fazer a terra produzir, curar (ou enfermar) os homens e fazer prosperar os rebanhos", diz Cavalcanti-Schiel (2005: 20). Pode ser que existam distintos mundos outros-que-humanos pois, como comumente se reconhece, são múltiplos os *pachas* que os ancestrais habitam. A literatura parece debater isso: na avaliação de Cavalcanti-Schiel, a divisão tripartida do cosmos provavelmente era "obra da cristianização colonial, que dispôs a existência de um *janaq pacha* [em aymara, *alaxpacha*, o mundo de cima] como o lugar necessário para Deus, os santos e as almas dos cristãos" (*idem*: 164).

[46] Isso implica no problema da representação. Marisol de la Cadena (2015) descreveu as práticas que fazem o *ayllu* como "não-representacionais". Segundo seu argumento, os sujeitos que emergem através da forma de relação do *ayllu* são incomensuráveis com o modo de representação própria da política moderna, pois este exige a separação entre sujeito/objeto, significante/significado e humanidade/natureza que a forma de relação do *ayllu* excede (*idem*: 44, 99-100). A antropóloga peruana observou que seu interlocutor, a liderança quechua Mariano Turpo, não falou "para" (isto é, em lugar de) seu *ayllu* mas "a partir" dele, porque ele, enquanto *runa*, não existe à parte do coletivo que compôs sua posição de sujeito. Para uma discussão sobre como as práticas não-representacionais que sustentam o diálogo mais-que-humano podem não requerer o abandono do *logos per se*, mas sim seu descentramento e transformação, ver Povinelli (2016: 143).

indivíduo está intimamente relacionado com seus entornos socioecológicos, fazendo com que a pessoa não seja um "indivíduo", propriamente dito, mesmo quando ela se considera como tal. "Essas coisas realmente acontecem com a energia… Imaginem esse grau de cuidado…", Wayra enfatizou. Se os problemas pessoais dos humanos incidem no equilíbrio do cosmos, então é possível que sejam apreendidos e cuidados da perspectiva de um "nós".

Como vimos, a dimensão dita emocional da experiência pessoal, uma vez pensada através do conceito de *chuyma*, se trata de uma questão corporal e talvez, portanto, até territorial. Se o *buen corazón* da pessoa cheira, como Bernardo me disse uma vez, será que seu coração partido cheira também? A resposta a tal pergunta nos ajudaria a entender o que a tarefa de "resolver nossa pena e dor" tem a ver com as relações das quais a continuidade da comunidade e o próprio equilíbrio cósmico depende. E se o *chuyma* – e o processo de seu "(re)posicionamento subjetivo" que a cura pode compreender – é o lugar da transformação pessoal, será que também é o lugar da mudança "mundial"?

Os Ritmos do Pachakuti

Como *pacha*, *pachakuti* trata de uma palavra intraduzível. Podemos ressaltar apenas alguns pontos a respeito aqui. Mencionamos na Parte I que, no mundo andino, não há um continuum linear de tempo ininterrupto, mas sim ciclos ou épocas distintas e descontínuas, separadas por "saltos" ou "revoluções cósmicas", fundamentalmente em desacordo com a noção de avanço diacrônico no cerne do conceito ocidental de progresso (Estermann 2008: 129).

Kuti, "retorno", sugere giro ou mudança, mas também a alternância de contrários, em que cada elemento se alterna com seu oposto em um contínuo ir e vir. *Pachakuti* sugere, assim, a reviravolta de um mundo-era inteiro quando o *mundo al revés* pode se reerguer. Outra palavra que tende a ser traduzida como retorno é *muyu*, que conota volta ou rotação e ajuda a expressar um cosmos em movimento cíclico sem começo e sem fim. Tudo no cosmos exibe essa forma de movimento: o cosmos como um todo e cada um de "nós" também, sendo parte dele.

Yatichiri Luis fala sobre *thaki* (ou *thakhi*), a palavra traduzida como caminho e que pode ter conotações pessoas e coletivas, como *kuti thakhi* e *muyu thakhi*. Ele compartilhou pelo Facebook que

> porque venimos de la pacha ahí volveremos y retornamos, del MUYU de nuestro THAKHI, no será fácil pero nos guiarán los AJAYUS de nuestros ANCESTROS, pues somos como la semilla de la quinua y la papa de la PACHA MAMA.

Outra vez, comentou que "o passado se faz presente a ao mesmo tempo futuro no MUYU THAKI", apontando que a ciclicidade do *pacha* corresponde a uma concepção do passado que está à nossa frente: *nayrapacha*, passado, é o que se vê – *nayra* significa olhos e também fonte.

De modo importante, *pachakuti* não contempla a restauração do mesmo mundo de antes. A identidade em si é um processo, como sugeriu Wayra. Em vez de um círculo bidimensional, o espaço-temporalidade do *pacha* avança em espiral, de tal modo que, como ele escreveu num texto também divulgado no Facebook,

> cuando se vuelve ya no se es el mismo, se regresa diferente, con encargos y sabidurías nuevas para así iniciar un nuevo ciclo en la larga trayectoria que tienen para nosotros los Qhapak Uywiris.

A catástrofe que se seguiu à chegada dos espanhóis em 1532 e a derrota de Taki Onqoy foram, de fato, uma época de *pachakuti*. Assim, se por um lado *pachakutis* são marcados por sua inevitabilidade, nem sempre são para melhor. Trazem consigo grandes perigos e a possibilidade de destruição (Rivera 2018: 91). Por isso, enquanto o tom profético do *pachakuti* pode fazer com que sua promessa restaurativa pareça certeira, também há um consenso que o *pachakuti* tem que ser feito, sinalizando o papel decisivo da agência humana na iniciação dessas revoluções cósmicas (Gose 2018: 79).

Enquanto o *pachakuti* costuma ser retratado em termos de catástrofe ou revolução, uma ruptura abrupta do espaço-tempo, as reflexões de meus interlocutores parecem apoiar uma imaginação histórica que não é protagonizada por heróis ou que ocorre por meio de

eventos espetaculares – ou pelo menos não apenas isso. Isso não quer dizer que a catástrofe ou a revolução não estejam em jogo, mas tem tudo a ver com a compreensão de onde e quando esses tipos de eventos podem acontecer. Acho que projetos coletivos contemporâneos como a Casa Ajayu nos desafiam a imaginar a *micropolítica do pachakuti* e os domínios de intervenção e de invenção prática que isso pode compreender. Ao afirmar a pertinência desta opção analítica, estou dando continuidade à proposta de Silvia Rivera, que vinculou micropolítica e *pachakuti* em reflexões recentes (2018: 84, 90).

Cabe notar que tal proposta diverge de outras leituras de *pachakuti* talvez mais familiares aos debates acadêmicos. Uma daquelas seria a do historiador Sinclair Thomson (2006), que sustentou que *pachakuti* alude a um tempo *donde sólo reinasen los indios.* A socióloga e ativista mexicana Raquel Guitérrez Aguilar ofereceu uma leitura crítica desse argumento em seu livro *Los ritmos del Pachakuti*, escrevendo que ele

> obligatoriamente nos acerca a la noción clásica de la izquierda del siglo XX, de revolución como "toma del poder por parte del proletariado que ejercerá desde ahí su dictadura". [...] entiendo la noción de Pachakuti como, efectivamente, la ambición, el anhelo, la búsqueda de una inversión del orden fundamental de las cosas. Básicamente, como una inversión del orden político donde lo que estaba adentro, en las comunidades, como su lógica más íntima –y, por supuesto, abajo–, ahora queda colocado como lo visible, lo válido, lo legítimo, "lo de afuera" y "arriba": se trata pues de un trastocamiento general del modo de convivir, no sólo de una modificación en quienes ejercen el gobierno o el mando. (Guitérrez Aguilar 2008: 144-45)

A reflexão de Guitérrez Aguilar está situada em sua etnografia das mobilizações populares indígenas entre 2000 e 2005 contra as políticas neoliberais e antidemocráticas do Estado boliviano, um

período extraordinário que transformou a paisagem política e cultural do país. A autora estava engajada nas ações coletivas de massa que documentou. Duas décadas depois, o lugar desse tipo de ação coletiva na resistência indígena não se tornou menos significativo. Ainda, as reflexões de meus interlocutores parecem ampliar a compreensão sobre onde e quando "a lógica mais íntima das comunidades" pode se tornar "visível e válida". Entendido como um retorno às *wak'as*, os ritmos do *pachakuti* abrangeriam aqueles próprios dos caminhos das pessoas e das famílias, que transformam os ancestrais em questões de interesse e de cuidado para quem, de uma forma ou outra, esqueceu de reconhecê-los.

Sendo assim, a observação de Guitérrez Aguilar abre a questão de como as reflexões de meus interlocutores dão continuidade à premissa básica de seu livro, mesmo quando elas voltam a atenção etnográfica para "momentos lugares" que se desdobram longe do contexto político de movimentos de massa. Ou ainda, é possível compreender que o que eles fazem é permitir que se reimagine a própria noção de "movimento de massa". Tal movimento certamente implicaria uma história de mudança muito menos extraordinária. Da mesma forma, se o "*trastocamiento* geral do modo de conviver" exige uma disputa sobre quem é um sujeito e, de fato, um sujeito político, talvez a eventicidade do *pachakuti* dependa menos de uma lógica de mobilização, no seu sentido clássico, do que uma lógica de *conexão*, envolvendo mentoria (*apprenticeship*), experimentação e atenção pragmática (sobre a distinção entre mobilização/conexão, ver Pignarre e Stengers 2011: 21-22, 89).

A ÉTICA DO RETORNO

Meu objetivo nesta seção é demonstrar como a retomada das práticas rituais indígenas está sendo comunicada ao público metropolitano como uma questão de interesse e de cuidado comum. Observaremos que isso envolve a compreensão da existência de *lxs ancestrxs* como parte irredutível do mundo material e, a partir daí, um argumento sobre por que as práticas sócio-rituais correspondem a responsabilidades compartilhadas. Esse argumento é enunciado a partir de, e direcionado para, um "nós" inclusivo, enraizado em uma noção expansiva de indigeneidade. A inclusividade

implicada nisso não anula as formas de diferença que tornam esse "nós" complexo, mas sugere que o projeto de restituição de relações e de "fazer *ayllu*" na cidade tem uma base ética. Tal ética, cabe explicitar, se define não a partir de um ponto de vista transcendental externo, mas em relação estreita com o território e as múltiplas formas de existência que habitam nele. A seguir, recorrerei a alguns comentários públicos de outros dois *yatiris* e cofundadores da Casa Ajayu, Wara e Bernardo.

As palavras de Wara que gostaria de apresentar foram compartilhadas durante um *akhulli* virtual, organizado por ela, no começo de outubro de 2020. Tinha chegado a Quya Raymi,[47] a Festa da Mãe Lua, quando os povos *qullas* celebram a abertura da *warmi pacha*, o tempo da mulher. Nesse momento do ano, a Pachamama "se abre" e "recebe a semente em suas entranhas", ficando "grávida" e iniciando um novo ciclo agrícola. A relação estabelecida com a potência generativa feminina da lua, a *uywiri* e ancestral Mama Phaksi, assume um lugar fundamental nessa abertura – tanto para as sementes quanto para os humanos, que devem também, disse Wara, "nos entregar como a própria semente, para fazer as crias, os *uywas*, os bichinhos da *pacha*, e deixar-nos ser criados e também corrigidos por ela". O plantio, que acontece na Pachamama e dentro de cada pessoa, precisa se realizar da forma mais limpa possível, explicou Wara. É por isso que Quya Raymi trata-se de um tempo de *despacho* no qual todos devem entregar e livrar-se "de toda a energia negativa, de todas as doenças, de todas nossos ressentimentos e raiva". Para isso, é importante que as pessoas criem um momento de auto-reflexão e de conscientização das próprias ações, de reza e diálogo com os espíritos ancestrais da terra, junto com a *abuela* coca e o *abuelo* tobacco, assim como também de "fazer um compromisso para ir reparando a parte de responsabilidade que temos". Ela explicou que *lxs Abuelxs* são "bem estritos em nossos caminhos com o que é nosso sentir, com nossas palavras, com nosso atuar; sempre nos pedem coerência e nos convidam a olhar que coisa nós estamos alimentando [...], sabendo que o que todos nós como humanidade estamos fazendo afeta absolutamente todo o *pacha*".

Wara forneceu orientações para que seu público pudesse realizar uma cerimônia de limpeza e cura em casa na noite da lua cheia (*urt'a phaxsi*) com o objetivo de "trazer essa energia [da Mama Phaski] para suas casas", sabendo que no contexto da pandemia muita gente não podia sair de casa para realizar as práticas rituais em comunidade. Ela identificou os materiais apropriados para uma oferenda e as plantas medicinais que poderiam ser utilizadas para um banho de limpeza, incluindo algumas ervas que estão mais disponíveis fora dos Andes, consciente do alcance internacional de seu público. Explicou como realizar um *kint'u* e a importância de pedir a permissão

[47] Este é, na verdade, o nome quechua para a festa, sendo o nome aymara Phaxsi Amt'asiña. Na mitologia aymara, Tata Willka, Padre Sol, e Mama Phaxsi, Mãe Lua, são filhos de Pachaqamak, Pãe Creador, e Pachatayka, Mãe Criadora. Seu aparecimento, e a luz que provém deles, trouxe o fim da época cosmológica que antecedeu aquela da contemporaneidade, isto é, *ch'amakpacha*, a era da escuridão, quando os *chullpas* governavam a terra.

dos *espíritus mayores*; comentou que, embora tipicamente os rituais só devem ser *levantados* por pessoas que têm permissão, como os *yatiris*, esse momento do ano é um daqueles em que o *pacha* recebe o rezo de qualquer pessoa. Afirmou que, embora as vozes e saberes das mulheres e das *abuelas* sejam particularmente pertinentes nesse momento, a festa e as sabedorias que lhe correspondem também diziam respeito aos homens. Além disso, ela afirmou que as práticas rituais pertenciam não só ao Qullasuyu mas à humanidade em geral, compreendendo "ciclos importantes de cura que dizem respeito a todos nós".[48] Entrelaçando os temas do equilíbrio cósmico, da indigeneidade como traço inclusivo e da dependência comum de todos "nós" diante os *uywiris*, Wara comentou o seguinte:

> *Estas ceremonias son muy importantes que vayamos recordando, pues cuando nosotros vamos relacionándonos a tanto la parte material y espiritual, todo el equilibrio se va construyendo. Siempre nuestras ceremonias han tenido esa intención de ir estableciendo el equilibrio del* pacha *mismo*…
>
> *En algún momento pues absolutamente todos hemos sido indígenas, sólo que esa herida de la colonización ha ido llegando, avasallando, y ahora estamos tan perdidos que vamos destruyendo a nuestra casa, a nuestro hogar, porque nos hemos desconectado del sentido de la vida misma…*
>
> *Todos nosotros estamos siendo criados por estos Abuelos, por estas Abuelas. No hay nadie que pueda vivir sin la tierra, no hay nadie que pueda vivir sin el agua, no hay nadie que pueda vivir sin todos los elementos que nos dan la vida, nuestro Tata Inti, nuestra Mama Phaksi. No hay ser que no sea criado por la Willka Phaksi, por la Madre Luna. No hay ser que no tenga su influencia, las piedras, las plantas, los animales, todos los seres reciben la influencia de la luna. Nosotros también recibimos su influencia. En este sentido vamos recuperando la sabiduría ancestral, las ceremonias, que son de nosotras, que son de nosotros, todos los* jaqis *de esta tierra…*

[48] À luz das palavras de Wara, convém notar que o discurso sobre a relação entre a ritualidade indígena e a saúde do planeta tem sido forte em toda a América indígena. No Brasil, por exemplo, é recorrente a afirmação de que as comunidades ameríndias "seguram o céu" e protegem a floresta em nome de toda a humanidade. Consideremos as palavras de Ailton Krenak, liderança comunitária dos Krenak, povo da Mata Atlântica: "Então, é preciso dançar e cantar para suspendê-lo [o céu], para que as mudanças referentes à saúde da Terra e de todos os seres aconteçam nessa passagem. Quando fazemos o *taru andé*, esse ritual, é a comunhão com a teia da vida que nos dá potência. [...] Suspender o céu é ampliar os horizontes de todos, não só dos humanos. Trata-se de uma memória, uma herança cultural do tempo em que nossos ancestrais estavam tão harmonizados com o ritmo da natureza que só precisavam trabalhar algumas horas do dia para proverem tudo que era preciso para viver. Em todo o resto do tempo você podia cantar, dançar, sonhar: o cotidiano era uma extensão do sonho. E as relações, os contatos tecidos no mundo dos sonhos continuavam tendo sentido depois de acordar" (Krenak 2019: 46-7). Outro exemplo amplamente difundido são as reflexões do xamã yanomami Davi Kopenawa (Kopenawa e Albert 2013).

> *Hacemos esta ceremonia para nutrirles* [aos *uywiris*], *para seguir manteniendo esa interacción con ellos, esa relación de crianza, para que se vaya restableciendo todo aquello que nosotros no estamos cuidando. Pedir esa intervención también para que despertemos. Necesitamos reaccionar, despertar, asumir nuestra historia, también sentir esa historia, reconocerla y no volvernos indiferentes al dolor ajeno.*

No ano seguinte, em outubro de 2021, Wara divulgou um convite aberto no Facebook para realizar a cerimônia para Quya Raymi de forma presencial. Um grupo se reuniu, incluindo Bernardo e outros interlocutores meus, e subiu para o *apachita* Killi Killi em La Paz; eles passaram a noite *cerimoniando* e curando-se, cantando, rezando, soprando tobaco, agradecendo, oferendando e *ch'allando*. Em uma publicação logo depois do encontro, Wara compartilhou as mensagens que a Mama Phaski transmitiu durante a festa.

> *El cielo se limpió y nuestra mamita Phaxsi nos comenzó a hablar que la sabiduría no se encuentra en libros, que tenemos que recordar siempre ese diálogo con nuestros Uywiris (criadores) ella habló de que ella es la que marca los ciclos de la vida, y que todos los seres vivos hemos aprendido de ella por eso somos wawitas, niñ@s, adult@s y ancian@s y es el ciclo de todo ser en esta Pacha. Nos ha hablado que ella es la que transmite la fertilidad y como la energía sexual es tan sagrada porque genera vida, y al igual como todo lo que es poderoso si no lo comprendemos lo lastimamos. Se ha quejado de que no estamos caminando bien en ese sentido, y es así, la mamá Luna escucha a las wawitas y nos dice de que debemos cuidarles. La mayoría hemos vivido procesos difíciles y hasta dolorosos en relación a nuestra sexualidad, es una energía que hay que recordar desde un lugar amoroso, honrarla, cuidarla y manifestarla en respeto. Habló de los abusos y de que todos llevamos esa historia ya sea que nos haya ocurrido o lo hayan pasado nuestr@s ancestr@s. Nos han hablado de que no podemos caminar con dos corazones, que aprendamos siempre como son ellos, el amor, el perdón, la compasión, la fortaleza y la comunidad. La mamita Luna nos habló de que siempre hay esperanza*.

Entre as diversas reflexões que as palavras de Wara nos permitiriam fazer, gostaria de sublinhar apenas a maneira pela qual elas vinculam a questão da responsabilidade com o reconhecimento dos *uywiris* dentro de sua condição de sujeito: suas palavras buscam lembrar seu público que *lxs Abuelxs* fazem parte do mesmo mundo social que os humanos. Mas, o sentido de responsabilidade em jogo decorre da compreensão de que sua subjetividade não é divorciada de sua materialidade ou os efeitos reais que ela exerce sobre os corpos de "nós" humanos, assim como também o corpo da terra. Wara transmite que a vida dos *uywiris*, enquanto ancestrais, é a condição de possibilidade da nossa própria existência terrena, fazendo com que a saúde deles

incida na nossa. O esquecimento da gente moderna os entristece assim como também os deixa com fome na ausência dos alimentos e da atenção que requerem. No entanto, essa negligência não anula sua atividade criadora, nem a dependência dos humanos diante dela, nem as dívidas e obrigações que isso implica. Wara deixa claro, nesse sentido, que os *uywiris* não são figuras meramente "culturais" – criam a todos.

Notemos que, entre as coisas que a Mama Phaksi aconselhou durante Quya Raymi, uma delas foi "não caminhar com dois corações" – isto é, *pä chuymani*. O relato de Wara reflete a compreensão não apenas do lugar da noção de *pä chuyma* no diagnóstico de um contexto social caracterizado por um abandono generalizado dos ancestrais; também sugere que a superação desta situação envolve voltar a caminhar com eles, "fazendo-se caminho entre todos", aprendendo com eles e relacionando-se devida e respeitosamente com os outros. Por meio do caminhar juntos, dialogando com os espíritos, intercambiando palavras, sentimentos e cuidados, reside-se o potencial de plantar a semente da comunidade mesma e de "fazer *ayllu*". Encerrando o *akhulli* virtual em 2020, Wara concluiu:

> *Lo más fundamental es que no podemos caminar solos. Siempre hemos sabido caminar con nuestros criadores, desde salir de tu casita y hablarle a la Pachamama e invitarle en una esquina, coquita, alcohol, me decía mi mamá, por lo menos eso. Y comenzar pues hacer* ayllu*, hacer comunidad entre nosotros, autoconvocarnos y soñarnos juntos, caminar juntos y construir juntos.*

Em vários sentidos, as palavras de Bernardo ecoam aquelas de Wara. Bernardo trabalha de perto com Wara, que foi uma maestra importante no seu próprio caminho de aprendizagem e de iniciação no mundo da medicina ancestral.[49] A seguir, gostaria de apresentar alguns comentários dele.

Em um trabalho exploratório recente (Rozo 2020a), Bernardo buscou discutir "transculturalmente", entre contextos urbanos-rurais e andinos-amazônicos, as relações entre humanos e entidades "mais-que-humanas", tomando como seu eixo principal de reflexão a comparação entre o *uywiri* andino e a figura do dono das Terras Baixas. Ele escreve a partir de uma variedade de fontes secundárias, mas também de experiência pessoal. Sua antropologia emerge através de um engajamento radicalmente pragmático com as entidades sobre as quais escreve, bem como com

[49] Acho pertinente notar, à luz das considerações que estamos elaborando, que o caminho de medicina de Bernardo começou quando ele buscou alternativas para se curar de um câncer que se manifestou no seu corpo. Seu processo de cura envolveu a participação de mais de uma centena de cerimônias com a Ayahuasca e outras plantas maestras. Ao longo dessas cerimônias, ele começou a assumir responsabilidades e agir como assistente e, eventualmente, assumiu responsabilidades diretas com as entidades "mais-que-humanas", levando a sua consagração como *yatiri* (Rozo 2020b: 3, nota 5). Em uma das nossas conversas, Bernardo explicitou sua compreensão de sua doença como um "chamado" manifestado pelos *achachilas* para iniciar um caminho de medicina.

outros *yatiris* que compartilham relações e responsabilidades com elas. A partir de sua experiência, Bernardo afirma que os seres contemplados pelas categorias de *uywiri* e dono "estão muito presentes na realidade humana", fazendo parte do "mundo material" que os humanos habitam (*ibid.*). Na sua visão, apesar do atual interesse acadêmico por essas entidades, elas raramente são estudadas etnograficamente "em seus próprios termos", assim como tampouco tem sido dada muita atenção à questão do que esses termos poderiam ou deveriam ser. Voltando a atenção para elas, sugere Bernardo, talvez nós pesquisadores "descubramos que as entidades se revelam *indisciplinadamente*, seja com ou sem nossa atenção" (Rozo 2020a: 1-2, grifo original). Para ele, a implicação disso não é apenas que os seres continuam vivos e agem independentemente de nosso reconhecimento, mas que também estão presentes na vida urbana, fazendo com que a convivência transespecífica nas cidades contemporâneas seja uma questão inevitável e merecedora de discussão.

> *Habrán dueños y* uywiris *donde haya* uywas *y* xerimbabos*, donde hayan bosques, montañas, ríos, animales, donde se construya relaciones y se verifiquen intenciones. Alguna forma de vida no-humana y más-que-humana habrá allí donde incluso el agua corra encapsulada por arena y cemento, allí donde los rayos de luz en cada salida y puesta de sol pasen a través de paredes y ventanas de altos edificios; donde el suelo esté cubierto por una gruesa capa de asfalto o donde se escuche la repetitiva estridencia de motosierras.*
>
> *Es necesario profundizar en aspectos que muestren la diversidad de entendimientos de lo que son entidades no-humanas o más-que-humanas; mientras los pueblos amerindios buscan sostener principios de respeto y cuidadosa convivencia con esta clase de seres, otros humanos –igualmente habitantes de este cosmos–, procuran erradicarlos, no sólo como ideas, sino también seres que realmente puedan existir.* (Rozo 2020a: 26)[50]

Os públicos metropolitanos para os quais Bernardo e Wara falam, assim como as comunidades urbanas que eles compõem, são amplos e heterogêneos. Os dois afirmam que as relações entre humanos e outros-que-humanos são, ao mesmo tempo, intersubjetivas, na medida em que o "outro" seja reconhecido como um sujeito, e substancialmente mediadas; de alguma forma, onde houver encontro entre corpos, há comunicação efetiva, e vice-versa. As entidades em pauta, escreve Bernardo, "nos atingem porque efetivamente nos afetam em corpo e consciência, chegando a participar de nossa própria qualidade orgânica" (Rozo 2021). Uma vez admitida a realidade que

[50] Cabe observar que parece haver algum debate sobre os impactos da urbanização sobre os *uywiris*. Alguns *yatiris* aymara urbanos entendem que os *uywiris* são dissuadidos pela poluição e decadência da vida urbana moderna e escapam para os picos das altas montanhas, fazendo com que, embora eles não desapareçam do mundo, sejam sim deslocados das cidades (Burman 2016: 121).

"nós" humanos compartilhamos com esses outros, o problema da transformação social, e talvez até mesmo política, *lato sensu,* passa a incluir aquele de como promover a valorização das práticas relacionais pelas quais as pessoas podem reconhecê-los, senti-los e conviver com eles responsavelmente.

Em seu papel como *yatiri*, Bernardo dá mais expressão à relação entre a cosmo-convivência, a experimentação prática e a assunção de compromissos relacionais com *lxs ancestrxs*. Uma instância disso foi manifestada durante um *akhulli* virtual para a Festa da Chakana em maio de 2021, que foi organizado pela comunidade Tayka. Uma colega mútua nossa do ONTOlab-multiESP (IIAA-UMSA), Carla, que fundou e coordena a Tayka, convidou Bernardo para fazer parte do evento e compartilhar o que ele vem aprendendo sobre aquele momento do calendário ritual aymara. Entre os pontos que ele colocou, talvez o mais importante dizia respeito ao forte sentido de obrigação que a Festa da Chakana carrega consigo. Ele explicitou sua compreensão de que os seres dos diversos *pachas* não só se fazem presentes durante que a conjuntura cósmica que propicia a festa, mas que eles "nos reclamam cuidados e atenção", e, portanto, devemos "nos dispor totalmente em plenitude de corpo e fortuição anímica" para "fazer-lhes chegar" comida, remédios, rezas, carinho, intenções e até beleza, com a presença de flores, música e cheiros agradáveis. A Chakana, afirmou Bernardo, é uma oportunidade singular para criar relações de alimentação, comensalidade e familiarização com os outros seres. Tal afirmação foi feita por Bernardo a partir de sua recorrência à noção aymara de *uywaña*, comumente traduzido como "criação mútua", que ele propôs entender como um "princípio criativo que explica como funciona o cosmos para todos".

Num vídeo educativo assinado por "Vários Ajayus" e apresentado por ele durante o *akhulli*, reiterou-se a ideia de que a chegada da Chakana "convoca nós humanos a uma atitude específica: a celebração ou festa, de dispêndio de esforços, energia própria e atenção para com os demais", sendo até mesmo o ato de "observar com consciência o céu" uma forma de celebração. Segundo explicado no vídeo, a festa ancestral é "um tempo para lembrar os ancestrais, honrar memórias e solicitar seus ensinamentos e mensagens". Retomando alguns desses pontos, Bernardo defendeu que a Chakana, assim como as outras festas ancestrais que ocorrem no território andino no decorrer do ano, não devem ser entendidas como um fenômeno apenas cultural, pelo menos na medida em que isso reforce a ideia de que as práticas, os saberes e os compromissos aos quais elas correspondem pertencem exclusivamente a algum povo indígena ou ao mundo rural.[51] Elaborando esse ponto, ele disse:

[51] No vídeo mencionado, também foi enfatizado por Bernardo a pertinência da festa nas cidades: "No por vivir en ciudades, o por no pertenecer a una 'cultura' en particular, los humanos no tenemos 'campos de siembra y cosecha' que debemos cuidar. [...] La comunicación recíproca con el entorno es algo que podemos cuidar TODXS los humanos, si es que reconocemos todas las formas posibles de vida. [...] ¿Cómo festejar desde casa? Si no podemos visitar los cerros, o no hay posibilidad de trabajar con yatiris, amaut'as y otros sabios y sabias, ¡igual podemos ofrendar! Con incienso, copal, palo santo, eucalipto,

> *Mientras tengamos cuerpo y* ajayu*, mientras estemos poblando este planeta, tenemos la misma responsabilidad. Por lo tanto no es algo que se deba resolver en un sentido cultural. Podemos discutir esta idea, pero sostengo yo que no es una cuestión de apropiación cultural, al contrario, más bien es un asunto de uno poder levantar conciencia en un sentido relacional para poder hacernos cargo del lugar que ocupamos en este cosmos…*
>
> *Salgamos esta noche a encontrar la luz de cada uno de estos seres, hablemos con ellos y ellas, levantemos nuestros tabaquitos, levantemos un rezo, sobretodo levantemos el aliento que constituye nuestro ser de manera que nos dejemos oler, nos dejemos sentir, y descubramos activando esa curiosidad, ¿Qué es lo que nos traen? ¿Qué es lo que vienen a decir en estos tiempos que tanto necesitamos de su presencia?*

Notamos, então, a claridade com a qual vai se comunicando a pertinência geral dos saberes e ensinamentos do mundo indígena e a ética de cuidado e de atenção que estes transmitem. Não é outra coisa, me parece, do que esse sentido de responsabilidade comum, e a forma de reconhecimento que o subjaz, que impulsiona o esforço de diversos coletivos urbanos em La Paz e El Alto ao longo do ano para sustentar espaços de encontro, de diálogo e, de modo fundamental, de experimentação com os domínios de prática nos quais os ancestrais têm um lugar central – enfim, espaços dialógicos de múltiplas naturezas. Como estamos vendo, esses espaços não só buscam promover a revalorização popular das sabedorias dos povos indígenas, mas também, de certa forma, ao entrelaçar pessoas de origens diversas, estão ampliando a imaginação popular sobre o que significa ser indígena. Para reiterar, isso não anula a diferença que torna as experiências de pessoas de ascendência *qulla* distintas, mas sim permite que formas de ação coletiva sejam ordenadas, e os objetivos relacionais contemplados pelas festas ancestrais, por exemplo, sejam alcançados.

A premissa inclusiva e talvez até mesmo *pública* da perspectiva que estamos observando aqui não é universal, tampouco a noção de transformação social que ela exprime. Longe de existir um consenso a respeito, o significado da indigeneidade e da descolonização impulsiona grandes debates na Bolívia, dentro e fora das cidades, onde, inclusive, a afirmação do chamado conhecimento ancestral pode suscitar acusações de *neoxamanismo* ou *pachamamismo* – ponto ao qual voltaremos em uma discussão posterior. No entanto, as reflexões que exploramos até aqui ressoam para além dos centros terapêuticos onde trabalham meus interlocutores, sugerindo os contornos

---

canela. Levantar altares para ofrecer comidita (chancaca o azúcar, aguita y/o bebidas dulces) y poner flores vivas y frescas, y prender velas blancas. También levantar tabaco (ritual), cantar y bailar con alegría." O vídeo está disponível online: https://www.youtube.com/watch?v=hHfK4vhxGhQ

gerais de *uma* proposta emergente que possivelmente poderia ser caracterizada como propriamente *urbandinx*.

No intuito de demonstrar isso, convém fazer uma articulação bibliográfica com as reflexões de Silvia Rivera Cusicanqui. Embora seja uma historiadora e socióloga, Silvia também pensa e escreve como alguém envolvida existencialmente na formação de uma comunidade urbana, o Coletivo Ch'ixi, fazendo com que sua inclusão aqui seja da ordem etnográfica também. Em seus escritos, a autora propõe uma compreensão da indigeneidade como uma condição universal e, de fato, "interior" à pessoa – "o índio agachado que todo mundo carrega dentro" (Rivera 2018: 89) –, ao mesmo tempo em que a vincula com a questão do reconhecimento de *lxs ancestrxs* e outros sujeitos outros-que-humanos. Isso, como já mencionamos no final da Parte II, conforma, de sua perspectiva, a base de um ethos comunitário e de uma micropolítica decolonial. Deixamos registrado aqui um par de momentos de seu argumento.

> *La versión micropolítica del Pachakuti se plasmaría entonces en un habitar* ch'ixi *de la matria-pacha a partir de comunalidades – rurales y urbanas, masculinas, femeninas o mixtas, juveniles, culturales, agroecológicas, etc. – articuladas por un ethos fundado en el reconocimiento de sujetxs no humanxs, en el diálogo con Ixs ancestrxs, en la autopoiesis con las especies y entidades del entorno. En otras palabras, esa zona de fricción donde se enfrentan los contrarios, sin paz, sin calma, en permanente estado de roce y electrificación, es la que crea el magma que posibilita las transformaciones históricas, para bien o para mal.* [...]
>
> *Por eso es necesario retomar el paradigma epistemológico indígena, una epistemología en la que los seres animados o inanimados son sujetos, tan sujetos como los humanos, aunque sujetos de muy otra naturaleza. Hay algo que distingue a lo indio de lo que no lo es, algo que distingue a la epistemología de los mundos alternos al capitalismo y al antropocentrismo del mundo noratlántico. Tenemos que pensar en una episteme que reconozca la condición del sujeto a lo que comúnmente se llama objetos; ya sea plantas, animales o entidades materiales inconmensurables, como las estrellas.* (*idem*: 84, 90).

Há algumas observações que podemos fazer à luz de nossa discussão. O que já ficou bastante evidente é que os projetos de "fazer *ayllu*" de meus interlocutores se empenham na composição de coletivos por meio da criação e mobilização de relações que têm, como condição fundamental, o reconhecimento da condição de sujeito de uma multiplicidade de agências outras-que-humanas. Nesse sentido, eles incorporam uma espécie de proposta cosmopolítica (*cf.* Sztutman 2018) de descolonização.

A forma de relação própria do *ayllu* é concebida através do conceito de *ayni* ou, como propôs Wayra, a "solidariedade", sendo esta uma "instituição" da vida comunitária, ordenada pelas práticas de reciprocidade com formas de vida

consideradas superiores, a saber, os *uywiris*. Evidentemente, o conceito de *uywaña* ou "criação mútua" também tem um lugar de destaque na conceitualização dos fluxos de energia corporal e do *diálogo* entre *pachas* que impulsionam a passagem do ciclo anual. A pertinência de *uywaña* no contexto das festas ancestrais, como as duas em que as falas de Wara e Bernardo foram situadas, sugere sua relação com os processos de renovação dos "pactos de reciprocidade" ou "acordos dialógicos" dos quais a regneração da vida depende (Cavalcanti-Schiel 2007). De fato, como nota Denise Arnold, observando o impulso redistributivo de fundo nesses ritos, o conceito de *uywaña* cobra sentido em estreita relação com o ato de intercambiar, existindo assim certa complementaridade entre *uywaña* e *ayniña* (do qual se deriva *ayni*) e *kutiyaña*, "intercambiar", assim como também a realização de dons alimentícias, expressada como *liwaña* e *waxt'aña*, "oferecer" (Arnold, 2016a: 132-135). Nesse sentido, *uywaña* corresponde a um campo de "obrigações morais" entre sujeitos de diversas naturezas dentro de um determinado território (*ibid.*, também Rozo 2020a: 15-16). A ênfase particular sobre as relações de comensalidade torna possível falar sobre uma espécie de "reciprocidade culinária" em jogo (Bugallo 2015: 82).

Esta noção de criação pareceria deslocar tanto a compreensão de natureza quanto a de ancestralidade e família. Considerando a compreensão do "diálogo com a natureza" como o "diálogo com os espíritos", e lendo este último através do conceito de *uywaña*, talvez poderíamos afirmar, junto com alguns etnólogos americanistas das Terras Baixas, que, no contexto em que nossa discussão se insere, "não existe natureza, tudo é criação" (por exemplo, Fausto et al 2016). Além disso, as práticas de criação mútua também parecem implicar no reconhecimento da natureza como algo do que apenas "natureza", no sentido moderno. As reflexões que estamos acompanhando sugerem que o reconhecimento dos ancestrais é uma questão de saber o que eles dão aos humanos – por meio do *esforço* que eles despendem[52] – e, por sua vez, o que "nós" lhes devemos em retorno. Retribuir é uma forma de responder, e o desperdício de energia corporal que isso envolve é vital para uma cosmoconvivência equilibrada e, portanto, sustentável. Cabe observar, aliás, a importância da noção de "conversação"

[52] Atendamos à proposta de Cavalcanti-Schiel de que o "reconhecimento agentivo" do outro envolve reconhecê-lo como parte de uma relação social na qual o *esforço* é o significante genérico. O autor propõe a noção de esforço como tradução do conceito quechua de *kallpa* – que, segundo Denise Arnold, corresponde a *ch'ama* em aymara (este, como já notamos, compõe a palavra *pacha*) (Cavalcanti-Schiel 2014: 464). Na avaliação do autor, *kallpa/ch'ama* "conjuga las nociones de fuerza, esfuerzo y energía, en el sentido de algo que uno no solamente pueda tener, sino también que hace desprender, que emplea por cuenta de una motivación, y que produce efectos en la economía de las relaciones sociales. Es decir, *kallpa* no es solo potencia, sino también (o mayormente) la potencia en una acepción dinámica y además ejercida por un agente dotado de ánimo" (*idem*: 459). O leitor americanista será interessado em notar que *esforço* pode nos oferecer um ponto de comparação entre o animismo andino e o perspectivismo amazônico, onde "el cuerpo es el significante genérico de la relación ('el punto de vista está en el cuerpo')" (*idem*: 460). A relação entre esforço/corpo me parece fundamental para nossa discussão sobre *chuyma* como o lugar de "fabricação" do corpo-território.

nos trabalhos de alguns intelectuais andinos (Bautista 2014; Rengifo 1996, 1997) para entender a natureza fundamentalmente dialógica da vida no *ayllu*, apontando a relação entre falar e criar, e ouvir e ser criado: os diversos sujeitos no *ayllu* crescem através da conversação que os reúne.

Ao mesmo tempo, o campo de relações organizado pelo princípio de *uywaña* pode ser justamente aquele que constrói as relações de parentesco e descendência entre espécies (Arnold 2016a: 134). Nesse sentido, cabe colocar em questão se os diversos sujeitos outros-que-humanos compreendidos pela categoria do ancestral não efetivamente se tornariam ancestrais – isto é, parentes – por meio da atividade de criação mútua. Como postulamos provisoriamente no final da Parte II, na medida em que *chuyma* seja o lugar no corpo de mediação dos fluxos consubstancializantes que *uywaña* contempla, as relações de criação mútua podem ser aquelas que "fabricam" o corpo (*cf.* Vilaça 2005) e, dessa forma, o transformam em parentes. Estaria em jogo, assim, uma forma de parentesco espiritual (mas não imaterial) que diverge da compreensão moderna da consanguinidade como o domínio de relações "dadas". Em suma, nessa visão, o parentesco nunca é garantido e tem que ser construído.

Nesse sentido, podemos colocar em questão se a ênfase discursiva na prática, na responsabilidade e na experiência pessoal compreende uma operação de conversão da afinidade (o dado) em consanguinidade através da familiarização e da domesticação (Cavalcanti-Schiel 2015: 91, nota 5; *cf.* Luiz Costa 2017, Vilaça 2005, Viveiros de Castro 2002). Da mesma forma, se o corpo se faz através da prática sócio-ritual, então o abandono da prática produziria uma "ruptura" nas relações de parentesco, de tal modo que a pessoa deslocada da forma relacional do *ayllu* se torne um órfão, *wajcha*. Como veremos, é precisamente a imagem do órfão que Wayra mobiliza para conceitualizar o indivíduo moderno urbano. Da mesma forma, como comumente se reconhece nos Andes, quando a obrigação de retribuição é negligenciada, os *uywiris* não só podem se lastimar, mas também ficar com raiva e parar de se relacionar com os humanos enquanto suas *uywas*, "crias", adquirindo atitudes ameaçadoras que tipicamente são interpretados como índices de fome (Rozo 2020a: 16).

Dito tudo isso, nossas observações até aqui também pareceriam modular a compreensão da própria noção de ruptura enunciada por alguns de meus interlocutores. Nas falas de Wara e Bernardo, enfatiza-se a ideia de que os *uywiris* e a forma de subjetividade que lhes é própria não pode ser apartada de sua forma material e, portanto, na medida em que "nós" humanos fazemos parte do mundo material, estamos implicados em relações "intersubjetivas" com eles, sempre-já. Mesmo quando no coração das selvas de concreto das metrópoles modernas, somos *com* eles enquanto uma relação, coabitando o mesmo lugar, não pode haver outra possibilidade. Ora, como o conceito de *chuyma* ajuda a enxergar, isso não implica que a "consciência" que a pessoa tem dos *uywiris* e o dispêndio de esforço prático que daí decorre sejam materialmente inconsequentes. No entanto, a questão da consciência e do

reconhecimento pode sugerir a compreensão de uma diferença, no limite, entre a ruptura, como perda definitiva de relações, e a *experiência* ou sensação da ruptura: a saúde de corpos reais está em jogo no abandono e na retomada da prática, mas, como Wara e Bernardo se esforçam para comunicar, o esquecimento não anula a atividade criativa dos *uywiris* ou as responsabilidades para com eles.

Na verdade, da perspectiva da cosmo-lógica andina, talvez seja impossível falar sobre a perda de relações em termos absolutos: como *yatichiri* Luis nos explicou um dia no Taller de Lengua Aymara, no pensamento andino, não existe o conceito matemático para zero, entendido como um nada absoluto. Tudo o que vem a existir vem de algum lugar; tudo o que cresce está enraizado. Se qualquer pessoa pode participar da criação dos *uywiris*, e até mesmo do projeto de "fazer *ayllu*", talvez seja porque estes já existem "dentro" dela, de alguma forma. De fato, a ideia de que tudo exibe *muyu*, "retorno", "giro" ou "rotação", elucida o fluxo do cosmos eterno em evolução cíclica. Nas palavras do agrônomo e autor quéchua Rengifo Grimaldo, "a regeneração não é um voltar a gerar algo do nada, mas o 'afloramento' de novas formas de vida já contidas nas existentes. [...] Se se fala de 'muyuy' [ay. *muyu*], de retorno, é porque não há cancelamento de nenhuma forma de vida" (1996: 8). Dentro do próprio conceito de retorno, então, pareceria estar o entendimento de que o processo de ruptura que deu origem à necessidade de sua enunciação, nunca foi totalizante.

A proposta de "todos somos indígenas" e a forma de pertencimento na qual se fundamenta remete à compreensão da pertinência inalienável de toda forma de vida ao *pacha*.[53] Mas, ao receber essas palavras, as possibilidades para traduções equívocas e mal-entendidos contraproducentes são abundantes. É preciso prestar atenção à questão do que implica essa proposta para as pessoas que a enunciam. Ela não deve nutrir o conforto que escorrega para a complacência; é um chamado à ação. Tampouco deve marginalizar a compreensão da seriedade da diferença que o mundo moderno faz; é um chamado a reflexionar, a dialogar através da diferença e a fazer de si uma diferença através desse diálogo, abrindo caminhos de aprendizagem com aqueles que não esqueceram o que "nós" esquecemos; é um chamado a assumir as responsabilidades que nos pertencem e a criar as relações de solidariedade e respeito capazes de sustentar novas formas de estar-juntos, sem perder de vista as múltiplas formas de diferença que tornam esse "nós" inclusivo e complexo. Ser indígena requer esforço e compromisso. Voltaremos a esta ideia ao considerar o conceito de *jaqi*.

[53] Um comentário de Peter Gose pode ajudar a compreender esse ponto. Segundo sustenta o antropólogo, na concepção andina, as três totalizações cosmológicas primárias ou "mundos" – *akapacha, alaxpacha, manqhapacha* – "são totalmente compartilhadas com as pessoas não indígenas [...] os princípios de formação de mundo são mais metabólicos do que étnicos" (2018: 75).

A noção de contrapúblico

Os coletivos urbanos heterogêneos nos quais a proposta de *todos somos indígenas* vem tomando forma me fazem perguntar-me sobre o alcance do conceito de público. Em um sentido importante, os centros de medicina ancestral que meus interlocutores compõem abrem ao público, atendem ao público, e ajudam a *fazer* públicos também. Mas, como sugerimos, esses públicos são distinguidos pela questão de quem participa deles. Além disso, a composição de comunidades mais-que-humanas corresponde a um projeto de descolonização cuja forma de politicidade não se deriva da interlocução com o Estado *per se*, mas que busca colocar outro horizonte de política que não o dele. Como estamos vendo, trata-se da construção de uma vida popular que excede os pressupostos antropocêntricos que ordenam as esferas molares do Estado, do capital e do próprio *logos*. Nesse sentido, talvez poderíamos falar em termos de um *contrapúblico*, o qual se especifica por seu esforço de capacitar um "mundo social alternativo", como propôs um integrante do Ayllu Pacha Ajayu. Se a noção de contrapúblico for produtiva para pensar o contexto em questão, seria preciso revisar a compreensão do discurso como o âmbito de subjetivação política que caracterizava as discussões académicas em que a noção foi proposta originalmente (Fraser 1997, Warner 2002).[54]

Marisol de la Cadena (2015) já sugeriu que nos Andes os "seres-terra" – a tradução que a autora faz para *tirakuna* em quechua – se tornaram "conspicuamente públicos". Ela atribui esse fenômeno, por um lado, a movimentos sociais indígenas e eventos políticos, como as novas constituições do Equador e da Bolívia e a eleição de Evo Morales; e, por outro lado, a circuitos globais de "turismo místico" que passam por Cuzco (e certamente também, embora talvez em menor grau, La Paz). Através desses processos, as práticas com os outros-que-

[54] Nancy Fraser cunhou o termo de *esfera contrapública subalterna* "in order to signal that they are parallel discursive arenas where members of subordinated social groups invent and circulate counter discourses which in turn permit them to formulate oppositional interpretations of their identities, interests and needs" (1997: 81). A esfera contrapública é, nesse sentido, um lugar onde grupos subordinados se tornam sujeitos ao invés de apenas objetos de discurso. Stephenson (2002) usou a ideia de Fraser para entender o Taller de Historia Oral Andina (THOA) como um *contrapúblico indígena. P*ara uma discussão sobre a relação entre contrapúblico e a noção de mundo social, ver Povinelli (2011).

humanos ancestrais passaram a compartilhar palcos públicos, ganhando nova visibilidade.

No entanto, como ela também observa, essas práticas são "coordenadas (muitas vezes de forma polêmica) em uma singularidade complexa onde o que não é o mesmo (isto é, o que diverge da semelhança [sameness]) é explicado como crença – relevante ou irrelevante, mas subordinado à realidade da natureza" (2015: 167-68). Assim, enquanto esses palcos compartilhados suportam eventos que podem ser múltiplos – "pois quando o público [*audience*] é mais de um, o evento também pode sê-lo" (*idem*: 186) –, ainda há uma "singularização" operada por uma "narrativa pública dominante" (*ibid.*) e um conjunto de pressupostos ontológicas supostamente universais que, embora talvez sejam "irritadas" ou "incomodadas" (*idem*: 279, 284) pela visibilidade das práticas relacionais indígenas, podem continuar a manter seu status normativo e exercer poder hegemônico para determinar o real. Nesse sentido, a antropóloga escreve que, enquanto mudanças na política cultural regional "ampliaram a imaginação pública sobre quem pode participar da política e o que pode ser considerado um assunto político", também é verdade que a Constituição Moderna (Latour 1993), isto é, a divisão ontológica entre humanos e natureza, "continua a colocar limites a essa imaginação. [...] [A] presença pública de seres-terra na política é ontologicamente inconstitucional" (*idem*: 89).

Em vista disso, embora seja possível afirmar que o devir-público de certo desentendimento (*sensu* Rancière 1996) é hoje um "elemento constitutivo do ambiente político andino" (*idem*: 284), me parece outra a questão de se, ou não, os ancestrais estão se tornando públicos, no sentido de que estariam sendo reconhecidos por um contrapúblico que é, de fato, crescente. Ao propor essa distinção, não pretendo sugerir que esse último não esteja acontecendo, mas procuro melhor localizar os projetos dos quais meus interlocutores participam, que buscam sustentar espaços populares que incorporam a socialidade mais-que-humana, isto é, nesse caso, uma *política comunitária*. Através de oficinas, "*akhullis* de sabedorias", serviços terapêuticos e rituais, esses projetos promovem experimentações práticas e experiências diretas com domínios de conhecimento e de cura onde os ancestrais têm um lugar irredutível, fomentando a possibilidade de que pessoas, sempre em alianças pragmáticas e afetivas com gente mais experiente,

reconhecem e se relacionam com eles, posicionando-se dentro de um mundo social onde eles também *são*.

Se os projetos coletivos em discussão apoiam o "devir-público" dos ancestrais porque através deles estes se tornam questões de interesse que também são questões de cuidado,[55] então certamente o fazem de uma forma que contesta o ordenamento hegemônico do domínio público como tal, com implicações para o que pode constituir um "palco público" ou uma "narrativa pública". Dessa perspectiva, os pressupostos que limitam a imaginação pública sobre quem é um sujeito político e o que é um assunto político podem ter tanto a ver com a partição ontológica entre a humanidade e a natureza, através da qual os outros-que-humanos são relegados como crenças culturais fictícias, como com os pressupostos que separam as dimensões da vida que pertencem a "mim" daquelas que podem e devem ser apreendidas na perspectiva de um "nós".

A confiança moderna sobre o que é privado e, portanto, antitético à política, impede uma compreensão dos tipos de práticas pessoais cotidianas em questão *como coletivas*, isto é, como algo diferente de "autocuidado" e de "autoconhecimento", e da deslocação da subjetividade ética-política implicada em tal perspectiva (Puig de la Bellacasa 2017: 133-140). Também banaliza e desvia a atenção das zonas íntimas de experiência em que relações comunitárias podem ser feitas e desfeitas, bem como aquelas em que outros-que-humanos podem opinar, tomar decisões e intervir e, consequentemente, onde suas "vozes" podem ser discernidas e chegar a compor compromissos ético-políticos comuns. Esse embaralhamento dos limites entre "eu" e "nós" pode estar em jogo na forma de pessoa que nasce do *ayllu*, o horizonte da política comunitária e, nesse sentido, da descolonização (Bautista 2014), que exprime ao mesmo tempo um conceito de família. Afinal, onde os ancestrais estão envolvidos, como a política poderia ser outra coisa senão um assunto familiar?

É preciso esclarecer que a noção de "devir-público" não carrega uma demanda de que os outros- que-humanos, ou qualquer ator social para esse assunto, se tornem participantes plenos da vida pública. Tal expectativa desconsidera a possibilidade de que haja momentos ou

[55] Isto é, *matters of concern* e *matters of care*. Esse último foi proposto por Puig de la Bellacasa (2017), alterando a noção latouriana de *matters of concern* a favor das conotações afetivas e éticas mais fortes de cuidado, assim como sua ênfase no fazer.

> assuntos em que eles podem preferir não se fazer ouvir ou decidir não fazer parte. A política pública deve antecipar e respeitar essa recusa, trazendo-nos de volta à proposta cosmopolítica de Stengers, que está interessado em uma forma de deliberação coletiva que se constrói "na presença" de quem insistentemente "prefere não" participar, mas que arcará com suas consequências (2014: 22-23). Se a noção de devir-público funciona porque sinaliza a emergência de compromissos compartilhados que podem ser pessoais e coletivos ao mesmo tempo, ela não o faz ao custo de marginalizar o domínio do privado e a opção de ocultação, de anonimato e de segredo que este guarda. A ideia de agir "na presença de", e a capacidade de (re)conhecimento que isso pressupõe, nos oferece, penso eu, uma primeira aproximação da disposição ética e epistemológica no cerne da chamada política comunitária.

ROCI

Roci é a última pessoa que conheceremos nesta dissertação. Conheci ela na primeira noite do Taller de Música do Ayllu Pacha Ajayu. Ela era uma integrante da comunidade por três anos depois de sua chegada à Casa Ajayu em 2017, um período que envolveu sua participação das outras oficinas e eventos da Casa e que resultou em uma rede de relações pessoais influentes, assim como uma aproximação da "medicina tradicional comunitária", como ela a chama, que a interessava há muito tempo. Nossos caminhos não se cruzaram novamente durante meu tempo em La Paz, mas nos reconectamos pelo Facebook meses depois e logo compartilhamos uma longa conversa por telefone. Quando conversamos, ela estava frequentando menos o Taller de Música, mas seu trabalho com Wara e Bernardo ainda a atraía à Casa. Como Bernardo, Roci não é *qulla* é não compartilha os laços genealógicos com o território onde foi criada que seus companheiros indígenas e mestiças compartilham. As histórias que ela compartilhou comigo nos permitem vislumbrar as maneiras pelas quais o projeto de restituição de relações entrelaça pessoas, saberes e técnicas de diversas origens, assim como, através desse entrelaçamento, *lxs Abuelxs* chegam a ser referências compartilhadas. Roci nos ajuda a pensar sobre o que está em jogo nos tipos de alianças e aprendizagens que fundamentam os "nós" complexos que vimos observando.

Roci é médica de profissão, e passa a semana de trabalho em um centro particular especializado em medicina estética e terapias regenerativas, um trabalho que ela descreveu, entre risos, como chato. Também tem uma pequena empresa de

cosméticos naturais, que produz e vende cremes e shampoos, entre outros produtos. O escopo de seu trabalho com a medicina, porém, ultrapassa essas vocações. No contexto da pandemia Covid-19, ela começou a trabalhar com Wara e Bernardo para produzir medicamentos de plantas locais, visando atender a crescente necessidade e demanda por tratamentos tradicionais na cidade. O objetivo é ter um pequeno laboratório de elaboração de remédios, gratuitos para a população da cidade, e de estudo científico de plantas medicinais. Quando falei com Roci, havia muito a ser feito: eles tinham que conseguir o espaço, consolidar a rede de fornecedores comunitários das plantas, definir a logística para a entrega das plantas na cidade e conseguir o financiamento para manter o custo do laboratório, garantindo que seus produtos sejam acessíveis ao público.

Dado que eles não têm um terreno próprio para cultivar, e sabendo que, por questões de contaminação e qualidade de solo, as melhores plantas se cultivam fora da cidade, estão buscando identificar cultivadores confiáveis no campo que fazem o processo *"como hacían antes los abuelitos, y mantenerlo en medio urbano, para que no se pierdan estas medicinas"*, Roci explicou. A forma "que faziam antes" significa que não se emprega pesticidas e transgênicos, mas também, de modo fundamental, que se mantém o "ciclo agrícola ancestral" e a relação ritualizada com as plantas. O cuidado ritual, ela me comentou, é uma questão de respeito para as plantas, mas também implica na própria eficácia dos remédios que são feitos delas. É importante, por exemplo, que o cultivador saiba em que momento fazer a coleta das plantas: algumas devem ser colhidas antes do nascer do sol, outras depois; algumas devem ser colhidas na lua cheia, etcetera. Também importa que se converse com as plantas antes da colheita, e que se realize a colheita rezando, agradecendo a terra e as sementes, e pedindo às plantas que colaborem com os remédios que as pessoas usarão. Depois de receberem as plantas dos fornecedores, eles devem pedir permissão das plantas e rezar durante a fabricação dos medicamentos. Seus procedimentos mais convencionalmente "científicos", em termos ocidentais, são executados sob essas condições. Um objetivo de seu esforço, Roci disse, é evidenciar as propriedades medicinais das plantas que usam a partir do critério da ciência moderna. Depois disso, eles cuidam dos preparativos, mas já com um *respaldo científico* das propriedades bioquímicas que cada planta possui, demonstrando por que funciona em determinados sintomas.

No cerne desse engajamento ritualizado está a compreensão das plantas como sujeitos com agência e sentimentos próprios. Isso implica que cada instância de contato com as plantas é, longe de ser uma manipulação unilateral de material inanimado, um diálogo. Roci está aprendendo que as plantas possuem sabedoria própria e podem intervir na elaboração dos remédios, o que também implica a possibilidade de que recusem colaborar. Saber escutar as plantas é, portanto, de maior importância. Com o tempo, essa ideia se tornou cada vez menos abstrata para ela. Contou-me uma experiência recente que teve, quando começou a buscar um tratamento natural para

um problema de saúde física pessoal que estava passando. Identificou por conta própria um conjunto de plantas para seu tratamento e recorreu a uma amiga que fazia parte de uma rede de produtores agroecológicos para consegui-las. Sua amiga tinha todas as plantas de que Roci precisava menos uma, e então foi buscá-la em outro lugar. Mais tarde, quando Roci ferveu aquela erva para preparar o mate, a água virou preta. A princípio estava frustrada e pensou que talvez tivesse comprado uma planta contaminada. Voltou para sua amiga, que por acaso estava com o homem kallawaya de quem adquire suas plantas. Ao descrever o que havia acontecido para ambos, o homem comentou:

> *"Claro, se te ha cortado porque esa planta no tienes que tomarla, y si tomabas te iba a producir más inflamación."*

Roci ficou surpresa. Nada em sua formação médica, nem mesmo em sua especialização em fitoterapia, a havia preparado para esse tipo de explicação. O homem então aconselhou o uso de uma planta diferente, e ela ficou satisfeita com o resultado. Desde então, se aproximou mais do kallawaya, que tem seus cultivos na Isla del Sol, no Lago Titicaca, e mantém as práticas ritualizadas de cuidado que aprendeu de seus avós. Roci disse que ele está entre os produtores que ela, Wara e Bernardo esperam ter como parceiros em seu projeto. Sua relação com esse homem, entre outras pessoas, incutiram em Roci uma apreciação por aquilo que vai para além de apenas "o científico". Para um tratamento eficaz, é preciso estar atento à possibilidade de que a planta *se te corte*, e ser capaz de ouvir quando ela o faz.

A pandemia gerou um grande debate entre comunidades indígenas em toda a Bolívia, rurais e urbanas, sobre a natureza do vírus SARS-CoV-2 e seu tratamento.[56] Também causou um aumento rápido de interesse pela medicina tradicional nos centros urbanos. Mas a demanda para tratamentos naturais traz alguns perigos. Houve uma explosão de produtos que se tornaram amplamente disponíveis nas feiras de rua, onde se encontravam xaropes, por exemplo, que podiam conter dezenas de plantas diferentes. Roci ficou preocupada pelos riscos de intoxicação com esse tipo de *cura-todo*. Ela mencionou um remédio em particular conhecido como Kari Kari, um nome que faz referência a um ser maligno que, como se costuma afirmar, foi trazido aos Andes durante a Colônia pelos espanhóis e que "suga" e "rouba" a gordura das pessoas, causando uma doença potencialmente fatal.

Roci aprendeu que, no início da pandemia, houve um encontro de especialistas em ritual aymara no qual foi determinado que o vírus tinha o mesmo *ajayu* que esse ser. Como esse diagnóstico foi divulgado, muita gente começou a produzir e vender o

[56] Ver o relatório de Pachaguaya Yujra e Terrazas Sosa (2020) para uma apresentação de algumas perspectivas nesse debate.

remédio que se usa nas comunidades para tratar essa doença. Porém, a produção em massa dificulta a garantia de qualidade e potencialmente arrisca a segurança de quem consome o remédio. Essas dinâmicas indicaram a necessidade de estudos que avaliem os efeitos das plantas na saúde, buscando aconselhar dosagens adequadas para quem as utiliza, e apoiando o resgate dos saberes fitoterápicos comunitários enquanto garante o consumo seguro das plantas. Roci já escreveu alguns artigos que incluem receitas para ajudar as pessoas a medir as plantas que consomem. Seu trabalho com Wara e Bernardo pretende ser cauteloso a este respeito, integrando a linguagem e os instrumentos do mundo ocidental ao mesmo tempo que preserva o bem-estar espiritual das plantas do qual a medicina ancestral depende.

Roci sempre se interessou pelo conhecimento terapêutico indígena, porém, esse interesse tem sido a fonte de alguma tensão em sua vida. Ela lembrou, por exemplo, que quando ingressou na faculdade de medicina, foi zoada por sua curiosidade sobre "o integral", e aprendeu a não falar sobre isso entre seus colegas ou durante as aulas, em que se ensina a tratar as doenças prescrevendo as drogas farmacêuticas apropriadas. Alguns colegas e amigos dela chamaram ela de esquisita.

"Tú eres la rara, tú eres la hippie."

Em sua prática como médica, entretanto, ela viu o pragmatismo de seu interesse não convencional. Aconteceu que quase 90% de seus pacientes, ela estimou, recorreram a alguma forma de tratamento ritual. Foi muito comum ouvir seus pacientes atribuírem sua doença a alguma história de *susto* ou descreverem as práticas dos curandeiros que haviam consultado antes de buscar uma solução complementar. Esse tipo de interação terminou provocando-a, e Roci começou a buscar informações sobre as plantas que estavam sendo citadas para melhor entender do que se tratava, e, assim, poder colaborar com diagnósticos e tratamentos. Ela aproveitou sua rede de pessoas, que inclui sua própria mãe, para essa pesquisa.

As noções andinas de doença e práticas de cura indígenas eram, na verdade, lugar-comum na casa de Roci. Desde pequena, ela e seus irmãos eram tratados pela sua mãe e avó da forma mais natural possível, utilizando plantas. Além disso, quando alguém ficava doente, sempre chamavam seu *ajayu* de volta. Isso era tão comum que Roci ficou surpresa ao saber, à medida que crescia, que muitos de seus amigos não tinham ideia do que ela estava falando quando falava de *susto* e *ajayu* ou *ánimo*, e ainda se lembra das reações confusas e céticas que recebia.

"¿Pero tu mamá no te ha llamado tu ánimo?"

"¿Qué es eso?"

Em sua escola católica, um ambiente socioeconômico de classe média-alta, administrado por monjas estritas, esses tipos de comentários sobre os "espíritos" foram desencorajados e relegados a sussurros privados entre amigos de confiança. *"Sólo lo hablabas con algunas personas que sabías que te entendían, o de repente decían 'mira esta plantita ha utilizado' pero así muy por debajo"*, contou. Esse confronto inicial com as atitudes culturais do mundo moderno ecoa as experiências de Ana e Luli, que deixaram claro o papel definitivo de experiências de escolarização infantil na partição entre o que é dizível e o que não é. Dito isso, Roci é branca, e por isso seu encontro com esse preconceito não tinha as mesmas conotações raciais e, talvez, não implicasse as mesmas questões existenciais ligadas à identidade e ao pertencimento que meus interlocutores de ascendência aymara-quechua comentaram.

A história sobre como a medicina comunitária se tornou algo familiar na casa de Roci, apesar de suas raízes espanholas, aponta para um entrelaçamento de vidas que remonta a muitas gerações. Como muitos espanhóis por volta de 1830, os tataravós matrilaterais de Roci buscavam escapar da guerra que afligia sua terra natal e voltaram seus olhos para Potosí. Embora angustiados pelo que tinham deixado atrás, na Bolívia eles foram bem-sucedidos – seu tataravô foi um dos fundadores das minas Pulacayo, perto do Salar de Uyuni. Pelo que Roci entende da história, eles investiram seus recursos para fundar uma fazenda onde conviviam com as famílias que trabalhavam nas minas, estabelecendo assim uma certa proximidade com a comunidade originária local. Quando alguém da família de Roci ficava doente, as senhoras que cuidavam da fazenda valiam-se de seus saberes para preparar remédios que ajudavam na recuperação; desses encontros nasceu uma troca de práticas terapêuticas. Resulta que as mulheres da família eram parteiras na Espanha. Elas foram especialmente receptivas a essa troca porque já trabalhavam com certas plantas previamente. A família acabou perdendo todas suas riquezas em Potosí quando os pais morreram, uma tragédia que levou a bisavó de Roci a migrar para La Paz. Lá, ela continuava a recorrer a tratamentos nativos, e conheceu outras senhoras indígenas que, conforme conta a história, a ajudaram a se recuperar da dor da morte de seu pai. A bisavó transmitiu os conhecimentos adquiridos ao longo da sua vida às suas filhas e assim por diante.

Firmemente entrelaçado com a história colonial de exploração, é, no entanto, essa familiaridade que deu origem ao apreço de Roci pelos saberes ancestrais. No entanto, se seus interesses não convencionais criaram tensões com o mundo social no qual foi criada, sua tentativa de se aproximar do mundo indígena também trouxe seu próprio conjunto de conflitos. Ela me contou que, por algum tempo, a desconfiança caracterizou grande parte de suas interações com pessoas indígenas, tanto na cidade quanto nas comunidades, onde passou períodos de serviço social como médica. As pessoas não eram receptivas ao seu interesse; suas tentativas de conversar sobre os saberes medicinais suscitavam respostas parecidas. Vale notar isso porque, segundo

Roci, essas tensões começaram a se acalmar quando Evo Morales foi eleito, e ainda mais vários anos depois, no contexto do conflito de TIPNIS em 2011.

Durante esse tempo, ela se tornou ativa em uma rede de médicos, biólogos e engenheiros ambientais que apoiava as comunidades amazónicas que marcharam para La Paz em defesa de seus territórios. Entre outras coisas, ela forneceu refúgio aos viajantes e, ao abrir suas portas, parecia que, em outro sentido, as pessoas começaram a abrir as suas. Ela deu aulas de anatomia para seus convidados e, em troca, recebeu aulas sobre plantas medicinais. Essa estratégia da troca de oficinas também lhe permitiu se aproximar das pessoas em uma comunidade na província de La Paz, onde ela colaborou com um projeto organizado por monges que têm relações de longa data com os curandeiros de lá. Assim, aos poucos ela foi aprendendo sobre os saberes terapêuticos ancestrais. Finalmente, Roci complementou seus estudos independentes com uma especialização médica em homeopatia, fitoterapia e nutrição.

Sua chegada à Casa Ajayu marcou um momento crucial nessa trajetória. No entanto, não foram seus interesses como profissional médica que a levaram até lá, mas sim a busca pela cura para si mesma. Na época, ela disse que estava sofrendo de um estado de depressão. Ela sempre buscava aproximação com distintos elementos em situações de adoecimento, e dessa vez não foi diferente; começou a intuir que precisava se curar com o vento, *"era como imágenes que venían a mi cabeza de 'curate con viento, curate con viento'"*, me disse. Não sabia como seria possível trabalhar com o vento até que viu uma publicação nas redes sociais sobre o Taller de Música do Ayllu Pacha Ajayu. Percebeu então que os sinais que se estavam dando eram um caminho para se curar com a música autóctone andina, sendo centrais para ela uma diversidade de instrumentos de vento. Foi então que conheceu Wayra, Wara, Bernardo e muitos outros que frequentavam a Casa Ajayu. O Taller de Música não apenas lhe ofereceu as ferramentas que precisava para recuperar sua força anímica, mas resultou nas relações pessoais que permitiriam que ela se acercasse ainda mais do mundo da medicina comunitária.

No entanto, sua integração como mulher branca na oficina não foi totalmente isenta de tensões, e tampouco das dúvidas de pertencimento que ela havia vivenciado em outros momentos de sua vida. Com o passar dos anos, a comunidade atraiu mais mulheres e até alguns estrangeiros, tornando-se mais mestiça em sua conformação. Durante os encontros autóctones de música dos quais participaram, havia gente que até lhes pediam tirar fotos deles: "Ayllu Pacha Ajayu Internacional", brincaram. Em outros momentos, ela sentiu que sua alteridade como mulher se tornou pronunciada. O fato de ela não ter um parceiro a impedia de participar do corpo diretivo do *ayllu*, que se compunha por pares de homens e mulheres, de acordo com uma compreensão da noção de *chachawarmi*. Houve momentos em que sentiu que sua voz poderia ter sido mais valorizada, e outros em que sentiu que seus companheiros deveriam ter sido mais atentos às questões únicas de segurança que as mulheres enfrentam em ambientes

urbanos. Outras dinâmicas complexas vieram à tona durante os conflitos políticos após as eleições presidenciais de 2019, que reverberam em todo espaço da vida boliviana. A expulsão do presidente Morales e a onda de violência contra pessoas indígenas em toda a Bolívia colocaram muitas pessoas na defensiva. Entre alguns comentários de passagem e encontros efêmeros, Roci começou a sentir que a genuinidade de sua solidariedade havia sido desqualificada. Essas interações, no grande esquema das coisas, talvez possam parecer triviais; no entanto, ela afirmou, são *"pequeñas cosas pero con un fuerte impacto emocional o de confusión"*.

A experiência de Roci ressalta que os "nós" sustentado pelos coletivos urbanos dos quais ela participa é, longe de ser algo dado, uma negociação. Reconhecidamente, é complicado trazer para a análise o "forte impacto emocional" que Roci, uma mulher branca, pode ter experimentado em momentos como aqueles que mencionou, assim como seus questionamentos pessoais sobre o pertencimento. Mantendo em vista toda a complexidade social implicada na sua experiência pessoal, a atenção a seu caminho de aprendizagem e de cura pode iluminar os aspectos de sua vida que conectam ela com outras pessoas, humanas e outras-que-humanas; nesse sentido, esses aspectos fazem parte daquilo que fundamenta as comunidades de prática que ela e seus companheiros conformam juntos.

As relações de Roci com Wara e Bernardo se estendem para além do projeto de elaboração de remédios que iniciaram juntos, e abrangem um envolvimento mais íntimo com a terapêutica indígena. As práticas nas quais esta consiste são diversas: algumas se dão espontaneamente, outras seguem prescrições calendáricas específicas; algumas são mais individuais, outras são feitas em grupo. A maioria, entretanto, envolve plantas medicinais, e plantas maestras em particular. Roci me contou alguns detalhes de sua participação em cerimônias com a *abuela* Ayahuasca e o *abuelo* Wachuma, que Wara e Bernardo conduzem. Frequentemente, seu contato com esses elementos acontecem por encontros curiosos e coincidências fortuitas que sugerem a influência diretiva de forças outras-que-humanas. Ela me contou que há alguns anos começou a detectar que um problema de saúde que ela enfrentava estava relacionado com uma *carga ancestral.* Ela combinou participar de uma cerimônia de Wachuma, mas sentiu que o momento não era certo e decidiu se retirar no último minuto. Logo depois, uma amiga a chamou e disse que havia sonhado com ela. Elas se encontraram e sua amiga leu sua sorte em uns cartões cuja natureza Roci pareceu não compreender totalmente. A leitura foi surpreendentemente reveladora, indicando que sua tentativa recente de trabalhar com a planta não falhou sem motivo, pois era com Wara que ela precisava fazer a cerimônia.

Wara recebeu Roci na Casa Ajayu, onde se sentaram para uma leitura da folha de coca, e confirmou a intuição de Roci de que o trabalho que deveria ser feito era de feição ancestral.

"Ya, te recibe el abuelito Wachuma. Tienes que hacer un trabajo con ancestros. Vamos a la Isla de la Luna."

Wara organizou um "chamado de cura feminina" e levou um grupo de mulheres para o Lago Titicaca. A cerimônia com o Wachuma foi realizada caminhando pela ilha durante o dia, sob o Sol. Roci descreve uma experiência de dor física intensa em que "tirou a dor" das mulheres de sua linhagem. A cerimônia culminou em uma *wak'a*, onde Wara orientou as participantes a coletar e empilhar pedras como uma forma de "homenagem a toda sua linhagem". Conversando com Wara, ela entendeu que o seu problema de saúde estava relacionado à *carga ancestral* que a levou a procurar a cerimônia, e que o tratamento que tinha que fazer era com plantas ao invés de uma opção médico-química. A subsequente busca pelo tratamento envolveu o apoio de Wara e Bernardo também. De modo fundamental, ela descobriu um melhoramento que extrapolava saúde física. Ela falou da restauração da intimidade nas relações com membros de sua família que também resultou desse processo. *"Es otra forma de sanación",* disse.

O tabaco está muito presente nas cerimônias com Wachuma e Ayahuasca, mas há outras práticas de cura em que seu potencial transformativo é acionado sozinho.[57] Esse *abuelo* é um importante aliado para Roci. Ela me contou que um dia, apenas algumas semanas antes de nossa conversa, uma amiga se ofereceu para ajudar com sua mudança a outro apartamento. Repentinamente, enquanto elas estavam juntas, sua amiga mudou de planos.

"Tenemos que ir a la Casa Ajayu para la limpieza de tabaco."

"Ah, ¿por qué me dices?"

"Porque es para limpiar los pensamientos."

Aconteceu que Roci, por alguma razão, já vinha pensando em tabaco há algum tempo e também achava que precisava limpar seus pensamentos. Quando chegaram à Casa Ajayu, Bernardo já esperava pela amiga para que realizassem o ritual. Ao consultar a planta, Bernardo disse para Roci,

"Hermanita, le estaba esperando el tabaco."

Roci respondeu,

[57] O lugar importante dessa planta na terapêutica ameríndia é bem conhecido (Andrew e Rahman 2015, Wilbert 1975). Também chamado Sayri pelos meus interlocutores, a planta é considerada um ancestral, distinguida por sua capacidade de curar, mediar negociações entre humanos e outros-que-humanos, facilitar visões, alimentar e proteger.

"Sí, he sentido su llamado. El tabaco ha estado muy presente en mí, pero yo no soy de fumar entonces no estaba muy segura."

Eles prosseguiram com a limpeza, e então concluíram sua sessão com uma oferenda aos Apus e à Pachamama para *entregar* tudo que haviam trabalhado. Roci disse aquilo era exatamente o que ela precisava e, em retrospecto, ainda se impressionava com aquela curiosa sequência de eventos. Seu encontro com Bernardo e com a planta parecia coincidência. Certamente, ele foi mediado por sua amiga, mas se deveu também à capacidade que ela ia adquirindo de escutar os sinais que o tabaco manifestou. *"Cómo te conectas con tantos otros niveles, que hay algo en tu sentir, y yo diría en la intuición, que te avisa cuando necesitas alguna medicina"*, me comentou.

Outra prática ritual fundamental para o caminho de Roci envolve as visitas às *wak'as* sagradas, onde os *ajayus uywiris* podem ser convocados, e pedidos para sua compaixão podem ser feitos. Na experiência dela, visitar e oferendar nas *wak'as* é algo realizado em comunidade. Neste caso, existem datas específicas para que sejam feitas, e correspondem aos ciclos lunares e solares. Outras são mais espontâneas e dependem das necessidades da pequena comunidade de pessoas com quem Roci caminha. *"Si estoy mal anímicamente"*, me explicou, ela combina com Wara para fazer uma leitura da folha de coca; aí elas podem chegar à conclusão de que Roci deve ir fazer uma oferenda na Apachita de la Cumbre (*Kumpri apachita*), uma passagem no alto da montanha, fora da cidade. Outras pessoas podem receber a mesma mensagem em suas leituras, e então Wara monta um pequeno grupo para ir lá. Tipicamente, segundo Roci, as pessoas que Wara chama estão passando por algo em comum, mesmo que seja "apenas" tristeza. *"Nosotros nos cuidamos"*, me comentou.

Roci compartilhou comigo que estava sob grande estresse desde o início da pandemia, quando muitas pessoas doentes começaram a vir até ela em busca de atendimento médico. As circunstâncias eram muito exigentes energeticamente, e ela foi ficando cada vez mais doente, física e espiritualmente. Ficou claro para ela que suas ferramentas não eram suficientes para lidar sozinha com essa situação, então buscou a orientação de Wara. Algum tempo depois, Roci ficou sabendo que Wara tinha recebido uma mensagem, durante uma cerimônia com Ayahuasca, em que ela aparecia.

"Te cuento que te he visto en la ceremonia y me han dicho que hay que ir a pedir protección del Rayo."

Roci nunca havia escutado sobre o raio. Segundo o que aprendeu, existem dois tipos diferentes de raios: o amarelo e aquele que visitariam, o raio branco. O lugar dessa entidade, sua *wak'a*, fica em Wak'i (Guaqui), a quase duas horas de ônibus de La Paz em

direção ao Lago Titicaca. Ela reconstruiu a explicação de Wara sobre o raio branco da seguinte maneira:

> *"Lo que pasa es que estás caminando sola. Los que tenemos este camino de sanación tenemos que caminar con lxs Abuelxs, que lxs Abuelxs son los que nos dan la energía y la fuerza para sostener y seguir haciendo medicina. En cambio tú estás poniendo toda tu energía y te sientes abandonada. Tienes que saber que para los Abuelos, para los Apus, tu eres como su* wawita*, tu eres su hijita, pero ellos necesitan que tú te acercas a ellos para que te acompañen en tu trabajo."*

Duas outras mulheres se juntariam a Roci e a Wara em sua visita à *wak'a*. Acontece que elas também trabalhavam com algum aspecto de cura, e ultimamente seu trabalho tinha se tornado bastante pesado. Situando a importância da visita para a vida de cada uma delas, ela disse o seguinte:

> *La protección del Rayo es justamente para que ya no trabajemos solas y que tengamos la energía de ese Apu para seguir trabajando con quienes vengan en nuestras manos y para que tengamos la claridad de atender. Es como una petición de apoyarnos en nuestras medicinas, pero al mismo tiempo es un agradecimiento por no abandonarnos. Porque cuando caminas solo es bien duro, y a veces tienes que contener mucho y hemos sentido que esta temporada ha sido tan intensa que muchos de nosotros nos hemos caído y no estábamos pudiendo salir adelante. Entonces hemos ido hacer esa ofrenda. Y en la lectura de coquita también salió que ahora es una temporada de caminar más juntos que nunca, que no necesitamos caminar solos, que la mejor manera de salir adelante es justamente en comunidad.*

A primeira tentativa de organizar a viagem fracassou. Um dia antes da sua segunda tentativa, um amigo de Roci, com quem ela não conversava há vários meses, entrou em contato com ela e se ofereceu para levá-las para Wak'i em seu carro – uma opção muito mais cômoda que o ônibus, considerando todas as coisas que deveriam levar para realizar as *mesas*. O cosmos conspirou, parecia, e todos eles chegaram com facilidade. Sua primeira parada foi na Iglesia de Guaqui, onde a missa de sábado ainda estava em sessão. Muitos católicos viajam para essa igreja por sua associação com o santo Tata Santiago.[58] Mas sua importância ultrapassa a referência católica: sob o chão

[58] A associação de Santiago com o espírito ancestral conhecido como Illapa ou *q'ixu q'ixu*, raio, não é por acaso. O santo espanhol Santiago foi associado ao raio na Espanha medieval. Como ser atingido por um raio é um tipo de *chimpu*, um sinal sagrado que designa a pessoa para ser um *yatiri*, Santiago também se tornou conhecido como o santo dos *maestros*, e muitos viajam até a Iglesia de Guaqui para consagrar seus aprendizes que têm alguma relação com o raio (Burman 2016: 34, 75). Vários santos católicos se

da igreja fica o local original da *wak'a* da Illapa Wasaji, o raio branco (de passagem, vale reiterar que a destruição da *wak'as* e a sobreposição de igrejas cristãs foi uma estratégia fundamental da colonização espanhola). Eles entraram na igreja e se aproximaram do altar. Por ali há uma parte do assoalho que está levantada de um modo arredondado, criando uma espécie de cúpula. Wara explicou que esse era o lugar do raio, onde ele havia caído muitas vezes. Embora a igreja tenha tentado achatá-lo repetidamente, continua inchando de volta. Esse primeiro momento de encontro com o *abuelo* envolveu alguns protocolos. Wara instruiu:

> *"Se tienen que presentar. Es como si fueras a la casa de tu abuelito y te dijeran 'La vas a conocer por fin a tu abuelito'. Entonces dices tu nombre completo, te presentes, dices 'abuelo' y que tú has venido por favor a pedirle su protección y su ayuda."*

Uma por uma, cada uma das pessoas se sentou, se inclinou para a cúpula e colocou suas mãos no chão. O que Roci sentiu, me diz, foi inesperado e indescritível. O lugar vibrou intensamente, e seu corpo inteiro começou a tremer enquanto tentava focar suas intenções, pedindo ao *abuelo* que a guiasse e acompanhasse. Ela começou a chorar, mas suas lágrimas eram de alívio, diferentes daquelas que a acometeram nos meses anteriores. Seus sentimentos de solidão *"se habían transformado en otra forma, o sea había algo allí que me estaba respaldando".* "*Uau, gracias por rescatarme, gracias por estar allí*", pensou. Então, em meio a essa experiência, e apesar de sua intensidade, ela me contou que seu pensamento chegou a duvidar da realidade verdadeira do raio: *"puede ser que no existe el rayo pero mi cerebro se ha enfocado tanto en creer en eso que he producido los bioquímicos necesarios para sentirme mejor*", começou a dizer a si mesma, atendendo a cínica voz do racionalismo moderno que incitava nela aquilo que chamou de *"pelea conmigo misma"*. Era como se a *wak'a* lhe respondesse naquele momento: sentiu a vibração do lugar ainda mais intensa *"y algo me decía 'por favor dejar de pensar, solamente sentir'"*. Ela respirou e continuou a chorar até que não precisasse mais fazê-lo. Ao se levantar, agradeceu ao *abuelo* e saiu caminhando de costas; indo em direção à porta da igreja, seu rosto estava virado para a *wak'a* o tempo todo. Cada um tomou o tempo que precisava, segundo a conexão que sentia. Acenderam algumas velas de agradecimento. Algumas pessoas ainda estavam lá depois da missa, um coroinha e

---

fundiram com certos *achachilas* e *awichas* ou adquiriram algumas de suas características. Escrevendo sobre a figura do Santiago-Rayo, Silvia Rivera diz: *"La noción sagrada de Rayo conjuga y expresa un amplio rango de fenómenos celestes o del* alaxpacha*: el* aqarapi*, el granizo, la lluvia, así como fuerzas poderosas del interior oscuro de la tierra (*manqhapacha*): el* saxra*, el* supay*, la* wak'a*, el tío, la* awicha*. En su versión colonial, el Santiago-Rayo se ha convertido en una suerte de desplazador semiótico entre dos mundos encontrados, permitiendo un proceso de renovación/reversión constante de las fuerzas que desata su polaridad intrínseca"* (Rivera e El Colectivo 2010: 40).

um assistente. Roci disse que eles os observaram de longe – "*¿Por qué están abrazando esa bola?*", devem ter se perguntado – mas foram respeitosos e esperaram pacientemente que eles saíssem antes de fechar a igreja.

O grupo voltou para o carro e subiu em direção do lugar em que a Illapa Wasaji habita atualmente, no topo de uma colina, onde uma cruz também foi erguida. Lá eles montariam suas oferendas para então entregá-las aos Apus. Pelo que Roci entende, quando construíram a igreja na *wak'a* original, a fizeram "apagar", então o raio buscou outro espaço para habitar. Porém, o lugar abaixo da igreja ainda carrega sua marca e, sendo seu primeiro lugar, é onde alguém deve se apresentar primeiro. Explicando mais sobre a natureza dessa entidade, Wara comentou que o raio é o aliado ideal para quem trabalha para terceiros. Porém, a intensidade de sua energia implica um risco potencial: se a pessoa começa a *caminar mal* e atua de modo desrespeitoso em suas relações com os outros, o raio pode retornar para ela aquela mesma energia com igual intensidade, tornando-se a pessoa vulnerável à doença ou a outras influências prejudiciais. Que o Illapa forneça proteção não é, portanto, algo simplesmente dado. Ele tampouco é inerentemente "bom". É uma potência, potencialmente ambígua. O cuidado dos Apus pode envolver riscos, e talvez até mesmo perigros. Por isso, caminhar com eles é uma responsabilidade e um compromisso, com os outros e consigo mesmo. Pelo que Roci entendeu, *"lxs Abuelxs lo único que hacen es mostrarte lo que tú estás haciendo"*.

Wara também disse que era importante se aproximar do *abuelo* com um "coração limpio", e lhes pediu que se desfizessem dos pensamentos e emoções negativos. Roci internalizou a instrução e passou a subida à *wak'a* em uma reflexão silenciosa. No entanto, esse momento foi inundado de palavras que, Roci especulou, ela recebeu dos próprios Abuelos. Foi assim que ela me narrou esse processo:

> *Yo estaba procesando, y los pensamientos seguían en mi cabeza, pero era como recibir una información donde también me decían, "Ya, estás viniendo entregar al Rayo todo eso que te lastima, así que piensa bien para que no sigues guardando estos pensamientos y estas emociones, piensa bien y siente bien eso que estás entregando". Sentí un poco de miedo, decía "Tal vez no me reciba". Siempre tengo ese miedo, y yo decía "Ojalá que me reciba", o sea, "¿Qué hago si no me recibe o si me dice 'No eres parte'?" Estaba asustada de eso.*

O medo de não ser bem recebida se enraizava nas experiências que ela apontou ao longo da nossa conversa: uma série de momentos fugazes que, ao longo do tempo, se acumularam, solidificando bloqueios que podem complicar momentos como este.

Levou a tarde inteira para livrar-se dos sentimentos de preocupação. Wara aconselhou, em consulta com a coca, que cada um no grupo fizesse uma limpeza com o tabaco. Eles passaram horas trabalhando e esperando sinais de que *lxs Abuelxs* estavam prontos para receber suas oferendas. Wara consultou a coca repetidamente, incluindo

leituras individuais com cada pessoa. Em suas leituras, Roci recebeu mensagens que ela descreveu como fortes e amorosas, reasseguranda-a de que agora caminharia com o cuidado do Illapa e de que não estava mais sozinha. Eventualmente, Wara comunicou que eles poderiam começar a preparar suas *mesas*. Roci se sentiu mais leve, mas seu medo de não ser aceita persistia. De alguma maneira, Wara detectou sua hesitação.

"¿Sabes qué hermanita? Lxs Apus y lxs Abuelxs no distinguen colores y razas, nosotros los humanos no más somos los del problema. No importa de dónde vengas, de qué color seas, de qué tamaño seas. Para ellos siempre vas a ser su hijita, así que no te preocupes."

Espantada, Roci olhou para Wara e afirmou que tinha medo de não ser recebida. Wara explicou que o fato de que *lxs Abuelxs* estavam pedindo que ela limpasse seus sentimentos não quis dizer que sua oferenda não seria aceita. De repente, sons de cumbia chegaram até elas da pequena cidade abaixo da colina – era a temporada de campanhas políticas. O que talvez parecesse uma distração no início logo levantou o ânimo do grupo. Começaram a dançar e rir. Só então, lembrou Roci, receberam os sinais finais indicando que suas oferendas seriam aceitas. Eles brincaram:

"Ah, ¡capaz solo faltaba cumbiar y cantar algo!"

As oferendas das mulheres eram uma *mesa blanca*, que se destinava à purificação e à limpeza. Foi determinado pela leitura de coca que o homem preparasse uma *mesa* de cores, voltada para o agradecimento. Wara os aconselhou a queimar as *mesas* para além do ponto central e mais visitado da *wak'a*. Ela explicou que muitos católicos visitam esse local para fazer oferendas a Tata Santiago, pois dizem que ele concede diversos favores e que, inclusive, pode ser punitivo. Sabendo disso, algumas pessoas vão lá para fazer pedidos vaidosos ou em busca de vingança. A questão não é que Tata Santiago seja uma figura menos real ou autêntica, então, mas sim que uma certa compreensão de quem ele é e o que faz leva as pessoas a se relacionarem com o lugar onde ele se encontra com outros sentimentos. Essas oferendas "ruins", Roci aprendeu, carregam aquele lugar com energia "pesada". Portanto, é mais favorável realizar a oferenda em um ponto periférico para evitar se misturar com essas energias. Todas suas oferendas foram queimadas simultaneamente, e logo receberam indicações de que tinham sido bem recebidas. As experiências anteriores de Roci com esse tipo de procedimento ritual treinaram sua percepção desses sinais. Um falcão voou acima com várias gaivotas, revelando-se; apareceram borboletas brancas e outros insetos de cores claras. Wara comentou:

"Estos son señales de lxs Abuelxs."

Era fim de tarde. Só então almoçaram. Eles haviam se furtado de comer até que *lxs Abuelxs* recebessem sua comida, consistindo nos cheiros e fumaças das *mesas* queimadas. Todos se sentiram rejuvenescidos e, no caso de Roci, a tristeza que tinha carregado por muito tempo pareceu se dissipar. No dia seguinte à viagem ela teve febre, que entendeu como parte da limpeza, como se a dor que seu espírito estava aguentando fosse liberada por seu corpo físico. Seu pai adoeceu ao mesmo tempo, sugerindo, de acordo com o que experiências anteriores também a mostraram, que a cura dela não é apenas dela. Uma semana depois, quando ela se encontrou com o amigo que havia levado as mulheres à *wak'a*, ele comentou, maravilhado, que ela parecia "completamente diferente". A realidade de sua transformação interna, que às vezes pode parecer difícil de acreditar, é afirmada quando aqueles ao seu redor veem a diferença que produziu.

Quando conversei com Roci, dois meses haviam passado desde essa experiência. Ela estava aprendendo a sustentar ativamente sua relação com o *abuelo* Illapa. Wara a ensinou algumas técnicas de visualização para invocar seu poder quando ela precisa de força ou está em uma situação vulnerável. Ela descobriu que desenhar também a facilitava manter a energia presente e a *"sentir lo que no puede explicar y no puedo ver, pero que sí es parte de mí"*. Essas práticas a ajudam a não "perder a fé", como disse, e a apaziguar a voz duvidosa que estava presente quando se apresentou na *wak'a* pela primeira vez. Ela destacou o impulso recorrente para explicar as experiências nascidas de seu esforço relacional e o conflito interno que decorre disso, pois os seres outros-que-humanos que suas experiências envolvem excedem os princípios explanatórios e os critérios de conhecimento que conferem realidade no mundo mais familiar para ela. Sempre curiosa, ela já leu sobre física quântica e descrições científicas de "energia" para elucidar a lógica dessas coisas, mas têm seus limites. Por que decidir uma oferenda ou uma limpeza em qualquer determinado momento, por exemplo,

> *... eso no lo puedo explicar. Es como que algo te avisara, o como que tú te sueñes con la palabra 'Ayahuasca' sin que sepas qué es, y de repente vas charlando y alguien te habla de la Ayahuasca o encuentres una foto o alguien te avisa de una ceremonia y así. Entonces ese plano que no se puede explicar es parte de todos.*

Talvez explicar como as coisas funcionam da maneira que funcionam não seja tão importante. Quaisquer dúvidas que eventualmente possam surgir, não anulam, para Roci, a atenção que ela está aprendendo a exercer, pois sua eficácia e seu valor pragmático continuam a ser provados. A atenção aos desencadeamentos de signos e sentimentos à qual ela se refere, e que palavras como "intuição" ajudam ela a traduzir, faz diferença na medida em que a conduz a encontros com outros – não só humanos –, produzindo conexões e compromissos com eles, de tal forma, às vezes, que possa

colocar a questão de se esses desencadeamentos foram de alguma forma agenciados por esses outros, sendo, nesse sentido, compreensíveis como "chamadas". O esforço de atenção envolve, para Roci, não só saber "ouvir" ou reconhecer um agente quando atua sobre ela, mas também saber responder devida e respeitosamente.

Roci descreveu o efeito de sua experimentação prática com as terapêuticas dos *yatiris* e de *lxs Abuelxs* simplesmente como "paz no coração". Ela sente "acompanhada" e cuidada por *los Abuelxs*. Mas sua experiência de participar de uma comunidade de pessoas que "se cuidam", como ela disse, e com quem ela pode derivar força, não só importa porque diz respeito a seu processo pessoal de cura. Também importa porque a fortalece no seu trabalho de serviço com a comunidade urbana maior. Na verdade, as reflexões de Roci, compartilhadas generosamente comigo, apontam a dificuldade de desemaranhar sua capacidade de cuidar dos outros e sua experiência de ser cuidada. Além disso, podemos observar que a particularidade de suas experiências com *os yatiris* e *lxs Abuelxs* decorre de seu serviço comunitário como médica. O caminho que a levou a Illapa pressupôs as responsabilidades com outros que Roci já havia assumido; esse caminho também reforçou essas responsabilidades. Nada foi simplesmente dado. Havia protocolos e compromissos, e até havia riscos.

Assim como ela se mudou, pouco a pouco, o mundo ao seu redor parece ter mudado também. Os amigos que a desprezavam como *la hippie* e que com o tempo ficaram distantes, anos depois, reapareceram com curiosidade sobre o que exatamente ela fez para "sentir-se melhor", talvez tendo notado as reflexões que publica nas redes sociais. Abriram-se também suas relações com seus colegas na clínica privada onde trabalha. Quando eles começaram a trabalhar juntos há quase cinco anos, zombaram dela quando ela pedia permissão para trazer as práticas que aprendeu alhures em seu ambiente profissional.

"Chicos, por favor voy a hacer una mesita en el consultorio."

"¿Qué es eso*?"*

Ao longo do tempo, o tom depreciativo que carregava suas reações se transformou em interesse, até que eles começaram a solicitar os conhecimentos práticos de Roci, solidificando o lugar dessas práticas no espaço que eles compartilham.

"Por favor, Roci, hazlo… Por favor, hagamos una mesita…
¿Será que puedes sahumar el consultorio?"

Alguns deles vão para Roci para pedir seu conselho quando algo extraordinário acontece, ou sua interpretação quando têm um sonho que chama a atenção.

"Ya, Roci, me he soñado con esto… Te cuento que ha pasado este otro también…"

"Todos temos tempos distintos", ela comentou. Quem antes recusava outras formas de ir pelo caminho agora pode se encontrar em seu "tempo de busca". Com simpatia por isso, ela se coloca à disposição daqueles que a procuram, apoiando-os em "conectar-se com seu sentir". Outras pessoas permanecem mais rígidas em seus hábitos de pensamento. Tensões ainda surgem. Existem pessoas em sua vida que não podem imaginar o possível valor do "caminho ancestral" que ela sente chamada a seguir.

"Pero tú eres médico, Roci. ¿Qué estás haciendo en la ciudad? ¿Por qué no estás en una clínica privada? Que estás allí tus fotitos con tus amigos MASistas y vos con tu wincha[59]*… ¿Qué eres pues?"*

Embora esse tipo de perguntas possa sempre ecoar dentro de Roci, ela me disse que hoje em dia não a fazem duvidar de si mesma tanto quanto antes. Já aprendeu a responder com calma, reassegurada pela comunidade que a apóia.

"Estoy en mi camino de medicina y por este camino me va bien."

DEVIR JAQI

As histórias de Roci permitem vislumbrar os tipos de alianças, relações de mentoria e práticas de cuidado mútuo que emergem através de projetos coletivos como a Casa Ajayu. Os "nós" complexos dos quais ela participa são compostos por distintas formas de diferença cujas relações entre si são inextricáveis da história do colonialismo; ao mesmo tempo, estas mesmas relações podem abrir caminhos capazes de criar um mundo social que excede as lógicas coloniais de propriedade e possessão.

No entanto, a participação de pessoas não indígenas nas práticas indígenas de cura e conhecimento pode instigar críticas e debates de diversas ordens. Por exemplo, quando Roci, uma médica urbana de origem criolla, participa das festas ancestrais andinas ou realiza *mesas* na clínica onde trabalha, ela está se engajando em uma forma de apropriação cultural? Quando ela enfatiza o significado pessoal de sua visita à *wak'a* de Illapa, e mobiliza ideias como "energia" e "intuição" para fazê-lo, ela coloca em

[59] Faixa tecida usada por mulheres andinas em volta da cabeça, tipicamente sob um chapéu.

evidência um espiritualismo New Age que reproduz o individualismo egocêntrico do mundo moderno? E mesmo que suas experiências tenham tido efeitos reais para sua própria saúde, isso significa que elas realmente fazem uma diferença para o bem-estar de um "nós" maior, de modo que possam ser apreendidas como socialmente relevantes? Além disso, em que termos possivelmente se poderia dizer que sua experiência tem algo a ver com as lutas indígenas por autonomia territorial e descolonização?

Essas perguntas merecem atenção na medida em que promovam a reflexão sobre o que está em jogo nas experiências compartilhadas que os projetos de meus interlocutores buscam sustentar. O desafio principal para a análise dessas experiências, me parece, é como fazê-la de modo que não chape as diferenças em jogo a favor de purismos que requerem que uma pessoa, ou um acontecimento, ou uma instância de prática seja inteligível como só indígena ou só moderno, especialmente num contexto onde o sentido desta própria distinção está sendo sujeito de reconceitualização. Quando Roci realiza uma *mesa*, por exemplo, isso não a torna igual às pessoas indígenas que ela atende como médica; da mesma forma, quando ela visita a *wak'a* e chama Illapa de *abuelo*, isso não significa que ela necessariamente vê a mesma coisa que Wara. Ao mesmo tempo, reconhecer essas diferenças potenciais não exige dizer que suas práticas não façam diferença nenhuma, ou sejam menos autênticas ou eficazes. As experiências de pessoas como aquelas que conhecemos nesta dissertação podem ser algo moderno e algo andino ao mesmo tempo, sendo esta uma possibilidade perfeitamente concebível a partir de um conceito como *taypi*, por exemplo, onde as diferenças coexistem em tensão criativa sem que precisem a síntese ou o exorcismo do incomensurável. Como mostram as histórias de Roci e outros, pessoas, práticas e saberes heterogêneos, andinos e não andinos, indígenas e ocidentais, emergem "parcialmente conectados" (Strathern 2004, de la Cadena 2015) de maneiras complexas e surpreendentes, produzindo relações que manifestam cura, conhecimento e comunidade.

Na medida em que há mais de um "mundo" em jogo, também podem haver múltiplas possibilidades conceituais e descritivas para mediar as reflexões de meus interlocutores, independentemente de suas origens. No entanto, torna-se política e analiticamente relevante perguntar como suas experiências podem ser inteligíveis do ponto de vista andino na medida em que elas são criadas por pessoas *qullas* que estão enunciando elas mesmas a possibilidade de recompor o *ayllu* e formar *jaqis*, "gente", na cidade. O que interessa é compreender como o conjunto de pressupostos implícitos nesses conceitos está sendo mobilizado para orientar comunidades de prática e os caminhos pessoais de aprendizagem que elas constituem.

Como a explicação de Wayra tornou bastante explícita, a possibilidade de retornar ao *ayllu* tem a ver com a compreensão deste como uma *forma de relação*. Nessa visão, a essência do *ayllu* não se localiza num determinado contexto empírico, mas nos princípios de complementaridade, reciprocidade e, como ele propôs, de solidariedade.

É esta postulação da precedência lógica do *ayllu* que torna pensável sua reconstituição num contexto empírico sem precedentes. Este é justamente o ponto de partida da teoria da descolonização de Rafael Bautista (2014, 2017) e a premissa do que ele concebe como o "trânsito categorial-existencial" para o "horizonte de sentido comunitário" – de fato, uma teoria do *retorno*. Ao elaborar seu argumento, o filósofo, que conduziu o Taller de Descolonización na Casa Ajayu por algum tempo, sustenta que a lógica da "complementaridade na reciprocidade" torna o *ayllu* um corpo "em permanente processo de complementação e abertura" (*idem*: 177). Uma vez estudado ao nível do postulado, como o autor impele a fazer, o *ayllu* passa a ser inteligível como "a congregação sempre extensiva de *parentes potenciais*, de modo que a *comunidade*, por princípio, se determina como uma *comunidade aberta"* (*idem*: 142, ênfase original). Ele continua:

> *En el* ayllu *no podría haber alguien ajeno; podrían aparecer desconocidos, pero siempre en potencia de hacerse conocer y rejuvenecer el ayllu. La renovación no proviene necesariamente desde adentro del* ayllu *ya conocido. Por eso, el modo-de-ser del* ayllu *es un ir siempre trascendiendo sus determinaciones. No se agota en lo que ya es sino se relanza siempre a lo que todavía no es.* (*idem*: 144-45, ênfase original)

Bautista problematiza a compreensão da socialidade indígena como um sistema fechado e definido por um núcleo imutável e internamente homogêneo, e até critica o que ele descreve como os "fundamentalismos indigenistas" que "vêem em *todo* o estranho o incompatível" (*idem*: 134).

Visto dessa forma, uma comunidade composta por pessoas, práticas e saberes de origens estrangeiras não necessariamente representa, em princípio, uma comunidade menos autêntica do ponto de vista andino.[60] No entanto, os "nós" complexos que emergem no contexto metropolitano colocam em jogo distintas formas de diferenças. A alteridade dos *ajayus uywiris*, a alteridade de comunidades *qullas* no campo e a alteridade do mundo moderno, entre outras formas possíveis de diferença, não são iguais entre si. É compreensível, então, que as condições e acordos requeridos para a composição de relações com cada uma delas também sejam distintos. Se por um lado o *ayllu* é um sistema aberto por natureza, as traduções e transformações implicadas na incorporação de alteridades precisam ser controladas, de alguma forma, para que a forma da comunidade permaneça reconhecível do ponto de vista do "nós" *qulla* operando a abertura. Cada instância de incorporação é "condicionada" (Burman 2016: 244) mas, poderíamos postular, a forma pela qual isso acontece dependerá da

[60] Nesse sentido, o princípio da complementaridade parece fundamentar o que talvez poderíamos conceber como a "predação ontológica" nos Andes. Esse termo de Viveiros de Castro foi retomado por Arnold e Yapita (2006) na sua discussão das práticas textuais andinas, afirmando que a incorporação do Outro como meio de formação do Eu é fundamental para a ontologia ameríndia do ser.

natureza da diferença em jogo. Essa ideia é um tanto abstrata e precisa ser explorada etnograficamente. Menciono ela aqui no intuito de complexificar a noção da complementaridade entre o mundo indígena e não indígena; o "nós" complexo no qual eles podem coexistir não pode simplesmente envolver uma abertura às relações coloniais de poder. Para a pessoa moderna participar do "nós" do *ayllu* e ser inteligível como uma pessoa de verdade da perspectiva dele, isto é, como "gente", ela não pode permanecer a mesma.[61]

Como as reflexões de meus interlocutores apontam, as formas próprias da vida comunitária andina não podem ser apartadas da prática. Além disso, como pareceria indicar a inconfundível ênfase na questão da responsabilidade, o esforço envolvido na retomada dessas formas práticas não simplesmente decorre de uma espécie de voluntarismo.[62] De fato, se por um lado a prática está no coração da identidade cultural do "nós" *qulla*, também é verdade que essa cultura é profundamente preocupada pela vida terrestre e a continuidade temporal da própria existência. Isso faz com que as *formas* em questão sejam, em um sentido fundamental, formas saudáveis, definidas por sua capacidade de crescer e crescer-com, isto é, de criar. Nesse sentido, a forma de relação em questão articula termos de compromisso. Na compreensão de Bautista, ser *jaqi* implica "ser parte de um mundo que criamos e que nos cria" (2014: 147-49). A dependência recíproca entre os diversos sujeitos do *pacha*, o autor diz, implica uma "co-responsibilidade" cuja realização é a realização do próprio *ayllu*, fazendo com que a política comunitária seja, no seu sentido mais básico, *serviço comunitário* (2014: 171-73).

Esse ponto tem uma implicação fundamental: se os *uywiris* "criadores" também precisam ser criados pelos humanos, então estes devem ser eles mesmos criadores, ou seja, *uywiris*. Essa é a essência de ser *jaqi* em aymara e *runa* em quechua, na compreensão de meus interlocutores. "As pessoas em nosso mundo iam se tornando *jaqis, runas*", Wayra comentou,

> *¿Qué significa eso? Se volvieron* uywiris*, seguían el camino de ser criadores, tenían que encargarse de la comunidad. Hasta el día de hoy eso en la comunidad siguen practicando. En el mundo moderno no, todo es simple 'yo', 'mío, mío, mío'; nuestro lenguaje está diseñado para poder pensar individualmente y construir individuos… Pero el* jaqi *es una persona que ha caminado desde su comunidad, se ha hecho cargo de esa comunidad… Toda*

[61] Devo esta reflexão a meu colega Lucas Maciel, cujo cuidado e claridade analítica me permitiram pensar esta discussão com o nível de complexidade que ela demanda.

[62] Reconhecidamente, esta questão é complexa e merece uma discussão mais estendida, pois os motivos que levam as pessoas a centros terapêuticos como a Casa Ajayu são diversos. Basta notar que, embora a mera curiosidade ou a problemática New Age da "auto-realização", por exemplo, podem ser entre esses motivos, existe um esforço ativo entre meus interlocutores de deslocar os pressupostos que os apoiam através do cultivo do reconhecimento, do respeito e de processos sustentados de ação coletiva.

> *la vida nos vamos formando para hacernos cargo de la vida, porque otra vez les repito: la vida es el centro de todo en el mundo andino. Todo gira en torno a la vida*.

"[M]e considero ser humano, pessoa, *jaqi*, na medida em que sou e me comporto como criador. O sujeito é um *criador*", escreve Bautista, oferecendo uma descrição complementar (*idem*: 151, ênfase original). "*Fazer comunidade* ou fazer *ayllu* seria algo como fazer ninho para que toda a vida possa se regenerar. Nisso consistiria ser humano, ou seja, *jaqi* ou *runa*" (*idem*: 153). As contribuições de Wayra e Bautista sugerem como as relações estruturadas pelo princípio de *uywaña* constituem não só o corpo da pessoa como tal, como sugerimos antes, mas também seu locus de enunciação.

Nesse sentido, poderíamos postular que, na compreensão andina, a posição pronominal que enuncia a humanidade não é "eu" em contraste com "você", enquanto não humano (*cf.* Viveiros de Castro 1998: 476), mas um "nós" que entrelaça esses dois, com a qualificação de que o "nós" não é uma simples agregação de "eus". Esse lugar de fala encontra suporte na língua aymara na pessoa gramatical de *jiwasa*, que – como Luis fez questão de destacar quando o introduziu para nossa turma no Taller de Lengua Aymara – seria alheia para muita gente no mundo ocidental. *Jiwasa* é um "nós" inclusivo, mas não é um eu plural. Esse último seria *nanaka*. Silvia Rivera Cusicanqui observa que *nanaka* se costuma usar em interlocução com o poder como meio de designar uma posição subalterna; trata-se de um nós "excludente e exclusivo [...] nós os diferentes, os opostos a ti" (Rivera 2018: 82). Outros autores enfatizam que *nanaka*, enquanto o "eu" plural, implica "diferentes eus com 'egos' isolados que não conhecem nem têm a necessidade de con-viver em con-senso" (Miranda Luizaga 1996: 26). Ao contrário disso, *jiwasa* é uma pessoa singular e coletiva ao mesmo tempo, emergindo da relação de "eu" com "você" enquanto complementares, sem que seu estar-juntos implique a anulação das diferenças que os constituem como tais; é "um nós como pessoa, como sujeitx de enunciação" (Rivera 2018: 82). O historiador Ramón Conde (2003) explicou que "no *jiwasa*, o eu é mais longe, e onde o outro é mais íntimo, mais próximo". Segundo Layme Payrumani (2011) e Albó (em Salmón 2008: 127), *jiwasa* seria a verdadeira primeira pessoa em aymara, "a qual indica plenitude de diálogo" (Layme Payrumani 2011: 31-32).[63]

A pessoa se constitui como *jaqi* através do dispêndio de esforço prático voltado para o cumprimento de responsabilidades e ofícios comunitários chamados "cargos", entre os quais as obrigações rituais com os *uywiris* são fundamentais (ver Burman 2017: 933-34). Enquanto um criador, a forma do *jaqi* é aquela capaz de propiciar conexões com diversas outras formas de vida, "colhendo forças" para garantir a regeneração do cosmos (Yampara 2005: 114). Nesse sentido, a condição de *jaqi*

[63] *Contra* Hardman (1988), aliás, que propôs que a segunda pessoa, *juma*, quem ouve, é de fato a primeira em importância.

enquanto um sujeito humano é só enunciável a partir de um lugar que excede o humano.[64] Inextricável das relações que o constituem como tal, *jaqi* é, em essência, um *ser-com-outros* (*cf*. Maciel 2021) e, como tal, ele caminha "a partir" de sua comunidade, como Wayra disse. No entanto, a posição singular que corresponde ao "nós" inclusivo não requer a anulação das diferenças que o constituem. Comportar-se como criador e tornar-se *uywiri* não implica tornar-se iguais às montanhas, por exemplo; como Wayra disse, esses outros "são diferentes de nós mas ao mesmo tempo são parte de nós".

Enquanto uma forma de pertencimento e autodesignação, *jaqi* também demarca, por meio do contraste, uma forma de alteridade. Na Parte II, Luis nos ofereceu uma série de possibilidades para descrever a pessoa deslocada da vida no *ayllu*. Uma outra possibilidade que costuma se opor a *jaqi* é a categoria *q'ara*. *Q'ara* literalmente significa "descoberto" ou "descascado", sugerindo pessoas que são "despojadas de sua humanidade" (Canessa 2012: 6). Embora comumente se use para identificar pessoas de descendência europeia, diversos autores indígenas e etnógrafos demonstram que a diferença entre *jaqi* e *q'ara* não se trata de uma questão de origens genealógicas *per se*.[65] Defendendo a compreensão de *q'ara* como um "estado existencial", Wayra o descreveu como alguém "que está vazio…que é subjugador, destruidor da natureza, conquistador e coisificador de tudo o que se coloca à frente". Se *jaqi* se define pelas conexões que sua prática cria ao longo do tempo, sua alter-forma é marcada pela ausência das conexões e, nesse sentido, está vazia.

Quando Wayra retomou as questões da perda e da urbanização no Taller de Cosmovisión Andina, ele explicou o individualismo moderno e a "coisificação" do mundo como fenómenos concomitantes, e descreveu o indivíduo como um órfão (ay. *wajcha*, que também conota "pobre"), já que ele "rompe sua relação sagrada com a natureza [...], isto é, com seu pai e sua mãe". Vale citar sua fala aqui:

> *Al quedarse esa persona como huérfana, que ya no convive con la naturaleza, tiene que convertir a la naturaleza en un objeto. Cosifica la naturaleza. Ya no hay más una relación sagrada con la naturaleza. Entonces la naturaleza se transforma en algo que tú puedes poseer. Y también estás entonces rodeada de personas, pero a esas personas las ves como individuos también, y la única relación que tienes es una relación jurídica y de negocios. No tienes más otro tipo de relación con esas personas. A ese mundo le decimos nosotros "sociedad".*

---

[64] De la Cadena observa o seguinte a respeito: "I offer that when *runa* defines the position of the subject, this subject is *not only human*. Similarly, when *tirakuna* occupy the position of the subject, they are *not only nonhuman.* That they take place (literally) simultaneously in-*ayllu* makes impossible their being one *without* the other, a condition that confirms excess as human and nonhumans" (2014: 256).

[65] Burman sugeriu, por exemplo, que *jaqi* e *q'ara* só podem ser considerados categorias raciais se reconhecemos que "raça", na concepção andina, trata de socialidade, moralidade e práticas cotidianas, não de essências fixas (2017: 933-34).

> *Entonces imagínense, nosotros estamos siendo constantemente trabajados… aquí en La Paz, por ejemplo, todos somos en la mayoría gente que ha migrado, que ha roto esa relación, ya sea con los abuelos, sus mamás, sus papás, con la tierra. No del todo, o sea no es que se rompe todo inmediatamente. Eso es un proceso largo. De cierto modo seguimos manteniendo ciertas tradiciones, a veces volvemos a la tierra de nuestros abuelos y nuestras abuelas. Pero en la ciudad tenemos más probabilidad de desarrollar esa subjetividad individualista. Y una subjetividad que es individual le cuesta ser solidario.*

Se ser *jaqi* depende dos fluxos consubstancializantes que o posicionam dentro de seu corpo de parentes, então o estranhamento da pessoa vis-à-vis esses fluxos engendra, ao longo do tempo, uma ruptura a nível da própria família. Mas essa pessoa, segundo Wayra, não é só definida pela ruptura relacional que sofre, mas também pela forma de subjetividade que experimenta e pelo mundo que lhe aparece. Na sua perspectiva, parar de conviver *com* a natureza leva a uma transformação daquilo que se vê *como* natureza. Aliás, *yatichiri* Luis expressou uma compreensão comensurável quando me explicou: "se não fazemos nossos rituais, já começamos a ver a terra como um objeto ou mercadoria, e nós estamos nos apagando mais, aquele fogozinho está se apagando mais, porque a gente não tem essa conexão com a *pacha*; é outra forma de ver". Em sua reflexão, Wayra notou que esse olhar objetificante também aflige as relações entre humanos, que passam a aparecer como meros indivíduos cuja existência não implica nenhum compromisso. A atitude do tipo "não deve se meter no caminho do outro" exemplifica, para ele, "uma forma de vida e de pensar individual que é bem moderna".

Talvez agora podemos apreciar de modo mais estendido uma das maneiras possíveis em que a forma de alteridade incorporada pela modernidade é compreendida. A noção de coisificação caracteriza o outro como uma pessoa incapaz de reconhecer a presença de outros e, como consequência, é passível a participar de relações de espoliação, inviabilizando a existência dos outros e, em última instância, a sua própria existência também. Sendo um indivíduo, *q'ara* é um *ser-em-si-mesmo*, não um *ser-com-outros*. Além disso, essa transformação parece corresponder a um deslocamento do ponto de vista: quando o mundo se coisifica, a pessoa não consegue se ver a partir das relações de dependência mútua que pressupõem seu estar vivo. O *yatiri* aymara Teodosio Condori ofereceu uma compreensão parecida quando comentou que "a diferença entre *jaqi* e *q'ara* não é que esses últimos não têm *achachilas* – existem *achachilas* em todos os lugares – só que os *q'aras* não os reconhecem" (Canessa 2012: 164). Esse tipo de afirmação, como Andrew Canessa notou, tem uma implicação fundamental: "a fronteira que constitui a distinção *jaqi*/*q'ara* e a de índio/não-índio não coincidem perfeitamente" (*ibid*.).

Nessa visão, a diferença entre *q'ara* e *jaqi* se fundamenta numa disputa sobre quem conta como um outro, sobre quem é um sujeito e quem tem uma voz. Se a incapacidade de reconhecer os ancestrais e de relacionar-se com eles devida e respeitosamente é uma parte fundamental da política colonial do mundo moderno, então também precisaria ser o objeto de transformação para que esse mundo possa participar de um "nós" que não inviabilize as formas próprias do mundo andino. De modo fundamental, quando Wayra e Luis explicam o mundo moderno de indivíduos, objetos e mercadorias como um efeito da distância da socialidade recíproca, eles parecem conferir primazia à prática e ao esforço relacional na constituição de subjetividade e mundo. Nesse sentido, suas reflexões parecem sugerir que o reconhecimento dos ancestrais não pode se dar fora das práticas responsáveis pela regeneração deles mesmos. Essa ideia nos ajudaria a entender por que a retomada da prática se considera a base da recomposição da comunidade e da descolonização.

Esta discussão nos coloca em melhor posição para considerar a questão de como a inclusão de pessoas não indígenas nas práticas indígenas pode ou não ser compreendidas em termos de apropriação cultural, New Age, *neoxamanismo*[66] ou *pachamamismo*.[67] Em geral, essas noções tendem a implicar que a politicidade dos projetos a elas associados é truncada pelos pressupostos que reinscrevem, carecendo do potencial de perturbar a hegemonia do mundo moderno, e até fazendo parte da tecnologia social do colonialismo. Algumas observações podem ajudar a acompanhar os termos pelos quais meus interlocutores respondem a essas críticas.

Por sua parte, Wayra foi explícito ao criticar a fetichização da espiritualidade que anima tanto a performatividade do Estado quanto os circuitos de turismo místico

---

[66] Este se refere à integração de epistemologias indígenas e técnicas xamânicas, das Américas particularmente, em âmbitos urbanos por parte de sujeitos "ocidentais e/ou ocidentalizados" (Scuro 2015: 263). A imagem do indígena e a valorização de seus conhecimentos "ancestrais", práticas de cura e concepções da vida, saúde e doença são traços definidores desse fenômeno. A presença das psicoterapéuticas é, para Juan Scuro, "la más paradigmática y eficaz práctica seductora y expansionista del neochamanismo" (*idem*: 279). Mediante técnicas como essa, promove-se o "autoconhecimento", a "busca interior", o "desenvolvimento individual" e um caminho de aprendizagem autêntica que promete um "retorno à natureza" (*idem*: 263-65, 282). O neoxamanismo seria, assim, uma iteração do ímpeto New Age de buscar alteridades distantes e exóticas como uma reação contra o materialismo moderno, a mecanização da vida e a razão desencantada. Embora possa abrir oportunidades para experiências pessoais significativas, argumenta-se que os circuitos neoxamânicos podem tão facilmente reproduzir os pressupostos em torno do individualismo antropocêntrico e da Verdade do universo, convertendo-os em uma "estrategia ampliamente solidaria con lógicas de consumo, turismo y exotización de alteridades características de la etapa actual de desarrollo del capitalismo" (*idem*: 285, ver também Caicedo 2007, de la Torre et al. 2013).

[67] O termo pachamamismo foi cunhado pelo pensador marxista Pablo Stefanoni (2010) e subsequentemente mobilizado por diversos atores sociais, na esquerda e na direita do espectro político, para criticar o governo de Evo Morales por seu culturalismo essencialista e mostras romantizadas da espiritualidade nativa (ver Burman 2016: 230-31). Essas críticas foram compreensíveis à luz das incoerências da política estatal. No entanto, como Salvador Schavelzon (2015: 228-29) notou, também tenderam a desqualificar de modo geral o potencial das práticas e conceitos ameríndios de apoiar a transformação política ou de representar qualquer coisa substantiva que seja.

que, enquanto espaços públicos, talvez inevitavelmente atravessem os âmbitos de seu trabalho. De fato, em algum momento do Taller de Cosmovisión Andina, ele rejeitou o termo *chamanismo*,[68] comentando que este se trata de "uma linha do mundo pós-moderno-moderno, que continua praticando a divisão corpo/mente". Também falou das equivocações que nascem da participação de pessoas nas cerimônias com as plantas maestras, comentando que "de repente muita gente toma remédio, tem suas visões, meditam na manhã…continuam nas práticas New Age; se diz que o New Age não tem política". De sua perspectiva, então, não cabe dúvida que o interesse cosmopolita contemporâneo por *lo ancestral* produz idealizações e mal-entendidos que reforçam os pressupostos, projeções e preconceitos do olhar moderno. Elaborando esse ponto, ele disse:

> *Hace muchos años ya que habíamos advertido de que hay que tener mucho cuidado cuando agarramos una corriente espiritual. Por eso les decía: no es no más "Voy a volver al mundo andino, comprar mi poncho de la Sagárnaga, mis abarcas, mi* ch'uspa *y mi* chulo *y ya soy andino". No se trata de eso. Porque hay personas que hacen ese tipo de conversión, no solamente en el mundo andino. Están de moda las filosofías orientales. Una persona hace ese cambio a su espiritualidad, pero resulta que no ha cambiado su mentalidad. O sea, no ha cambiado su relación mística con su mundo. Entonces cuando una persona no ha hecho ese trabajo de descolonizarse primero del opresor invisible que está dentro de nosotros, agarramos a esa espiritualidad y la hacemos funcionar otra vez tal y cual San Agustín ha hecho funcionar el cristianismo. O sea, repetimos ese mismo error con la nueva espiritualidad. Y eso pasa siempre, hermanos y hermanas, eso siempre pasa*

A objetificação e mercantilização da "cultura indígena", impulsionada pelos circuitos globais de turismo – daí a menção da Calle Sagárnaga, o epicentro do comércio turístico em La Paz –, oferece às pessoas, tanto viajantes estrangeiros quanto bolivianos, uma experiência do Outro sem que nunca tenham necessariamente encontrado com ele. A referência a Santo Agostinho, que Wayra insistiu em enfatizar,[69] transmite uma lição clara: se não reconhecemos as diferenças entre mundos em tradução, a "busca espiritual" da pessoa pode proliferar ideias enganadoras,

---

[68] Para uma discussão sobre a invenção do *chamanismo andino*, ver de la Cadena (2015).

[69] O teólogo romano teve um papel importante na elaboração do cristianismo que o mundo moderno conhece hoje. Wayra explicou que Santo Agostinho, interpretando a Bíblia através da metafísica grega transcendentalista, a traduziu para um corpo doutrinário de conceitos basicamente platônicos, baseado na separação do ideativo, celestial e espiritual, por um lado, e o material, terrenal e corporal por outro, permitindo o desprezo desses últimos. Dessa maneira, o cristianismo moderno, imposto nas Américas durante a colonização europeia, é ele mesmo fruto de um mal entendido – uma *equivocação*, não controlado, poderíamos dizer (Viveiros de Castro 2004). "Cuando lees el cristianismo sin que esté el mundo griego interpretándolo, es una cosa muy diferente, muy, muy diferente", Wayra enfatizou.

sustentando falsas conversões que não abalam a colonialidade da modernidade. A possibilidade de transformação, para Wayra, reside na "relação mística", isto é, no "diálogo com os espíritos da natureza" do qual a vida no *ayllu* depende. Na medida em que a noção de diálogo ganha seu sentido em relação com os conceitos de *ayni* e *uywaña*, "reciprocidade" e "criação mútua", como vimos observando, ela envolve uma compreensão do problema da restituição da espiritualidade na qual as questões da dependência mútua e da obrigação são irredutíveis.

Se obrigações são restrições, então o projeto de ação política em questão busca, longe de uma emancipação da ordem mundana, uma melhor cosmoconvivência dentro de seus limites e hierarquias. Evidentemente, isso requer a capacidade de ouvir e discernir o que os ancestrais dizem, para poder agir de acordo com suas demandas e decisões. Bernardo Rozo ressaltou esse ponto quando conversávamos sobre o que diferenciava a Casa Ajayu dos circuitos neoxamânicos contemporâneos: "são comunidades que estão trabalhando neste momento com as decisões efetivas dessas entidades mais-que-humanas", ele propôs.

Para reiterar, a possibilidade de que distintos caminhos de vida, como aqueles que conhecemos nesta dissertação, sejam apreensíveis como parte de um processo de formação de *jaqis* não exige afirmar que eles são ou deveriam se tornar os mesmos em relação uns aos outros, ou em relação a pessoas em comunidades *qullas* no campo, por exemplo. Na perspectiva que estamos acompanhando, o movimento de *q'ara* para *jaqi* não equivale a um movimento de branco para *qulla.* Além disso, nossa análise deve abandonar expectativas de "pureza indígena", no nível do discurso ou da prática, e abster-se de pressupor que a "linguagem compatível com a Nova Era" (de la Cadena 2015: 192), quando aparecer, indica apenas idealizações e traduções equivocadas, reconhecendo a multiplicidade interna aos pontos de vista das pessoas e às idéias elaboradas a partir deles. Essa multiplicidade interna, inclusive com suas contradições e fricção, pode ser habitada pela forma de relação própria do mundo andino sem colocar o problema da descontinuidade (ver Rivera 2018: 83). Como estamos vendo, os principais critérios para o pertencimento, nos projetos coletivos de meus interlocutores, envolvem reconhecimento, responsabilidade e a eficácia relacional da prática. O que importa são os efeitos reais que o esforço despendido pelas pessoas produz para os outros que a prática contempla.

Ser *jaqi* é um processo contínuo – um caminho (*jaqiptañ thaki*) – através do qual a pessoa ocupa a posição de criador, marcada pela capacidade de *hacerse cargo* da vida. Chamar-se de *jaqi* implica na assunção de responsabilidades com os outros e, dessa forma, envolve "deixar-se criar" ao longo do caminho (ver Rengifo 1997). Em outras palavras, *jaqi* é um devir, ou um devir-com, pois não existe fora das relações que o constitui. Nesse sentido, ele se opõe à concepção moderna do humano como espécie biológica e condição primordial herdada. O filho de uma família de *jaqis* ainda pode morrer como um *q'ara*. Essa compreensão é importante ressaltar, pois é a base sobre a

qual a indigeneidade passa a ser pensada em termos independentemente daqueles da genealogia.

Dito isso, como poderíamos entender *jaqi* em relação à proposta de "todos somos indígenas", que parece contemplar uma certa universalidade? Evidentemente, todos nós não somos *jaqis*. Como já notamos, se por um lado a proposta de uma indigeneidade inclusiva reflete a compreensão do pertencimento inalienável de todo ser ao *pacha*, a afirmação da condição comum serve para comunicar a questão da responsabilidade comum. Uma vez lido através de *jaqi*, podemos imaginar como "todos somos indígenas" ajuda a marcar uma diferença que, de qualquer maneira, precisa ser construída. Nesse sentido, convém colocar em questão se ela não seria compreensível como uma espécie de "diferença pragmática", no sentido proposto por Pignarre e Stengers (2011: 32): "uma diferença que deve ser feita". Nessa interpretação, chamar-se indígena seria "um ato deliberado que engaja um modo de relação ou, no nosso caso, de luta" (*ibid*.), cuja verdade "está em suas consequências, no tipo de mundo que implica e promove (*idem*: 64).

Para concluir esta discussão, é preciso apontar que a questão da responsabilidade vai além do foco que vimos acompanhando sobre o cuidado dos ancestrais. Num outro dia de aula, Wayra elaborou uma reflexão que complexificou a questão sobre o que torna a chamada "relação mística" algo verdadeiramente politizado. As relações que a pessoa sustenta com *lxs Abuelxs* podem ser uma parte fundamental da vida comunitária, explicou ele, mas significam pouco se não se refletirem no mesmo grau de preocupação e cuidado com o bem-estar de *todos* os sujeitos da comunidade. "Como fazemos para recuperar nossa espiritualidade?", perguntou para sua audiência. Retomando sua crítica ao New Age, ele afirmou que "dizer que uma pessoa tomou duzentas plantas não significa que a pessoa está completamente curada, né? Isso não tem nada a ver"…

> *Como decía un hermanito: "Ya, tú puedes meditar todos los días, puedes hacer tus ofrendas todos los días a los Abuelos, puedes hacer todas las prácticas que tú quieras. Hasta tú puedes levitar y estar diez metros allí levitando. Y los espíritus, los Abuelos y las Abuelas, es algo bonito para ellos, digamos. Pero dónde se ve realmente que tú eres bien espiritual es en cómo eres tú en la relación con el mundo. Allí se ve". Entonces es el carácter político, el cómo nosotros nos relacionamos. El mundo andino ha construído durante miles de años instituciones, organizaciones económicas, comunitarias, de educación, espirituales, para hacer posible que todos vivamos felices, para que nadie tenga hambre, para que no haya pobres aquí en el mundo andino… Cuando sufrimos la destrucción de nuestras instituciones, nosotros quedamos arrinconados sin en el* ayllu*. Y las pocas prácticas que perduran hasta el día de hoy se están perdiendo.*

Esse comentário modula a noção da solidariedade comunitária de uma forma crucial, enfatizando que sua lógica redistributiva compreende a saúde e a felicidade de todos. Assim, Wayra deixa claro que uma forma de espiritualidade que está cómoda com a negligência de qualquer forma de vida se fundamenta numa equivocação sobre o que implica ser "realmente espiritual". O projeto de *hacerse cargo* da vida parte do reconhecimento do caráter sagrado de todo ser, visível e invisível.

O TALLER DE MÚSICA ANCESTRAL

Conviver em equilíbrio com o *pacha* é, em última instância, uma tarefa radicalmente contingente a quando e a onde ele tem lugar, apontando para a inseparabilidade dessas condições, implícita na própria categoria de *pacha*, "espaço-tempo". "O mundo moderno se globaliza através do seu calendário!", Wayra comentou certa vez. Entendido como um retorno ao equilíbrio do *pacha* e a restituição das relações com os *uywiris* do mundo material, "fazer o *pachakuti*" exige atenção cuidadosa à passagem do tempo e aos ciclos atmosféricos e meteorológicos que a impulsionam, sendo estes uma parte fundamental daquilo que constrói e particulariza o território. Como meio de concluir esta dissertação, buscaremos trazer à vista a especificidade temporal da região do Qullasuyu na qual habitam meus interlocutores, examinando como ela se relaciona e ordena a prática musical. Para isso, gostaria de elaborar uma pequena apresentação da própria Festa da Chakana e a cosmo-lógica na qual se inscreve. Antes, porém, devemos fazer algumas observações sobre o Taller de Música.

A vasta maioria das minhas observações a respeito foram feitas à distância e mediadas pelos participantes do Taller que consegui entrevistar. Por isso, o que farei aqui é senão um comentário sobre ele.[70] A oficina atraiu centenas de pessoas desde a sua fundação, por volta de 2016, a maioria alunos universitários e profissionais com idades entre vinte e cinco e quarenta anos. Os horários de trabalho e de estudo das pessoas contribuem para que a participação nos ciclos flutue. Os mais populares, como Jisk'a Anata, em fevereiro, e Mara T'aqa, durante o solstício de junho e o ano novo aymara, podem chegar a até quarenta *phusiris* (músicos, "pessoas que sopram") e vinte

[70] Cabe reconhecer a história mais ampla da retomada da música ancestral nas cidades andinas. Muito já foi escrito sobre a relação da música com a migração entre o campo e a cidade nos Andes e sobre "indianização" das cidades através da música, o que também foi fundamental para a emergência de "centros culturales" voltadas para o "desenvolvimento da cultura" desde os anos 1970 (Bigheno 2002, Baumann 1984, Podhajcer 2015, Romero e Mendívil 2018, Turino 1988, 1992). Pelo que entendi das minhas conversas com os integrantes da oficina, a Casa Ajayu diverge desse contexto em razão do seu foco político explícito na descolonização e na restituição de relações e saberes práticas.

dançarinos. A quantidade diminui durante os festivais da Chakana, em maio, e do Amaypacha, em novembro. Na avaliação de Cecilia, que fazia parte do Consejo, o corpo administrativo do *ayllu*, quando conversamos, existe um núcleo de membros consistentes com cerca de vinte pessoas.

A comunidade que a oficina reúne é diversa, e, portanto, a significância da experiência que ela oferece pode ser em si múltipla. Talvez para alguns tenha sido apenas uma atividade "cultural" para matar a curiosidade; para outros, equivale a um projeto político de descolonização e de fortalecimento dos saberes ancestrais. As disjunções entre essas noções do que está em jogo na oficina abre oportunidades de aprendizagem tanto quanto de fricção, o que tem impulsionado reflexão contínua dentro da comunidade sobre como estabelecer um coletivo envolvido na criação de uma verdadeira comunidade, com todo o compromisso social e a consciência política implicada na revalorização de *lo ancestral*. Na oficina, o interesse por explicitar as razões de ser da prática ritual coletiva não é marginal, sendo o objetivo principal da oficina, como Wayra comentou certa vez, o "resgate do princípio de entendimento do que significa fazer música no mundo andino", e não o domínio do aspecto técnico. O esforço dos meus interlocutores de gerar consciência sobre o contexto cosmológico, ético, histórico e político no qual se insere o projeto de Ayllu Pacha Ajayu se manifesta em vários aspectos da experiência total de cada ciclo da oficina: entre eles estão (1) os *akhullis* internos à comunidade que se entrelaçam com os encontros de prática e ensaio, quando se discute a importância do momento do calendário ritual e agrícola correspondente a cada ciclo; (2) os eventos públicos de natureza expositiva que pontuam cada ciclo e incluem falas de diversos pesquisadores, escritores, arqueólogos, músicos, artistas audiovisuais, sábios indígenas e líderes comunitários; e (3) as viagens para o campo para observar os rituais, e às vezes até participar deles, em contexto comunitário.

A importância do aspecto educativo guiou alguns dos ajustes na organização da comunidade desde que eu participei. Em 2021, ao abrir o ciclo para Amaypacha – a época dos antepassados, em novembro, quando recebem as *almas* dos defuntos familiares –, anunciou-se que a participação do Ayllu Pacha Ajayu se daria em três oficinas distintas: uma oficina dedicada à aprendizagem dos instrumentos (naquele caso, o *muquni pinkillu*), uma dedicada às práticas agrícolas e ao "cuidado da terra", e outra de estudo e descolonização concebida, conforme descrito no Facebook, como "um espaço para pensar a descolonização, o Pachakuti, nossos Sarawis e de formação do Jaqi-Runa". O ciclo culminou com um evento público, um Jach'a Akhulli ou "grande *akhulli*", no qual foi organizada uma série de apresentações sobre as festas e cerimônias pré-colombianas de Amaypacha, suas diferenças com a festa católica de Todos Santos e a imposição ocidental sobre as festas ancestrais, uma demonstração de como montar uma *mesa* para as *almas*, e outros temas. A ênfase dada sobre a descolonização e o contraste com a tradição cristã, por exemplo, evidencia o esforço por tornar explícitos

os "termos" da ritualidade indígena, por assim dizer, tal como ela é promovida pelo coletivo, e como eles implicam na relação entre a espiritualidade e a política. A intenção, me parece, é que esses termos não se percam na tradução dada pelas pessoas que estão interessadas em engajar-se na prática, mas desconhecem o mundo em que está enraizada.

Evidentemente, esse aspecto mais "teórico" toma forma e cobra seu sentido dentro de um espaço cujo objetivo principal é promover a experimentação prática e envolvimento existencial. Embora os momentos prático-experienciais pareçam ser cada vez menos distinguíveis dos momentos teóricos (o que não quer dizer que o sentido prático da teoria e a teoria inerente à prática sejam sempre facilmente distinguíveis), é inegável que meus interlocutores atribuem um valor epistemológico, relacional e existencial particular à experiência pessoal, cujos efeitos transformativos frequentemente são descritos por eles em termos de conhecimento e cura. Muitas pessoas coincidem ao distinguir uma ordem de conhecimento associada com o *sentir* decorrente das práticas relacionais com os próprios ancestrais, recorrendo assim a um contraste conceitual entre *piqi*, cabeça, e *chuyma*, coração-pulmões. Gostaria de apontar a forma pela qual o cultivo de relações com os *ajayus uywiris* está associado com dois aspectos principais da oficina, a saber, (1) a execução ritual dos instrumentos de vento e (2) as práticas agrícolas. A relação entre eles será o foco do resto desta discussão.

A prática ritual comunitária nos Andes é ordenada principalmente pelo ciclo agrícola e gira em torno de uma pluralidade de calendários astronômicos que rastreiam os movimentos do sol, da lua e de constelações, algumas das quais, segundo Wayra, compreendem ciclos que abrangem milhares de anos. Há na oficina um esforço deliberado para fomentar o compartilhamento de experiências nos campos de cultivo. Nos últimos anos, um membro do Consejo disponibilizou seu terreno na comunidade de Achocalla, nos arredores de La Paz, para que ao longo do ano os integrantes preparem os campos, plantem, observem o florescimento, cultivem e também participem dos procedimentos rituais que acompanham essas atividades. Além de incluir a preparação de *mesas* e a execução dos instrumentos, essas atividades ampliam o momento prático-experiencial da oficina para o contato direto com a terra. As práticas agrícolas, na verdade, "são parte das cerimônias", me explicou Cecilia:

> *Queremos hacerlo de manera vivencial, porque en el campo lo vives, lo ves, lo sientes, pero aquí en la ciudad no pues. Es lo que se ha querido hacer como taller, tener un espacio para un aprendizaje vivencial.*

A ritualidade das práticas baseadas na terra deve-se ao fato de que elas sejam compreendidas como instâncias de diálogo com o *pacha*. Uma expressão recente disso foi o convite aberto, divulgado no início de Amaypacha, em outubro de 2021, pela página do Facebook do Ayllu Pacha Ajayu, para que o público acompanhasse a

comunidade na realização da cerimônia do plantio no terreno de Achocalla. Conforme descrito no convite, a cerimônia é dedicada não apenas às plantas mas ao cultivo da própria vida: trata-se de

> *la siembra de la VIDA, donde realizamos una comunicación con la pacha, una conversación en comunidad: con la tierrita, con las semillas, con el aire, con las plantas, con los animales… cual es al final la crianza de la armonía entre todas las comunidades que conforman la Pachamama y nos dirigen en la crianza de la chacra.*

Apontando a relação entre a noção de criação, *uywaña*, e a de conversação, esta explicação deixa claro que a agricultura compreende uma relação entre sujeitos. Distancia-se, portanto, de uma noção de apropriação da terra para a mera "produção" de alimentos, termo que ouvi algumas pessoas rejeitaram explicitamente. Por sua parte, Cecilia ressaltou a questão da reciprocidade quando distinguiu as festas ancestrais das festas católicas, com as quais algumas das primeiras coincidem. Um exemplo é Jisk'a Anata, que coincide com os carnavais de fevereiro. Opondo-se à lógica do pecado e da penitência, que libera as pessoas para se comportarem mal, Jisk'a Anata "é mais profundo, pois você está semeando, a terra está fértil. A festa é para as flores, para o florescimento, então esta terra vai nos dar alimento". Uma outra integrante do *ayllu* com quem conversei, Vicky, me disse que sua experiência com as práticas agrícolas lhe permitiu "sentir" o que ela dava à terra e o que dela recebia de volta; também enriqueceu seu entendimento da organicidade da música e sua relação com a vida terrenal, comentando:

> *No toco música porque suena bonito, sino porque voy a tocar la música en la tierra que ahora estoy trabajando que me van a dar los frutos después y en la cual luego voy a rezar en el rito.*

Segundo ela, a experiência trabalhando na terra também lhe permitiu um maior entendimento do carinho que caracteriza as relações entre as pessoas nas comunidades e seus entornos, ensinando-a "por que existe tanto sentimento em relação à batata e à chuva".

Em vista desses comentários, parece evidente que, se por um lado pode ser um "caminho para chegar à espiritualidade", como Luli me disse, a prática musical empreendida por Ayllu Pacha Ajayu, assim como a ordem de transformação pessoal que é capaz de produzir, compreende uma forma de relação que excede a distinção entre o espiritual e o material; da mesma maneira, as festas ancestrais são sumamente preocupadas com a vida terrenal. Em consideração disso, cabe sublinhar que, se por um lado a compreensão de *ayllu* como uma forma de relação permite imaginar a vida comunitária fora do contexto rural, ela não implica que as questões do cuidado da terra,

do acesso a ela, e da autonomia territorial sejam prescindíveis. Ressaltando esse ponto no Taller de Cosmovisão Andina, Wayra sugeriu o sentido bastante literal da interpretação de *pachakuti* como "voltar à terra":

> *Hay muchas cosas que se están perdiendo… Entonces ¿cómo hacemos para volver a reunir la espiritualidad con la materialidad? Para los andinos cuando nosotros trabajamos la tierra, cuando sembramos… una abuelita me decía: "eso es meditar para nosotros". "Y abuelita, ¿por qué no meditamos nosotros?" Y se pone a trabajar la tierra y empieza a cantar a las plantitas y conectar. O sea, para el mundo andino, el trabajo en la tierra es el camino de la espiritualidad. Mientras uno va volviendo a su relación con la tierra, va entendiendo también cómo afecta la luna a la tierra, a las plantas, cómo el sol se mueve y con qué tipo de sol esas plantas crecen. Todas esas cosas son muy importantes porque forman parte de la vida. Y por eso es de que, en estos tiempos en los que estamos atravesando este tipo de problemas mundiales, yo les digo siendo honesto y franco: lo único que nos va a poder sacar de esta encrucijada en que estamos metidos va a ser nuestra relación con la tierra: volver a la tierra. Si tienen tierras, hermanos y hermanas, no las vendan. No vendan las tierras de sus abuelos, de sus abuelas.*

Uma implicação fundamental dos ciclos temporais é a troca de instrumentos ao longo do ano. Isso depende, segundo Wayra explicou para a oficina, com quem são buscadas conexões em um dado momento, já que os sons particulares de cada instrumento acionam as potências de *uywiris* específicos. Nos termos dados por ele, cada instrumento produz uma linguagem específica, fazendo com que a música seja uma conversação. A linguagem dos *uywiris* nasce do encontro da respiração humana (*samaña*) e o "instrumento", que é a própria boca (*laka*) dos *uywiris*, razão pela qual a palavra instrumento entra entre aspas no texto de Wayra com o qual abrimos esta discussão. Nesse texto ele também explica que cada *Abuelx* tem um linguagem específica, marcada pela ciclicidade do *pacha*. Por isso, é imperativo saber "sincronizar-se": tocar um instrumento fora de seu devido espaço-tempo é "irracional" porque pode "chamar" os *uywiris* que lhe correspondem, colocando o risco de "desequilibrar as energias e fazer os animais, plantas, humanos, a água ou a terra se adoecerem". A preocupação pela sincronização e a interdição de instrumentos ao longo do ano são, assim, fundamentais para "conviver em harmonia com os *uywiris*", sabendo da importância deles para o tempo e a regeneração de toda a vida.

A materialidade cíclica da música ancestral

Gostaria de fazer um par de articulações neste momento, no intuito de complexificar nossa compreensão da materialidade e, de forma mais fundamental ainda, a relacionalidade da música. Evidentemente, trata-se de um grande tema, mas vale a pena sublinhar algumas ideias relevantes para a presente discussão.

Minha primeira observação diz respeito à natureza não apenas material mas, de fato, corporal, ou *intra-corporal*, quiçá, da música. O fato de que os instrumentos sejam vistos como a boca dos *uywiris* é uma primeira indicação de que, na perspectiva que estamos buscando acompanhar, o som/linguagem compreende um vínculo entre corpos, ou seja, nesse caso, uma relação entre sujeitos. Para entender isso, cabe consultar o trabalho de Bernardo, sendo ele mesmo um músico, etnomusicólogo e artista sonoro, com extensa experiência pessoal no contexto etnográfico em pauta. Ele entende o som como o meio pelo qual ocorre não apenas a percepção – que ele propõe conceituar, seguindo Ingold (2013), como um fenômeno essencialmente "reversível" –, mas também a consubstancialização entre as diversas alteridades outras-que-humanas que existem e se relacionam sonoramente durante o ritual. Ao discutir sobre a dimensão sonora e musical das cerimônias urbanas de Ayahuasca, que ele conduz e durante as quais toca, canta, reza e sopra, Bernardo diz que

> es en el sonido que percibimos el aliento de los espíritus y, cuando cantamos, lo hacemos con su aliento. El sonido es aliento transformado; esta transformación no es otra cosa que encuentro y conexión de cuerpos disímiles. (Rozo 2020b: 16)

A música seria, mais do que apenas uma corrente intersemiótica, uma corrente intersubstancial (*idem*: 12). Na verdade, essa ideia leva Bernardo a qualificar a noção da música como a linguagem dos

espíritos.[71] Ele propõe entendê-la como a idioma do cosmos em sua totalidade:

> cantar no sólo es forma adecuada de percibir otras formas de vida, y comunicarse con ellas; es también una forma de dejarse habitar por sus sustancias primordiales, las cuales fluyen entre todos. (Rozo 2021)

Quando conversamos pessoalmente, ele sugeriu que esse mesmo entendimento serve para entender o que está em jogo nas práticas musicais coletivas como aquela do Ayllu Pacha Ajayu. Isso porque elas dependem dos mesmos operadores cosmológicos relacionados com a respiração, o som, o ar e o sopro. Está em questão, ele me disse, "uma intimidade radical agressiva: você está se deixando penetrar e está penetrando com sua respiração vital por outros e para outros também". A compreensão do ritual como um espaço de circulação e de encontro de respirações sugere a importância do *chuyma* para a compreensão da eficácia relacional da música, ponto ao qual voltaremos. Também permite entender o potencial curativo do plano sonoro-musical durante um ritual. Bernardo conclui:

> Lo que está en juego [na música], no es un fenómeno sonoro, sino devenires relacionales entre organismos que se dan encuentro en un ritual y continúan su curso de manera libre y, por tanto, sanadora. (*ibid.*)

Minha segunda observação incide sobre o papel estruturante do calendário ritual no desempenho musical comunitário. Quando Wayra enfatiza a importância da sincronização para o estabelecimento de diálogos através da música, são execuções específicas, "prescritas" pela forma de textualidade própria do calendário aymara, o que está em jogo. No Qullasuyu, a passagem do tempo é dirigida pela alternância de duas temporadas principais que são assimétricas em qualidade e

[71] A compreensão da música como idioma dos espíritos, ou do som como meio privilegiado para a comunicação entre humanos e não humanos, foi discutida em diversos contextos (ver Illius 1997, Lewy 2015, Brabec de Mori 2012).

duração: um período seco, chamado *awtipacha*, e um período chuvoso, *jallupacha*. Essa alternância suscita a necessidade de estabelecer "pactos", ritualmente ordenados, entre as "potências" dispensadas pelos diversos sujeitos do cosmos (Cavalcanti-Schiel 2005, 2015). O tempo ordena as posições relativas desses sujeitos entre si, de tal maneira que tocar um "instrumento" fora de seu devido *pacha* impede que o diálogo aconteça, segundo Wayra. Porém, isso não anula o potencial comunicativo-relacional da música ou suas consequências materiais-ecológicas, razão pela qual tocar os instrumentos incorretamente pode fazer o clima adoecer.

A interdição de certos instrumentos durante certas temporadas, assim como outros padrões que especificam cada rito ao longo do ano (a constituição de grupos de coreografia ritual, a marcação das oferendas, o uso de roupas específicas, etc.), indica que o sentido de cada um deles depende de sua posição no calendário. Esse ponto é fundamental para a análise de Ricardo Cavalcanti-Schiel a respeito do calendário ritual enquanto regime textual, isto é, "uma dessas linguagens que instituem um regime ordenado das coisas, na qual a existência se move e se reproduz" (2005: 169). Na leitura do antropólogo, a troca de instrumentos seria um dos vários exemplos de ações "formalizadas" que

> se convierten, ellas mismas, en un código, a través del cual los textos pueden manifestarse adentro de textos: prescripciones rituales y música dentro de un calendario – de una disposición simbólica precisa del curso del tiempo. (2015: 93)

Se nossa primeira observação desloca a compreensão do diálogo através da música como um fenômeno semiótico, ressaltando sua substancialidade e seu potencial de constituir relações corporais com os espíritos ancestrais outros-que-humanos, a segunda retorna a atenção para o semiótico, defendendo a irredutibilidade de uma certa "estrutura": a execução dos instrumentos (e, portanto, as relações empíricas que decorrem dela) remete à "ordem simbólica" do calendário, que a precede e a prescreve (Cavalcanti-Schiel 2005: 225). A primeira ajuda a reconhecer que as relações ditas espirituais, e as

> transformações efetuadas por elas, são nitidamente materiais e emergentes da prática. A segunda afirma que a própria prática é ordenada, dando-se dentro de uma espécie de texto. Evidentemente, o papel estruturante do calendário não nega o caráter improvisado do diálogo que se constrói durante o ritual; tampouco retira a necessidade de saber escutar os sujeitos com quem se relaciona, uma vez que seus gostos e demandas podem mudar. Ainda, se considera um imperativo existencial saber "ler o tempo" e assim poder responder à ordem estabelecida por sua ciclicidade: fracassar em agir conforme a ela pode levar a consequências potencialmente graves. Talvez seja justamente a materialidade da estrutura que excede o humano (quer chamemos isso de simbólico ou cósmico) o que nos permite melhor localizar o sentimento de obrigação que acompanha a prática musical própria do *ayllu*.

A FESTA DA CHAKANA

Esta dissertação termina com uma descrição da festa ancestral que eu esperava experimentar pessoalmente como participante do Taller de Música. Não tive essa oportunidade, mas tentarei compreender, mesmo que à distância, sua importância para a vida no Qullasuyu. Um olhar atento a uma instância específica da ritualidade comunitária sustentada por meus interlocutores não só ajudará a entender a relação entre a música ancestral e o ciclo agrícola. Talvez ainda mais importante, ajudará a demonstrar que o evento de *retorno* é radicalmente particular e localizado, territorialmente e, o que faz parte disso, temporalmente.

O ciclo do Taller associado à festa da Chakana vai de março a maio do calendário gregoriano. É o último ciclo que o *ayllu* prepara no ano andino, que termina e recomeça no solstício de 21 de junho, a Mara T'aqa, momento em que marca, segundo a mitologia andina, o surgimento da Tata Willka, o pai Sol. Entre 2020 e 2021, um par de "*akhullis* de sabedorias" virtuais foram organizados ao redor da festa da Chakana. Um deles foi organizado por Ayllu Pacha Ajayu, em que participaram Luis e Wayra; outro foi coordenado pela comunidade Tayka, que contou com a participação do Bernardo. O grosso das minhas reflexões aqui se desdobram desses eventos.

A Festa da Chakana, também chamada Jach'a Qhana, acontece aproximadamente no dia 3 de maio. Ela corresponde à época do ano em que a constelação Chakana, também conhecida como Cruzeiro do Sul, atinge seu zênite e se alinha com a constelação Qarwa Nayra ("olhos da lhama"). Neste momento, o eixo principal da

primeira se apresenta perpendicular ao horizonte, criando um "grande iluminar" (a tradução literal para *jach'a qhana*). Nessa conjuntura, as estrelas "abrem sua boca", propiciando uma "escadaria" ou "ponte" (a tradução para a palavra-raiz *chaka*) que serve "para" (o sufixo *-na* da língua quechua) vincular o nosso mundo, *akapacha*, o mundo do aqui-agora, e o mundo de cima, *alaxpacha*, onde a Chakana ocupa um lugar de destaque.

No entanto, a presença do *alaxpacha* não é exclusiva. A "ponte" atravessa todos os *pachas*, alinhando-se com os pontos energéticos na superfície da terra, as *wak'as* e *apachitas*, e o mundo das profundezas baixo deles: "o sentido ordenador [da Chakana] está expresso na terra, que por sua vez emula as energias do *manqhapacha*/espaço de abaixo/profundidade" (Yampara e Quilla Tintaya 2012: 6).[72] Em sua reflexão durante um dos *akhullis* virtuais,[73] *yatichiri* Luis ressaltou que neste momento as *almas* dos defuntos estão presentes. Estas últimas são associadas, nas descrições da literatura especializada, com as potências germinativas do *manqhapacha* (Harris e Bouysse-Cassagne 1987: 37-41, Albó 2007: 147). No entanto, alguns dos meus interlocutores parecem revisar essa ideia, postulando a existência de *amaypacha*, o mundo dos antepassados. Luis comentou:

> *En este 3 de mayo, un abuelo me decía, allá en Achocalla, cuando bailamos kusillo, y me decía, "El día que yo me voy a ir, cada 3 de mayo voy a volver". Y "¿por qué, abuelo?" le decía. "Porque en el 3 de mayo, se va a abrir como una puerta, y por allí todos nuestros ancestros, nuestros abuelos de allí vamos a volver a verles". Porque van marcando, nuestros abuelos y nuestras abuelas, todo este ciclo agrícola. No podemos estar sin ellos.*

Oferecendo uma visão análoga ao comentário de Luis, Bernardo falou durante outro *akhulli* que "devemos prestar atenção sobre a importância do que está acima, mas também é importante o que está abaixo". Ele também qualificou a imagem da escadaria que costuma ser mobilizado nas descrições da Chakana, compartilhando sua impressão de que a festa não necessariamente compreende a chegada em um outro lugar, como se os seres do plano terrestre ou subterrâneo precisassem subir para o plano celeste, ou que os seres celestes, os *alaxpachatatas* e *alaxpachamamas*, precisassem descer, abandonando seu lugar de origem. O importante, ele propôs, é a conexão, "o encontro

---

[72] O símbolo da chakana, talvez o mais importante para os povos andinos, também conhecido como a *cruz andina*, fala justamente sobre esse encontro dos diversos mundos: a cruz simétrica e inversamente proporcional, graficando a "tetraléctica" do *pacha*, expressa um cosmos dinámica que encontra equilíbrio na união complementaria de pares opostos. Seu centro, no qual um círculo é às vezes inscrito, estabelece uma relação com a imagem de um serpente e o conceito de *muyu* ("retorno", "dar voltas"), sugerindo um cosmos em movimento constante e transformação cíclica (Ardeleanu 2014: 59, ver Coarite Quispe 2015, Estermann 1998).

[73] O evento ficou gravado na página de Facebook do Ayllu Pacha Ajayu: https://www.facebook.com/watch/live/?v=268612690989608&ref=watch_permalink

e portanto o diálogo" que se propicia durante esse momento, tornando-o uma oportunidade singular para sustentar relações de comensalidade com os ancestrais, criando-os e deixando-se ser criado por eles.

A Chakana é um tempo de calma e quietude entre o equinócio de março e o solstício no final de junho. Ela traz um fim à colheita, *llamayu*, e dá começo ao tempo mais frio e escuro do ano. Na região do Qullasuyu que compreende a província de La Paz, o *jallupacha*, a época chuvosa, abrange aproximadamente o tempo entre o Amaypacha em novembro, que coincide com Todos Santos, e Chakanpacha em maio, e corresponde à conclusão do plantio e à germinação e crescimento dos cultivos. No *jallupacha*, consolida-se o esforço generativo da terra, isto é, da Pachamama e do mundo de potencialidade subterrânea que lhe está associado, *manqhapacha*, responsável pela chegada das águas e regeneração das plantas e animais. Entre os meses de abril e maio os *ajayus uywiris,* que são as nuvens *jallu taminanaka*, a chuva *jallu*, e os ventos húmedos *qinayanaka*, entre outros, se recuam, o céu se abre e as estrelas *wara waranaka* aparecem.[74] A observação das estrelas durante a Chakana é um momento fundamental para a vida nas comunidades. Lendo-as é possível predizer as variações do clima do ano porvir, permitindo a programação do próximo ciclo agrícola. Sobre isso, Luis disse:

> *En esta fiesta nuestros abuelos cuando estamos en el campo nos dicen, "Hay que mirar a las estrellas a ver cómo va a ser para este año, para este nuevo ciclo que vamos a sembrar, para mover la tierra y sembrar. ¿Cuál de las cuatro estrellas* wara wara *va a iluminar más fuerte? Y de allí vamos a saber y de allí vamos observando". Entonces cuando observamos, los abuelos dicen, "Ah no, esta [estrella] está muy atrás. Va a ser tal vez un año que tenemos que esperar un poquito para sembrar.*

Outro texto, divulgado no Facebook, observa o seguinte:

> [As estrelas] *danzando, nos enseñan cómo es que debemos sembrar, cultivar y hacer las ceremonias en las próximas pachas, por ello celebramos la fiesta de la Chakana, esta fiesta nos permite observar las Wara waranakas que nos cuentan sobre la intensidad de las heladas para la transformación de productos y el cuidado de la reproducción del ganado (observando las pléyades o cabrillas) que se da en el tiempo frío.* (Paredes Jawira Iqilla e Canelas 2021)

[74] O grande *yatiri* aymara don Carlos Yujra descreveu a diferença das temporadas da seguinte forma: "En *jallupacha*, los *ajayus uywiris* del cielo bajan a la tierra para realizar sus grandes reuniones con los *ajayus uywiris* de la tierra, por eso llueve mucho y las nubes circulan sobre la tierra. En *awtipacha*, los *ajayus uywiris* de la tierra suben al cielo para realizar sus grandes reuniones con los *ajayus uywiris* del cielo; por eso en *awtipacha* no hay nubes de lluvia y el cielo está despejado y completamente azul" (Yujra 2005: 4).

No *awtipacha*, a época seca, a chegada de *lxs Abuelxs* associados ao frio – a geada *juyphi*, a geada forte *thayawayra*, a neve *khunu* – possibilitam uma mudança na produção voltada pela transformação dos produtos recém-colhidos para os alimentos secos: a *tunta*, o *chuño*, a *thayacha*, a *umakhaya*, o *charke*, a *juypikhaya*. Eles "ajudam seus *uywas* [crías ou, nesse caso, humanos] a elaborar alimentos que duram nesses tempos" e, por sua vez, "ajudam a Pachamama a descansar e se fortalecer em um ciclo de retroalimentação entre todos os seres da natureza" (*ibid.*). De fato, como ressaltou David Mendoza, pesquisador aymara que realizou pesquisa extensa sobre a festa da Chakana nas comunidades da região da Puerta Costa, no mês de maio a Pachamama já se encontra "em seu estado contemplativo", já que cumpriu "com tranquilidade sua tarefa reproductor, ou seja, tem que descansar e se regenerar para depois continuar oferecendo seus produtos aos humanos no plantio e na colheita". Se durante o *jallupacha* a ênfase recai sobre a força vital do *manqhapacha*, havendo "prestado" dele esforços "verticalmente" outorgados (Cavalcanti-Schiel 2005: 210), o começo do *awtipacha* desloca os esforços para outro *pacha*: a saber, aquele em que habitam os humanos, *akapacha*. Isso se dá no momento em que os humanos realizam seu maior esforço na colheita, no processamento dos alimentos secos – o que também depende dos fluxos "horizontais" dos ventos –, no preparo dos campos para o novo plantio e na semeadura. Teríamos, assim, duas temporadas principais que se complementam e se constituem mutuamente. Nas palavras de Luis:

> *Nuestros abuelos, nuestras abuelas han marcado esta fecha de 3 de mayo para otro ciclo que va a complementar también al otro, ambos se complementan. No puede haber ni el otro sin el otro ni con el otro. Ambos se van complementando*.

Cosmografia e gênero

Deixo aqui algumas perguntas sobre a organização do cosmos na concepção aymara e o gênero dos seres ancestrais, sendo estes temas importantes para a descrição da Festa da Chakana. Em primeiro lugar, nota-se que, na análise de Cavalcanti-Schiel (2005: 162-229), a alternância entre as duas metades temporais complementares é impulsionada por um jogo de posições entre dois mundos contemporâneos, coextensivos e igualmente complementares: *akapacha*, em que habitam humanos, e o mundo de baixo, *manqhapacha* (*ukhupacha* em quechua). Este último é entendido como o mundo outro paradigmático e o lugar dos ancestrais por excelência,

"local e refúgio de outra era cosmológica: o passado" (2007: 6). O mundo de cima, *alaxpacha* (*janaq pacha* em quechua) desaparece da análise do antropólogo.

Sua decisão se fundamentou em um conjunto de estudos de contextos quechua e aymara que mostra "a permanente ambigüidade e mesmo a simultaneidade de pertencimentos de certos termos e elementos" (2005: 163-65) ao mundo de baixo e ao de cima. Essa literatura sugere que a divisão tripartida do cosmos foi um efeito da cristianização colonial, que precisava designar um lugar cosmológico para Deus, os santos e as almas dos cristãos. Cavalcanti-Schiel concluiu que a distinção entre abaixo e acima é, portanto, "absolutamente ociosa" e propôs tratar o mundo exterior ao mundo de aqui-agora com uma categoria só, substituindo "para efeitos analíticos, o fenomênico pelo lógico" (*ibid.*).

Esse argumento já foi sustentado no contexto aymara.[75] No entanto, há dados que parecem reforçar a distinção. Em *awtipacha*, a Pachamama entra em seu "estado contemplativo", mas, como se costuma afirmar, para que ela volte a dar fruto, ela precisa ser "fecundada". Para tanto, o domínio telúrico feminino depende das potências das esferas celestes superiores, tipicamente associadas com a fonte de energia procriativa masculina. A complementaridade que sustenta a vida no *akapacha* envolveria, então, a contraposição de um espírito masculino abrangente associado ao mundo de cima, chamado Pacha Awki, "pai do cosmos", e um espírito feminino subjacente associado ao inframundo, Pacha Tayka, "mãe do cosmos". Esse esquema é refletido na descrição do cosmos aymara apresentada por Burman (2016: 33), que acrescenta que a paridade cima/baixo explica

[75] Canessa (1993: 207), por exemplo, diz que *alaxpacha* é "a quintessentially Christian place". Ver também Harris e Bouysse-Cassagne (1987: 265) e van den Berg (2005). Complicando ainda mais o assunto, outros defendem a existência do *alaxpacha* e o complementam postulando um quarto *pacha*, compondo assim sua estrutura "tetralética". Wayra e outros interlocutores meus falam sobre *amaypacha*, espaço-tempo dos antepassados; o *yatiri* don Roberto Guerrero falou sobre *khä pacha*, "[e]l mundo de lo aún-no-existente, de lo desconocido, nace como una suerte de potencialidad en permanente desplazamiento" (Rivera 2015: 211-12); a *amawt'a* Beatriz Bautista falou sobre *alaypacha* (*alay*, "frio") que seria para além do *alaxpacha*, nos alcances invisíveis do espaço sideral, também concebido como o lugar do desconhecido, daquilo que não pode ser conceitualizado nem percebido (Ardeleanu 2014: 54).

porque a Pachamama e os *achachilas*, os espíritos masculinos das montanhas, desempenham os papéis mais importantes neste mundo.

Por um lado, a manutenção da distinção entre o mundo de cima e o mundo de baixo permitiria entender o aqui-agora do *akapacha* como uma espécie de *taypi* ou "centro", o único lugar em que esses dois alter-mundos podem ser vividos simultaneamente, uma compreensão que diversos autores apontam (por exemplo, Rivera 2015: 211). De fato, como veremos, a relação particular que os *achachilas* podem estabelecer com as forças masculinas do mundo de cima e, portanto, o lugar de complementaridade que podem ocupar vis-à-vis a terra, parece ser fundamental durante a Chakana. Frente a isso, pareceria irredutível a partição entre baixo/cima.

Por outro lado, cabe colocar em questão se o contraste baixo/cima em si mesmo implica uma cosmografia vertical, ou se essa compreensão é um efeito da tradução. Por exemplo, como explicou a *amawt'a* Beatriz Bautista, *manqhapacha* inclui o fundo de rios e lagos assim como certos lugares escuros no céu que são imperceptíveis do ponto de vista humano. Também é o lugar de formação e crescimento dos minerais. Em vez de simplesmente abaixo da superfície terrestre, então, pode estar em jogo uma concepção do *manqhapacha* como o *pacha* da escuridão e do segredo, o espaço-tempo de áreas clandestinas não facilmente perceptíveis ou cognoscíveis (Ardeleanu 2014: 53). Uma possível implicação disso seria um cosmos cujas respectivas dimensões são sobrepostas e talvez até ubíquas. (Sobre a noção de verticalidade, ver também Arnold 1987.) Aliás, notemos que, embora em muitos casos os *achachilas* se associam com *akapacha* em razão de habitar as grandes alturas, permitindo-os mediar com os *uywiris* do mundo de cima, em outros casos se consideram mediadores do *manqhapacha* (Fernández Juárez 1995: 160).

A segunda questão diz respeito ao problema do gênero. Mesmo que a diferença entre a força cósmico-telúrica que emana da terra e a força cósmico-celeste do céu seja importante afirmar, sua descrição através de uma noção binária de gênero rígido também pode ser um efeito da tradução, escondendo uma possível equivocação.[76] A relação de complementaridade que se estabelece entre a Pachamama e os *achachilas* é, evidentemente, fundamental para a compreensão das

[76] Agradeço os comentários de meu colega Lucas Maciel, que me instigaram a elaborar esta reflexão.

> dinâmicas cósmicas em jogo durante a Festa da Chakana. Mas a Pachamama e os *achachilas* têm gênero? As capacidades generativas da Pachamama e as capacidades fertilizantes dos *achachilas* não necessariamente implicam que estas entidades sejam normativamente generificadas ou participem de uma relação heteronormativa. Ao contrário, elas podem ser envolvidas em um sistema de diferenças mutáveis e de fluidez sexual (Tola 2018).
>
> Por exemplo, a historiadora de arte Carolyn Dean observou que, na compreensão dos Inca de seu território, "o gênero [*gendering*] particular do espaço, das formas naturais e até das pessoas muda dependendo da relação dos complementos entre si em uma instância particular" (2010, p. 96). A linguista aymara Filomena Miranda propôs que *chachawarmi*, muitas vezes traduzido nos termos de homem/mulher, seja entendido em relação com o verbo *utjaña* (de uta, "casa"), a habitação coletiva do território, implicando uma noção de gênero que tem mais a ver com aquilo que uma pessoa faz do que aquilo que uma pessoa é (Lugones 2010: 743). Raquel Nava Cerball notou a compreensão recorrente da Pachamama como a esposa do Sol e portanto sua associação com o mundo de cima, o que implicaria sua localização no *manqhapacha* e *alaxpacha* ao mesmo tempo. Esse dado leva a antropóloga a perguntar se a Pachamama poderia se desempenhar como *taypi* (Nava Cerball 2017: 78). Enquanto *taypi*, esta entidade não seria o termo de uma relação binária, mas um lugar onde o contraste entre energias masculinas e femininas se encontram e se entrelaçam.
>
> Ao conectar esses dados díspares, minha intenção não é sugerir que a diferença entre masculino/feminino seja irrelevante ou redutível, mas manter em aberta a questão de onde e quando essa diferença tem lugar.

A Chakana é um momento de "dançar com as estrelas", como disse Luis, frase que nos fornece, na verdade, uma primeira descrição da cerimônia realizada por Ayllu Pacha Ajayu nesse momento do ano, o Awki Awki. Este é uma música e uma dança: a dimensão sonora-musical da cerimônia não pode ser extraída da cinestésica-coreográfica, indistinção enunciada pelo conceito aymara *tuqhuña*. Como Wayra explicou, a tarefa cumprida pelos dançarinos é a principal da cerimônia, a música *acompaña no más*. O Awki Awki foi realizado desde tempos pré-coloniais por diversas

comunidades no Qullasuyu. Desde então sofreu diversas transformações pela influência cristã (hoje em dia é mais bem conhecida como a Fiesta de la Santa Cruz) e pela "folclorização", sobretudo nas cidades. Atualmente, a cerimônia se pratica de modo mais "puro" e "tradicional", como ouvi algumas pessoas comentaram, nas comunidades da Waychu Marka, no município da Puerta Costa, no norte da província de La Paz.

Durante alguns anos, o Ayllu Pacha Ajayu viajou para as comunidades de Waychu Marka para observar a festa, possibilidade que Wayra sinalizou para o ciclo em que participei, embora tenha terminada suspensa em razão da pandemia de Covid-19.[77] No ano seguinte, em 2021, o *ayllu* realizou a festa em La Paz, no Parque Killi Killi, um lugar elevado com uma vista panorâmica da cidade e do céu, melhor conhecido hoje como um *mirador*, uma atração turística. Como já mencionamos, Killi Killi é uma *apachita*, uma espécie de *wak'a* tipicamente localizada nos pontos altos de colinas ou cumbres. A proximidade do céu, como Cecilia me explicou, é bom "para que você tenha essa visibilidade e possa observar melhor e dirigir melhor a cerimónia… busca-se um lugar elevado e alto para poder distinguir". Killi Killi é uma das várias *apachitas* na paisagem urbana *paceña*. Lá, o *ayllu* já celebrou a Chakana e Mara T'aqa, o solstício de junho, quando também é importante "distinguir" a esfera celeste e receber os raios do Sol. Durante todo ciclo, Wayra é quem escolhe onde a cerimônia será realizada, consultando as folhas de coca para identificar o lugar mais propício.

O Awki Awki não começa no cume da *apachita* mas aos seus pés, onde a comunidade se reúne. Dali, as pessoas sobem juntas, formando uma linha de dança, música, canto, reza, emoção, *ch'alla* e *sahúmos* (fumaça produzida pela queima de ervas). Luis sugeriu que a exuberante subida rumo ao ponto alto da *apachita* serve para acordar os ancestrais. Adicionou, ainda, que nas comunidades essa tarefa se cumpre eventualmente com a ajuda de pirotecnia. Segundo ele, os avós nas comunidades dizem:

> *"Hay que hacer levantar al cerro… hay que hacer levantar a las montañas porque nuestros abuelos estaban durmiendo."*

No alto da *apachita*, os *ajayus uywiris* das grandes montanhas nevadas, os *achachilas*, são convocados pelos *yatiris* que preparam as *mesas*, pedem permissão e lhes convidam para participar da cerimônia. Consultando as folhas de coca, os *yatiris* identificam quais *achachilas* se apresentam – Mururata, Illimani, Wayna Potosí, por exemplo – e, de acordo com a vontade de cada um deles, quais irão "possuir" – é assim se costuma descrevê-lo – quais dançarinos. Neste momento, é preciso escutar os *achachilas* e

[77] Em seu lugar, gravações individuais foram enviadas por cada um dos membros e uma montagem audiovisual foi exibida publicamente durante o *akhulli* de sabidurias organizado por Ayllu Pacha Ajayu no Facebook. A performance ficou gravado em seu página: https://www.facebook.com/ayllupachaajayu/videos/269945701070465/

reconhecer suas preferências, pois cada um deles tem seu próprio caráter, gostos, sentimentos e especialidades, e a pessoa que o *achachila* seleciona adquire as particularidades de sua personalidade.

"Awki" se refere aos *achachilas* que cumprem o papel protagonista do recorrido ritual, vinculando-se com os corpos humanos, que, por sua vez, fazem circular as potências fertilizantes outras-que-humanas, "dançando com as estrelas". A consagração desses vínculos se alcança pelo uso de vestimentas e ornamentos específicos, dentre eles uma máscara de lã chamada *k'usillo*. Este último termo tende a ser traduzido como macaco ou bufão mas, como advertiu Luis, que "dança *k'usillo*" há doze años, "não é tanto assim, o *k'usillo* é fertilidade, é rebaixar o ego". Antigamente, havia uma série de procedimentos rituais só para isso, durante os quais a comunidade garantia que a incorporação dos dançarinos pelas montanhas-ancestrais fosse bem sucedida. O momento de vestir-se para a ocasião *no es así no más*, como Wayra comentou. Ele também destacou o caráter sagrado do uso ritualizado de bastões particulares, que evocam as formas auspiciosas do raio e da serpente, personagens que manifestam o poder de cruzar fronteiras e encarnar pólos opostos.

No campo, uma vez que os *achachilas* estejam presentes nos corpos humanos, eles descem das *apachitas* em direção às praças principais das comunidades, levando consigo uma *chakana*; em muitos lugares, esta última é hoje substituída por uma cruz de madeira, assim como a *apachita* é indicada por um calvário. No entanto, a *chakana* é um símbolo que faz muito mais do que representar: segundo Luis, os avós sempre afirmam que a cruz que é levada pela comunidade no decorrer da cerimônia é "a mesma cruz que está ali encima", no céu. Ao longo do seu caminho, os *achachilas* e a comunidade que os acompanha realizam uma série de outros procedimentos rituais, incluindo um plantio cerimonial. Resumindo a premissa da festa, David Mendoza disse que o Awki Awki

> *es una ceremonia a la fertilidad y abundancia y a la nueva producción. Los* achachilas *vienen a sembrar, participando de la fecundidad de la tierra y compartiendo con los humanos.*

Esse comentário, junto com as afirmações de que os dançarinos "são" os *achachilas* e a cruz "é" a Chakana, sugerem como a cerimônia não meramente simboliza a fertilidade agrícola, mas efetivamente a performa.[78]

---

[78] Há aqui um problema da ordem da descrição que devemos sinalizar. As reflexões de Pedro Cesarino (2018) em torno da "cópula ontológica" chamam a atenção para os equívocos que se dão ao redor do uso do verbo ser quando este é mobilizado para operar traduções entre mundos conceituais que se fundamentam em pressupostos ontológicos outros que não os do mundo occidental. A afirmação de que os humanos "são" os *achachilas*, por exemplo, comunica uma espécie de fusão indistinta entre duas identidades. Este é um limite descritivo que exclui uma compreensão mais precisa do modo de constituição de vínculos entre humanos e ancestrais que está em jogo no ritual que estamos buscando entender. Provavelmente existe um uso metafórico do ser nesse caso, como recurso explicativo e poético.

A duração da cerimônia é perpassada pela execução de instrumentos que, no caso do Taller, são as *phalas*, um aerofone horizontal de madeira com seis orifícios superiores. Mais detalhes seriam necessários para dar uma noção de como as particularidades deste instrumento e as melodias tocadas servem para marcar e compor a distinção qualitativa do tempo a que correspondem, e de como o plano sonoro-musical se relaciona com a dança do Awki Awki, que, como se reconhece, é o mais importante. O que pude fazer até aqui foi apenas reconhecer o contexto sociocosmológico no qual a festa cobra sentido e o trabalho realizado por ele prestando atenção para sua posição relativa no ciclo anual. Se o diálogo através dos instrumentos efetua intercâmbios substanciais entre os diversos sujeitos outros-que-humanos do cosmos e as potências que dispõem, e assim estabelece as condições para a regeneração da vida, sua eficácia comunicativa e relacional deve ser entendida dentro da sua relação com a temporalidade do território e a ordem calendárica.

Dito isso, a eficácia relacional do ritual também depende de outros critérios. Um deles compreende a maneira pela qual as comunidades se deslocam pelo território durante a Chakana, especificamente em torno dos *apachitas*, os referentes comuns dos procedimentos rituais. Parece-me notável, em particular, o fato aparentemente simples de que as pessoas se reúnem debaixo das *apachitas* e então as subam juntas. A festa forja um caminho. Cabe colocar em questão como o próprio ato de caminhar contribui para cultivar os vínculos buscados pela festa. É limitada minha capacidade de fundamentar etnograficamente um comentário a esse respeito, mas uma articulação bibliográfica pode se provar útil.

A centralidade dos caminhos para a territorialidade andina é objeto de reflexão de Silvia Rivera (2018: 44-52). Ela descreve o "intercâmbio de valores" da "economia sagrada" pré-colonial como um efeito dos movimentos coletivos realizados ao longo da rede de *thakis* (ay. caminhos) Inka e pre-Inka conhecida como Qhapaq Ñan, "um macrossistema circulatório que articulou uma diversidade de territórios descontínuos através de coordenadas cósmicas comuns" (*idem*: 62). Essas rotas de comércio e peregrinação ritual uniam coletividades humanas com as *wak'as*, elas mesmas partícipes das relações de troca, e com os centros de poder estatal em fluxos de materiais e energias afetivas. Em um exercício analógico, proposto no livro *Principio Potosí Reverso* (Rivera e El Colectivo 2010), os *thakis* e as *wak'as,* que conferem aos primeiros os seus contornos errantes, são visualizados sobre o território do Altiplano por meio dos nós e fios do desenho de um *kipu*, um dispositivo de registros andino[79] (Imagem 3).

Uma melhor compreensão, etnograficamente mediada, dos processos de metaforização em aymara seria, assim, essencial para uma descrição mais complexa do Awki Awki.

[79] Sobre o *kipu*. A imagem da *wak'a*-como-nó conjurada instiga especulação sobre a relação que os povos andinos estabeleciam com as *wak'as* mediante os *kipus*, bem como as formas sócio-naturais que as *wak'as*, sendo (como) nós, mantêm juntas. Para isso, precisa-se atender à complexidade epistêmica que

Essa metáfora têxtil e espacial imagina como as *wak'as*-como-nós não estão apenas conectadas pelos *thakis*-como-fios mas também compostas por eles, ou seja, como os *thakis* não simplesmente permitem transitar *entre* as *wak'as*-como-lugares de coordenadas espaciais dispersas, mas como eles sustentam e dão forma às *wak'as através* dos deslocamentos coletivos pelo território. Podemos até pensar, eu diria, que os *thakis*-como-fios do território-como-*kipu* contêm sua própria multiplicidade, compostos por diversas *jaqis*-como-fibras que, ao literalmente "caminhar como gente", *jaqin sarnaqaña*, amarram os "nós sagrados da terra (Pachamama, Achachilas, Uywiris)", sendo estes "quem propiciam a possibilidade de articular vastos espaços produtivos por meio da celebração ritual da abundância e a felicidade coletiva, ou a conjuração ritual da escassez e a crise" (Rivera 2018: 49-50).

O ponto é que os fluxos consubstancializantes entre *jaqis* e *wak'as* são realizados, de modo fundamental, *a partir* do *sarnaqawi* (ay. caminhada), isto é, *ao longo* dos *thakis* em direção às *wak'as*. Vislumbramos a natureza sonora-cinestésica da territorialidade que emerge dessas deslocações em um heterónimo de *thaki*, *takiña*, que significa dançar. O par *thaki-takiña*, Rivera especula, fala das procissões rituais durante as quais o *thaki* é povoado por dançarinos e cantores, convertendo-se em linhas poéticas de som, movimento e afeto que atualizam transferências de valores materiais e imateriais. Trata-se de uma questão nitidamente corporal:

> *El sacrificio del propio cuerpo forma parte de los múltiples circuitos que conectan colectividades distantes y cercanas, y a éstas con las dimensiones sagradas de su economía inscritas en el paisaje.* (*idem*: 61-62)

À luz das nossas discussões anteriores, podemos colocar em questão se o dispêndio de energia corporal que se dá ao longo do *thaki-takiña* da festa não é justamente aquele realizado através do *chuyma*. Como Luis disse, o sentir do *chuyma* é o lugar do *amuyt'añi*, o pensamento comunitário e memorioso que envolve "ver a partir da festa, olhar a partir do nosso caminhar". Embora Rivera não o introduz no momento de sua reflexão que acabamos de ver, parece razoável acrescentar que *chuyma* tem um

---

escapa da descrição académica clássica do *kipu* como um sistema numérico de registros e de contabilidade de bens. Como enfatiza Rivera, os *kipus* constituíam inscrições propiciatórias que organizavam as oferendas rituais e os ciclos sacrificiais. É, de fato, revelador que o dispositivo seja retratado por Guaman Poma de Ayala não só nas mãos do funcionário provincial do Império Inca, mas também naquelas do "poeta-astrólogo" que, conforme descrito pela cronista quechua, "sabe del ruedo del sol y de la luna, eclipse, estrellas, cometas y hora, domingo, mes y año y de los cuatro vientos para sembrar la comida, desde antiguo". Essa personagem, conhecedor dos ciclos cósmicos, garantia a fertilidade, a produção dos alimentos e, portanto, a regeneração da vida, e o fazia segundo a lógica de intercâmbios recíprocos materiais-espirituais que ele inscrevia e atualizava através dos nós do *kipu*. Dessa forma, especula-se, o *kipu* comunicava as necessidades dos seres ancestrais que regem as forças climáticas, registrando a memória do cosmos ao mesmo tempo que ordenava o cosmos. O potencial alegórico do *kipu*, portanto, reside na sua função ritual e "seu poder estruturante sobre o espaço andino", bem como os próprios *thakis* (Rivera e El Colectivo 2010: 2; também Arnold com Yapita 2006).

Imagem 3. O *kipu*-como-território em torno do Lago Titicaca, composto por *thakis*-como- fios e *wak'as*-como-nós, desenhado por Efraín Ortuño, apresentado no livro *Principio Potosí Reverso*. (Rivera e El Colectivo 2010: 8)

lugar irredutível no acionamento dos circuitos trans-locais materiais-espirituais dos quais ela fala. O lugar de mediação e intercâmbio entre pessoa e cosmos, o subjetivo e o social, *chuyma* é onde os corpos dos humanos e aqueles de diversas outras naturalezas se encontram, se entrelaçam, se complementam e se constituem mutuamente. Através da projeção conscientizada da respiração, as pessoas *se situam* dentro do campo de relações sócio-rituais contemplado pela prática coletiva, "deixando-se cheirar", precipitando conexões onde a criação pode se dar, emergindo de seu mútuo emaranhamento nutridos e capazes de fazer se regenerar a vida do próprio território. De fato, como observamos no início desta dissertação, os caminhos se desdobram tanto no solo quanto na atmosfera; são 'fio virando rastro' e 'rastro virando

fio' (Ingold 2015: 64-65): o caminhar-juntos do *thaki-takiña* envolve, por natureza, o respirar-juntos, e, como vimos, no *thaki* da vida, importa profundamente como compartilhamos a respiração, e com quem respiramos.

Dada a relação da respiração com a corporalidade da música e, portanto, com as conexões cultivadas *sonoramente*, talvez não tenha sido nenhuma surpresa que *chuyma* teve um lugar de destaque nas reflexões que testemunhei no Taller de Música. Ao encerrar-se a noite de abertura do ciclo do Chakana, depois de vários jovens terem falado sobre a importância de conhecer através do sentir, sobre a memória imanente à experiência vivida e sobre a "palavra" que se exerce e se compartilha por meio dos sons dos instrumentos, ocorreu uma troca de ideias entre Wayra e Luis, iluminando suas compreensões do que torna um ritual eficaz. Wayra disse:

> *Cuando hagamos el ritual, vayamos todos con ese* chuyma*. Eso es bien importante. Eso es lo que estamos trabajando también mucho aquí porque, a veces hacemos el ritual de modo mecánico no más.*
>
> *– "¡Así es!"*
> *– "¿Pero por qué?"*
> *– "¡Ahí no más es!"*
>
> *¿Qué ha pasado? Nos hemos olvidado el sentir. Y ¿qué pasa cuando se olvida el sentido? Ya no puedes transmitir el sentido de lo que estás haciendo a los demás, entonces ¿qué pasa? Allí se pierde, allí se muere.*

Seu diálogo imaginado relata a importância dos integrantes da oficina saberem por que estão fazendo o que fazem. Uma prática ritual que marginaliza a consciência do porque divorcia a técnica do sentir enraizado no *chuyma* e, como consequência, compromete a "vida" do ritual, isto é, sua capacidade de "transmitir para os demais". A ênfase no porque retorna nossa atenção para a constatação com que começamos a penúltima discussão: o importante para a oficina, segundo Wayra, é que "resgatemos e retomemos o princípio do entendimento do que significa fazer música no mundo andino". Por um lado, como observamos, a consciência relacional buscada dentro do *ayllu* se vê refletida no cuidado com que seus integrantes, assim como as muitas outras pessoas que conheci na Casa Ajayu, ensinam outros sobre o contexto cosmológico e socioecológico no qual as práticas rituais e as festas ancestrais cobram seu sentido existencial, para os humanos e para o território. O cultivo da consciência relacional em torno do porque do ritual – ou, talvez, o *porque(m)* – informa como as pessoas se relacionam nele, com consequências reais para os diversos corpos em jogo.

A questão possivelmente vai além. Uma dimensão constitutiva desse esforço educativo busca gerar consciência sobre o contexto propriamente político e histórico no qual se inserem a ritualidade andina e os projetos de retomá-la nas cidades. A importância da "consciência histórica" não é marginal, embora esta noção certamente

passe a ser deslocada pela compreensão da descolonização, pensada através de *pachakuti*, como o retorno das/às *wak'as*. Através de diferentes tipos de "momentos-lugares" de intercâmbio dialógico, constrói-se uma estratégia de "contextualização" (*cf.* de Munter 2017) de múltiplas camadas, a qual se desdobra em *thakis* de aprendizagem que contemplam as sabedorias próprias das relações com os *uywiris* junto com a situação histórica que tornou estas mesmas, em um sentido fundamental, sabedorias e relações *restituídas.* Nesses âmbitos heterogêneos de experiência compartilhada, as possibilidades para mal-entendidos se proliferam, levando à necessidade de controlar a tradução dos termos da prática e fomentar os "acordos pragmáticos" (Almeida 2013) capazes de "assegurar no lugar" os "nós" complexos. Ainda há trabalho por fazer para qualificar etnograficamente como a relação entre os aspectos "teóricos" e "práticos-experienciais" estão se entrelaçando, de tal forma que potencializam esse tipo de "acordos", dentro dos projetos coletivos que interessavam esta dissertação; da mesma forma, fica uma questão em aberta como a "conscientização histórica" está sendo apreendida dentro de sua relação com o "(re)posicionamento subjetivo do *chuyma*" que o ritual exige, e como esta relação incide na composição da comunidade.

De todas maneiras, fica evidente que, para muitas pessoas, o reconhecimento dos ancestrais através da prática musical, e o sentir que este promove, é precisamente o que torna o Taller único nas compreensões de seus integrantes. É só levando sério a concretude das relações entre humanos e sujeitos outros-que-humanos que nos tornamos capazes de acompanhar as reivindicações sobre a autenticidade da experiência da oficina e sobre porque ele se distingue dos processos de folclorização que predomina nas cidades e que muitos de seus integrantes criticam. Ouvi essa compreensão expressa de distintas maneiras no primeiro encontro do ciclo da Chakana, por exemplo, quando um jovem comentou:

> *Ha sido una especie de sketch cómico el Awki Awki, pero acá es diferente, algo muy sagrado, algo muy bonito y profundo que se ha quedado aquí en mi corazón.*

Pode ser que as pessoas se situem e se constituem através do *chuyma*, no *thaki-takiña* do ritual e no *thaki* da vida, mas a transformação que decorre desse esforço não é algo que acontece durante apenas um ritual, ou mesmo dentro de um ciclo anual. O crescimento cultivado através do *chuyma* pode ser tão sutil quanto a própria respiração, exigindo esforço persistente ao longo do tempo. Tornar-se *jaqi* é um projeto de vida que envolve a assunção de responsabilidades que também crescem, e que não deixarão de exigir o esforço da atenção. Ouvi várias pessoas encorajarem os demais a sustentar um envolvimento consistente com as atividades do *ayllu*. No entanto, também parecia haver clareza sobre a importância de acolher quem veio participar para apenas um ciclo, reconhecendo que sua experiência, ainda que breve, pode fazer uma diferença

pequena mas substancial em suas vidas – uma diferença medida justamente pelo *chuyma*. O trabalho da oficina, como Luis disse, é "colocar uma *semillita*", o que, para ele, fazia pensar a Casa Ajayu como uma roça (esp. *chacra*). Ao encerrar a noite de abertura da oficina, Wayra sugeriu, retomando a ideia de Luis, que a germinação dessas sementes pode se manifestar nos momentos mais sutis e íntimos.

> *Es importante siempre transmitirnos. ¿Por qué? Porque como dice el* yatichiri*, ya algunos por motivos de trabajo o por lo que sea ya no pueden volver pero ya están con su chuyma. Al llegar el 3 de mayo, solitos están mirando las estrellas allí en sus casitas. ¡Ya está pues! Ya se han recordado bien. Llega al sol hasta su ventana, 21 de junio, ah, están recibiendo allí… Entonces nos vayamos llevando pues conocimientos, por eso es bien importante nosotros ponernos aquí un espacio para que haya experiencia, y en la experiencia vayamos aprendiendo. Eso es, hermanos, hermanas.*

Os risos gentis suscitados por essa imagem – de um jovem urbano, sozinho em casa, olhando para as estrelas na Chakana, *recordando* – sinalizaram sua ressonância com muitos daqueles presentes. Talvez eles se reconheçam nela. A imagem me intriga também. Embora flerte com o clichê, e ainda que pareça simples, me pergunto o que o uso dela, pontuando a abertura do ciclo da Chakana, nos diz sobre a ordem de transformação que a oficina, e a Casa Ajayu, e os distintos centros terapêuticos e muitos outros projetos coletivos de dela nasceram, buscam propiciar. Evidentemente, este olhar para as estrelas *wara waras* não é só inteligível através da noção de crença, que, como Luis nos ensinou, foi uma palavra imposta na Colônia e que esconde uma tradução equivocada: a palavra é *chuyma*. O que há no *chuyma*, então, que faz esse momento de observação, tão pessoal quanto fugaz, algo outro que não a introspecção banal? Em que mundo seria essa imagem algo político? Estas são perguntas desafiadoras, mas eu tenderia a sustentar que não devem ser simplesmente descartadas em defesa de certos purismos ou noções, talvez demasiadas familiares, sobre o que a política *realmente* é. Certamente, elas exigem uma forma de raciocínio desacelerada, talvez uma que corresponda aos ritmos da própria respiração.

Acho que podemos nos aproximar do jovem observador das estrelas perguntando o que ele indica e o que ele está fazendo, ou seja, a diferença que ele incorpora e a diferença que produz. Wayra sugeriu que a atenção restaurada ao cosmos indica que o *chuyma* da pessoa está presente de uma forma que não estava antes: *¡Ya está pues!* Quiçá tenha *crescido*. Em suas reflexões, *chuyma* não é apenas um efeito e a medida de transformação da pessoa, mas também sua condição de possibilidade. "Quando fizermos o ritual, vamos com todo esse *chuyma*", instruiu ele, pois quando se esquece o sentir – o porque(m) –, *allí se muere.* Enfim, o observador das estrelas que "está com seu *chuyma*" é pressuposto por um momento anterior, em que ele se situou no *thaki-takiña* da festa, exercendo o *chuyma* que agora orienta seu olhar. Entendo essa

visão restaurada à luz dos comentários de Luis sobre como a educação moderna debilita a consciência, sobre como "nos fecharam os olhos" ou "nos fizeram dormir" – frases que ele ofereceu como traduções possíveis para *pä chuyma*. O crescimento do *chuyma* em razão da experiência do ritual parece potencializar, assim, uma mudança do que a pessoa consegue reconhecer. Dado esse possível entrelaçamento entre *chuyma* e olho – isto é, *nayra*, que, para lembrar, também sugere "passado" –, cabe colocar em questão como a diferença corporal que o jovem observador incorpora também marca uma deslocação daquilo que vê, ou seja, como o crescimento do *chuyma* pode incidir na forma pela qual o próprio mundo aparece. Talvez a atenção do jovem observador se redirige porque o algo das estrelas passou a aparecer como o *alguém* das *wara waras*, como *abuelas* que "reclamam atenção e cuidado", e que se lastimam quando são esquecidas por aqueles que elas criam.

O último ponto tem a ver com o que o jovem observador faz. Como foi explicado por Bernardo no *akhulli* virtual durante a Chakana, a observação também é uma forma de celebração – e talvez seria possível acrescentar agora, de memória, na medida em que o observador das estrelas "recordou bem". Nessa visão, o olhar atencioso também constitui uma instância de dispêndio de energia corporal e de esforço relacional que pode chegar a importar (e *matter*, no sentido literal do inglês) para quem o recebe. Nesse sentido, o observador também exerce seu *chuyma* enquanto observa, situando-se dentro de uma relação recíproca em que pode haver a criação mútua. Pode ser que essa atenção não seja suficiente para os *uywiris*, que também requerem *mesas*, alimentos, música e beleza em tempos como a Chakana. Tampouco significa que o observador necessariamente exprime o tipo de consciência histórica que o levaria a relacionar a realidade dos *uywiris* com a luta indígena para a descolonização e a autonomia territorial. Mantendo isso em vista, as reflexões que vimos acompanhando nos pedem a considerar como a observação poderia ser algo político em si, e como um ato tão "privado", tão efímero, poderia fazer uma diferença para o bem-estar do coletivo. De todas as maneiras, como Luis sugeriu, o jovem observador é apenas uma semente. Se há politicidade em sua imagem, inere naquilo que pode devir, e pode devir-com, ou *criar*, ao longo de seu caminho.

Referências Bibliográficas

Abercrombie, Thomas A. **Caminos de la memoria y del poder:** etnografía e historia en una comunidad andina. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos-IEB, 2006.

Aedo, Juan Angel. Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los aymara de Isluga. **Estudios Atacameños**, n. 36, p. 117-137, 2008.

Albro, Roberto. The Indigenous in the Plural in Bolivian Oppositional Politics. **Bulletin Of Latin American Research**, v. 24, n. 4, p. 433-453, out. 2005.

Allen, Catherine J. When Utensils Revolt: mind, matter, and modes of being in the pre-columbian andes. **RES: Anthropology and Aesthetics**, n. 33, p. 18–27, 1998.

_____. The Whole World Is Watching: new perspectives on andean animism. In: BRAY, Tamara L (ed.). **The Archaeology of Wak'as**: explorations of the sacred in the pre-columbian andes. Boulder: University Press Of Colorado, 2015. Cap. 2. p. 23-46.

_____. RIGHTING IMBALANCE: striving for well-being in the andes. **Science, Religion And Culture**, v. 6, n. 1, p. 6-14, 2019.

Albó, Xavier. Desafíos de la Bolivia Plurilingüe. CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS (ICA), 49, 1997, Quito. Ponencia. Disponível em: https://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/49CAI/Albo3.htm. Acesso em: 09 nov. 2021.

_____. Bases étnicas y sociales para la participación Aymara en Bolivia: la fuerza histórica del campesinado. In: KINGMAN GARCÉS, Eduardo (comp.). **Ciudades de los Andes**: visión histórica y contemporánea. Quito: CIUDAD, 1992. p. 375-388. (Travaux de l' Institut Français d' Études Andines).

_____. Muerte andina, la otra vertiente de la vida. In: Flores Martos, Fuan Antonio; Abad González, Luisa (coord.). **Etnografías de la muerte y las culturas en América latina.** Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007.

_____. El retorno del indio. **Revista Andina**, v. 9, n. 2, p. 299-345, 1991.

Albó, Xavier; Quispe, Calixto. Caminos de Liberación. **Fe v Pueblo**, v. 4, n. 18, p. 12-26, 1987.

Albó, Xavier; Greaves, Thomás; Sandoval, Godofredo. **Chukiyawu: La cara aymara de La Paz.** Tomo I. El paso a la ciudad. La Paz: Cuadernos de Investigación CIPCA, 1981.

_____. **Chukiyawu: La cara aymara de La Paz.** Tomo III. Cabalgando entre dos mundos. La Paz: Cuadernos de Investigación CIPCA, 1983.

Almeida, Mauro W. Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.

Ardeleanu, Christian. **An Analysis of An Andean Cosmovisión: Nature, Culture, Ecology, and Cosmos**. 2014. 126 f. Dissertação (Mestrado) - Dept. of Environmental Studies, San Jose State University, San Jose, 2014.

Arnold, Denise Y. Hacia una antropología de la vida en los Andes. In: GALARZA MENDOZA, Heydi Tatiana (ed.). **El desarrollo y lo sagrado en los Andes**: resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis. La Paz: ISEAT, 2017b. p. 11-40. (Estudios socioreligiosos No. 2).

_____. Territorios animados: los ritos al señor de los animales como una base ética para el desarrollo productivo en los andes. In: Román-López Dollinger, Angel Eduardo; Galarza Mendoza, Heydi Tatiana (ed.). **Símbolos, desarrollo y espiritualidades**: el papel de las subjetividades en la transformación social. La Paz: ISEAT, 2016a. p. 111-159. (Estudios socioreligiosos No. 1).

_____. Mas allá de "lo Andino": Repensando Tiwanaku desde las tierras bajas. **Textos Antropológicos**, v. 17, n. 1, 107-130, 2016b.

_____. Kinship as cosmology: potatoes as offspring among the aymara of highland Bolivia. **The Canadian Journal of Native Studies**, v. 7, n. 2, 323-227, 1987.

Arnold, Denise Y. com Juan de Dios Yapita. **The Metamorphosis of Heads**: textual struggles, education, and land in the andes. Pittsburgh: University Of Pittsburgh Press, 2006.

Astvaldsson, Astvaldur. **Las voces de los wak'a**: fuentes principales del poder político aymara. La Paz: Cipca, 2000. (Jesús de Machaqa: La marka rebelde).

Bacca, Paulo Ilich. **Ethnography of the Double Bind**: a conversation with Aymara sociologist silvia rivera cusicanqui. The Anarchist Library, 2018.

Barad, Karen. **Meeting the Universe Halfway**: quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durham and London: Duke University Press, 2007.

Barragán, Rossana; Solíz, Carmen. **Identidades urbanas: el caso de los indígenas en las ciudades de La Paz y El Alto (Altiplano Norte).** In: Arnold, Denise (ed.). **¿Indígenas u obreros?** La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano. La Paz: Fundación UNIR, 2008, Cap. 12. p. 471-510.

Barrientos Salinas, Alejandro; Silva Arratia, Mariela A. ¿De qué hablamos cuando decimos limphu?: Estado de la investigación sobre el malparto y su devenir en los Andes. **Revista Boliviana de Investigación**, v. 15, n. 1, 51-76, 2020.

Bastien, Joseph. **Mountain of the Condor**: metaphor and ritual in an andean ayllu. Glencoe, IL: Waveland Press, 1985.

Baumann, Max Peter. La aculturación y el concepto de grupos musicales en las zonas rurales y urbanas de los andes bolivianos. **Boletín Andino de Música**, v. 1, 1984.

Bautista, Rafael. **La descolonización de la política**. La Paz: Agruco, 2014.

_____. **Del mito del desarrollo al horizonte del "vivir bien"** ¿por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX? La Paz: yo soy si Tú eres ediciones, 2017.

Bertonio, Ludovico. **Transcripción del Vocabulario**. La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A), 2011 [1612].

Bell, Nicole. Anishinaabe Bimaadiziwin. Living Spiritually with Respect, Relationship, Reciprocity, and Responsibility. In: A. Kulnieks, D. R. Longboat and K. Young (eds.), **Contemporary Studies in Environmental and Indigenous Pedagogies**: A Curricula of Stories and Place. Rotterdam: Sense Publishers, 2013. p. 89–108.

Bigenho, Michelle. **Sounding Indigenous**. Authenticity in Bolivian music performance. New York: Palgrave, 2002.

Blaser, Mario. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: towards a conversation on political ontology. **Current Anthropology**, v. 54, n. 5, p. 547–568, 2013.

Bolin, Inge. **Rituals of Respect**: the secret of survival in the Peruvian highlands. Austin: University of Texas Press, 1998.

Bouysse-Cassagne, Thérèse; Harris, Olivia. Pacha: en torno al pensamiento aymara. In: Bouysse-Cassagne, Thérèse; Harris, Olivia; Platt, Tristan; Cereceda, Verónica. **Tres reflexiones sobre el pensamiento aymara**. La Paz: Hisbol, 1987. Cap. 1. p. 11-60.

Buckingham, Brett. Imaginando la reflexividad ontológica a partir de una experiencia autoetnográfica más-que-humana. In: Rozo Lopez, Bernardo (ed.), **Hacia Antropologías de la Vida. Desafíos y cuidados ontográcfios y multiespecie**. La Paz: Laboratorio de Estudios Ontológicos y Multiespecie (ONTOlab/multiESP). Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas (IIAA–UMSA). Colección Òntica, 2022. 1ra edición.

Bugallo, Lucila. **Pachamama en fleur: Modalités de relations et de productions à la Puna de Jujuy (Argentine)**. Tese (Dotourado) – EHESS, 2015.

Burman, Anders. La wak'a y la rebelión: algunas reflexiones sobre taki onqoy y un proceso actual. In: REUNIÓN ANUAL DE ETNOLOGÍA (RAE), 2011, La Paz. **Reunión anual de etnología: Aportes a las ciencias sociales**. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF), 2012a. p. 139-149.

_____. Places to think with, books to think about: Words, experience and the decolonization of knowledge in the Bolivian Andes. **Human Architecture**, v. 10, n. 1, p. 101-120, 2012.

_____. **Indigeneity and decolonization in the Bolivian Andes**: ritual practice and activism. Lanham, MD: Lexington Books, 2016.

_____. The political ontology of climate change: moral meteorology, climate justice, and the coloniality of reality in the Bolivian Andes. **Journal of Political Ecology**, v. 24, p. 921–921, 2017.

Caicedo, Alhena. Neochamanismo y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. **Nómadas**, Bogotá, n. 26, p. 114-127, 2007.
Campello do Amaral Mello, Cecília. Quatro ecologias afroindígenas. **R@U**, v. 9, n. 2, p. 29-43, 2017.
Candea, Matei. ENDO/EXO. **Common Knowledge,** v. 17, n. 1, p. 146-150, 2011.
Canessa, Andrew. **The politics of pacha**: the conflict of values in a Bolivian Aymara community. Tesis (Doutorado) – London School of Economics, London, 1993.
_____. Who Is Indigenous? Self-Identification, indigeneity, and claims to justice in contemporary Bolivia. **Urban Anthropology**, v. 36, n. 3, p. 195–237, 2007.
_____. **Intimate Indigeneities**: race, sex, and history in the small spaces of andean life. Durham & London: Duke University Press, 2012.
_____. Bearing witness: testimonies, translations, and ontologies in the Andes. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 7, n. 1, p. 545–51, 2017.
Carneiro da Cunha, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
Carter, William E. **Bolivia: A Profile**. New York: Praeger, 1971.
_____. Secular Reinforcement in Aymara Death Ritual. **American Anthropologist**, New Series, v. 70, n. 2, p. 238–263, 1968.
Cavalcanti-Schiel, Ricardo. **Da relutância selvagem do pensamento**: memória social nos Andes meridionais. Tesis (Doutorado) – PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.
_____. Las muchas naturalezas en los Andes. **Perifèria**, v. 7, n. 7, pp. 1-11, 2007.
_____. Cómo construir y sobrepasar fronteras etnográficas: entre Andes y Amazonía, por ejemplo. **Chungará (Arica)**, v. 46, n. 3, p. 453–465, 2014
_____. Relativizando la historicidad: memoria social, cosmología y tiempo en los Andes. **QuAderns-e**, v. 20, n. 2, p. 85-105, 2015.
Cesarino, Pedro. Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 267-288, 2018.
Chambi Mayta, Roger Adan ¿Gobierno indígena: El rol de los "indígenas" en el proceso de cambio. **Awqa**, v. 3, n. 1, p. 8-10, 2016.
Coarite Quispe, Macario. La Chakana como herramienta para la comprensión de textos. **Pukara**, v. 9, n. 101, p. 12–14, 2015.
Contreras Baspineiro, Adalid. Aruskipasipxañanakasakipunirakispawa: we must communicate each other, despite the differences, and solve them through communication. **Comunicología ecuatoriana**, n. 93, p. 22-47, abril-junio 2016.
_____. La palabra que camina. **La Razón**. 13 jan. 2017. Disponível em: https://www.la-razon.com/voces/2017/01/13/la-palabra-que-camina/. Acesso em: 9 nov. 2021.
Costa, Luiz. 2017 The owners of kinship: asymmetrical relationships in indigenous Amazonia. Chicago: Hau Books, 2017.

Choque Quispe, María Eugenia. Procesos de construcción intercultural en Bolivia. In: Carrión, Fernando; Villaronga, Brigitta (comp.). **Descentralizar: un derrotero a seguir**. Quito: FLASCO, 2008. p. 213-230.

Choque, Maria Eugenia; Mamani, Carlos. Reconstitución del ayllu y derechos de los pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia. **The Journal of Latin American Anthropology**, v. 6, n. 1, p. 202-221, 2001.

de la Cadena, Marisol. An Invitation to Live Together Making the "Complex We". **Environmental Humanities**, v. 11, n. 2, p. 477-484, nov 2019.

_____. Matters of method: or, why method matters toward a *not only* colonial anthropology. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 7, n. 2, p. 1-10, 2017.

_____. **Earth Beings**: ecologies of practice across Andean worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

_____. Runa. Human but not only. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 4, n. 2, p. 253-259, 2014.

de Munter, Koen. Ontología Relacional y Cosmopraxis, desde los Andes: visitar y conmemorar entre familias aymara. **Chungará (Arica)**, v. 48, n. 4, p. 629-644, 2016.

_____. "Educar (mediante) la atención" en la cosmopraxis aymara: re-pensar el "vivir bien" desde una antropología de la vida. In: Koen De Munter, J. Michaux, & G. Pauwels (ed.), **Ecología y reciprocidad: (Con)vivir bien, desde contextos andinos**. Plural - CEPA - TARI, 2017. Cap. 7. p. 129-153.

de la Torre, Renée; Gutiérrez Zúñiga, Cristina; Juárez Huet, Nahayeilli (coord.). **Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age**. México: Publicaciones de la Casa Chata, 2013.

Descola, Phillippe. **Beyond Nature and Culture**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

_____. Beyond nature and culture. Forms of attachment. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 2, n. 1, p. 447-471, 2012.

Díaz, Marianela. 2017. "¿Hacia la descolonización del ser? Cholitas conductoras de televisión, misses y modelos en Bolivia". En Suárez (Coord.), *¿Todo cambia? Reflexiones sobre el 'proceso de cambio' en Bolivia*. México: IIS-UNAM.

Drexler, Josef, Rojas-Reyes, Rosendo Iván, Chalán Chalán, Ángel Polibio, & David Achig Balarezo. La paridad en el mundo andino. **Maskana**, v. 6, n. 2, p. 89–107, 2015.

Escobar, Arturo. Worlds and Knowledges Otherwise. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 179-210, March/May 2007.

Estermann, Josef. Apu Taytayku: Theological Implications of Andean Thought. **Studies in World Christianity**, v. 4, n. 1, p. 1–20, 1998.

Fausto, Carlos. Feasting on People: eating animals and humans in Amazonia. **Current Anthropology**, v. 48, n. 4, p. 497-530, 2007.

_____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, n. 14, v. 2, p. 329-366, 2008.

Fausto, Carlos; Heckenberger, Michael. Indigenous History and the History of the "Indians". In: Fausto, Carlos; Heckenberger, Michael (ed.). **Time and memory in indigenous Amazonia**: anthropological perspectives. Gainesville: University Press of Florida, 2007. Introduction. p. 1-43.

Fausto, Carlos; Brightman, Marc e Grotti, Vanessa. (eds.). **Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations**. New York Berghahn Books, 2016.

Federici, Silvia. **Caliban and the Witch**. 1. ed. Brooklyn: Autonomedia, 2004.

Fernández Juárez, Gerardo. "El banquete aymara": aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras. **Revista Andina**, n. 1, 155–189, 1994.

_____. Ofrenda, ritual y terapia: las mesas aymaras. **Revista Española de Antropología Americana**, n. 25, p. 153–180, 1995.

_____. **Médicos y yatiris**: salud e interculturalidad en el altiplano aymara. La Paz: CIPCA, 1999.

_____. **Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara**: sueños, testimonios y prácticas ceremoniales. Quito: Ediciones ABYA-YALA, 2004.

Fraser, Nancy. Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: Calhoun, Craig J. **Habermas And The Public Sphere**. Cambridge & London: The MIT Press, 1992. Cap 5. p. 109-142.

Gil García, Francisco M. Batallas del pasado en tiempo presente: "guerra antigua", civilización y pensamiento local en Lípez (dpto. de Potosí, Bolivia). **Bulletin de l'Institute Français d'Études Andines**, v. 34, n. 2, p. 197–220, 2005.

Goldman, Marcio. Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem Estudos Etnográficos. **R@U**, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.

Gordon, Cesar. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

Gose, Peter. Mountains and Pachakutis: Ontology, Politics, Temporality. In: (eds.) Jennings, Justin & Swenson, Edward R. **Powerful Places in the Ancient Andes.** Albuquerque: University of New Mexico Press, 2018.

Gow, Peter. **Of mixed blood**: kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. **An Amazonian Myth and its History**. New York: Oxford University Press, 2001.

Grosfoguel, Ramón. La Descolonización de la Economia y los Estudios Postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. **Tabula Raza v.** 48, p. 17–48, 2006.

Guattari, Félix; Rolnik, Suely. **Micropolítica. Cartografías del deseo**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.

Gutiérrez Aguilar, Raquel. **Los ritmos del Pachakuti.** Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005). Buenos Aires: Tinta Limón, 2008.

Hardman, Martha. Jaqi aru: La lengua humana. In: Albó, Xavier (coord.), **Raíces de Américas: El mundo aymara**. Madrid: Alianza Editorial, p. 155–205, 1988.

Harris, Olivia; Bouysse-Cassagne, Thérèse. Pacha. En torno al pensamiento aymara. In: Bouysse-Cassagne, Thérèse; Harris, Olivia; Platt, Tristan; Verónica Cerceda (eds.), **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino.** La Paz: Hisbol, p. 217–281, 1987.

Harris, Olivia. Ethnic Identity and Market Relations: Indians and Mestizos in the Andes. In: Larson, Brooke; Harris, Olivia (eds.), **Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes**: at the crossroads of history and anthropology. Durham: Duke University Press, Cap. 12 p. 351-390, 2005.

Herzfeld, Michael. **Cultural Intimacy**: social poetics in the nation-state. New York: Routledge, 2005.

Hinkelammert, Franz. **Hacia una crítica de la razón mítica.** El laberinto de la modernidad. San José: Arlekín, 2008.

Hornborg, Alf. Convictions, beliefs, and the suspension of disbelief: on the insidious logic of neoliberalism. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 7, n. 1, p. 553–58, 2017.

Huanca, Tomás. **El yatiri en la comunidad aymara**. La Paz: CADA, 1989.

Ingold, Tim. **The Life of Lines.** New York: Routledge, 2015.

_____. The atmosphere. **Chiasmi International**, v. 14, p. 75–87, 2013.

_____. **The Perception of the Environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000.

Johnsson, Mick. **Food and Culture among Bolivian Aymara**: Symbolic Expressions of Social Relations. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1986.

Kelly, José Antonio. Notas para uma teoria do "virar branco". **Mana**, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.

Kimmerer, Robin Wall. Nature Needs a New Pronoun: To Stop the Age of Extinction, Let's Start by Ditching "It". **Yes! Media/Positive Futures Network,** 2015. <https://www.yesmagazine.org/issue/together-earth/2015/03/30/alternative-grammar-a-new-language-of-kinship>

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. **A queda do céu.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

Labate, Beatriz Caiuby; Canvar, Cavnar; Gearin, Alex K. (Ed.). **The world ayahuasca diaspora: reinventions and controversies**. London: Routledge, 2017.

Lajo, Javier. Pacha y paqha: tiempo y espacio en la filosofía andina. **America Latina en movimento**, 24 jun. 2016. Disponível em: https://www.alainet.org/es/articulo/178353. Acesso em: 9 nov. 2021.

Latour, Bruno. **We Have Never Been Modern**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Law, John. What's wrong with a one-world world? **Distinktion: Journal of Social Theory**, v. 16, n. 1. p. 126-139, 2015.

Layme Pairumani, Félix. Introducción. In: Bertonio, Ludovico. **Vocabulario de la lengua aymara**. La Paz: ILLA-A (republicación digital), 2011.

_____. **Diccionario bilingüe aymara castellano**. 3. ed. La Paz: Consejo Educativo Aymara, 2004.

Lewy, Matthias. Más allá del 'punto de vista': Sonorismo amerindio y entidades de sonido antropomorfas y no-antropomorfas. In:Brabec de Mori, B.; Lewy, M.; García, M. A. (eds.). **Sudamérica y sus mundos audibles**: Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas. Gebr. Mann Verlag, p. 84-98, 2015.

Linera Garcia, Álvaro. **Hacia el Gran Ayllu Universal**: pensar el mundo desde los Andes. 1. ed. México: Altepetl Editores, Biblioteca Indígena, 2015.

Lugones, María. Towards a decolonial feminism. **Hypatia**, v. 25,, n. 4, p. 742–759, 2010.

Maciel, Lucas. Ensaio sobre a zarza. Monocultura e colonialidade vistas do wajmapu (território mapuche). **Revista Ñanduty**, v. 9, n. 13, p. 45-63, 2021.

Macusaya, Carlos. La ficción pachamamista debe ser enterrada. 2015. Disponível em: http://jichha.blogspot.com/2015/05/la-ficcion-pachamamista-debe-ser.html. Acesso em: 9 nov. 2021.

_____. Desindigenizar el país. 2018. Diponsível em http://carlosmacusaya.blogspot.com/2018/08/desindigenizar-el-pais.html

Mamani Ramirez, Pablo. ¿Descolonización real o falsa descolonización en Bolivia? **Revista de Estudios Bolivianos**, n. 21, p. 25-38, 2015.

_____. "Estado Plurinacional" autoritario del siglo XXI. **Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, v. 2, n. 6, p. 68-95, 2017.

Martinez, Gabriel. Los dioses de los cerros en los Andes. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 69, n. 1, p. 85– 115, 1983.

McCallum, Cecilia. Incas e Nawas: Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawa. In: Albert, Bruce; Ramos, Alcida Rita (eds.), **Pacificando o branco:** Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP, p. 375-401, 2000.

Medina, Javier. **Ch'ulla y Yanantin**: las dos matrices de civilización que constituyen a Bolivia. La Paz: Garza Azul, 2008.

Millones, Luís (ed.). **El retorno de las huacas**: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990.

Miranda Luizaga, Jorge. **Filosofía andina: fundamentos, alteridad y perspectiva**. La Paz, Hisbol/Goethe Institut, 1996.

Montes Ruiz, Fernando. **La máscara de piedra**: simbolismo y personalidad aymara en la historia. La Paz: Editorial Quipus, 1990.

Mumford, Jeremy. The Taki Onqoy and the Andean Nation: sources and interpretations. **Latin American Research Review**, v. 33, n. 1, p. 150-165, 1998.

Nava Cerball, Raquel. **Prácticas y lenguaje ritual de mujeres yatiris aymaras**: estudio antropológico en espacios ceremoniales de las ciudades de La Paz e El Alto. La Paz: ABYA-YALA, 2017.

Orta, Andrew. **Catechizing Culture**: missionaries, Aymara, and the "new evangelization". New York: Columbia University Press, 2004.

Ortiz, Alejandro. **De Adaneva a Inkarrí**: una visión indlgena del Perú. Lima: Retablo de Papel Ediciones, 1973.

Oxa, Justo. Vigencia de la cultura andina en la escuela. In: Pinilla, Carmen M. (ed.), **Arguedas y el Perú de hoy**. Lima: SUR, p. 235-242, 2004.

Pachaguaya Yujra, Pedro; Terrazas Sosa, Claudia. **Una cuarentena individual para una sociedad colectiva**: la llegada y despacho del Khapaj Niño Coronavirus a Bolivia. La Paz: Asociación Departamental de Antropólogos de La Paz, 2020.

Paredes Jawira Iqilla, Jesika; Canelas, Aurelia. Awtipacha. 2021. Disponível em: https://www.facebook.com/PankaritasdelViento/photos/pcb.292772842405134/292772402405178. Acesso em: 9 nov. 2021.

Pignarre, Philippe e Stengers, Isabelle. **Capitalist Sorcery**: breaking the spell. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011.

Podhajcer, Adil. Sembrando un cuerpo nuevo: Performance e interconexión en prácticas musicales "andinas" de Buenos Aires. **Revista musical chilena**, v. 69, n. 223, p. 47–65, 2015.

Povinelli, Elizabeth. **Economies of Abandonment**: social belonging and endurance in late liberalism. Durham & London: Duke University Press, 2011.

_____. Geontologies of the Otherwise. **Fieldsights**. 2014. Disponível em: https://culanth.org/fieldsights/geontologies-of-the-otherwise. Acesso em: 9 nov. 2021.

_____. **Geontologies:** a requiem to late liberalism. Durham, London: Duke University Press, 2016.

Puig de la Bellacasa, María. **Matters of Care:** speculative ethics in more than human worlds. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017

Quijano, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: Bonilla, H. (comp.), **Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas**. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo Editores, 1992.

Quispe, Felipe. Organización y proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua. In: García, Alvaro; Gutiérrez, Raquel; Prada, Raúl; Quispe, Felipe; Tapia, Luis. *Tiempos de rebelión*. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2001.

Rancière, Jacques. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996. Tradução de: Ângela Leite Lopes.

Rengifo, Grimaldo. La Crianza Recíproca: biodiversidad en los Andes. **Biodiversidad**. Compendio 2. p. 34-39, 1997.

_____. El Ayllu. não publicado. Lima, mayo 1996.

Rengifo, Grimaldo; Grillo, Eduardo. Criar y dejarse criar por la Vida. In: Medina, Javier (org.). **Suma Qamaña**: la comprensión indígena de la vida buena. 2. ed. La Paz: Gestión Pública Descentralizada y Lucha Contra La Pobreza de La Cooperación Técnica Alemana, 2008. Cap. 7. p. 83-98. (Gestión Pública Intercultural (GPI). n. 8).

Romero, Raúl R.; Mendívil, Julio. Prácticas musicales andinas a comienzos del siglo XXI. **Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales**, v. 36, n. 40, p. 5–10, 2018.

Rösing, Ina. **Rituales para llamar a la lluvia**: rituales colectivos de la región kallawaya en los Andes Bolivianos. La Paz: los Amigos del Libro, 1996.

Rivera Cusicanqui, Silvia. **Oprimidos pero no vencidos**: luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980. 4. ed. La Paz: Hisbol-CSUTCB, 2010 [1984].

_____. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Retazos-Tinta Limón, 2010.

_____. **Sociología de la Imagen**: miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

_____. **Un mundo ch'ixi es posible**: ensayos desde un presente en crisis. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

Rivera Cusicanqui, Silvia e El Colectivo. **Principio Potosí Reverso**. Madrid: Museo Reina Sofía, 2010.

Rozo, Bernardo. Dueños y Uywiris, uywas y xerimbabos: crianza entre humanos y más-que- humanos. reflexiones preliminares de la selva a las montañas, y viceversa. CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA, VI, 2020a, Montevideo. Ponencia. p. 1-40.

_____. Eficacia sonora del ritual: a propósito de reivindicaciones y devenires sobre el sonido y la música. CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA, VI, 2020b, Montevideo. Ponencia. p. 1-27.

_____. Sonido, aliento y reversibilidad: reflexiones sobre la música y el sonido desde experiencias musicales con la abuelita Ayahuasca. **Contrapunto. Revista de Musicología**, na imprensa, 2021.

Russell, Andrew; Rahman, Elizabeth (eds.). **The Master Plant: Tobacco in Lowland South America.** Bloomsbury Publishing, 2015.

Saavedra, Carlos. Social and Cultural Context of the Aymara in Bolivia Today. In: HARDMAN, M. J. (ed.). T**he Aymara Language in Its Social and Cultural Context**: a collection of essays on aspects of Aymara language and culture. Gainesville: University Press of Florida, 1981. Cap. 1. p. 18-30.

Saenz, Jaime. Recorrer Esta Distancia. In: Johnson, Kent; Gander, Forrest. **Immanent Visitor**: selected poems of Jaime Saenz. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2002. p. 107-123.

Sahlins, Marshall. **Islands of History.** Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

Salas Carreño, Guillerme. Places are Kin: food, cohabitation, and sociality in the southern Peruvian Andes. **Anthropological Quarterly**, v. 89, n. 3, p. 813-840, summer 2016.

Salmón, Josefa. Una historia del pensamiento indianista ukhamawa jakawisaxa. **Revista de Indias**, v. lxviiii, n. 244, p. 115-138, 2008.

Salomon, Frank. Introductory Essay. In: SALOMON, Frank; URIOSTE, George L. (ed.). **The Huarochirí Manuscript**: a testament of ancient and colonial andean religion. Austin: University Of Texas Press, 1991. p. 1-38.

Schavelzon, Salvador. **Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir**: dos conceptos leídos desde Ecuador y Bolivia post-constituyentes. Quito, Ecuador: Abya Yala/CLASCO, 2015.

Scuro, Juan. (Neo)chamanismo: aspectos constitutivos y desafíos analíticos. **Horiz. Antropol**, Porto Alegre, v. 24, n. 51, p. 259-288, maio/ago. 2018.

Soruco, Ximena. **La ciudad de los cholos**: mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX. 2 ed. La Paz: PIEB, 2012.

Sousa Santos, Boaventura de; Rivera, Silvia Cusicanqui. Conversa del Mundo. In: Sousa Santos, Boaventura de. **Revueltas de indignación y otras conversas.** Obra de dominio público, 2015. p. 80-124.

Spuybroek, Lars. **The Sympathy of Things.** Ruskin and the ecology of design. London: Bloomsbury, 2016.

Stefanoni, Pablo. ¿Adónde nos lleva el pachamamismo? **Tabula Rasa**, n. 15, Bogotá, p. 261-264, julio-diciembre 2011.

Stephenson, Marcia . Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: the Taller de Historia Oral Andina in Bolivia. **Latin American Research Review**, v 37, v. 2 , p. 99-118, 2002.

Stengers, Isabelle. 2014. "La Propuesta Cosmopolitica". Revista Pléyade, 14: pp. 17-41.

_____. The Challenge of Ontological Politics. In: DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mario (ed.). **A World of Many Worlds**. Durham & London: Duke University Press, 2018. Cap. 3. p. 83-111.

Strathern, Marilyn. **Partial Connections**. New York: Altamira, 2004.

Sztutman, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência - pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 338–360, 2018.

Taussig, Michael. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul.** São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

Thomson, Sinclair. Cuando sólo reinasen los indios: recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos (La Paz, 1740-1781). **Argumentos**, v. 19, n. 50, p. 15-47, enero-abril 2006.

Tola, Miriam. between Pachamama and Mother Earth: gender, political ontology and the rights of nature in contemporary Bolivia. **Feminist review**, n. 118, p. 25-40, 2018.

Torrez, Mario. **Suma qamaña y desarrollo**: el t'hinku necesario. La Paz: Programa Nacional Biocultura, 2012.

Turino, Thomas. Del esencialismo a lo esencial: Pragmática y significado de la interpretación de los sikuri puneños en Lima. **Revista Andina**, v. 2, p. 441–456, 1992.

_____. The Music of Andean Migrants in Lima, Peru: Demographics, Social Power, and Style. **Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana**, v. 9, n. 2, p. 127–150, 1988.

Urton, Gary. **At the Crossroads of the Earth and the Sky**: an Andean cosmology. Austin: University of Texas Press, 1981.

van den Berg, Hans. **La tierra no da así no más**: los ritos agrícolas en la religión de los aymaras-cristianos de los Andes. Amsterdam: CEDLA, 1989.

_____. Glosario. **Rev Cien Cult**, La Paz , n. 15-16, p. 293-298, agosto 2005. Disponível em http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S207 7-33232005000100010&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 9 nov. 2021.

Vargas Mendez, Fernando. La moribunda moda de la descolonización. 2015. Disponível em: http://jichha.blogspot.com/2015/10/la-moribunda-moda-de-la-descolonizacion.html. Acesso em: 9 nov. 2021.

Vilaça, Aparecida. O que significa tornar-se outro? xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 44, p. 56–72, 2000.

_____. Chronically Unstable Bodies: reflections on amazonian corporalities. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 11, n. 3, p. 445–464, 2005.

Viveiros de Castro, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, v. 2, p. 115-143, 1996.

_____. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 4, n. 3, p. 469- 488, sep. 1998.

_____. Etnologia Brasileira. In: Miceli, Sergio (ed.). **O que ler na ciência social brasileira: 1970-1995**. São Paulo: Sumaré. Cap. 1. p. 109-224.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. O Nativo Relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002.

_____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipití**, n. 1, vol. 2, p. 3-22, 2004.

_____. And. In: Viveiros de Castro, Eduardo. **The Relative Native**: essays on indigenous conceptual worlds**.** Chicago: Hau Books, 2015. Cap. 2. p. 39-54.

Viveiros de Castro, Eduardo e Márcio Goldman. Slow Motions: comments on a few texts by Marilyn Stranthern. **Cambridge Anthropology**, v. 28, n. 3, p. 23-42, 2008/2009.

Warner, Michael. Publics and Counterpublics. **Public Culture**, v. 14, n. 1, p. 49-90, 2002.

Weismantel, Mary. **Cholas and Pishtacos**: stories of race and sex in the Andes. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2001.

Widmark, Charlotta. 2003. **To Make Do in the City**: Social Identities and Cultural Transformations among Aymara Speakers in La Paz. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Wilbert, Johannes. **Metafísica del tabaco entre los indios de Sudamérica**. Universidad Católica Andrés Bello, 1976.

Yampara, Simón.Cosmovivencia Andina: vivir y convivir en armonía integral – suma qamaña. **Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos**, v. 18, p. 1-22, 2011.

_____. **Uraq-pacha utan utjawi/qamawi.** Cosmovisión territorial ecologia y medio ambiente. La Paz: Ediciones Qamañpacha de la Fundación "Suma Qamaña", 2005.

Yampara, Simón; Quilla Tintaya, Guiniol. **La fiesta de la Chakana 3 de mayo**. La Paz: Oficialía Mayor de Culturas, 2012. Disponível em: https://lae.princeton.edu/catalog/10210597-8a7b-4867-a884-6653646aeaa0?locale=es#?c=0&m=0&s=0&cv=0&xywh=-2691%2C0%2C8089%2C3527. Acesso em: 9 nov. 2021.

Yujra, Carlos. **Laq'a achachilanakan jach'a tayka amuyt'awinakapa/Los grandes pensamientos de nuestros antepasados**. La Paz: CAUP, 2005.

Žižek, Slajov. **¡Bienvenidos a tiempos interesantes!** La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.