

35º Encontro Anual da Anpocs

GT23 – Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afro-indígenas

Título do Trabalho: *Sopros de vida e destruição: composição e decomposição de pessoas.*

Nome do autor: Pedro Augusto Lolli

Partindo de uma experiência etnográfica específica na região do Noroeste Amazônico, pretendemos refletir sobre uma questão de ordem geral – as práticas xamânicas ameríndias. Definir qual o aspecto permite colocar sob a égide desse rótulo uma diversidade de experiências seria uma tarefa fadada ao fracasso, visto que estamos longe de obter um consenso no debate antropológico sobre o tema. Ainda mais se levarmos em consideração que nesse debate também é problematizado outros termos como xamanismo, xamã, xamanizado, xamanístico. Entendemos que apesar de ser muito difícil afirmar, sem titubear, um aspecto que defina as práticas xamânicas ou o xamanismo ou o xamã, não se deve descartar o uso dessas noções. Isso porque elas nos permitem construir comparáveis entre diversas experiências que vistas em detalhes divergem grandemente. Desse modo, mais do que se livrar dessas noções cabe problematizá-las a partir das próprias experiências que elas desejam abarcar. Trata-se de comparar as diferenças e as semelhanças que essas experiências evidenciam quando aproximadas.

A região do alto rio Negro revela-se um campo de investigação propício não só porque diversos trabalhos etnográficos sobre a região dedicaram um espaço considerável ao tema das práticas xamânicas e do xamanismo¹, mas também porque essa região é caracterizada por uma diversidade de povos indígenas que estabelecem redes de intercâmbio matrimonial, ritual e de bens.

Esses trabalhos que tratam de práticas nativas como práticas xamânicas compartilham características comuns que se remetem à América em geral. Como um conjunto de mitos que tratam das transformações que originaram a forma do mundo ‘atual’ e a íntima relação desses mitos com as ações xamânicas. Também é ponto comum a formação de diversos planos e a figura do xamã como aquele que possui a capacidade de viajar por esses planos. O uso de substâncias psicotrópicas como forma de abrir esses canais de comunicação é outro aspecto bem difundido na região do Noroeste Amazônico e compartilhado com outras regiões da América.

Alguns trabalhos (Goldman 1963, Reid 1979, Reichel-Dolmatoff 1985, Arhem 1993) chamaram a atenção para uma afirmação recorrente no discurso indígena: nesses tempos primordiais da criação, os não-humanos possuem atributos humanos e os humanos estabelecem relações sociais com os não-humanos. Se esse tempo primordial da origem, no

¹ Goldman 1963, Reichel-Dolmatoff 1971, Jackson 1983, C. Hugh-Jones 1979, S.Hugh-Jones 1979, Wright 1998, Hill 1993, Arhem 1998, Buchillet 1992, Bidou 1983.

qual é encontrada uma variedade de seres com poderes transformadores, humanos e não-humanos, que se relacionam socialmente, é narrado pelos mitos, isso não significa que se trate de um tempo passado e acabado. O ritual é um desses momentos em que essas forças são atualizadas de uma forma controlada (S. Hugh-Jones 1979, C. Hugh-Jones 1979, Jackson 1983, Bidou 1983, Århem 1998, Wright 1998:2005, Hill 1993, Buchillet 1992). Nesses rituais (nascimento, menarca, iniciação, morte) os humanos entram em contato com as pessoas da origem. Essa comunicação com esse mundo-outro, como Bidou (1983) o denominou, é uma atividade perigosa que exige um grande conhecimento cosmológico e mitológico, pois esse mundo não é habitado somente por seres aliados, mas também por inimigos, que devem ser combatidos. Embora esses rituais sejam potencialmente perigosos aos participantes, dado o estado vulnerável em que se encontram as pessoas a quem se destinam, constituem uma forma controlada de interagir com os seres primordiais da origem. Uma parte do conhecimento do xamã consiste em ter poder suficiente para controlar essas forças potencialmente negativas.

As práticas em torno da doença é outro momento amplamente tratado como práticas xamânicas. Contudo elas se inserem nesse complexo de relações sócio-cósmicas de uma forma um pouco distinta daquela que se encontra nos rituais no que se refere ao controle das interações com as pessoas de outros planos. Enquanto no ritual as ações nocivas se mantêm em estado potencial e a função xamânica é impedir que essas ações atinjam as pessoas que estão participando; na doença as ações nocivas estão já atuando em determinada pessoa e a função xamânica é combater essas ações. Na doença, o caráter duplo de construção e de destruição das práticas xamânica se mostra mais patente, na medida em que concomitantemente implica de um lado uma ação de recuperação e de proteção do doente e de outro uma ação de destruição e neutralização dos agentes patogênicos.

Nesse sentido, o xamã aparece em muitos casos como aquele que negocia ou guerreia diretamente com as pessoas de outros planos. Essa capacidade de estabelecer alianças e/ou guerras com pessoas de outros planos está intimamente relacionada à outra: a de adotar diferentes pontos de vista, que por sua vez é dada pela capacidade de vestir outras 'roupas' e comer outros 'alimentos' (Viveiros de Castro 2002, Århem 1993). Essa noção de roupa está associada às transformações míticas nas quais, por exemplo, um ser humano se transforma em formiga, um jaguar se transforma em ser humano, um jacaré em canoa, entre outros. Essas transformações míticas são operadas por xamãs e são referidas como uma troca de roupa.

As roupas animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos não são fantasias, mas instrumentos: elas se aparentam aos equipamentos de mergulho ou aos trajes espaciais, não às máscaras de carnaval. O que se pretende ao vestir um escafandro é poder funcionar como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder sob uma forma estranha. Do mesmo modo, as “roupas” que, nos animais, recobrem uma “essência” interna de tipo humano não são meros disfarces, mas seu equipamento distintivo, dotado das afecções e capacidades que definem cada animal. (Viveiros de Castro 1996: 133)

O desenvolvimento dessas afecções em várias regiões da América, mas não em todas, está associado ao consumo de psicoativo, na medida em que é visto por grande parte dos ameríndios como um outro ‘alimento’ capaz de abrir canais de tráfego entre os diversos planos cósmicos (Wright 1998, Reichel-Dolmatoff 1971, Arhem 1998, Wilbert 1987). Essa viagem possibilitada pelo psicoativo permite a pessoa experimentar outro plano e é essa experimentação que desenvolve as afecções².

Essa aquisição de diferentes perspectivas é algo que se confirma pela eficácia das técnicas empregadas por ele. A eficácia do xamã é dada por sua capacidade de transformação da realidade, seja de forma construtiva, seja de forma destrutiva. Como ilustram a questão da cura, dos cantos, da introdução de novos episódios nas narrativas míticas³, da feitiçaria e também da negociação com os donos de animais e congêneres (atividade xamânica ligada ao sucesso/fracasso da caça e da agricultura). O xamã, empenhando em alcançar o sucesso (eficácia), constantemente se confronta com novos fatos que enriquecem suas hipóteses e colocam em movimento um processo contínuo de inferência e debate da validade desses fatos e hipóteses (Fausto 2002). O que equivale a dizer que a eficácia xamânica é proporcional a capacidade dos sujeitos em articular pensamento e ação.

Embora o Noroeste Amazônico seja uma região a partir da qual foram desenvolvidos muitos trabalhos etnográficos sobre o tema, a grande maioria deles se dedicou a estudar os Tukano e os Aruak. Os povos reunidos sob a denominação de Maku ocupam um lugar secundário na produção etnográfica da região, sendo que muitas das informações sobre eles advêm da imagem construída pelas etnografias sobre os Tukano e os Aruak. Este texto propõe desenvolver esses temas de pesquisa junto aos Yuhupdeh, povo Maku, que vivem no igarapé Castanha, afluente do médio Tiquié, localizado na região do alto rio Negro.

² Há lugares como entre os Awá-Guajá em que nenhuma substância psicotrópica é usada. Como veículo dessas viagens é utilizado cantos (Garcia 2011).

³ A capacidade de transformação dos mitos não é uma exclusividade da atividade xamânica.

Dos trabalhos monográficos realizados a partir de uma pesquisa prolongada de campo junto dos povos Maku se destacam os de Reid (1979), Silverwood-Cope (1991), Pozzobon (1991), Athias (1995). O primeiro realizou pesquisa de campo entre os Hupdah, o segundo entre os Bara, o terceiro entre os Hupdah e os Yuhupdeh, e o último entre os Hupdah. Nesses trabalhos encontramos também os temas do xamanismo que foram destacados acima: associação entre o conhecimento xamânico e os mitos de origem (Reid 1979: 241); capacidade de transitar por diversos planos cósmicos (Silverwood-Cope 1991: 156; Reid 1979: 225-226); uso de psicoativos (Silverwood-Cope 1991: 158); ambigüidade da função xamânica (Reid 1979: 227); o ritual como proteção (construção) e a doença como ataque (destruição) (Reid 1979: 221, 277; Silverwood-Cope 1991: 96).

O xamanismo na região do alto rio Negro enquanto prática se enfraqueceu ao longo dos últimos cinquenta anos e xamãs poderosos tornaram-se raros. Esse enfraquecimento está associado às missões salesianas que se instalaram na região por volta da década de 40 do século passado e começaram a perseguir as práticas xamânicas. Os padres impediram a realização de rituais, tomaram os instrumentos rituais, proibiram a execução de benzimentos e de procedimentos de cura onde se extrai a doença. Outra estratégia utilizada pelos salesianos foi recrutar as crianças para os colégios internos a fim de civilizá-los⁴ e impedi-los que participassem dos rituais de iniciação com as flautas Jurupari.

O discurso indígena da região do igarapé Castanha não se distingue dessa impressão geral que prevalece na região. Eles também se referem a um enfraquecimento das práticas xamânicas e o associam à atuação dos padres salesianos na área. A língua yuhupd tem duas palavras que traduziríamos por xamã *sāw yap* e *mihd□□d yap*⁵, cuja distinção é estabelecida pelas práticas que cada uma dessas funções domina.

A principal diferença entre *sāw yap* e *mihd□□d yap*, conforme dito pelos Yuhupdeh, é que o primeiro tem a capacidade de se transformar em gente onça e negociar com essa gente. Outra diferença diz respeito aos procedimentos terapêuticos empregados para fazer a cura. O *sāw yap* consegue extrair a doença da pessoa e a partir disso identifica a doença. Uma das técnicas relatadas foi a cura com água. O *sāw yap* põe um recipiente com água no chão em frente ao doente e começa a banhá-lo até que em determinado momento a doença cai sob o

⁴ Pari-Cachoeira, que fica localizada no Tiquié, é um dos locais onde se construiu uma unidade desses internatos salesianos.

⁵ *Sāw yap* é traduzido usualmente como pajé, enquanto *mihd□□d yap* é como benzedor. Conquanto essa diferenciação seja pertinente, manteremos a palavra xamã enfatizando que são as práticas que permitem a distinção entre uma e outra função do xamã.

recipiente na forma de um objeto. Ele possui uma pedra de quartzo, que normalmente mantém pendurada ao pescoço. Ele tem a capacidade de viajar através dos sonhos para os diversos planos do mundo e o conhecimento sobre fórmulas verbais que enviam doença para algum inimigo. Durante o aprendizado dessas habilidades, é necessário obedecer rigorosamente restrições alimentares e sexuais e consumir tabaco, ipadu⁶, caapi⁷, paricá⁸.

O *mihd□□d yap* é o responsável por conduzir os rituais de iniciação masculina com o uso de flautas Jurupari (*Ti'*)⁹. Esses rituais com flautas são disseminados por toda a região do alto rio Negro e é um dos fatores que permite concebê-la como um sistema integrado. Além das próprias flautas, os povos da região compartilham versões sobre a origem dessas flautas.

Outra diferença é que *mihd□□d yap* não consegue se transformar em onça e tampouco aplica a técnica de extrair a doença da pessoa. O seu procedimento terapêutico se concentra na execução de fórmulas verbais. Os indígenas da região usam a palavra benzimento para se referirem a essas fórmulas. É comum também aparecerem traduzidas como reza. Parte da bibliografia se refere a essas fórmulas como encantação. Optamos pelo uso de benzimento para nos referirmos a essas fórmulas, por ser esse o termo em português mais empregado pelas pessoas da região do igarapé Castanha. Os benzimentos podem se diferenciar em três tipos: os de nomeação, os de cura e os de proteção.

Conquanto essas diferenças entre *sāw yap* e *mihd□□d yap* sejam enunciadas pelo discurso yuhup elas não tornam os termos opostos e excludentes entre si, pois o que se enfatiza são as diferenças entre as funções. O que define um pajé e um benzedor é o que ele faz e não o que ele é. Por isso, uma mesma pessoa pode fazer ambas as funções. Isso significa dizer que a pessoa que coordena o ritual das flautas Jurupari pode também saber tanto retirar agentes patogênicos como enviá-los para um inimigo.

Se o discurso indígena afirma que atualmente está difícil encontrar *sāw yap*, mais difícil ainda é encontrar pessoas que exerçam essa função mais a de *mihd□□d yap*. No trecho do igarapé Castanha a situação não é diferente. Os padres missionários tomaram praticamente todos os materiais dos xamãs. Cada função tinha um conjunto que lhes eram próprios. Com a

⁶ Ipadu é um nome de origem nheengatu que se refere a um preparado a base de coca. A palavra em yuhup para ipadu é *sohó*.

⁷ É uma bebida feita com o cipó *Banisteriopsis caapi* e folhas da rubiácea *Psychotria viridis*. Essa bebida tem propriedades alucinógenas e estão associadas às viagens que o pajé/benzedor faz através do cosmos.

⁸ É um pó preparado a partir da casca de árvore que é inalado via aérea, cujos efeitos conduzem os xamãs a viagens pelos diversos planos.

⁹ É a palavra em yuhup usada para se referir as flautas Jurupari.

perda desses materiais essas práticas ficaram prejudicadas e algumas delas não foram mais executadas, como, por exemplo, a retirada da doença do corpo da pessoa. Em muitos lugares também os rituais de iniciação com as flautas Jurupari deixaram de ser realizados.

Entretanto, no igarapé Castanha, nem tudo se perdeu. Os benzimentos continuam uma prática comum e, no caso dos Yuhupdeh, o ritual com o uso das flautas Jurupari ainda é realizado, mesmo não sendo com as flautas de antigamente¹⁰. Embora o paricá e o caapi não sejam mais consumidos, o tabaco e o ipadu são consumidos praticamente todos os dias, como atestam as rodas de ipadu cotidianas.

Posto isso, podemos dizer que este trabalho se restringe a analisar os benzimentos de cura e de proteção¹¹. Desse modo, nos concentraremos nas práticas xamânicas associadas a episódios envolvendo a doença.

Em todos os casos de doença a pessoa que solicitou o benzimento, um parente próximo ou a própria pessoa, informou a doença para o xamã. No momento que um incômodo deixa de ser algo passageiro e torna-se um sofrimento que exige a intervenção de uma pessoa mais habilitada para resolver o problema, desencadeia-se um processo terapêutico. O passo seguinte, desse processo, acontece quando a pessoa que solicita um tratamento entrega um objeto para alguém fazer um benzimento. Esta pessoa, sentada num banquinho, consome tabaco e ipadu antes de começar o benzimento. Após ingerir essas substâncias, o xamã passa a assoprar o benzimento no objeto entregue emitindo um som ininteligível semelhante a um vagido, enquanto gesticula com um dos braços, por alguns minutos, até devolver o objeto para a pessoa que solicitou o benzimento. Esse objeto é então administrado a pessoa que está doente. Esse procedimento se repete outras vezes num tempo variável. Essa é de forma condensada a armação do processo terapêutico acionada pela execução de um benzimento. A seguir desdobraremos dois momentos dessa cadeia de ações envolvida nesses procedimentos. O primeiro desdobramento diz respeito aos objetos que são utilizados nos processos terapêuticos. O segundo desdobramento são as falas (benzimentos) que são transferidas para esses objetos.

¹⁰ Durante o período de trabalho de campo (2007-2009) foi possível participar de três rituais com as flautas Jurupari. Em um deles houve iniciação e participaram apenas Yuhupdeh; nos outros dois houve apenas a exibição das flautas. Num deles além de Yuhupdeh participaram Yeba Masa e Tuyuka. Noutro além de Yuhupdeh participou Desana.

¹¹ F. Cabalzar chama a atenção para uma característica importante desses benzimentos de cura e de proteção. Ao contrário dos enfeites, dos cantos e dos benzimentos de nominação que são recebidos conforme as prerrogativas hierárquicas, os 'benzimentos de proteção e cura eram de conhecimento de todos, não os distinguindo nesse sentido.

Esses objetos onde o xamã assopra o benzimento são entendidos por como objetos intermediários, cuja função principal é servirem de veículos para transportar o benzimento para o corpo do doente (Buchillet, 1988: 37). Algo que ficará mais claro adiante, quando tratarmos do conteúdo dos benzimentos. Levando em consideração essa função denominamos, doravante, tais objetos de veículos transicionais, na medida em que sua função é 'fazer passar'.

Para entendermos a função terapêutica desses veículos transicionais é necessário prestar atenção naquilo que eles fazem passar ao corpo do doente. O que implica em elucidarmos o conteúdo das falas que no momento do benzimento aparecem como um som ininteligível assoprado sobre o veículo transicional.

Essas falas são uma seqüência de ações que o benzedor faz enquanto assopra o benzimento. Segundo os benzedores, essas ações são realizadas em pensamento. A palavra em yuhup para designar pensar é *pah-këy*. Essa palavra é composta pela justaposição de *pah* – escutar – e *këy* – olhar. Além do sentido de pensar, também me foi traduzida como sentir. A palavra parece ter correspondente em tukano, que encontramos em Andrello (2006) quando discute a distinção entre demiurgo e ancestral: *Ye'pâ-mas*□, do qual surgirão os Tukano, depois de receber enfeites e descer ao Lago de Leite se desdobra em duas pessoas, *Ye'pâ-õ'âk*□*hi* e *Ye'pâ-di'ro-mas*□.

A distinção é também uma forma de se conceber uma dualidade entre corpo e pensamento, ou entre corpo e espírito, pois a existência de Ye'pâ-õ'âk□*hi* é uma existência 'de pensamento', *tí'ó yã'a* ('escutar' + 'olhar' = perceber, pensar, sentir). (Andrello 2006: 375)

Quando *Ye'pâ-mas*□ se desdobra em duas pessoas, ocorre uma distinção de planos. Segundo o autor, é a incorporação no plano terrestre que irá diferenciar o demiurgo e o ancestral. Se por um lado o processo de tomar corpo no plano terrestre cria uma diferença entre o que é 'de pensamento' e o que é corpóreo, como parece nos apontar Andrello, por outro, o campo semântico dessas palavras me sugere que essa tomada de corpo não estabelece uma separação radical entre corpo e pensamento, mas sim entre planos diferentes. O que gostaria de frisar é que *pah-këy* me sugere ao mesmo tempo uma distinção entre planos distintos de atuação e a possibilidade de atravessar os planos conectando-os, já que se age alhures para agir aqui: através de *pah-këy*, a atuação em um plano é também uma atuação em outros planos (C. Hugh-Jones 1978: 3).

As ações realizadas na execução dos benzimentos nos levaram a diferenciá-las em ações de construção e ações de destruição. O escrutínio desses grupos, por sua vez, exigiu que fizéssemos outros desdobramentos. As ações de construção se dividiram em ações de composição e ações de proteção. As ações de destruição se dividiram em ações de decomposição e neutralização. Como exemplo de ações de decomposição e neutralização reproduzimos uma série de ações realizadas em pensamento num benzimento usado para acabar com dor de dente que foi registrado em língua yuhup e traduzido para o português

No benzimento para dor de dente o benzedor em pensamento (*pah-këy*) retira as flechas *pej tęg* e *dai su tęg* de *Ta□g sáp*; reúne *Ta□g sáp* e suas armadilhas - o espinho de inajá, o espinho de bacaba, o espinho de paxiúba e pequenas larvas *tóh tęg*¹² - que estão espalhados pelo rio Umari (*pej dēh*), pela casa de Trovão (*pey mōy*), pelo norte, pelo sul, pelo oeste, pelo leste; procura *Ta□g sáp* e suas armadilhas no rio Umari (*pej dēh*), na casa de Trovão (*pey mōy*), no norte, no sul, no oeste, no leste; captura *Ta□g sáp* e suas armadilhas que estão no rio Umari (*pej dēh*), na casa de Trovão (*pey mōy*), no norte, no sul, no oeste, no leste; cerca *Ta□g sáp* com pari; faz caldo de timbó com caapi. As flechas e as armadilhas de *Ta□g sáp* fazem a dor de dente aumentar. O veneno desse caldo de timbó mata *Ta□g sáp*.

A exegese indígena em relação a essas ações demonstra o conhecimento dos benzedores em relação aos agenciamentos. Esse conhecimento está diretamente relacionado ao conhecimento minucioso dos hábitos de animais, de plantas e de seus ancestrais e suas relações com os episódios míticos que se referem a suas ontogêneses. Isso se evidencia, por exemplo, na exegese sobre o benzimento para dor de dente quando o xamã se refere à história de como a dor de dente veio a aparecer para os humanos.

*Antigamente*¹³ *mataram todos os gafanhotos, restaram apenas dois. Naquele tempo os gafanhotos eram quexada e eram caçados e moqueados pelos humanos. Depois de uma dessas caçadas, Ta□g sáp (Cárie) veio pedir uma cabeça de porco. Ele queria uma bem grande, mas deram apenas uma pequena. Após uma outra caçada Ta□g sáp novamente foi pedir uma cabeça de porco e lhe deram uma pequena, mas dessa vez ele não a aceitou e foi embora com raiva. Um tempo depois, Ta□g sáp voltou a aparecer depois de uma caçada para pedir uma cabeça de porco, todavia, as pessoas*

¹² As larvas *tóh tęg* costumam viver em árvores e se alimentam de frutos em geral. Não foi possível identificar a espécie.

¹³ A expressão aqui em yuhup é *b□g ni*; ver introdução.

se recusaram a lhe entregar qualquer cabeça e o insultaram dizendo que ele era sujo. Taꞑg sáꞑ ficou muito enfurecido e decidiu se vingar dos humanos. Ele começou colocando armadilhas: o espinho de injá, o espinho de bacaba, o espinho de paxiúba e pequenas larvas tóh tēg¹⁴ - dos peixes, das plantas, da cana, do abiu, do ingá, do cará-do-mato, da banana. Taꞑg sáꞑ fez veneno com várias espécies de pimenta – didit kow, boyo puh kow, út kow, kirēh kow – e colocou em todas as armadilhas. Enviou as flechas pej tēg e dai su tēg. Após colocar as armadilhas na cabeça do porco, as pessoas que a comeram ficaram com dor de dente, os dentes caíram e as pessoas morreram. Só sobraram aquelas que não se alimentaram. Depois de colocar as armadilhas em todos esses lugares Taꞑg sáꞑ voltou para sua casa. Enquanto isso as pessoas que ainda possuíam dentes saíram em direção à casa de Taꞑg sáꞑ para matá-lo. No meio do caminho as pessoas encontraram com Taꞑg sáꞑ, mas não o reconheceram, pois este havia se banhado e estava bem vestido, todo pintado. Elas perguntaram para ele onde era a casa de Taꞑg sáꞑ, então ele explicou onde morava. Quando as pessoas chegaram lá não encontraram ninguém. As pessoas tentaram mais duas vezes matar Taꞑg sáꞑ, mas sempre que iam até a sua casa encontravam com ele no caminho e não o reconheciam. Quando chegavam na casa não o encontravam. As pessoas desistiram de matá-lo.

Dessa passagem sobre o episódio do aparecimento da dor de dente, gostaria de destacar a parte que se refere às armadilhas de *Taꞑg sáꞑ*. Se voltarmos um pouco mais acima, veremos que o benzedor reúne e captura *Taꞑg sáꞑ* e suas armadilhas com o fim de deter o efeito nocivo que estão produzindo no corpo de uma pessoa. Com a exegese evidencia-se que essas ações incidem sobre a pessoa que deu origem a dor de dente

Dessa maneira, as ações xamânicas realizadas nesse benzimento, sejam de decomposição ou de neutralização, visam deter as agências operantes no plano mítico, que continuam produzindo efeitos neste outro plano, em que se encontram os *yuhup* atuais. As ações realizadas pelo xamã nos atos de benzimento agem simultaneamente no plano terrestre – da perspectiva do ser humano – e no plano mítico – onde as perspectivas e os planos se multiplicam. Daí dizermos que ele age alhures para agir aqui.

Essas mesmas ações de reunir e procurar e colocar são usadas também como ações de composição e de proteção que identificamos na exegese sobre benzimento para mordida de jararaca. Tais ações se mostram interessantes, pois evidenciam que não se pode tratar a separação entre o grupo das ações construtivas e o grupo das ações destrutivas em termos absolutos. Diante desse problema, mostrou-se adequado pensarmos esses grupos de ações como grupos de transformação no sentido lévi-

¹⁴ As larvas *tóh tēg* costumam viver em árvores e se alimentam de frutos em geral. Não foi possível identificar a espécie.

straussiano. Nesse sentido, a seqüência das ações de procurar, reunir e colocar opera uma passagem entre o grupo de transformação das ações de decomposição e de neutralização e o grupo das ações de composição e proteção. Enquanto essa seqüência, na exegese de benzimento para dor de dente, expressa a passagem de um grupo para outro através da conexão entre ações de construção e de neutralização; na exegese de benzimento para mordida de jararaca, expressa a transformação que permite fechar esse segundo grupo de transformação, pois conecta as ações de construção às ações de proteção. Naquele momento, essa seqüência de ações estava ligada às ações de neutralização e de construção; agora, ela está ligada às ações de construção e proteção. Na exegese do benzimento para mordida de jararaca, o xamã (re)constrói a pessoa à medida que traz as partes dispersas para o corpo novamente, o que fortalece e protege a pessoa do ataque da jararaca.

As ações terapêuticas executadas pelo benzedor de procurar, reunir e colocar estão associadas à dispersão e à concentração das pessoas. Nas exegeses do benzimento para dor de dente e para mordida de jararaca o que o benzedor reúne e coloca no corpo é o *hãwäg*. Duas foram as traduções que as pessoas em São Joaquim deram: coração e alma¹⁵. Essa palavra é a mesma usada pelos Hupdah. Athias (2004) traduz a palavra hup *hãwäg* como a alma. Quando uma pessoa nasce e recebe o nome do clã, o *hãwäg* contido no nome se fixa na pessoa e a partir daí cresce junto com o crescimento da pessoa. Assim como cresce, o *hãwäg* pode, em certas situações – tipicamente as situações de doença – diminuir. Reid (1979) também se refere a essa palavra em sua monografia sobre os Hupdah, embora apresente uma grafia um pouco diferente – *howug*. Também menciona que *hãwäg*¹⁶, que traduz por *soul* (alma), se fixa no corpo de uma pessoa quando ela adquire o seu nome clânico, através de um benzimento de nomeação, e que cresce com o desenvolvimento do corpo (Reid 1979: 223).

Ambos os autores chamam a atenção para o caráter dinâmico dessa concepção indígena de alma, como eles traduzem a palavra hup, já que cresce ao longo da vida de uma pessoa, e pode também decrescer. Algo que também se aplica à concepção yuhup de *hãwäg*, visto que a idéia de dispersão e concentração evocada nas exegeses de

¹⁵ C. Hugh-Jones faz uma tradução muito próxima dessa da palavra *usu* em barasana. *Anatomically, the usu is located in the heart and the lungs. It is also breath...and is connected with the animation of the body...*(1978:112)

¹⁶ Por conveniência usarei essa grafia.

benzimento exige uma abordagem relacional. No curso normal da vida, é esperado que *hãwäg* aumente, pois quanto mais uma pessoa acumular *hãwäg* em seu corpo, mais fortalecida e protegida estará contra possíveis ataques. Quando o corpo é atingido por alguma doença isso pode ser encarado como uma diminuição da concentração da pessoa no corpo e um aumento de sua dispersão¹⁷. O estado de suscetibilidade maior dos bebês também poderia ser interpretado sob essa chave, já que essa suscetibilidade estaria ligada à pequena concentração de *hãwäg* fixado na pessoa recém-nascida.

Entender *hãwäg* como um princípio relacional e fundamental da construção da pessoa, obriga a pensar essa construção como um processo constante de composição, decomposição e recomposição. A fixação e o crescimento de *hãwäg* contribuem para o desenvolvimento da pessoa. Nesse sentido, o benzimento de nominação seria o primeiro procedimento para construir uma pessoa: "a nominação (benzimento do nome) garante às pessoas a obtenção de certas capacidades vitais essenciais, sem as quais não crescem nem adquirem força ao longo da vida" (F. Cabalzar 2010: 54)¹⁸.

Esse movimento de dispersão e concentração de *hãwäg* nos sugere que enquanto o movimento de concentração contribuiu com o crescimento da pessoa, o movimento de dispersão distribui a pessoa pelos diversos planos, desfazendo-a.

Mas, como outras ações de construção e proteção o demonstram, o trabalho de construção da pessoa não está associado apenas à concentração e à dispersão do *hãwäg*. Outra ação vinculada às ações que acabei de discutir é a ação de fechar as portas do rio Umari, da casa de Trovão, do sul, do norte, do oeste e do leste¹⁹.

Depois de passar em cada um desses planos, o benzedor tem o cuidado de fechar as portas que existem entre esses planos e o plano da perspectiva do ser humano. Segundo a exegese do benzimento para mordida de cobra, se não fizer isso as afecções das pessoas voltam a se dispersar. Porta foi uma das traduções que me deram para a

¹⁷ A consideração conjunta de várias concepções ameríndias do que chamamos de doença, realizada pela equipe do Projeto Temático "Redes Ameríndias", de que faço parte, tem indicado a recorrência de formulações em termos de "dispersão" de componentes da pessoa (corpo-alma), que aparece também nas descrições de estados de embriaguez e viagens oníricas, bem como da morte. A reflexão, em andamento, sugere a necessidade de reinserir o que chamamos de doença num campo que inclui esses outros estados para permitir a devida apreensão de conceitos ameríndios relativos, por exemplo, às terapêuticas, para mencionar apenas o tema que nos interessa aqui mais de perto.

¹⁸ Para uma discussão detalhada dos processos de nominação na região do alto rio Negro, centrada nos Tuyuka, mas iluminadora para os demais povos do "sistema" regional, ver F. Cabalzar, 2010. Nenhum benzimento de nominação foi registrado por mim entre os Yuhupdeh.

¹⁹ C. Hugh-Jones também se refere a essas portas em seu estudo sobre os Barasana: *Besides the Water Door in the east there is a Back Door...in the west, and two side doors, or Ribs Doors...to the north and south. These doors are important as the exit points for dangerous forces dispersed by shamanism.* (1978: 239)

expressão *mōy nō' hōd*. Onde *mōy* é casa; *hōd* é buraco, abertura, vão; *nō'* parece ser um marcador de caso genitivo, mas não disponho de materiais lingüísticos suficientes que confirmem essa hipótese, neste caso. Seja como for, a noção *mōy nō' hōd*, indica que os vários planos se comunicam, e por suas aberturas circulam os componentes das pessoas.

Segundo a linha interpretativa que estamos empreendendo, a expressão *mōy nō' hōd* indicaria que o rio Umari, a casa de Trovão (evidentemente) e os quatro pontos cardeais são concebidos como casas. Nesse sentido, a noção de plano que utilizamos até o momento para nos referirmos a esses lugares deve ser aproximada da de casa (*mōy*). A ação de fechar a porta tem o objetivo de impedir que uma pessoa e/ou afecção de uma pessoa de um determinado plano-casa²⁰ passe a outro plano-casa.

Essa expressão também aparece outras vezes nas exegeses do benzimento para hora do parto I e hora do parto II. Ao contrário da exegese do benzimento para dor de dente, nessas o xamã aparece abrindo portas. Outra diferença é que não são as portas do rio Umari, da casa de Trovão, do norte, do sul, do oeste, do leste que ele abre, mas a porta do corpo da grávida e a porta dos peixes (exegese do benzimento para hora do parto). Esses casos evidenciam novas dimensões em que a noção de plano-casa pode ser aplicada, que não se restringem às coordenadas espaciais. Um animal, como espécie, está associado a um plano-casa; um corpo, como organismo, está associado a um plano-casa. A noção de porta, associada a uma abertura entre planos-casas, permite pensar, então, passagens entre escalas heterogêneas (organismo, espécie e meio), cujas conexões se dão através da circulação das pessoas e/ou afecções de pessoas. Em ambos os casos, as ações do xamã procuram interferir no fluxo dessa circulação, ora interrompendo, ora desobstruindo as passagens.

Conclusão

À parte as diferenças ressaltadas até aqui, o que se manifesta de comum nas ações terapêuticas é a manipulação, da parte do xamã, de pessoas e de afecções de pessoas. Essa manipulação interfere na circulação de pessoas e de afecções de pessoas a fim de ora desconstruir, ora neutralizar, ora construir e ora proteger as pessoas.

Considerando que todas essas ações terapêuticas são executadas através do pronunciamento do benzimento, em pensamento, diríamos junto com Buchillet que “Manipular o nome de um animal equivale a manipular o seu ser.” (1988: 40). Com a

²⁰ Doravante opto por justapor à noção de plano a noção de casa e para manter esse duplo sentido uso as palavras aglutinadas, já que não haveria uma única palavra que pudesse abarcar os dois sentidos.

condição de reformulá-la da seguinte maneira: manipular o nome de uma pessoa equivale a manipular o seu ser. O benzimento, enquanto fala, é o cerne da armação terapêutica.

Ao examinarmos as ações terapêuticas executadas em pensamento através dos benzimentos, pudemos observar o caráter duplo de composição e decomposição da função xamânica nos casos de doença, que anunciamos na introdução. A análise, entretanto, exigiu, por um lado, que o caráter construtivo das ações terapêuticas se desdobrasse em ações de composição e de proteção; e, por outro, que o caráter destrutivo dessas ações se desdobrasse em ações de decomposição e neutralização. Demonstramos que esses desdobramentos são transformações uns dos outros e em seu conjunto constituem o grupo de transformação das ações terapêuticas.

O que aparece como invariante nesse conjunto é a manipulação de pessoas e de afecções de pessoas realizada pelo xamã. Nesse sentido, as operações de desconstrução, de neutralização, de construção e de proteção incidem sobre pessoas e afecções de pessoas. O trabalho de construção e destruição operado pela prática xamânica, que tínhamos como hipótese geral, adquire nova camada, pois, agora, ele aparece nas ações terapêuticas como composição e decomposição de pessoa.

A construção ou destruição da pessoa se dá mediante a interferência do benzedor na circulação das pessoas e das afecções de pessoa, que ora são extraídas de, ora acrescentadas a um plano-casa. Assim, a noção de plano-casa vem se juntar à de pessoa como uma relação inextrincável.

As análises sobre a dinâmica da composição e decomposição da pessoa, empreendidas nas ações terapêuticas, também confirmaram o pressuposto de que essa dinâmica se dá a perceber no plano da práxis das relações sociais. Também ficou demonstrado que essas relações sociais não se limitam ao seres humanos, mas se estendem a todos os seres, na medida em que às ações terapêuticas atuam em planos onde tudo aparece sob uma condição de pessoa. Assim, as pessoas e as afecções que o benzedor manipula não se restringem aos seres humanos, mas a uma plêiade de outros seres e afectos – árvore, dureza de árvore, animal, intestino de animal, etc. Para fazer essas manipulações, o benzedor viaja pelos múltiplos planos-casas que compõe o mundo.

Isso nos levou a evidenciar a relação das ações terapêuticas com o plano mítico, pois as pessoas e afecções de pessoas a qual se dirigem as ações terapêuticas remetem ao plano mítico, no sentido que é nesse plano que tudo aparece sob a condição de pessoa. Desse modo, as ações terapêuticas se colocam em linha direta com as ações que aconteceram no plano mítico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRELLO, Geraldo.

_____. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauretê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006a.

_____. "Gilbert Simondon na Amazônia: notas sobre o virtual". *Nada*, v. 7, p. 96-113, 2006b.

_____. "Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro". *RBCS* vol. 25 n° 73, junho/2010, p. 6-26

ÅRHEM, Kaj.

_____. *Makuna social organization*. Stockholm: Almqvist&Wiksell, 1981.

_____. Ecosofia Makuna. In: CORREA RUBIO, François. *La selva humanizada: ecologia alternativa en el tropico húmedo colombiano*. Bogotá : Ican/Fondo FEN Colombia/Cerec, 1993.

_____. *Makuna: portrait of an amazonian people*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1998.

_____. "From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon". In: L.M. RIVAL & N.L. WHITEHEAD (eds.), *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, pp. 123-156. Oxford: Oxford University Press, 2001

ATHIAS, Renato.

_____. *Hupdah-Maku/Tukano: les relations inégales entre deux sociétés du Uaupés Amazonien (Brésil)*. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia) – UNIVERSITÉ DE PARIS X NANTERRE, Paris.

_____. "Indigenous traditional medicine among the Hupd'äh-Maku of Tiquié River (Brazil)". Paper delivered at the Conference *indigenous peoples' right to health: did the international decade of indigenous people make a difference?* London School of Hygiene and Tropical Medicine, (2004). Disponível em: < <http://renatoathias.blogspot.com/>> Acesso em: 22 set. 2010

AZEVEDO, Miguel (Ñahuri), AZEVEDO, Antenor Nascimento (K□marõ).

_____. *Dahsea Hausirõ Porã ukûshe wiophesase merã bueri turi: mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/ FOIRN, 2003. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v.5)

BIDOU, Patrice.

_____. "Le travail du chamane: essai sur la personne du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Pirá-Paraná, Vaupés, Colombia". *L'Homme*, Paris: EHESS, 23 (1), pp.4-53, 1983.

_____. "Trois mythes de l'origine du manioc (Nord-Ouest de l'Amazonie)". *L'Homme*, Paris: EHESS, 140, pp. 63-79, 1996.

BRUZZI, Alcionílio da Silva.

_____ *Crenças e Lendas do Uaupés*. Quito: Abya-Yala, 1994.

BUCHILLET, Dominique.

_____ "Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana". *Boletim Museu Emílio Goeldi, Série Antropologia*, v.4, n.1, 1988.

_____ "A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde". In: BUCHILLET, D. (Org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/Edições Cejup/UEP, 1991. v. 1.

_____ "Nobody is There to Hear. Desana Therapeutic Incantations". In: L.M. Langdon & G. Baer (eds.), *Portals of Power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995.

_____ "Sorcery beliefs, transmission of shamanic knowledge, and therapeutics practice among the Desana of the upper rio Negro region, Brazil". In: WHITEHEAD, Neil e Robin M. WRIGHT (eds.). *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery in Amazonia*. Duke University Press, 2004

CABALZAR, Aloísio.

_____ *Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (nororeste amazônico)*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2008.

CABALZAR, Flora.

_____ *Até Manaus, até Bogotá: os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS/FFLCH, São Paulo.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.

_____ *Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____ *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____ "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, 4 (1), pp.191-217, 1998.

_____ *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

CANGUILHEM, Georges.

_____ *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

CHAUMEIL, J. P.

_____ *Voir, savoir, pouvoir*: le chamanisme chez les Yagua du nord-est pérou. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1993.

CHERNELA, Janet Marion.

_____ *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press, 1993.

_____ "Shamanistic journeys and anthropological travels". *Anthropological Quarterly*, 69 (3), p.129-33, 1996.

CROCKER, Jon C.

_____ *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson, Arizona: University Arizona Press, 1985.

DESCOLA, Philippe.

_____ *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

DESCOLA, Philippe et PALSSON, Gisli (eds.).

_____ *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge, 1996.

FAUSTO, Carlos.

_____ "The bones affair: indigenous knowledge practices in contact situations seen from an Amazonian case". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8, pp.669-690, 2002.

FERNANDES, Américo (Diakuru), FERNANDES, Dorvalino (Kisibi).

_____ *Bueri Kãdiri Marĩriye: os ensinamentos que não se esquecem*. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/FOIRN, 2006. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v.8)

FOUCAULT, Michel.

_____ *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

GALVÃO, Wenceslau S.(Tõrãm□Bayaru), GALVÃO, Raimundo C. (Guahari Ye Ñi).

_____ *Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira: ONIMRP/FOIRN, 2004. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v.7)

GIACONNE, Antonio.

_____ *Os Tucanos e outras tribos do rio Uaupés; afluentes do rio Negro; Amazonas: notas etnográficas de um missionário salesiano*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Associação Brasileira dos Amerindianistas, 1949.

GOLDMAN, Irving.

_____ *The Cubeo: indians of the northwest amazon*. Urbana : Univ. of Illinois Press, 1963.

GOW, Peter.

_____ *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HILL, Jonathan.

_____. *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: University of Arizona Press, 1993.

HUGH-JONES, Christine.

_____. *From the milk river. Spatial and temporal processes in northwest amazonia*. Cambridge; Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen.

_____. *The palm and the pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. "Shamans, prophets, priests and pastors". In: Nicholas THOMAS e Caroline HUMPHREY (orgs.). *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

_____. "The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians". *L'Homme*, 106/107, pp.138-156, 1988.

_____. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in northwest amazonia". In: CARSTEN, J., HUGH-JONES, S (eds.). *About the house. Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

JACKSON, Jean.

_____. *The fish people. Linguistic exogamy and tukanoan identity in northwest amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor.

_____. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*.

LANA, Firmiano & LANA, Luis.

_____. *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehiripora*. São João Batista do Rio Tiquié: Unirt ; São Gabriel da Cachoeira: Foirn, 1995.

LANGDON, E. Jean Matteson.

_____. "Introduction: shamanism and anthropology". In: LANGDON, J. M., BAER, Gerhard (eds.). *Portals of Power: shamanism in south america*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

LANGDON, E. Jean (org.)

_____. *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996.

LASMAR, Cristiane

_____. *De volta ao lago de leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005

LATOUR, Bruno.

_____. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude

_____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004a.

_____. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004b.

_____. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude, ERIBON, Didier.

_____. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

LOLLI, Pedro A.

_____. *O contínuo e o descontínuo em Lévi-Strauss*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Unicamp, Campinas.

MAIA, Moisés (Akîto); MAIA, Tiago (K□'mâro).

_____. *□sã Yêks□mia Masike'*: o conhecimento dos nossos antepassados: uma narrativa Oyé. São Gabriel da Cachoeira, COIDI/FOIRN, 2004. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v.6)

MARQUES, Bruno R.

_____. *Figuras do Movimento: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS-MN/UFRJ, Rio de Janeiro.

OSPINA, Ana M. B.

_____. *Les structures élémentaires du Yuhup Makú, langue de l'Amazonie colombienne: morphologie et syntaxe*. 2002. Tese (Doutorado em Linguística) – Université Paris 7, Paris.

OVERING, Joanna.

_____. *The Piaroa, a people of the Orinoco Basin: a study in kinship and marriage*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. "The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon". *Man* 25 (4): 602-620, 1990.

_____ "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia* 34: 7-33, 1991.

POZZOBON, Jorge.

_____ *Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku*. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFRGS, Porto Alegre.

_____ *Parente et demographie chez les indiens Maku*. 1991. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université de Paris VII, Paris.

REID, Howard.

_____ *Some aspects of movement, growth, and change among the Hupdü Makú indians of Brazil*. 1979. Tese (Doutorado em Antropologia) – Cambridge University, Cambridge.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo.

_____ *Amazonian cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

_____ *The shaman and jaguar*. Filadélfia: Temple University Press, 1975.

SILVERWOOD-COPE, Peter L.

_____ *Os Makú: povo caçador do nordeste da Amazônia*. Brasília : UnB, 1990.

SIMONDON, Gilbert.

_____ *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Grenoble : J. Millon, 1995.

_____ *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 2007.

SULLIVAN, Lawrence.

_____ *Icanchu's drum. An orientation to meaning in South America religions*. Nova York: MacMillan Press, 1988.

TOWNSLEY, Graham.

_____ "Song paths: the ways and means of Yaminawa shamanic knowledge". *L'Homme* 126-128: 449-468, 1993.

VILAÇA, Aparecida.

_____ "Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne". *Journal de la société des americanistes*, 85, pp.239-260, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

_____ "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2), pp.115-144, 1996.

_____ *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____ "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, n.14/15, 2006.

_____ Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, Rubens C., NOBRE, Renarde F. (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

YANO, Ana Martha Tie.

_____ "A fisiologia do pensar. Corpo e saber entre os Caxinawá". Diss. Mestrado, PPGAS-USP, 2009

WHITEHEAD, Neil e Robin M. WRIGHT (orgs.).

_____ *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery in Amazonia*. Duke University Press, 2004.

WILBERT, Johanés.

_____ *Tobacco and shamanism in South America*. New Haven: Yale University Press, 1987.

WRIGHT, Robin M.

_____ *Cosmos, self and history in Baniwa religion*. For those unborn. Austin, Texas: University of Texas Press, 1998.

_____ *História indígena e do indigenismo no alto rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras: Instituto Socioambiental – ISA, 2005.