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

PEDRO LOLLI

As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (*mihdɨ̈d*) e das flautas Jurupari (*Tí'*)

São Paulo
2010

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

As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (*mihdɨ̈d*) e das flautas Jurupari (*Tí'*)

Pedro Lolli

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Beatriz Perrone-Moisés

São Paulo
2010

As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (*mihdɨ̈d*) e das flautas Jurupari (*Tí'*)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada por

Profa. Dra. Beatriz Perrone Moisés – Orientador
PPGAS/FFLCH – USP

Profa. Dra. Dominique Gallois
PPGAS/FFLCH – USP

Prof. Dr. John Cowart Dawsey
PPGAS/FFLCH – USP

Prof. Dr. Geraldo Andrello
Ciências Sociais/ UFSCar

Prof. Dr. Gabriel Barbosa Coutinho
PPGAS/ UFSC

São Paulo
2010

RESUMO

Este trabalho decorre de uma experiência etnográfica entre os Yuhupdeh, na região do alto rio Negro (ou Noroeste Amazônico). Essa região se caracteriza por possuir um sistema social que abarca três grandes famílias lingüísticas: Tukano Oriental, Aruak e Maku. Os Yuhupdeh (Maku) ocupam no sistema regional a posição de mais baixa hierarquia.

A experiência buscou compreender aspectos do xamanismo, através de práticas relacionadas à doença e ao ritual. Para tanto, adotou dois focos etnográficos. O primeiro, dirigiu-se a situações em que os benzimentos de cura e de proteção são executados, e o segundo, às situações em que se realizou o *dabucuri* (festa de oferta de alimentos) com uso das flautas Jurupari (*Tí'*). Os benzimentos de cura e proteção são fórmulas verbais onde o trabalho do benzedor se revelou como sendo o de composição de pessoas. O dabucuri com o uso das flautas Jurupari (*Tí*) é um ritual conduzido pelo benzedor, que pode incluir a iniciação masculina ou simplesmente a exibição das flautas. Nesse rituais, o trabalho do benzedor se apresenta como sendo o de composição de grupos. Em ambos os casos, os procedimentos são análogos.

Palavras-chave: xamanismo, pessoa, Yuhupdeh, alto rio Negro, benzimento, ritual

ABSTRACT

The present work derives from an ethnographical experience among the Yuhupdeh, in the Upper Rio Negro region (Northwest Amazonia). The region is distinguished by a social system which includes three linguistic families: EasternTukanoan, Aruak and Maku. The Yuhupdeh (Maku) occupy the lowest hierarchical position in the regional system.

The experience aims at understanding certain aspects of shamanism, through praxis related to disease and ritual, adopting two ethnographical focus. First, events of performed healing and protection *benzimentos* (spells) and second, events of performed *dabucuri* (give-food ritual) with Jurupari (*Tí'*) flutes. Protection and healing *benzimentos* are verbal formulæ in which the *benzedor* appears as a composer of persons. The *dabucuri* with Jurupari flutes is a ritual conducted by the *benzedor*, which may include male initiation or simply be an exhibition of the flutes. In these rituals, the *benzedor* appears as a composer of groups. In both cases, his procedures are analogous.

Key-words: shamanism, person, Yuhupdeh, Upper Rio Negro, spell, ritual

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq, pela Bolsa de Doutorado, oferecendo condições de dedicação à tese.

À FAPESP, que através do Projeto de Pesquisa Temática Redes Ameríndias, geração e transformação nas terras baixas sul-americanas, desenvolvido no âmbito no Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, apoiou minha pesquisa de campo de doutorado na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

Ao NHII por propiciar um espaço de discussão, onde várias idéias aqui desenvolvidas foram inicialmente debatidas.

Ao apoio logístico dado por profissionais do DSEI-RN, que concederam muitas caronas que tornaram esta pesquisa possível.

Às pessoas da FOIRN, na figura de Domingos Barreto, que me recebeu e apoiou o desenvolvimento deste trabalho.

Ao NAnsi, na pessoa do prof. Márcio Goldman, onde pude apresentar e discutir os resultados preliminares de investigação.

Ao prof. Mauro Almeida pelas sugestões feitas no exame de qualificação e por acompanhar o meu trabalho desde o mestrado.

À prof.(a) Dominique Gallois pelas inúmeras discussões sobre a etnologia em geral e pelas críticas sempre provocadoras que instigaram o desenvolvimento de várias questões.

A Geraldo Andrello por ter sido o primeiro a me estimular a desenvolver pesquisa no alto rio Negro. Também por manter sempre um canal de diálogo aberto, por onde pudemos debater inúmeros tema. A influência dessas conversas pode ser identificada em vários lugares deste trabalho.

A Aloisio Cabalzar, por me ajudar a escolher trabalhar entre os Yuhupdeh, como também pela oportunidade de tê-lo como companhia em minha primeira viagem a campo, na qual me apresentou o Tiquié. Isso não só facilitou a minha entrada na área indígena, como também impediu que cometesse gafes ainda maiores que as que cometi.

Ao amigo Augusto Postigo, velho camarada, que me acompanha há mais de década, oferecendo sempre uma boa conversa. Agradeço-o também por ajudar a fazer os mapas que se encontram na tese.

Aos amigos que fiz freqüentando o NHII: a Silvia, a Spensy, a Joana, a André, a Ana, a Denise, a Nicodemo, a Guilherme, a Gabriel. Agradeço não só pelas discussões sobre o meu trabalho e o trabalho deles, mas também pelas boas conversas que tivemos ao longo desse doutorado.

Aos colegas que entraram junto na pós-graduação: Carlos, Ciça, Glebson, Eva, Igor, Natasha.

A Renato Sztutman por seus comentários no exame de qualificação e pelas discussões realizadas no âmbito do Projeto Temático. Assim como, pelas inúmeras conversas sobre assuntos dos mais variados e por sua amizade.

A Uirá Garcia pela amizade desde o início do doutorado e pelas conversas e discussões que tivemos ao longo desse período e que influenciaram os caminhos de pesquisa aqui adotados. Agradeço também pela leitura e comentários de materiais preliminares de pesquisa.

A Beatriz Perrone-Moisés que acompanhou a minha trajetória de perto como orientadora. As discussões empreendidas nessa tese se devem em grande parte às diversas conversas que tivemos sobre o mundo ameríndio e esse trabalho é um esforço de sistematização dessas discussões. Agradeço também por tornar as questões ameríndias ainda mais fascinates. Por fim, agradeço a amizade que se construí ao longo do doutorado.

A Sigmar, cuja ajuda nesse etapa final de redação é inestimável.

A minha mãe e irmã que sempre me apoiaram nessa empreitada nem sempre fácil da vida acadêmica.

A todos os amigos que estiveram presentes em vários momentos dessa etapa.

Dedico esse trabalho a Cecília e Ana

Pois não vejo o todo de coisa alguma; tampouco o vêem os que nos prometem mostrá-lo. De cem membros e rostos que cada coisa tem, tomo um, ora para somente roçá-lo, ora para examinar-lhe a superfície; e às vezes para pinçá-lo até o osso. Faço-lhe um furo, não o mais largo porém o mais fundo que sei. E quase sempre gosto de captá-los por algum ângulo inusitado. Arriscar-se-ia a tratar a fundo alguma matéria, se me conhecesse menos. Semeando aqui uma palavra, ali uma outra, retalhos tirados de sua peça, separados, sem intenção e sem compromisso, não estou obrigado a fazê-lo bem nem a limitar a mim mesmo, sem variar quando me aprouver, e render-me à dúvida e incerteza, e à minha forma principal, que é a ignorância.

(Montaigne, *Ensaios*)

SUMÁRIO

PRÓLOGO **11**

1. Os Yuhupdeh na paisagem regional **11**

2. As experiências no campo **17**

3. Breve história da fundação de São Joaquim **19**

4. Caminho de pesquisa **23**

5. Os rituais do xamanismo e a doença **26**

6. Benzimento (Mihd~~ï~~d) e Flautas Jurupari (Tí') **29**

7. Comunidade **34**

8. Estratégias, metodologia e procedimentos **38**

PRIMEIRA PARTE **43**

Capítulo 1 **44**

1. Os benzimentos em ação **44**

1.2 Pessoas, lugares e redes de troca **50**

1.2.1 Pessoas **51**

1.2.2 Locais **56**

1.2.3 O benzimento e as redes de trocas **56**

1.3. O benzimento no processo terapêutico **58**

Conclusão **67**

Capítulo 2 **68**

2.1 Os veículos transicionais **68**

2.2 As ações no benzimento **69**

2.3 Ações de agressão e neutralização **72**

2.3.1 Análise das ações de desconstrução e neutralização **76**

2.4 Ações de construção e proteção **80**

2.4.1 Análise das ações de construção e proteção **83**

2.5 Ações terapêuticas e eventos míticos **85**

Conclusão **90**

Capítulo 3 **92**

3.1 A ontogênese e a metaestabilidade do plano mítico **92**
3.2 Benzimento e plano mítico **100**
3.2.1 A ontogênese do benzimento **102**
3.2.2 Benzimento na construção de pessoas **104**
3.3 A construção da pessoa e a perspectiva **113**
Conclusão **119**

SEGUNDA PARTE **120**
Capítulo 1 **120**
1. As flautas e a iniciação **122**
2. As flautas exibidas **126**
3. As flautas se juntam **130**
Conclusão **133**

Capítulo 2 **135**
1. Contraponto 1 **135**
2. Segundo contraponto **137**
3.Contraponto dissonante **142**
Conclusão **147**

EPÍLOGO **149**

ANEXO I – EXEGESES DE BENZIMENTOS **152**

ANEXO II – HISTÓRIAS DE ANTIGAMENTE **175**

ANEXO III – CASAS E PESSOAS **194**

GLOSSÁRIO **198**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA **201**

PRÓLOGO

1. Os Yuhupdeh na paisagem regional

A região do noroeste amazônico também é conhecida por Cabeça do Cachorro, ou ainda por alto e médio rio Negro. Essa área encontra-se na maior bacia de águas negras do mundo, a do Rio Negro, e é formada por uma quantidade enorme de rios, dentre os quais destacam-se o Uaupés, o Içana, o Tiquié, o Xié e o Papuri. Essa região, no território brasileiro, faz parte do município de São Gabriel da Cachoeira, estado do Amazonas, é formada por cinco terras indígenas homologadas em 1998. A área de abrangência desse território alcança 106 mil km^2, por onde se encontram distribuídos vinte e um povos indígenas, ordenados em três famílias lingüísticas – Tukano oriental, Maku e Aruak. Além dos indígenas, encontram-se ali migrantes que vieram do nordeste e do norte, movidos pela indústria da borracha inicialmente e mais recentemente pela extração de pedras preciosas. A implementação de unidades das Forças Armadas no município trouxe consigo uma população de militares, que vieram junto com suas famílias. O município ainda conta a presença de religiosos ligados às missões salesianas e evangélicas. A presença de ONGs também contribuiu para a diversificação da população migrante, com pessoas ligadas a projetos desenvolvidos em conjunto com os indígenas.

A população do município é estimada em aproximadamente 45 mil habitantes, a maioria indígena, dos quais um pouco menos da metade vive na sede do município e o restante espalhados em comunidades e sítios[1].

A literatura etnográfica sobre a região ao longo do tempo acabou por consolidar, não sem discordâncias, a partir do critério lingüístico, três grandes povos: os Tukano Oriental, os Aruak e os Maku. Há uma longa história de interação entre eles, explicitada principalmente pelos mitos de origem desses povos que incluem a origem de cada um em suas narrativas.

A família lingüística Tukano oriental é a mais numerosa e diversa, sendo composta por Cubeo, Desana, Tukano, Miriti-Tapuia, Tuyuka, Wanano, Bará, Arapasso, Karapanã, Pira-Tapuia, Siriano e Makuna. Essas populações se concentram principalmente nos rios Uaupés e Tiquié. A família Maku é composta por Hupdah, Yuhupdeh, Nadöb e Dow. Os

[1] Essas são as palavras em português utilizadas pelos indígenas para designar o que muitas vezes na antropologia é denominado de aldeia. A diferença entre comunidade e sítio é em primeiro lugar de tamanho. A palavra sítio é usada quando apenas uma ou duas famílias tem casa no lugar.

dois primeiros se concentram na calha do Tiquié; os Nadöb no médio Rio Negro; e os Dow ficam defronte à sede do município de São Gabriel da Cachoeira. A família Aruak, por sua vez, é formada por Baniwa, Warekena, Tariano, Kuripako e Baré e se concentra na bacia dos rios Negro, Içana e Xié.

A distribuição acima delineada corresponde a áreas de concentração de cada povo, mas devido ao trânsito constante de pessoas ao longo da bacia do rio Negro é possível encontrar membros desses povos espalhados por toda a região. Esse trânsito de pessoas é uma característica fundamental do noroeste amazônico e foi um dos fatores que levou a maior parte dos etnógrafos que desenvolveram algum tipo de trabalho na região a caracterizarem como um sistema social aberto, cuja motricidade se dá através de trocas matrimoniais, rituais e econômicas (Goldman 1963, S. Hugh-Jones 1979, C. Hugh-Jones 1979, Århem 1981, Jackson 1983, Andrello 2004). Esse sistema social integrado e aberto é formado por grupos exogâmicos patrilineares, cuja regra de exogamia se baseia num critério lingüístico. A relação entre os grupos é hierarquizada conforme a ordem de nascimento dos ancestrais de cada um dos grupos.

Conquanto essa forma hierárquica prevaleça em todos os povos que compõem esse sistema social aberto, ela não opera da mesma forma. No caso dos Baniwa, Wright chama a atenção para o fato de a ordem de nascimento nem sempre organizar a hierarquia. No caso dos *Hohodene* e *Walipere-dakenai*, a hierarquia baseia-se na posição relativa dos astros – do sol, da constelação das plêiades, entre outros – no céu (2005: 20).

No caso dos Tukano[2], a hierarquia dada pela ordem de nascimento dos primeiros ancestrais de um clã[3] é importante em várias situações sociais – para definir quem são os chefes, os benzedores e os pajés[4], os cantores, os servidores – mas não determina totalmente essas relações.

No caso da família Maku, a hierarquia se dá de forma específica. Embora os Maku respeitem uma regra de exogamia patrilinear, pertencem àquela minoria que não tem como regra exogâmica o critério lingüístico – sua exogamia é regida pela diferença entre os clãs

[2] Aqui Tukano se refere ao povo e não a família lingüística, que quando referida segue o adjetivo Oriental.
[3] Na literatura sobre os Tukano Orientais é usado mais comumente o termo *sib*, ao passo que na literatura sobre os Maku é mais comum o termo *clã*. Entendo que essas unidades indicam a mesma escala de grupo e por isso não há muito prejuízo em torná-los equivalentes. Para não confundir o leitor uniformizo o uso para clã.
[4] Pajé e benzedor são as palavras em português usadas por indígenas para se referirem ao que na literatura antropológica aparece como xamã. Preferimos manter esses termos sobretudo porque são usados pelos indígenas, mas também porque nos permitem manter a diferenciação entre as funções de pajé e benzedor, que estariam subsumidas no termo xamã. Na seção "Benzimentos e flautas Jurupari" desta introdução desenvolvemos as diferenças entre um e outro.

(Reid 1979, Silverwood-Cope 1990, Pozzobon 1991, Athias 1995). A hierarquia, orientada pela ordem de nascimento, não possui internamente muita força na definição das posições sociais, ainda que se encontre em algumas narrativas míticas e na nomenclatura de parentesco uma diferenciação entre irmão maior e irmão menor.

Ainda é necessário dizer que embora internamente a hierarquia orientada pela ordem de nascimento apareça enfraquecida entre os Maku (Reid 1979, Pozzobon 1991, Athias 1995), o mesmo não se pode dizer das relações dos Maku com os outros povos (Tukano, Tuyuka, Makuna, Desano, 'Branco'). Os Yuhupdeh, junto com os Hupdah e os Dow, ocupam na escala hierárquica regional o mais baixo nível, e são conhecidos como Maku.

Na narrativa da Canoa de Transformação[5], os Maku aparecem como as pessoas que estavam conduzindo a canoa, eles eram os marinheiros[6]. Uma versão tukano diz que eles teriam saído da canoa antes de estarem preparados para virar seres humanos: 'Eles não estavam completos ainda', ouve-se comumente. Outra versão, porém, conta que eles teriam saído por último. Na literatura, há duas designações que seriam correspondentes a essas duas versões. Giacone (1949: 88) relata que os Tariana, os Desano e os Tukano consideravam os Maku como 'filhos de jaguar'. Segundo Athias (2004) *pohsa* é uma palavra tukano usada para designar Hupdah e significa algo como 'podre'. Muitos entendem a palavra Maku como sendo de origem aruak e a traduzem por 'gente sem fala'[7]. Todas essas caracterizações possuem um sentido pejorativo e correspondem principalmente ao ponto de vista dos outros indígenas.

Outros aspectos que contribuem para diferenciar os Maku dos outros indígenas da região são: a prática endogâmica de casamento, do ponto de vista lingüístico; o costume de viver no interior da floresta; o grande conhecimento dos caminhos e varadouros; e a destacada habilidade na caça. Tais características se contrapõem àquelas que definem os índios do rio: que obedecem a exogamia lingüística como regra de matrimônio, vivem nas áreas ribeirinhas dos grandes rios, e são excelentes agricultores e pescadores. Essas

[5] Essa narrativa conta a viagem da cobra-canoa que à medida que vai subindo o rio as pessoas que se encontram em seu interior vão se transformando até que se transformam nos primeiros ancestrais dos indígenas atuais (Tukano, Tuyuka, Desano, Maku, etc.). A ordem de aparecimento dos povos estabelece a posição de um determinado povo na hierarquia regional.

[6] Esse termo é usado por vários indígenas da região, inclusive yuhupdeh.

[7] Nesse sentido, 'maku' seria equivalente ao 'bárbaro' greco-romano e também ao 'tapuia' tupi: todos esses termos designam gente considerada como inferior, cuja característica mais notável é o não saber falar a língua de quem assim os designa, evidentemente. Note-se também a prevalência de uma oposição entre sedentários e nômades em todas essas classificações.

diferenças, apontadas pelos Tukano e Aruak, reforçam a imagem negativa em relação aos Maku.

Essas caracterizações, entretanto, mais do que como oposição radical são entendidas como um gradiente, no qual os Maku encontram-se mais afastados em relação aos Tukano e aos Aruak. Jackson afirma que, embora os Tukano descrevam suas diferenças em relação aos Maku em termos absolutos, devemos considerá-las como um gradiente (Jackson 1983: 148). Århem (1981) também concorda com essa idéia de um gradiente, colocando os Makuna numa zona intermediária, já que ao mesmo tempo que compartilham características dos índios do rio (são agricultores, vivem no curso dos grandes rios), compartilham com os índios da mata a endogamia lingüística. Para Marques (2009), não se trata de pensar a relação entre Maku e Tukano ou como algo incomensurável ou como algo idêntico. A primeira consideração trataria de colocá-los como exteriores ao sistema regional rio Negrino e a segunda como meros reprodutores nesse sistema. Nesses dois casos, trata-se de atribuir aos povos Tukano e Aruak a hegemonia do que seja característico a essa rede regional, enquanto os Maku seriam aqueles povos que se submetem a essa hegemonia, numa posição subalterna (Marques 2009: 31).

Conquanto as diferenças entre esses povos existam e sejam extremamente relevantes no plano das relações entre eles, a maior parte da literatura antropológica caracteriza a região como um sistema integrado: desde Koch-Grünberg essa característica é ressaltada pelos etnógrafos. Goldman (1963), além de chamar a atenção para o cosmopolitanismo dos indígenas da região, como já mencionado, definiu esse sistema social como aberto. Christine Hugh-Jones levou adiante essa caracterização de Goldman, ao analisar os grupos sociais não como entidades encerradas em si mesmas, mas como entidades abertas:

> *It is not simply that the boundaries of 'the society' are indistinct or subject to fluctuation; Pirá-paraná society is part of a wider complex whose distinctive feature is the lack of bounded groups. Instead, there are a great many exogamous patrilineal groups connected by marriage ties in an open-ended network.* (C. Hugh-Jones, 1979, pp.xv)

Essa passagem aponta para o fato de que um conceito de grupo encerrado e fixo limita o entendimento de como as pessoas constroem sua vida social. Adotar essa concepção permite pensar as relações sociais, que se dão nas redes de trocas matrimoniais, rituais e de bens no alto rio Negro, como um processo em constante construção, no qual

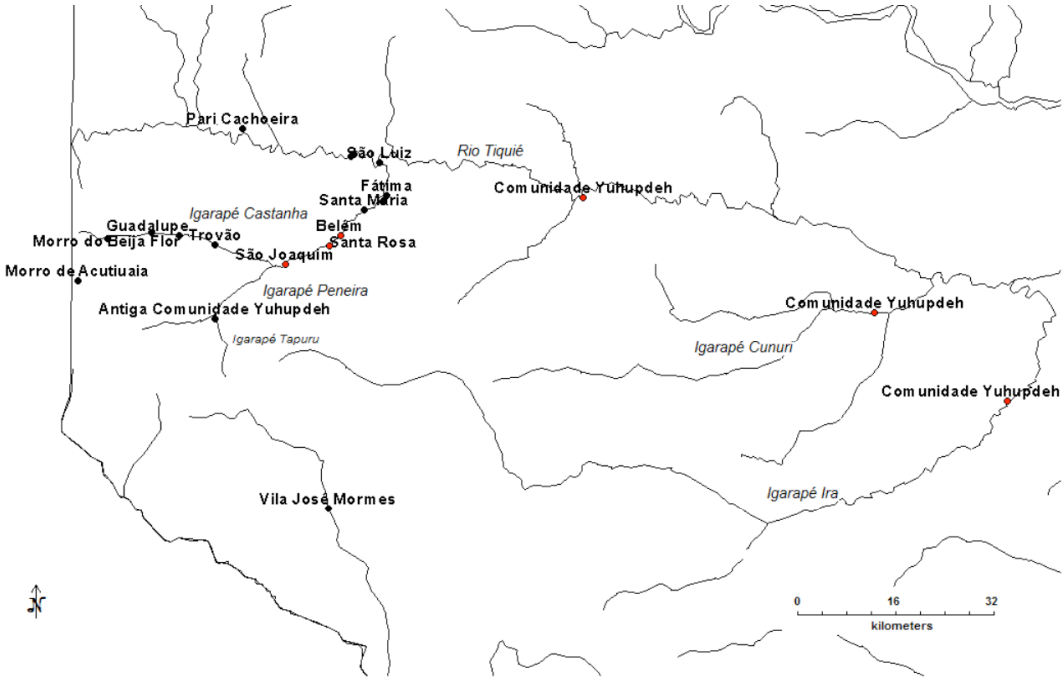
conexões são feitas e desfeitas. As atividades que presenciei e participei durante meu período de pesquisa de campo, descritas abaixo, exibem com bastante clareza as múltiplas e constantes conexões entre os vários grupos da região.

Dentre os grupos Maku, esta tese segue as relações sociais em que os Yuhupdeh tomam parte. Mais especificamente, aqueles que vivem no trecho do igarapé Castanha, afluente do médio Tiquié, e que se concentram na comunidade de São Joaquim e Santa Rosa (Mapa 1, p.16). Seguir as trocas em que esses yuhupdeh estão envolvidos permite que se investigue o sistema social do alto rio Negro da perspectiva de mais baixa hierarquia[8].

Embora as trocas matrimoniais entre os Yuhupdeh e outros povos ocorram na rede de relações sociais no igarapé Castanha e tenham importância para a constituição das conexões sociais, elas não são bem vistas por parte de quem não é yuhup e por isso sua freqüência é baixa. As trocas rituais e de bens, por sua vez, tem menos restrição e ocorrem com mais freqüência do que as trocas matrimoniais. Embora esta tese tenha como foco as redes das trocas rituais de que os Yuhupdeh do igarapé Castanha participam, não se pretende perder de vista as relações dessas redes com as redes matrimoniais e de bens. Dada a amplitude das redes de trocas rituais, a tese segue dois circuitos específicos que as integram: um que envolve os benzimentos e outro a realização de rituais com as flautas Jurupari[9].

[8] Comentarei, abaixo, as pesquisas realizadas entre grupos Maku.
[9] São flautas feitas de palmeira de paxiúba de tamanho variando entre 40 a 70cm de comprimento, com 4 a 6cm de diâmetro.

Mapa 1


Pari Cachoeira
São Luiz
Rio Tiquié
Fátima
Santa Maria
Comunidade Yuhupdeh
Igarapé Castanha
Guadalupe
Belém
Morro do Beija Flor
Trovão
Santa Rosa
São Joaquim
Morro de Acutiuaia
Igarapé Peneira
Antiga Comunidade Yuhupdeh
Comunidade Yuhupdeh
Igarapé Tapuru
Igarapé Cunuri
Comunidade Yuhupdeh
Vila José Mormes
Igarapé Ira
0
16
32
kilometers

2. As experiências no campo

Toda reflexão antropológica implica na interação com a comunidade de estudo durante um período prolongado; este trabalho não foge a essa regra. Assim a experiência etnográfica colocada como eixo desta tese, consistiu em dezesseis meses de trabalho de campo – entre 2007 e 2009 – dos quais doze meses na região do igarapé Castanha e suas proximidades e quatro meses na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Esse período transcorreu em cinco etapas diferentes, conforme a descrição que segue.

Para se chegar à região do alto rio Negro, é necessário ir primeiro até Manaus e de lá para a sede do município de São Gabriel da Cachoeira. Como mencionado anteriormente, nesse município se encontram as Terras Indígenas do Alto Rio Negro, onde a pesquisa se desenvolveu. Por intermédio do ISA (Instituto Socioambiental)[10], fiz um primeiro contatado com a FOIRN[11] (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) para obter autorização de pesquisa nas terras indígenas. O presidente da FOIRN me recebeu para conversar sobre a região na qual eu gostaria de trabalhar. Diante da minha escolha de trabalhar com os Yuhupdeh no rio Tiquié, foi sugerido que minha entrada se desse pela escola *Yupuri*[12], pois havia três alunos yuhupdeh que moravam no igarapé Castanha. Aceitei a sugestão e a FOIRN se comunicou com a Associação Escola Indígena Tukano Yupuri (AETY).

No rio Tiquié, havia a possibilidade de trabalhar no igarapé Ira, no igarapé Cunuri (ambos no baixo Tiquié), no igarapé Samaúma (no início do médio Tiquié) e no igarapé Castanha. (Mapa 2, p.18) Mas os ventos assopraram na direção do igarapé Castanha.

As pessoas da comunidade de São Joaquim, no igarapé Castanha, foram informadas de que um antropólogo chegaria para trabalhar na área. Tudo estava preparado para a

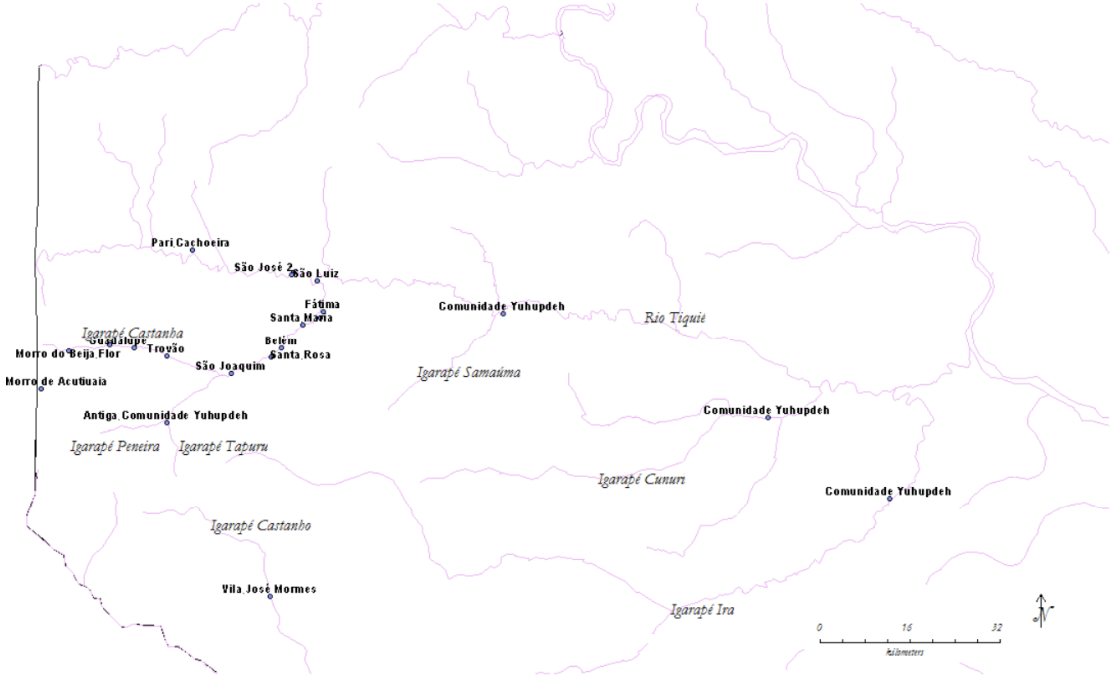
[10] O Instituto Socioambiental é uma oscip que desenvolve projetos em parceria com os indígenas da região nas áreas de educação, de manejo ambiental, cultura, desenvolvimento sustentável, entre outros. Desde 1994 o ISA estabeleceu uma parceria com a FOIRN. Um dos principais frutos dessa parceria foi a demarcação de cinco terras indígenas contíguas.

[11] A FOIRN é uma federação que agrega todas as associações indígenas que se encontram nas terras indígenas do alto rio Negro.

[12] Essa escola fica entre as comunidades tukano de São José I e São José II. Através da assoociação AETY, essa escola desenvolve projetos na área de educação indígena em parceria com o ISA (Instituto Sócio-Ambiental) e cada vez mais vem atraindo pessoas de outras comunidades próximas. É o caso de alguns alunos que vivem no Castanha, mas vão estudar nessa escola.

viagem, mas uma forte seca na região me obrigou a adiá-la por um mês, pois os níveis dos rios estavam muito baixos, tornando impraticável o tráfego de embarcações em diversos trechos, devido às cachoeiras.

Mapa 2



Conquanto isso tenha parecido inicialmente um contratempo no cronograma, posteriormente esse fato demonstrou ter um impacto positivo para a experiência etnográfica, pois permaneci um mês em São Gabriel da Cachoeira, onde acompanhei a vida social urbana, as atividades promovidas pela FOIRN, e uma assembléia do Conselho Regional de Saúde[13]. Além desse período, passei outros três meses residindo em São Gabriel da Cachoeira.

A chuva chegou, enfim, e pude partir com destino a São José. Viajei de carona com dois assessores do ISA que fariam uma oficina de vídeo na Associação Escola Indígena ɨtapinopona Tuyuka (AEITɨ), localizada na comunidade de São Pedro, no alto Tiquié. No caminho parariam em São José por uma noite.

Enquanto articulava minha ida a São Joaquim, fiquei em São José II acompanhando as atividades da escola *Yupuri*. Depois de dez dias, segui para o igarapé Castanha, junto com dois desana que faziam parte da Associação das Comunidades Indígenas do Igarapé Castanha (ACIRC)[14], cuja sede fica em Santa Rosa (Mapa 2, p.18). Minha ida para São Joaquim teve a intermediação desses desana que vivem em Santa Rosa. Em São Joaquim, os Yuhupdeh propuseram que os ajudasse na escola indígena, que estava desativada há um ano. Assim minha permanência foi acordada.

O primeiro período de campo ocorreu entre meados de março até meados de junho de 2007. Nesse período, acompanhei um dabucuri de japurá[15] com as flautas Jurupari em São Joaquim, do qual participaram os clãs yuhupdeh dessa comunidade. Acompanhei também um dabucuri de ingá comemorando o Dia do Índio em São Joaquim, do qual participaram somente os clãs dessa comunidade. Participei de uma assembléia da ACIRC em Santa Rosa, para decidir a escolha da nova diretoria[16], à qual compareceram desana de Santa Rosa, yuhupdeh de Santa Rosa e São Joaquim, tukano de São Lourenço e Belém, yeba masa de São Felipe e Guadalupe, e tuyuka de Guadalupe.

---

[13] Segui de perto as atividades que diziam respeito ao serviço de saúde no município de São Gabriel da Cachoeira, pois enquanto fiz trabalho de campo minha esposa trabalhou no DSEI-RN (Distrito Sanitário Especial Indígena – Rio Negro) como médica, atendendo principalmente as comunidades do Tiquié e do Uaupés.

[14] Essa associação congrega as comunidades do igarapé Castanha. Desde a comunidade de Fátima até Morro da Acutiuaia.

[15] Dabucuri é um ritual de oferecimento de alimento realizado por todos os povos dessa região e é um dos fatores que permitem caracterizar a região como um sistema integrado. Normalmente a escolha do alimento ofertado é orientada pela sazonalidade.

[16] Foi eleito um presidente desana, um vice-presidente yeba masa, um tesoureiro tuyuka, um primeiro-secretário tukano e um segundo secretário desana. O cipó é uma importante fonte de recurso para a obtenção de bens industrializados (redes, roupas, alimentos, facões, pilhas, rádios, etc.)

O segundo período de campo ocorreu entre agosto e setembro de 2007. Nesse período, acompanhei um acampamento provisório para retirar cipó titica[17] na boca do Tapuru com o Peneira, onde acamparam praticamente todas as famílias de São Joaquim. Também acompanhei uma festa de santo comemorando dia de Santa Rosa, organizada pelos Desana de Santa Rosa. Participaram da festa yuhup de Santa Rosa e de São Joaquim, tuyuka de Guadalupe e Trovão, tukano de São Lourenço e Belém e yeba masa de São Felipe. Após a festa, todos ajudaram a terminar a canoa que a ACIRC estava fazendo. Ainda acompanhei outro dabucuri de japurá com o uso das flautas em São Joaquim feito pelos Yuhupdeh de São Joaquim. Participaram como convidados yeba masa de São Felipe, tuyuka de Guadalupe e yuhupdeh de Santa Rosa. Participei ainda da festa de comemoração de vinte anos da FOIRN em Pari-cachoeira, da qual participaram pessoas de toda a calha do Tiquié, além de políticos, pesquisadores, profissionais da saúde, entre outros.

O terceiro período de campo ocorreu entre novembro e dezembro de 2007. Viajei até as cabeceiras do igarapé Castanha, visitando as comunidades no caminho. Participei de um dabucuri em São Felipe, feito pelos Yeba Masa de São Felipe, ao qual compareceram também yuhupdeh de São Joaquim e tuyuka de Morro de Beija-Flor.

O quarto período de campo ocorreu entre abril e junho de 2008. Participei do Magistério Indígena, organizado pela SEDUC (Secretaria de Estado de Educação) do Estado do Amazonas como professor do módulo 'Origem do Mundo', que fez parte do pólo Hupdah, Yuhupdeh e Dow. Acompanhei um dabucuri em comemoração ao dia das mães do qual participaram os clãs yuhup de São Joaquim.

O quinto período de campo ocorreu entre maio e junho de 2009. Acompanhei uma assembléia da ACIRC, organizada pela diretoria, na qual a associação junto com um diretor da FOIRN prestou conta do "Projeto Cipó-Titica" [18]. Participaram da assembléia desana de Santa Rosa, yuhupdeh de Santa Rosa e São Joaquim, tuyuka de Guadalupe e Morro de Acutiuaia, tukano de Belém e de São Lourenço, yeba masa de São Felipe. Acompanhei também um dabucuri de açaí com as flautas Jurupari em Santa Rosa feito

[17] Uma pequena parte do cipó titica (*Heteropsis flexuosa*) extraído nesses acampamentos é usada pelos Yuhupdeh para fazer cestaria e amarrações. A maior parte do cipó é trocada por mercadorias com um regatão indígena que trabalha na região. Esse cipó é vendido para comerciantes de São Gabriel da Cachoeira que os revendem para a indústria moveleira.

[18] Esse projeto é uma parceria entre a ACIRC e a FOIRN para elaborar uma extração sustentável do cipó, já que não há nenhum tipo de fiscalização. Também visa estimular a fabricação de artesanato indígena local (cestos de tamanhos variados, jamaxi, tipiti, entre outros) como forma de agregar valor ao cipó, ao invés de negocia-lo *in natura* com o regatão local.

pelos Yuhupdeh de Santa Rosa e de São Joaquim e com a participação também dos Desana de Santa Rosa.

Além disso, em todos os períodos acompanhei as pessoas em caminhadas pela mata, seja para uma caçaria, seja para uma visita a outra comunidade, seja para a roça de alguém. Também fiz várias viagens em embarcações acompanhado das pessoas que vivem no igarapé Castanha.

Os doze meses de experiência etnográfica no igarapé Castanha possibilitaram o acompanhamento da dinâmica das redes de trocas rituais nos quais os benzimento e o ritual das flautas Jurupari estão inseridos, assim como também das redes de troca matrimonias e de bens.

3. Breve história da fundação de São Joaquim[19]

A fundação da comunidade de São Joaquim aconteceu após uma epidemia de sarampo que assolou a antiga comunidade, que ficava na boca do Tapuru com o Peneira Esta comunidade fora fundada por um padre salesiano que juntara três comunidades yuhupdeh que viviam nessa região próximos do igarapé Espinho. Quando houve a epidemia muitas pessoas morreram e os sobreviventes resolveram se mudar. O padre salesiano responsável pela região argumentou que se as pessoas mudassem para o igarapé Castanha, seria mais fácil receber ajuda nesses episódios de doença. Isso porque não havia um posto fixo na comunidade fundada pelos salesianos. Os padres visitavam esporadicamente a comunidade. Metade dos yuhupdeh dessa comunidade seguiu para o igarapé Castanha com o padre e a outra metade seguiu para a região do rio Apapóris, nas proximidades de Vila Bittencourt (Mapa 3, p.22)

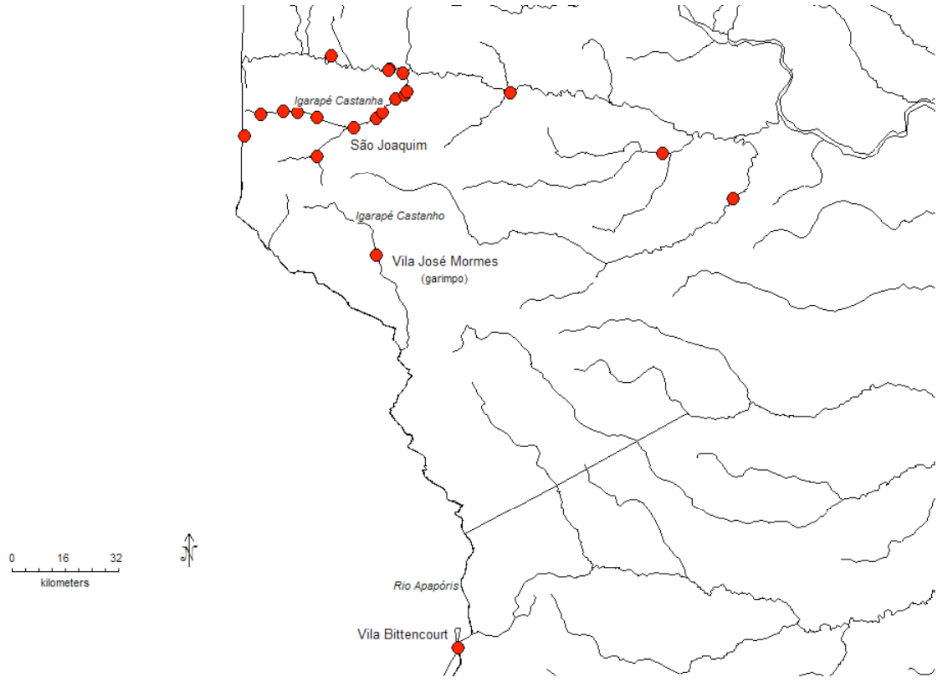
O padre que sugeriu a mudança de local conversou com o capitão desana de Santa Rosa solicitando permissão para fundar a nova comunidade. Os Yuhupdeh se mudaram para o igarapé Castanha e fundaram São Joaquim, mas ainda não no local onde atualmente se encontra a comunidade. Nessa comunidade funcionou a primeira escola no igarapé Castanha, coordenada pela missão. Alguns anos depois os Yuhupdeh se mudaram, por conta de uma praga de insetos[20]. Isso aconteceu um pouco depois do auge do garimpo na Serra do Traíra. Em yuhup o atual local é conhecido como toca da coruja (*súk mõy*).

Oferecemos um retrato instantâneo da comunidade de São Joaquim. Lembrando que é característico dessas pessoas se movimentarem frequentemente, o que contribui para

[19] O anexo III contém informações sobre as disposições das casas e das pessoas em São Joaquim.
[20] Não foi possível identificar qual a espécie.

alterar a composição social dessa comunidade. Em junho de 2007 São Joaquim contava com 69 moradores. Dentre esse total, 19 pessoas eram do clã *boc uyreh* (gente chavascal); 13 pessoas do clã *wak yuru' uyreh* (gente paraná de japurá); 9 pessoas do clã *saak tëg uyreh* (gente buriti); 9 do clã *öh uyreh* (gente macaco barrigudo); 7 do clã *sɨç uyreh* (gente macaquinho branco); 5 do clã *pöh uyreh* (gente do alto ou gente do céu); 2 do clã *wët uyreh* (gente pássaro) ; 1 do clã *dëh uyreh* (gente água); 1 do clã *paç uyreh* (gente pedra); 1 do clã *yaam uyreh* (gente onça); 1 do clã *tóh uyreh* (gente *tóh*[21]).

Mapa 3



[21] É um inseto pequeno, mas não foi possível identificar qual a espécie.

4. Caminho de pesquisa

Este trabalho é uma continuidade da pesquisa de mestrado. Esta pesquisa se dedicou a investigar o desenvolvimento do problema do contínuo e do descontínuo ao longo da obra de Lévi-Strauss (Lolli, 2005). Nas análises sobre as *Mitológicas*, o problema do contínuo e do descontínuo se colocou através de mitos que tratam tanto da passagem da natureza a cultura quanto uma recaída da cultura à natureza. O sentido que vai da natureza para a cultura corresponde a passagem do contínuo para o descontínuo e o sentido que vai da cultura a natureza corresponde a passagem do descontínuo para o contínuo.

Para construir as análises míticas que tratam dessas passagens Lévi-Strauss foi cada vez mais obrigado a tratar do problema da descontinuidade e da continuidade com um instrumental topológico. Essa exigência adquire mais consistência com as análises sobre o grupo de transformação do veneno de pesca e do arco-íris, ainda no primeiro volume (2004a), quando Lévi-Strauss desenvolve a dialética dos pequenos e grandes intervalos, e usa conceitos como conjunção e disjunção.

A questão da passagem reversa da cultura à natureza que se colocou na análise do grupo de transformação do veneno de pesca e do arco-íris deixa de ser um tema secundário para se transformar em central do segundo volume das *Mitológicas* (2004b). O problema do contínuo e do descontínuo é retomado de maneira reversa também, isto é, aparece como a passagem da quantidade discreta à quantidade contínua. Essa reversão afetou o desenvolvimento do método lévi-straussiano na medida em que a linguagem analítica predominantemente algébrica do primeiro volume cede lugar a uma linguagem analítica topológica. Os conceitos de conjunção e disjunção voltam a ganhar relevo e a partir deles Lévi-Strauss desenvolve o conceito de conjunção disjuntiva para analisar algumas transformações que fazem parte do grupo de transformação do mel.

No terceiro volume das *Mitológicas* (2006) a linguagem analítica topológica continua prevalecendo nas análises sobre a passagem de um tempo sazonal para um tempo cotidiano que os mitos tratam, onde novamente o problema do contínuo e do descontínuo se formula a partir da passagem do descontínuo para o contínuo. A análise sobre o mitema da canoa (Lévi-Strauss 2006: 153-176) obriga que a lógica da conjunção e da disjunção se desenvolva e sofra uma espécie de reduplicação lógica. Não se trata mais de operar a conjunção e/ou disjunção entre os termos, mas de operar a conjunção e/ou a disjunção entre a conjunção e a disjunção, em outras palavras, entre as relações.

Uma das conclusões da dissertação foi que o uso cada vez mais freqüente de uma abordagem topológica para enfrentar o problema da continuidade e da descontinuidade sugere que esse problema seja encarado de forma dinâmica, cuja dialética não é pensada como um estado definitivo, mas provisório e inacabado, que constantemente está sendo construído e destruído.

A primeira hipótese deste trabalho afirma que o trabalho de construção e descontrução, implicado na passagem da natureza para a cultura e da cultura para a natureza, que a dialética do contínuo e do descontínuo opera, é realizado por um sujeito conhecido na literatura como xamã.

A segunda hipótese afirma que essas práticas xamânicas atualizam ao seu modo aquilo que aparece em Lévi-Strauss associado ao problema do contínuo e do descontínuo. Elas conectam o contínuo ao descontínuo, pois de um lado elas se aproximam da continuidade – via trânsito entre os planos e as perspectivas – e de outro da descontinuidade – via instauração do descontínuo no plano mítico através da diferenciação de planos e de perspectivas.

O pressuposto adotado inicialmente nesta etapa de continuidade da pesquisa de mestrado (o doutorado) assume que esse trabalho de construção e desconstrução implicado na passagem da natureza para a cultura e seu caminho reverso continua se realizando através das ações das pessoas. E o protagonista desse trabalho é o sujeito conhecido na literatura como xamã. Nesse sentido, as práticas xamânicas se tornam o principal objeto de pesquisa, na medida em que elas fornecem um *locus* privilegiado para se investigar como as pessoas continuam construindo e destruindo a tensão entre um estado original contínuo e um estado atual descontínuo.

Viveiros de Castro (1996) mostra que os mitos analisados por Lévi-Strauss que tratam da passagem da natureza para a cultura ou da cultura para a natureza estão intimamente relacionados à questão da diferenciação e da indiferenciação entre os seres humanos e os animais, respectivamente.

> *A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. Em suma, "o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição* (Descola 1986:120). (Viveiros de Castro 1996: 119)

Nesse sentido, a condição humana é dada pela posição de sujeito que se define pela atribuição da "capacidade de intencionalidade consciente e de 'agência'." (Viveiros de

Castro 1996: 126). Embora essa posição seja compartilhada ela se diferencia conforme o ponto de vista que se adote. Assim, os mitos sobre a passagem da natureza para a cultura e vice-versa tratam não só da diferenciação dos pontos de vista, em que a perspectiva do ser humano vai se diferenciando da perspectiva dos animais, das plantas, dos fenômenos naturais; mas da interpenetração entre esses pontos de vista, que se dá através da conexão que esses pontos de vista mantêm com o meio pré-individual e pré-objetivo.

A diferenciação dos pontos de vista que os mitos tratam é acompanhada também de uma diferenciação de planos sócio-cósmicos onde a comunicabilidade total entre os sujeitos cede espaço a uma incomunicabilidade entre os planos. Contudo, visto que esse processo não é acabado e definitivo, continuam existindo passagens entre os planos que mantém comunicação. O xamã é o sujeito que tem essa capacidade de manter aberto os canais de comunicação entre os distintos planos e faz isso assumindo as perspectivas inerentes a cada plano. Além dessa capacidade, o poder do xamã é diretamente proporcional ao conhecimento do *corpus* mítico que trata da transformação da natureza em cultura e vice-versa. Essa concepção do xamanismo demonstra ser um campo apropriado para a continuidade das questões teóricas levantadas na dissertação de mestrado.

A partir desse horizonte, a estratégia que se mostrou mais apropriada para investigar o xamanismo é aquela que o define como um sistema (Chaumeil 1993; Crocker 1985; Sullivan 1988; Langdon 1992). Além disso, assume-se que o xamanismo é um sistema de ação (Chaumeil 1993), que envolve um conjunto de técnicas para conhecer (Townsley 1993). No xamanismo, pensamento e ação são inextrincáveis.

As práticas xamânicas atualizam ao seu modo aquilo que aparece em Lévi-Strauss associado ao problema do contínuo e do descontínuo. Elas mantêm a tensão entre contínuo e descontínuo, pois ao mesmo tempo em que se aproximam da continuidade – via trânsito entre os planos e as perspectivas – também se aproximam da descontinuidade – via

instauração do descontínuo no plano mítico através da diferenciação de planos e de perspectivas. O que torna necessária a intervenção do xamã. Em decorrência disso, impõe-se a necessidade de investigar as práticas xamânicas à luz dessa problemática, o que, por sua vez, exige também uma investigação da mitologia ameríndia, visto que ambas envolvem e acionam os diversos planos que compõem o mundo.

Admite-se como pressuposto que essa problemática se dá a perceber no plano da práxis das relações sociais, entendidas aqui do ponto de vista ameríndio como o que chamaríamos de relações sócio-cósmicas, das relações sócio-cósmicas, já que as relações sociais não se restringem apenas aos seres humanos, mas a todos os seres dotados de atributos de sujeito que habitam os diversos planos do cosmos (Wright 1998, Århem 1993, Goldman 1963, Viveiros de Castro 2002, Reichel-Dolmatoff 1971, Vilaça 1999). Em outras palavras, busca-se colocar em prática aquilo que foi dito acima: tratar o xamanismo como um sistema de pensamento e de ação.

5. Os rituais do xamanismo e a doença

O ritual é um terreno propício para tal desenvolvimento, pois permite analisar o caráter construtivo e destrutivo das ações do xamã através de sua função de condutor de ritual. Assim também a doença, que evidencia ainda mais o caráter duplo das ações dos xamã, pois a conduta do xamã nesses episódios envolve concomitantemente uma ação de proteção e recuperação em relação a pessoa que se quer curar e uma ação de ataque e neutralização em relação a quem está enviando a doença.

Nesse sentido, o xamã é 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 uma 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)

A noção de roupa é importante, pois chama a atenção para a relação entre a perspectiva e a capacidade de se dotar de uma afecção de outrem. Quanto mais afecções o xamã for capaz de desenvolver mais perspectivas poderá assumir.

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 afecções.

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 míticas[22], 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.

Dentro dessa problemática, a região do alto rio Negro revela-se um campo de investigação propício aos objetivos de pesquisa, visto que diversos trabalhos etnográficos baseados em estudos empíricos na região dedicaram um espaço considerável ao tema do xamanismo[23].

Os trabalhos sobre xamanismo nessa região 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

[22]A capacidade de transformação dos mitos não é uma exclusividade da atividade xamânica.
[23] 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.

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) chamaram a atenção para uma característica já ressaltada: nesses tempos primordiais da criação, os não-humanos possuem atributos humanos e os humanos estabelecem relações sociais com os não-humanos. O trabalho do primeiro se concentrou nas relações dos humanos com os animais; o do segundo se estendeu para além das relações entre humanos e animais e atentou para as relações sociais entre humanos e plantas; o terceiro ampliou ainda mais o escopo e visou também as relações sociais entre humanos e minerais.

Se esse tempo primordial da origem, no 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, como já foi dito, 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. Essa atividade está associada à função xamânica.

Embora esses rituais (nascimento, menarca, iniciação, morte) sejam potencialmente perigosos aos participantes, dado o estado ambíguo, portanto vulnerável, em que se encontram as pessoas a quem se destinam os rituais, 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.

A doença se insere 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 desconstrução da função xamânica se mostra mais patente, à medida que

concomitantemente implica de um lado a recuperação do doente e de outro a desconstrução dos agentes patogênicos.

6. Benzimento (Mihdɨɨd) e Flautas Jurupari (Tí')

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.

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 (desconstrução) (Reid 1979: 221, 277; Silverwood-Cope 1991: 96).

Desse modo, a estratégia desta tese constituiu em desenvolver esses temas de pesquisa junto aos Yuhupdeh que vivem no igarapé Castanha, afluente do médio Tiquié, localizado na região do alto rio Negro.

O xamanismo na região do alto rio Negro enquanto prática se enfraqueceu ao longo dos últimos cinqüenta 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-los[24] 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 dos pajés e benzedores e o associam à atuação dos padres salesianos na área. O primeiro ponto a se destacar desse discurso, como já mencionamos, é que os indígenas da região em geral usam para se referirem ao xamã duas palavras: pajé e benzedor. O uso de tais palavras está ligado à experiência que os indígenas tiveram com a ocupação promovida pelo estado brasileiro, com a exploração da borracha, a atuação salesiana, a chegada de unidades militares, o garimpo, entre outros. Não é objetivo aqui desenvolver essa relação. O que importa ressaltar é que embora os indígenas se apropriem desses termos, isso não significa que essa diferenciação lhes seja exógena. Pelo contrário, as línguas indígenas da região possuem termos diferentes para pajé e benzedor. No caso dos Yuhupdeh do igarapé Castanha, as palavras correspondentes seriam *säw yap* e *mihd~~i~~id yap*, respectivamente. Por essa razão, escolhemos manter daqui em diante o uso das palavras pajé e benzedor, em detrimento da palavra xamã.

A principal diferença entre pajé e benzedor, conforme dito pelos Yuhupdeh, é que o pajé 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 pajé consegue extrair a doença da pessoa e a partir disso identifica a doença. Uma das técnicas relatadas foi a cura com água. O pajé 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 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, ipadu[25], caapi[26], paricá.

Além do benzedor não conseguir se transformar em onça, 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

[24] Pari-Cachoeira, que fica localizada no Tiquié, é um dos locais onde se construiu uma unidade desses internatos salesianos.
[25] 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*. Por nome científico
[26] 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.

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 mais empregado pelas pessoas da região do igarapé Castanha. Os benzimentos podem se diferenciar em três tipos: os de nominação, os de cura e os de proteção. Este trabalho se restringe a analisar os benzimentos de cura e de proteção[27].

O benzedor também é o responsável por conduzir os rituais de iniciação masculina com o uso de flautas Jurupari (*Tí'*)[28]. 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. A invariante que conecta todas as versões é a retomada por parte dos homens dessas flautas, que foram inapropriadamente tomadas pelas mulheres.

Durante esse período em que os iniciantes e os homens vêem as flautas Jurupari (*Tí'*), eles obedecem restrições alimentares e sexuais e os iniciantes aprendem a consumir tabaco, ipadu, paricá e caapi. O benzedor que coordena o ritual, conta histórias de antigamente[29] e benzimentos para os jovens.

Conquanto essas diferenças entre pajé e benzedor 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 ser benzedor e pajé. Isso significa dizer que a pessoa que coordena o ritual das flautas Jurupari pode saber enviar agentes patogênicos para um inimigo e vice-versa.

Se o discurso indígena afirma que atualmente está difícil encontrar pajés, mais difícil ainda é encontrar pessoas que exerçam a função de pajé e benzedor. No trecho do igarapé Castanha a situação não é diferente. Os padres missionários tomaram todos os materiais dos benzedores, dos pajés e dos dançadores. Cada um tinha um conjunto que lhes eram próprios. Com a perda desses materiais as funções do pajé e do benzedor ficaram prejudicadas e algumas delas não foram mais executadas, como, por exemplo, a retirada da

[27] 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.

[28] É a palavra em yuhup usada para se referir as flautas Jurupari.

[29] Histórias de antigamente é a tradução dada a expressão *b□g ni dih*, onde *b□g* é antigamente e *dih* é história. Essas histórias correspondem ao que a antropologia denomina de mitos. Assim, este trabalho toma essas duas formas como equivalentes e as usa indistintamente ao longo do trabalho.

doença do corpo da pessoa. Em muitos lugares também os rituais de iniciação com as flautas Jurupari deixaram de ser realizados.

Entretanto, nem tudo se perdeu no igarapé Castanha. Os benzimentos de cura e proteção 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 antigamente[30]. 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.

Essas rodas de ipadu costumam ocorrer no final da tarde, quando as mulheres já voltaram da roça e os homens da pescaria ou da caçaria. A roda se junta depois do banho da tarde e de comer. A reunião se dá em frente à casa de alguém ou na casa comunitária. O sinal que chama a atenção das pessoas é o som do pilador socando o ipadu no pilão. Pouco a pouco os homens que estão interessados em comer ipadu e conversar vão se aproximando e a roda vai se formando. Essas rodas são organizadas a partir dos procedimentos necessários para preparar o ipadu. O preparo do ipadu se inicia antes da formação da roda, visto que o primeiro passo necessário é conseguir folhas de coca, que podem ser extraídas da roça ou serem trocadas com alguém. A etapa seguinte é torrar as folhas de coca até ficarem quebradiças. A partir dessa etapa é que a roda começa a se formar. A coca torrada é colocada num pilão e triturada até se transformar num pó esverdeado. Normalmente, nessa etapa algum adulto jovem providencia o outro ingrediente que compõe o ipadu: folhas secas de embaúba (*Cecropia adenopus*). Essas folhas secas são incineradas e as cinzas que restam são misturadas ao pó de coca. Essa mistura é feita numa cuia e posteriormente transferida para um saco de pano e peneirada, resultando num pó extremamente fino. A coca retida no saco é novamente pilada. Em seguida acrescentam-se mais um pouco de cinzas de embaúba. Essa mistura é peneirada com o saco de pano e o pó extraído é misturado ao pó extraído dantes. O processo se repete até restar praticamente só cinza na mistura. Isso que sobra é chamado de osso de ipadu (*sohó kah*)

Conforme o ipadu (*sohó*) é preparado, o dono distribui rodadas para as pessoas que estão conversando e fumando em volta. Essa circulação também atende a alguns procedimentos. Normalmente as pessoas, nessa situação, formam uma roda. A cuia com ipadu é passada sempre para quem está ao lado esquerdo do dono e segue um a um até o final da roda, quando, então, deve refazer na mesma ordem o caminho no sentido inverso.

[30] Durante o período de trabalho de campo (2007-2009) foi possível participar de três rituais com as flautas Jurupari. Em um deles ouve 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.

É comum também o ipadu circular junto com um cigarro de tabaco. Nessas ocasiões, o cigarro é passado primeiro e a cuia de ipadu em seguida.

A roda, entretanto, não forma um espaço exclusivamente adulto e masculino, embora seja fortemente marcado por isso. Em torno da roda circulam também crianças, jovens e mulheres. As crianças ficam próximas brincando; as mulheres solteiras e as jovens casadas são as que mais evitam se aproximar das rodas; jovens solteiros ficam sentados em torno da roda ouvindo as conversas, mas não consumem ipadu; homens recém casados além de ficarem sentados junto à roda vez ou outra recebem alguma porção de ipadu; e as mulheres mais velhas têm a liberdade de solicitar uma porção de ipadu quando desejam. Quando tem alguém considerado benzedor na roda vez ou outra solicitam um benzimento para ele.

A roda de ipadu pode durar até mais ou menos o início da madrugada, mas é menos comum que isso aconteça. Quanto mais tarde, mais as rodas se transformam num espaço masculino. E as conversas podem rumar para assuntos que não se devem comentar na presença de mulheres e crianças, como é o caso dos assuntos sobre as flautas Jurupari. As rodas de ipadu constituem um espaço não só de circulação do próprio ipadu, mas também de conhecimentos a respeito das pessoas que fazem parte da rede de relações do igarapé Castanha, de mitos, de benzimentos e dos rituais. À medida que, através dessa roda de ipadu, circula ipadu, tabaco, benzimentos e mitos ela integra um importante circuito das redes de trocas rituais, que se estendem para além da escala comunitária, já que é comum a participação de tukano, yeba masa, tuyuka e desana.

Desse modo, ao adotar como *locus* empírico de observação as situações em que os benzimentos são executados, a roda de ipadu apareceu associada a todas as situações, com exceção de uma. O que indica a importância dessas rodas para a execução e a circulação dos benzimentos. Nos dias em que ocorre o ritual, o consumo de ipadu se intensifica e conforme o número de participantes, várias rodas se formam. A participação nessas rodas se mostrou imprescindível para seguir a circulação das redes de troca ritual, assim como a participação nos rituais com as flautas Jurupari (*Tí'*).

7. Comunidade

As práticas xamânicas ocorrem não só nos momentos específicos da realização dos rituais, mas também conjuntamente às atividades cotidianas da comunidade, como a execução dos benzimentos. A descrição da roda de ipadu deixou entrever essa relação entre benzimento e cotidiano. Assim, mostrou-se pertinente descrever quais práticas cotidianas fazem a comunidade. Levando em consideração em primeiro lugar a concepção yuhup de comunidade.

Os Yuhupdeh de São Joaquim (Mapa 4, p.35) usam a palavra comunidade[31] para traduzir *yam*. Entretanto, esse não é o único sentido de *yam*. Outra tradução para essa palavra é canto/dança. Assim *yam* aproxima semanticamente comunidade e canto/dança. Canto/dança, por sua vez, remete à realização de rituais, na medida em que é uma das atividades que os integram (desde as danças chamadas do cariço[32] ou kapiwaya[33] até danças de estilo forró ou brega).

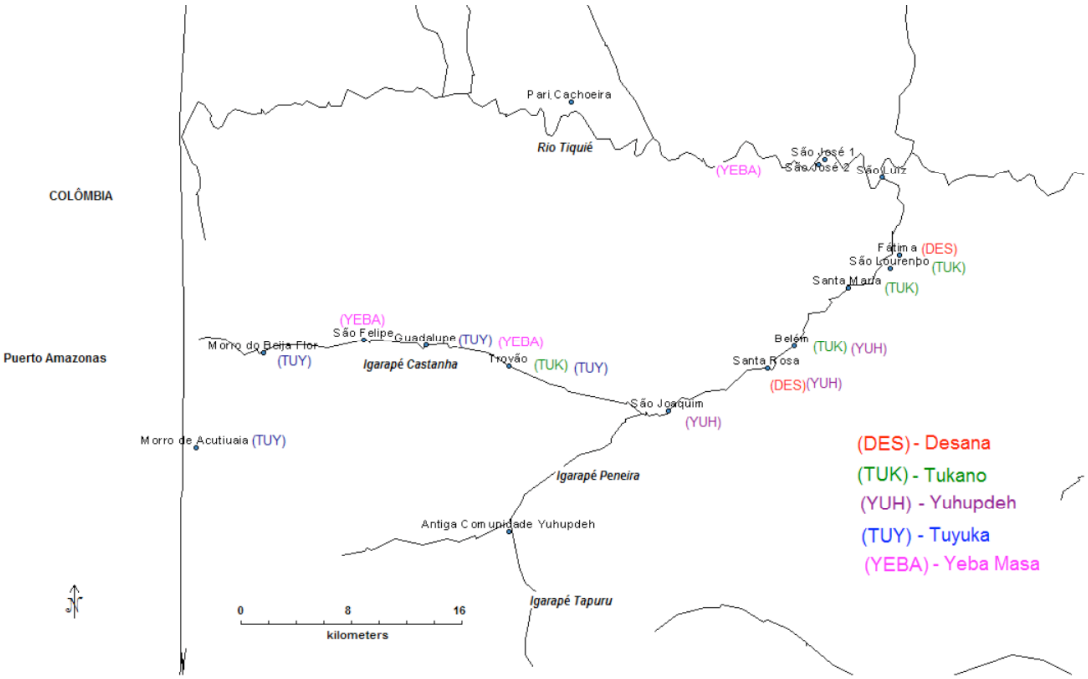
Seguindo a pista dessa aproximação, diríamos que o que aproxima comunidade e ritual é a construção de uma coletividade. Essa noção é que parece estar em jogo tanto na idéia de comunidade quanto na idéia de ritual. As atividades coletivas específicas aos rituais serão melhor exploradas na segunda parte desta tese. Nesse momento, nos concentramos em chamar a atenção para algumas atividades coletivas cotidianas fundamentais para construir uma comunidade.

A atividade coletiva que mais se repete no cotidiano de São Joaquim é a quinhãpira, conhecida em yuhup como *kow book* (panela de pimenta). A *kow book* é realizada principalmente na parte da manhã. As mulheres acordam primeiro e antes de preparar a refeição se banham junto com seus filhos menores. Quando os homens acordam também logo se banham. Enquanto as mulheres preparam a comida, elas servem pequenas porções para as crianças. Todos da casa também se servem de mingau. Após preparar a comida o capitão da comunidade chama as pessoas para a *kow book*.

O mais comum é essa refeição coletiva acontecer na casa comunitária. O capitão e sua família são os primeiros a levarem a comida. Nessas refeições os alimentos que não faltam são o caldo de peixe ou de carne com muita pimenta, um mingau feito com goma de

[31] Para uma discussão acerca do significado de 'comunidade' em contraste com 'cidade' na região do alto rio Negro, ver Lasmar 2005:42 *et passim*.
[32] Dança típica da região na qual os homens tocam flauta pã de mesmo nome enquanto conduzem as mulheres numa espécie de quadrilha
[33] Dança, geralmente ligada a um dabucuri, executada em ciclos que duram um dia e meio, onde homens dançam conduzidos pelo baya e cantam uma música de língua incompreensível

Mapa 4


COLÔMBIA
Puerto Amazonas
Pari Cachoeira
Rio Tiquié
(YEBA)
São José 1
São José 2
São Luiz
Fátima (DES)
São Lourenço (TUK)
Santa Maria (TUK)
(YEBA)
São Felipe
Guadalupe (TUY)
(YEDA)
Morro do Beija Flor
(TUY)
Igarapé Castanha
Trovão (TUK) (TUY)
Belém (TUK) (YUH)
Santa Rosa
(DES)(YUH)
São Joaquim
(YUH)
Morro de Acutiuaia (TUY)
Igarapé Peneira
Antiga Comunidade Yuhupdeh
Igarapé Tapuru
0
8
16
kilometers
(DES) - Desana
(TUK) - Tukano
(YUH) - Yuhupdeh
(TUY) - Tuyuka
(YEBA) - Yeba Masa

tapioca servido quente e o beiju[34]. Se alguém fez uma boa pescaria ou caçaria é comum essa pessoa compartilhar uma parte desses alimentos. O peixe é servido cozido no próprio caldo de pimenta, ou como mujeca[35], ou ainda moqueado[36]. A carne de caça é servida cozida num caldo apimentado ou moqueada.. Outro alimento apreciado é uma pasta de japurá[37]. Também são servidas bebidas, das quais a mais comum é o mingau de goma de tapioca, ao qual pode ser misturado abacaxi, banana, açaí, entre outras frutas. Outra bebida é a manicuera, um caldo adocicado de maniua. Além disso, vez ou outra são servidos alimentos industrializados obtidos em São Gabriel da Cachoeira ou através do regatão que abastece a região do igarapé Castanha. Os alimentos mais comuns são café, arroz, macarrão, bolacha e sucos.

Nessas ocasiões é seguida uma etiqueta. A começar pela disposição das pessoas: os homens se sentam de um lado da casa e as mulheres do outro. A comida é disposta da seguinte maneira: as panelas com o caldo de pimenta e os balaios com o beiju são colocados no centro da casa. Assim como os peixes, as caças, o arroz e o macarrão. Numa das laterais da casa ficam as bebidas (mingau, manicuera, café, suco). As carnes de caça e os peixes normalmente são servidos pelo homem que as obteve. Há também uma ordem para se servir da comida. Os homens são os primeiros a comer. Após os homens comerem, as mulheres e as crianças se servem.

A refeição coletiva (*kow book*) não acontece todos os dias invariavelmente e tampouco reúne sempre todas as pessoas da comunidade. Desse modo, o coletivo que se reúne em torno da *kow book* varia com freqüência. O que permanece invariável é a circulação e o compartilhamento de alimentos entre as pessoas, sejam elas consangüíneas ou afins.

É sobretudo após essas refeições coletivas que se costuma deliberar sobre assuntos que dizem respeito à vida coletiva. O capitão convoca as pessoas para realizarem trabalhos coletivos: a limpeza do terreno de uso coletivo da comunidade, a construção e a reforma de uma casa, a construção de uma canoa, entre outros. Além disso, é nesse momento que o

[34] alimento produzido a partir da mandioca, com diversas formas de preparo, utilizado para acompanhar caldos e sopas

[35] A mujeca nada mais é do que o peixe cozido no caldo de pimenta, mas esfacelado e com o caldo engrossado com goma de tapioca.

[36] forma de preparo da carne de caça e peixes, na qual a carne é colacada sobre um giral e é defumada para ser conservada por mais tempo

[37] É utilizado o fruto do japurá (*Erisma japurá*) que deve ser previamente preparado. Primeiro, os frutos são amolecidos ficando imersos na água, em seguida são embrulhados e enterrados até adquirir o ponto correto para ser usado na culinária. O japurá nesse estágio fica na consistência de uma pasta com aroma forte que lembra queijos como roquefort. Essa pasta é misturada aos caldos de peixe ou de caça formando um creme.

capitão faz um convite formal para a comunidade se preparar para fazer uma festa de dabucuri com ou sem as flautas, uma festa de santo ou uma festa de feriado. É também nesses momentos que as pessoas discutem assuntos relativos ao trabalho da ACIRC (Associação das Comunidades Indígenas do Igarapé Castanha); ou os rumos que a comunidade pretende seguir – como a criação de uma escola, a reivindicação de equipamento de rádio, etc.

A *kow book* como atividade coletiva agrega a seu entorno várias outras deliberações coletivas. Além desse caráter agregador a participação na refeição é fundamental para construir um vínculo de comensalidade entre as pessoas. Comer da mesma comida é talvez o sinal mais forte de aliança que se pode manter. A *kow book* aparece com um dos momentos cotidianos nos quais os laços de aliança e consangüinidade são fortalecidos, já que reúne vários clãs em São Joaquim e não é incomum algum visitante compartilhar da comida. A comunidade não pode ser pensada como algo fixo, pois não só a *kow book* não acontece rigorosamente todos os dias, como as pessoas que participam dessas atividades variam. No caso yuhupdeh, essas variações se intensificam, visto que eles têm a característica de se movimentarem frequentemente. Daí a literatura sobre esses povos os caracterizarem como nômades ou semi-nômades. Esse intenso movimento das pessoas produz efeitos consideráveis nas formações dessas atividades e fazem o coletivo de São Joaquim estar constantemente se alterando.

A experiência etnográfica acaba de ser descrita acima. Esse é o dado empírico a servir de objeto de estudo. Esse estudo está organizado em duas partes. Na primeira parte tratamos do fenômeno do benzimento. Para tanto, dividimos essa parte em três capítulos. No primeiro, fazemos a apresentação dos dados etnográficos relacionados a execução de benzimentos na forma de caso terapêuticos e o situamos nas redes de troca rituais, matrimoniais e de bens. No segundo, desdobramos dois procedimentos associados a execução do benzimento, que em nossa interpretação são o cerne da ação terapêutica: o primeiro diz respeito ao uso de veículos, nos quais os benzimentos são assoprados; o segundo são as falas que são transferidas através desses veículos ao corpo do doente. No terceiro, analisamos a relação das ações terapêuticas com a mitologia.

Na segunda parte, tratamos do fenômeno do ritual das flautas Jurupari. Organizamos essa parte em dois capítulos. No primeiro capítulo, fornecemos três descrições de observações de rituais com o uso das flautas Jurupari que ocorreram em no igarapé Castanha. O segundo capítulo é organizado na forma de três contrapontos ao primeiro capítulo. Para tanto, fazemos um primeiro contraponto com dois relatos

indígenas, um yuhup e outro desana, de pessoas que participaram desses rituais em meados do século passado. O segundo contraponto é elaborado a partir das discussões antropológicas acerca desse ritual. Por fim, apresentamos um contraponto que procura ressaltar as dissonâncias entre a experiência observada, os relatos indígenas e o debate bibliográfico.

8. Estratégias, metodologia e procedimentos

A estratégia aqui desenhada para a realização dos objetivos desta tese, contempla um procedimento constituído por quatro etapas. A primeira consiste na seleção de eventos que integram a rotina da vida das comunidades indígenas, a segunda consiste no registro da observação realizada na etapa anterior, a terceira consiste na sua interpretação e a última consiste na realimentação das teorias e conceitos a partir dos dados produzidos pelas três primeiras etapas.

A primeira etapa consistiu na seleção de eventos que, no seu conjunto fazem parte do fenômeno do "xamanismo". Essa seleção foi feita a partir do método de observação participante, realizado por um período prolongado de convivência com a comunidade yuhup de São Joaquim. Além dessa convivência, também fizeram parte dessa experiência conversas com benzedores e outras pessoas que compreendem os mesmos eventos e são competentes para organizá-los, mesmo que seja em pequenas narrativas. Essa experiência permitiu a apreensão e a delimitação dos eventos relacionados ao xamanismo. A meta desta etapa era identificar e apreender episódios que neste trabalho seriam registrados como os dados empíricos, aqui apresentados na forma de casos de atuação dos benzedores nos benzimentos e nos rituais com o uso das flautas Jurupari.

A segunda etapa transformou essa seleção de eventos em narrativas de casos. Esses casos expressam uma situação de operação do xamanismo e no seu conjunto (de diversos casos) oferecem um quadro do circuito de troca ritual no igarapé Castanha para que nele se possa observar os elementos previstos nos conceitos e teorias e como eles se comportam entre si.

A terceira etapa, análise dos eventos, foi programada para se compreender a cadeia de razões que a antropologia dispõe para explicar esses eventos. A realização dessa etapa consiste na análise de conteúdo das narrativas construídas pelo pesquisador para cada um dos eventos, para se obter os

A quarta etapa foi programada para promover o confronto entre os resultados e as teorias. Ou seja, a reconstrução, ou enriquecimento do arcabouço teórico a partir daquilo que os dados empíricos confirmam ou questionam na teoria.

Para aplicar algumas dessas metodologias foi necessário adotar procedimentos específicos. O primeiro deles está relacionado aos benzimentos. Além do registro em diário das situações em que ocorreram os benzimentos, também foi feito o registro em áudio de exegeses sobre os benzimentos e de histórias de antigamente. O desenvolvimento desse material alcançou um desenvolvimento que impossibilitou que aparecesse integralmente nesta tese. Dado as suas características de desenvolvimento também adquiriram certa independência que seria ofuscada se tomasse o corpo deste trabalho. Por essas razões, mesmo considerando esse material fundamental para a economia desta tese, decidimos manter esse material em anexo. Com isso também há a vantagem de se poder ter uma visão de conjunto que no correr do texto dificilmente seria possível sem desgastar o leitor. Abaixo seguem os procedimentos metodológicos usados e os contextos em que esse material se desenvolveu. Como foi um trabalho que exigiu a colaboração de várias pessoas, a descrição da metodologia procurou não só diferenciar a colaboração de cada uma como manteve os nomes das pessoas que participaram desse processo a fim de lhes dar o crédito merecido.

O trabalho com as exegeses de benzimento e as histórias de antigamente foi pensado inicialmente em torno do debate sobre a escola indígena que mencionamos alhures. Num desses debates os indígenas comentaram que ‘queriam fazer um livro’. Essa vontade estava associada à preocupação de que nos dias de hoje as pessoas mais jovens não queriam aprender esses ensinamentos. Por isso queriam registrá-los na forma escrita. Esse discurso não é uma particularidade dos Yuhupdeh e vários outros grupos na região do alto rio Negro têm essa preocupação. Essa vontade é muito próxima de um dos motivos dados pelos autores para quererem fazer um volume da “Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro”. Nesse sentido o trabalho de tradução das exegeses de benzimento e das histórias de antigamente se coloca na linha dessa coleção.

O material apresentado abaixo é um resultado parcial do trabalho. Como os trabalhos da coleção chamam a atenção, o tempo de elaboração desses livros exige alguns anos para sua maturação. O desenvolvimento desse material até torná-lo livro é um dos horizontes de pesquisa futura.

Além do trabalho de tradução os Yuhupdeh tinham como objetivo fazer a transcrição dessas exegeses e histórias para uma escrita yuhup. Para isso escolheram

Nonato, jovem que fizera alguns cursos no magistério indígena[38] e adquirirá algumas técnicas de transcrição. Além do trabalho de transcrição ele participou como intérprete junto com Justino no trabalho de tradução.

A única pauta pré-estabelecida para as gravações era que se abordassem os benzimentos e as histórias de antigamente. A escolha de qual benzimento e história de antigamente a ser contado ficou a cargo de Justino e Pedro. Assim como a duração de cada gravação. As gravações ocorreram em vários contextos e ao longo das estadias da minha estadia.

O primeiro a gravar foi Justino. A gravação ocorreu no meio de uma festa de dabucuri[39]. Ele gravou benzimento para gravidez, hora do parto e comida da criança. Quando Pedro quis fazer a gravação na casa onde o antropólogo estava, mas não quis que muita gente o ouvisse e ficaram apenas os homens e os jovens. Mulheres e crianças mais novas se retiraram. Numa outra sessão gravação com Justino também houve mais privacidade, mas porque a maior parte das pessoas não estava na comunidade. Em outra gravação com Pedro que gravou um benzimento para Jararaca, dessa vez ele foi ainda mais restrito. Era véspera de caxiri[40] e mais ou menos meia-noite começamos a experimentá-lo quando o Pedro resolveu fazer a gravação em sua casa somente com a presença de Nonato. Um aspecto importante a ser ressaltado nessas situações de gravação é que uma das condições necessárias para fazer a gravação era ter disponível tabaco e coca para o consumo de quem contava o benzimento ou a história de antigamente.

A partir desse material iniciamos a outra etapa do trabalho, que consistia na transcrição das fitas. Como combinado Nonato, que acompanhava todo o processo, ficou responsável pelas transcrições. Colaborei como assistente nas transcrições à medida que me introduzia no aprendizado da língua. O trabalho de transcrição começou em São Joaquim e continuou em São Gabriel.

Ao passo que Nonato transcrevia eu digitava no computador. Conforme identificava variações ortográficas e de acentuação discutia com Nonato qual a grafia que

[38] O magistério indígena é um programa estadual de apoio a escola indígena que fornece cursos de formação para os professores. Nos cursos dirigidos aos Maku, onde participam Yuhupdeh, Hupdah e Dow, vem se trabalhando no estabelecimento de uma grafia para essas línguas. Um trabalho de referência nesse sentido é o de Ramirez (2007).

[39] O ritual é uma dos mais difundidos pela bacia do alto rio Negro e consiste na oferenda de frutas, peixes, carne de caça por parte de um sib para outro. No dia da oferta é seguido por danças (kapiwaya, cariçu, forró, guitarrada, brega, etc.) e por bebida (caxiri – *äg*). Haverá uma seção que tratarei das festas e na qual descreverei alguns dabukuri que participei.

[40] Bebida fermentada de mandioca. Também é comum misturar abacaxi, pupunha, batata, cará, cana, etc.

ele achava melhor[41]. Alguns desses casos selecionamos para discuti-los com outras pessoas em São Joaquim. Depois de encerrado esse período de transcrição e digitação, iniciamos o trabalho de tradução. Já havia decidido que não enfrentaria sozinho esse trabalho por dois motivos: primeiro porque o meu conhecimento da língua não era, continua não sendo, suficiente para tal tarefa; segundo porque os benzimentos e os mitos utilizam uma linguagem não ordinária, há muitas passagens nas quais são usadas palavras específicas, cuja complexidade dos significados é alcançada com a maturidade. Como estratégia metodológica optei por fazer um trabalho em conjunto. No primeiro momento faria a tradução com o Nonato e depois discutiríamos com Justino e Pedro.

Numa outra viagem à comunidade levei o material para trabalharmos na primeira revisão junto com Justino, Pedro. Participaram como colaboradores nessa revisão outros três homens adultos: Manuel, capitão de São Joaquim, Bernardino e Avelino. Também iniciamos mais um bloco de gravações com Justino e Pedro. Justino novamente foi o primeiro a fazer a gravação. Como da outra vez, ele não se importou muito em restringir quem acompanhava a sua narrativa. Além de registrar outro benzimento também contou um mito. Pedro, dessa vez, preferiu contar apenas mitos e também não restringiu a presença de ninguém. Como Nonato estava visitando seu sogro em outra comunidade, o trabalho de intérprete nessa primeira revisão ficou com Justino. Ele também trabalhou na tradução desse bloco.

Na última viagem a campo fizemos uma revisão no primeiro e segundo bloco de gravações. Nessa etapa participaram Justino, Pedro e Nonato. Além de Manuel e Avelino como colaboradores. O método usado para a revisão foi: primeiro Nonato lia a transcrição em yuhup para essas pessoas que interrompiam para fazer correções e comentários. Após esse trabalho começamos a correção da tradução, onde tive uma participação maior. Como Pedro não sabe português, Nonato e Justino traduziam para ele para que pudesse opinar. Além disso, esclareci algumas dúvidas a respeito de alguns pontos.

Depois desse trabalho fiz uma última edição e resolvi fazer um anexo para as exegeses de benzimento e outro anexo contendo somente as histórias de antigamente. O motivo principal dessa separação foi que é imprescindível a leitura das exegeses de benzimento em conjunto a do segundo capítulo.

[41] Temos que levar em consideração que esse processo de grafar uma língua ocorre em longo prazo e não se realiza por apenas um indivíduo, mas por uma coletividade de pessoas imbuídas no processo. Desse modo, nosso trabalho foi apenas um início e que ainda não só vai como deve sofrer várias alterações. Em conseqüência, muitas das formas gráficas adotadas nesse trabalho poderão não mais valer daqui a um tempo.

Ainda são necessárias mais três notas metodológicas. A primeira se refere à questão lingüística. A grafia das palavras yuhup usada no corpo desta tese é resultado das discussões sobre transcrição que ocorreram durante a feitura das exegeses. Como referência de estudo lingüístico sobre a língua yuhup este trabalho adotou o trabalho de Ospina (2002).

A segunda nota se refere à identificação das espécies. Nem sempre foi possível fazer uma identificação das espécies. Ora não se sabia o nome em português, ora a pessoa só mencionava o nome em português, ora os indígenas falavam de forma geral. Devido à grande quantidade de animais e plantas citados isso tornou a identificação ainda mais difícil, visto que a lista a ser investigada tornou-se vasta. Algo que exigiria sair pela mata fazendo as identificações.

A terceira e última nota metodológica é em relação à identificação da afiliação clânica. Também nem sempre foi possível obter informações específicas, mas por outras razões que a das da identificação das espécies. Esse problema ocorreu principalmente em relação as pessoas com quem houve menos contato durante a pesquisa de campo. Nesses casos se identifica apenas se é Yeba Masa ou Tuyuka ou Tukano ou Desana.

PRIMEIRA PARTE

A primeira parte desta tese está organizada em três capítulos. Essa arquitetura decorre da necessidade do escrutínio de três feixes de relações que se interseccionam formando uma situação denominada de xamanismo.

O primeiro capítulo descreve onze situações etnográficas de procedimentos terapêuticos, cujo cerne é a execução de fórmulas verbais, conhecidas regionalmente por benzimentos. Destacamos, nessas situações, as informações sobre quem são as pessoas e os lugares envolvidos. Em seguida, desenvolvemos a pertinência de se abordar o benzimento como um procedimento terapêutico. Por fim, propomos o que seria uma armação das ações terapêuticas a partir da sistematização dos procedimentos que se replicam nas onze situações descritas.

O segundo capítulo desdobra um dos eixos que atravessa o primeiro para tratar das fórmulas verbais. Nas situações descritas no primeiro capítulo essas fórmulas são assopradas na forma de um som vagido sobre um veículo. Esse ato de assoprar transfere as agências contidas nas fórmulas para esse veículo, que, por sua vez, transporta-as para a pessoa que recebe o benzimento. Às pessoas que participam dessas situações, essas fórmulas não são inteligíveis verbalmente. Apenas o benzedor sabe o que está sendo dito, pois ele o faz em pensamento. O objetivo desse segundo capítulo é apresentar quais agências são ativadas nessas fórmulas e fornecer uma análise sobre essas agências. O material analisado é fruto de gravações realizadas em yuhup sobre os benzimentos, que foram solicitadas pelo antropólogo (cf. 'Metodologia') As gravações não correspondem exatamente aos benzimentos, pois esses vêm acompanhados de comentários. Daí tratá-las como exegeses de benzimentos. A análise dessas exegeses tem como foco as ações envolvidas nesses benzimentos e seu caráter terapêutico. O que fazem essas ações? O desenvolvimento dessa questão nos levou a formular outra questão: qual a relação das ações terapêuticas com os mitos?

A questão da relação entre as ações terapêuticas e os mitos constitui o terceiro eixo que compõe o capítulo três e é um desdobramento das análises do segundo capítulo. Inicialmente apresentamos o referencial teórico que norteia a definição de mito adotada neste trabalho. Analisamos, então, como os benzimentos aparecem em alguns mitos que os

Desana, os Tukano[42] e os Yuhupdeh contam. Os mitos yuhupdeh foram registrados e traduzidos num trabalho conjunto entre o antropólogo, os narradores e o intérprete (cf. 'Metodologia'). Por fim desenvolvemos a questão da relação entre a perspectiva e as transformações realizadas pelas ações terapêuticas.

Capítulo Primeiro

O objetivo deste capítulo é apresentar os benzimentos a partir da descrição de situações etnográficas. No total, seguiremos onze situações que ocorreram na região do igarapé Castanha e tiveram pessoas yuhup como protagonistas. A comparação entre essas situações fornece informações para a consideração das redes de trocas rituais acionadas nos benzimentos, além de permitir o acompanhamento dos gestos neles implicados. Estes servirão de base para uma reflexão acerca dos procedimentos terapêuticos, tendo em vista uma aproximação em relação ao que constitui, do ponto de vista yuhup, o processo terapêutico. Nesse sentido, proporemos o que poderia ser chamado de armação (cf. Lévi-Strauss) da terapêutica yuhup, operando nos benzimentos.

1. Os benzimentos em ação

A primeira situação de benzimento observada ocorreu quando Gabriel desmaiou em sua casa, em São Joaquim. Joaquina, sua esposa, solicitou que Justino chamasse Pedro para fazer um benzimento. Enquanto Justino saiu para avisar Pedro, Marcelino começou a preparar ipadu. Joaquina separou um maço de urtigas e começou a diluir uma resina de árvore (*sih pé*) na água, cuja mistura levou ao fogo para homogeneizar. Pedro chegou a passos vagarosos até a casa onde vivia Gabriel, sentou-se num banquinho, sacou um pouco de tabaco e uma tira de papel de sua bolsinha e enrolou um cigarro. Joaquina se aproximou e lhe entregou uma cuia com a bebida que havia preparado. Pedro depositou a cuia no chão, acendeu seu cigarro e recebeu de Marcelino outra cuia, contendo uma porção de ipadu. Com uma colherzinha, Pedro se serviu até encher a boca daquele pó esverdeado; devolveu a cuia para Marcelino; deu mais umas pitadas no cigarro; e apagou-o. Em seguida, segurou a cuia com a resina diluída, aproximou-a de sua boca e começou a soprar sobre o líquido, emitindo um som semelhante a um vagido de freqüência e intensidade

[42] Os mitos desana e tukano tiveram como referência o volume 1 (1995), o volume 5 (2003), o volume 6(2004) e o volume 7 (2004) da "Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro".

variáveis. Enquanto assoprava, um de seus braços gesticulava no ar. Aproximadamente após cinco minutos ele devolveu a cuia para Joaquina, que a serviu para Gabriel beber.

A cuia foi dada outra vez para Pedro, que tornou a assoprar sobre ela. Outros cinco minutos se passaram até a cuia ser novamente entregue para Joaquina. Depois de terminar de beber o líquido, Gabriel apresentava sinais de recuperação – começava a abrir os olhos e emitia alguns gemidos. Joaquina, então, pegou o maço de urtigas que reservara e deu para Pedro fazer mais benzimento. Justino passou outra porção de ipadu para Pedro. Ele repetiu os mesmos gestos anteriores: sentado, assoprou e gesticulou. A esposa passou a urtiga nas pernas, no abdômen, no tórax e nos braços. O procedimento se repetiu mais duas vezes. Na última, Gabriel já estava sentado na rede e a ele mesmo foi dado passar a urtiga no rosto. Pediram-me remédio para dor de cabeça. Forneci um analgésico.

A segunda situação ocorreu quando um menino, Salvador, sofreu uma mordida de jararaca ao atravessar um pequeno igarapé no caminho de volta da roça para a comunidade de São Joaquim. Esse benzimento também foi solicitado a Pedro. A mãe do menino veio até a casa comunitária segurando uma cuia com manicuera e se aproximou da roda de ipadu, onde Pedro se encontrava. Ela a entregou e pediu para Pedro fazer o benzimento. Antes de começar a assoprar, ele deu mais baforadas no cigarro, encheu a boca com ipadu e sentou-se num banquinho. Trouxe a cuia para próximo da boca e começou assoprar um som de vagido sobre o líquido, enquanto gesticulava com um dos braços. Isso demorou mais ou menos quatro minutos. Depois ele entregou a cuia novamente para a mãe do menino, que retornou à sua casa, onde Salvador estava sentado na rede com a perna mordida estendida sobre uma tipóia.

A mãe voltou mais uma vez para a casa comunitária e solicitou mais um pouco de benzimento. Pedro repetiu a mesma seqüência. Dessa vez, também me solicitaram remédio; respondi que não dispunha de nenhum remédio para mordida de jararaca. O procedimento se repetiu. Nessa altura, Salvador apresentava um sinal importante de melhora: seu tornozelo tinha parado de inchar. Segundo me relataram, durante a noite foi feito mais benzimento. Na manhã seguinte, Salvador levantou melhor e recuperou-se em alguns dias.

A terceira situação aconteceu num acampamento temporário, onde estava a maior parte das pessoas de São Joaquim, para coletar cipó titica[43]. O acampamento se localizava

[43] Esse cipó é trocado com um regatão que abastece a região com mercadorias industrializadas (rede, sal, café, chinelo, terçado, machado, etc.) (cf. 'Campo')

na região da boca do Tapuru com o Peneira, nas proximidades da comunidade antiga[44] (Mapa 4, p.35). Nonato solicitou a Manuel que fizesse um benzimento para a ferida que saíra no seio de sua esposa, que se formara em decorrência da amamentação. Ele entregou um pente fino para Manuel que se sentou num banquinho, acendeu um cigarro e encheu sua boca de ipadu. Em seguida aproximou o pente fino da sua boca e começou a soprar um som de vagido e a gesticular com um dos braços. Após cinco minutos devolveu o pente ao marido, que entregou para sua esposa Leonarda. Ela o passou em seu seio ferido como se estivesse penteando-o. Isso se repetiu por mais duas vezes.

No dia seguinte, como a ferida não melhorara Nonato solicitou que Manuel continuasse com o benzimento. Dessa vez, entretanto, ao invés do pente fino foi entregue um pedaço de beiju para ser soprado. Repetiu-se a cena do dia anterior – sentado, fumando, comendo ipadu, assoprando e gesticulando. Esse procedimento se repetiu por três vezes. No terceiro dia a inflamação piorara e apresentava-se purulenta. Manuel voltou a benzer com o pente fino. Repetiu o benzimento por três vezes. Além disso, solicitaram a minha ajuda pedindo algum remédio para a ferida. Como Leonarda estava amamentando uma recém-nascida (menos de três meses) fiquei receoso em indicar algum antibiótico ou antiflamatório. Receitei apenas óleo vegetal para evitar que o seio se ressecasse ainda mais e começasse a rachar. No quarto dia a ferida não aumentara, mas a purulência sim. Manuel repetiu o benzimento mais duas vezes usando o pente fino, com duração de aproximadamente cinco minutos cada vez. Depois Nonato fez uma punção no seio para retirar o pus que se acumulara. No dia seguinte a ferida apresentou melhoras e não foi feito mais nenhum benzimento.

O quarto episódio envolveu uma criança de colo. Leandro apresentava coriza, febre, tosse, vômito e diarréia havia dois dias. Helena, sua mãe, preocupada com seu filho, solicitou um benzimento para Justino, seu sogro, que se encontrava na casa comunitária numa roda de ipadu, junto com outros homens. Ela se aproximou e entregou-lhe um pedaço de resina de árvore (*sih pé*). Com sua boca cheia de ipadu deu algumas tragadas no cigarro, deixou-o de lado, e começou a assoprar sobre a resina. Poucos minutos depois Justino devolveu a resina para a mãe. Esta pediu a ajuda para seu marido. Enquanto o pai segurava o filho, outra criança trouxe um tição em brasa. A mãe segurou o tição com uma das mãos e com a outra aproximou a resina de árvore (*sih pé*) de forma a encostá-la na brasa incandescente, produzindo uma fumaça com odor mentolado. Isso foi feito próximo à

[44] Essa comunidade foi fundada pelos salesianos e também onde ocorreu a epidemia de sarampo.

criança para que ela inalasse a fumaça liberada. Helena repetiu esse movimento mais três vezes. A resina que sobrou ela voltou a entregar para Justino. Ele repetiu a seqüência anterior e depois de assoprar entregou a resina novamente para Helena, que repetiu a inalação. Tudo se repetiu mais uma vez.

No dia seguinte, Leandro não apresentava melhoras. Durante a madrugada vomitou e teve diarréia. Neste dia Helena me solicitou remédio para vômito e diarréia. Preparei uma solução de soro reidratante para Leandro beber e pinguei colírio para fazer a limpeza dos olhos, que apresentavam secreções.

No final da tarde Manuel estava preparando ipadu em sua casa com alguns homens quando Helena, sua filha, veio lhe solicitar um benzimento para Leandro. Ela entregou um pedaço de resina de árvore (*sih pé*) para seu pai, que sentado no banquinho, com o cigarro apagado detrás da orelha e a boca cheia de ipadu, começou a soprar um som de vagido e a gesticular com um dos braços. Após uns cinco minutos, devolveu à Helena a resina. Esta com a ajuda de seu marido, repetiu o procedimento de inalação mais duas vezes. Manuel assoprou a resina mais uma vez e Helena repetiu a inalação mais duas vezes.

No outro dia Leandro melhorara um pouco: os vômitos e a diarréia tinham cessado e persistia apenas um pouco de coriza e tosse. Mesmo assim Helena não deixou de solicitar um benzimento, dessa vez, para Pedro. Aproveitando que ele estava numa roda de ipadu na casa comunitária, ela veio com uma cuia com resina de árvore (*sih pé*) diluída. Pedro apagou seu cigarro, serviu-se de mais uma porção de ipadu e começou a soprar sobre o líquido, enquanto gesticulava com o braço. Passados uns quatro minutos entregou a cuia para a mãe que a emborcou um pouco na boca da criança. Pedro repetiu mais duas vezes o benzimento. No dia seguinte os benzimentos pararam e a criança foi melhorando a cada dia.

A quinta situação se deu quando da visita de Miguel e Carolina, sua esposa. Esse casal também é Yuhupdeh, mas vive no sítio Belém, um pouco rio abaixo de São Joaquim, junto com a irmã de Miguel, Joana, que é casada com Antonio. Eles tinham vindo para trocar gasolina e pilha comigo – no caso, por ipadu e paca. Fomos até a casa comunitária para conversar. Começamos a preparar o ipadu e rapidamente uma roda se formou. Miguel aproveitou para pedir a Manuel e a Justino que fizessem um benzimento para Carolina, pois ela andava com muita dor na perna. Cecília trouxe duas cuias com resina de árvore (*sih pé*) diluída e deu para Miguel que as entregou para os dois. Eles pegaram a cuia, deram umas tragadas antes de apagar o cigarro e se abasteceram de ipadu. Cada qual no seu ritmo. Manuel foi o primeiro a começar a soprar sobre o líquido e o primeiro a entregá-

lo para Miguel que passou à esposa. Um minuto depois Justino entregou a outra cuia e Miguel a passou mais uma vez para a esposa. Cada um repetiu mais duas vezes esses procedimentos. Depois que acabaram, Cecília ainda trouxe um maço de pinu-pinu para Miguel que o repassou somente para Manuel. Este repetiu os movimentos da cena anterior. O pinu-pinu foi entregue para o marido que passou o maço nas pernas da esposa. Manuel repetiu mais uma vez o benzimento usando o pinu-pinu. Logo em seguida, o casal partiu de São Joaquim de regresso a Belém.

A sexta situação aconteceu em São Joaquim e quem solicitou um benzimento foi Rodrigo. Ele é um yeba masa que vive em Puerto Amazonas, na Colômbia, mas é casado com uma yuhup, cujos pais vivem em São Joaquim. Ele tinha vindo buscar sua esposa e filho que demoravam na visita aos pais dela.

Era início da noite quando Rodrigo se aproximou da roda de ipadu, que se formara em frente à casa de Manuel, com uma pequena cuia cheia de líquido. Entregou-a para Manuel que, antes de começar a soprar o benzimento, fumou mais um pouco do seu cigarro e abasteceu sua boca com ipadu. Ele passou o líquido para Rodrigo que bebeu um gole e o devolveu. Manuel assoprou mais alguns minutos o benzimento e retornou a cuia para Rodrigo. Dessa vez, ele afundou seus dedos na cuia e passou-os no abdômen, no pescoço e nos braços. Não foi possível identificar que líquido estava na cuia. Tampouco soube para que era o benzimento. Não houve outro benzimento e ele se retirou para a casa onde estava hospedado. Antes de ir se deitar, contudo, Manuel me pediu mais um pouco de ipadu, pois queria fazer um benzimento para se proteger daquele que fizera para Rodrigo.

A sétima situação aconteceu no sítio Belém. Justino, que tem uma casa em São Joaquim, estava nessa comunidade passando uma temporada na casa de Antônio (tukano). Durante esse período Justino costuma ajudar Antonio nos serviços necessários, enquanto sua mulher se encarrega de ajudar no trabalho da roça. Isso lhes permite usufruir da roça e do ipadu de Antonio. Também é comum Justino fornecer seu serviço como benzedor, como foi o caso.

Estávamos, Justino e eu, fumando cigarro e comendo ipadu tarde da noite na casa ao lado da de Antonio, quando Joana apareceu carregando uma cuia com resina de árvore (*sih pé*) diluída que entregou para Justino, solicitando que ele fizesse um benzimento, pois seu marido estava com muita dor nos olhos. Justino apagou o cigarro que estava fumando e guardou-o atrás da orelha. Aproveitou para encher um pouco mais a boca de ipadu e começou a soprar sobre o líquido um som de vagido, enquanto gesticulava com um dos braços. Passaram-se cinco minutos até Justino devolver a cuia para Joana, que saiu e entrou

em sua casa. Instantes depois ela voltou novamente com a cuia e entregou-a para Justino, que assoprou por mais um tempo no líquido. Depois disso Joana não voltou mais.

A oitava situação se diferencia das anteriores, pois se baseia em informações obtidas numa conversa rápida sobre um benzimento que aconteceu na minha ausência. Entretanto esse episódio chama a atenção para o alcance das redes de trocas nas quais o benzimento se insere, e por isso a incluímos. Pedro estava em São Joaquim em sua casa quando recebeu a visita de Pio, desana, que viera de São Lourenço (Mapa 4, p.35) comunidade rio abaixo, para solicitar um benzimento para sua filha, que havia sido mordida por jararaca. Pedro seguiu com Pio de canoa até São Lourenço – a viagem demora umas quatro horas descendo o rio. Na casa de Pio ele começou a fazer o benzimento para a filha de Pio que passou a apresentar sinais de melhora. Os benzimentos prosseguiram por mais dois dias e por fim a menina se recuperou da mordida.

A nona situação também envolveu Pedro, mas dessa vez, ao invés de fazer o benzimento, recebeu-o. Fazia algumas semanas que Pedro se sentia debilitado, com dores pelo corpo e passava muito tempo deitado na rede em sua casa em São Joaquim. Entretanto, no fim da tarde, costumava a se juntar a roda de ipadu que se forma quase diariamente na casa comunitária. Numa dessas tardes, ele solicitou a Manuel um benzimento. Sua esposa, Amália, trouxe uma cuia com resina de árvore (*sih pé*) diluída para Manuel. Este a colocou no chão, ao lado do banquinho em que estava sentado, pegou um pouco de tabaco, jogou-o numa tira de papel de caderno, enrolou um cigarro e acendeu-o. Depois de algumas baforadas, serviu-se de ipadu e voltou a segurar a cuia. Ficou soprando por volta de quatro minutos sobre o líquido até entregá-lo a Amália que o passou a Pedro. Este devolveu a Amália que a repassou para Manuel fazer mais um pouco de benzimento. Isso se repetiu mais uma vez. Em seguida Amália levou um maço de pinu-pinu para Manuel continuar o benzimento. Ele começou a soprar sobre o pinu-pinu. Amália recebeu o pinu-pinu de volta e passou-o nas costas e na região abdominal de seu esposo. Esse procedimento foi repetido mais uma vez.

A décima situação ocorreu concomitantemente à nona. Na roda de ipadu que mencionamos acima também estava Damião, yeba masa que vive em São Felipe, próximo à cabeceira do igarapé Castanha. Ele estava de visita em São Joaquim, pois é parente de Amália, que também é yeba masa. Como estava com dores nas costas, aproveitou para pedir a Manuel que fizesse um benzimento para ele também. Cecília, esposa de Manuel, trouxe um pouco de pinu-pinu e entregou para Damião. Este deu o maço para Manuel, que após assoprar o benzimento no pinu-pinu entregue por Amália, assoprou o benzimento no

pinu-pinu dado por Damião. O pinu-pinu foi passado nas costas de Damião por Bernardino. Isso se repetiu outra vez.

A última situação envolve novamente Pedro. Suas dores pelo corpo e seu desânimo não desapareceram, mesmo com vários benzimentos feitos em São Joaquim. Dias depois do benzimento feito por Manuel, ele se encontrava em Santa Rosa para participar da assembléia da ACIRC (Associação das Comunidades Indígenas do Igarapé Castanha) e aproveitou para pedir que Amaro fizesse um benzimento. Amaro é um yuhup que vive em Santa Rosa e é uma das pessoas que têm alguma reputação de conhecer benzimentos. Amaro e Bernardino estavam preparando ipadu na casa de Germano, outro yuhup morador de Santa Rosa, quando Amália, esposa de Pedro, chegou com pinu-pinu e solicitou um benzimento a Amaro. Ele depositou o pinu-pinu no chão; preparou um cigarro; acendeu-o; fumou um pouco e o passou para Bernardino; ao passo que colocava uma colherada de ipadu na boca. Sentado no banquinho, pegou o pinu-pinu, aproximou da boca e começou a soprar um som de vagido e a gesticular com um dos braços. Após uns quatro minutos entregou o pinu-pinu para Amália que saiu do recinto e entrou na casa vizinha, que pertencia a Candinho, outro morador yuhup de Santa Rosa. Dentro estava Pedro esperando Amália passar o pinu-pinu em suas costas e em sua região abdominal. A esposa ainda voltou mais uma vez à casa de Germano para solicitar mais um pouco de benzimento; lá a cena anterior se repetiu.

Esses são os casos em que o benzimento foi solicitado por alguém e que aconteceram na região do igarapé Castanha. Em seu conjunto esses casos têm muitos elementos que se replicam. São essas replicações que serão examinadas nesse momento.

1.2 Pessoas, lugares e redes de troca

Um primeiro aspecto a ser considerado nessas ocorrências diz respeito às pessoas e lugares envolvidos. As informações a esse respeito estão sintetizadas e sistematizadas na tabela 1 (página 52). O interesse em destacar essas informações é demonstrar que os benzimentos terapêuticos são acionados entre pessoas que pertencem a grupos diferentes, tanto em relação à clãs quanto a povos, que vivem em comunidades vizinhas. Isso permite inferir a extensão sociológica e geográfica das redes de trocas rituais que integram essa área do igarapé Castanha.

1.2.1 Pessoas

Nos casos observados, quatro pessoas fizeram os benzimentos terapêuticos: Pedro, Justino, Manuel e Amaro. Os três primeiros têm casa em São Joaquim, enquanto o último reside em Santa Rosa. Nenhum dos quatro é considerado ou se considera um grande benzedor (*mihd~~i~~id yap*) ou pajé (*säw yap*)[45]. Segundo eles, não existem mais pajés vivos na região e os benzedores perderam muito de seus poderes. Os últimos pajés reconhecidos foram o pai de Manuel e o de Amaro, que também eram benzedores. Como mencionamos, essas funções não são excludentes e uma mesma pessoa pode exercer as duas.

O que essas quatro pessoas sabem, aprenderam principalmente através de seus pais. Entretanto, quando jovens não se interessavam muito em conhecer sobre os assuntos necessários para se transformar em grandes benzedores e/ou pajé: as sobre as histórias de antigamente, sobre os benzimentos, sobre como fazer os rituais com as flautas Jurupari (*Tí'*). Esse desinteresse se associava às transformações que o igarapé Castanha sofria com a perseguição dessas práticas e conhecimentos por parte das missões salesianas que se instalaram na região do Tiquié.

Os casos de Pedro e de Justino se diferenciam um tanto dos demais, pois pouco do que sabem sobre os benzimentos terapêuticos foi passado por seus pais. Justino aprendeu grande parte do que sabe com o irmão de sua mãe e com outras pessoas. Pedro começou a se interessar em fazer benzimentos quando seu pai já havia falecido e também aprendeu com várias pessoas. Assim, como os Yuhupdeh disseram, 'esses conhecimentos se aprende principalmente com o pai, mas podem ser aprendido com outras pessoas'.

Nesse sentido, os Yuhupdeh se diferenciariam dos Desana e dos Tukano, cujas transmissões dos benzimentos são realizadas exclusivamente por via paterna, mas se

[45] O pajé é mais poderoso na medida em que se transforma em onça, segue rigorosamente as restrições alimentares e sexuais, e sabe outros procedimentos terapêuticos como o uso da água para retirar a doença (cf. 'Benzimento e flautas Jurupari')

TABELA 1

Quem solicita (relação com destinatário do benzimento)	**Quem recebe**	**Quem benze**	**Local do benzimento**	**Deslocamento entre comunidades**
Helena (mãe)	Leandro	1.Justino 2.Manuel 3.Pedro	1.São Joaquim 2. São Joaquim 3.São Joaquim	Não (todos viviam em São Joaquim
Margarida (mãe)	Salvador	Pedro	São Joaquim	Não (todos viviam em São Joaquim
Joaquina (esposa)	Gabriel	Pedro	São Joaquim	Não (todos viviam em São Joaquim)
Amália (esposa)	Pedro	Manuel	São Joaquim	Não (todos viviam em São Joaquim)
Amália (esposa)	Pedro	Amaro	Santa Rosa	Sim (Pedro estava em Santa Rosa)
Nonato (marido)	Leonarda	Manuel	Acampamento temporário	Sim (todos estavam no acampamento
Miguel (marido)	Carolina	1. Manuel 2. Justino	São Joaquim	Sim (Miguel e Carolina estavam de passagem em São Joaquim
Joana (esposa)	Antonio	Justino	Belém	Sim (Justino estava passando uma temporada em Belém)
Damião	Damião	Manuel	São Joaquim	Sim (Damião estava de visita em São Joaquim)
Rodrigo	Rodrigo	Manuel	São Joaquim	Sim (Rodrigo veio a São Joaquim buscar a esposa)
Pio (pai)	Filha do Pio	Pedro	Fátima	Sim (Pio veio de Fátima até São Joaquim e levou Pedro para Fátima)

aproximariam dos Tariana, cujos benzimentos terapêuticos "are not secret and, theoretically, they can be taught to anyone interested in them." (Buchillet 2004: 123-124)

Além do conhecimento sobre os benzimentos, Amaro e Justino são também responsáveis por guardar as flautas Jurupari (*Tí'*) que são usadas em dabucuri e nas iniciações masculinas[46]. Amaro conduz a iniciação em Santa Rosa e Justino em São Joaquim. As flautas do primeiro pertencem à gente mutum (*sɨb uyreh*), clã de seu pai. As do segundo pertencem à gente chavascal (*boc uyreh*). Este caso merece um adendo biográfico, já que esse clã não é o do pai de Justino, que é gente cupim (*buu' uyreh*). O pai deste se separou de sua mãe e foi viver no igarapé Ira, aonde veio a falecer recentemente. Justino adotou o clã do irmão da mãe e recebeu as flautas deste. Isso ajuda a explicar porque Justino aprendeu os benzimentos principalmente com o irmão de sua mãe e se diz gente chavascal.

O caso de Pedro também merece um adendo biográfico, cujo rendimento será explorado ao longo do trabalho. Aqui enfatizamos apenas a questão da afiliação clânica dessa biografia. O pai de Pedro fazia parte do clã gente céu, cuja origem é associada ao dos Yeba Masa. A mãe dele, por sua vez, fazia parte do clã gente mutum (*sɨb uyreh*), cuja origem está associada aos Yuhupdeh. Num primeiro momento, entretanto, ele se apresentou como yuhup e interpelado quanto ao seu clã forneceu o nome em yuhup *póh uyreh* (gente céu). Num momento posterior, já na etapa final de trabalho de campo, disse que seu clã fazia parte dos Yeba Masa. Questionado sobre a duplicidade das informações, ele afirmou que o clã gente céu tem uma origem associada tanto a clãs yeba masa quanto yuhup. Outro clã que se encaixa nessa dupla origem é o clã gente macaco barrigudo (*öh uyreh*), que é o da esposa de Pedro, Amália[47]. Contudo, essa dupla afiliação tinha ficado clara desde a primeira vez que investigamos a origem dos clãs. Outros yuhupdeh confirmaram essa duplicidade quanto à afiliação clânica desse casal. Os Yeba Masa de São Felipe também se referiram a esses clãs – macaco barrigudo e céu – como parentes próximos[48].

---

[46] A segunda parte é dedicada a descrever e analisar a realização desses rituais.

[47] Não foi possível avançar sobre as genealogias que traçam essas origens comuns. Pedro se justificou dizendo que precisa lembrar direito das histórias do aparecimento dos clãs para explicar. Trabalho que ficou para uma futura viagem a São Joaquim. De qualquer modo, levamos a sério essa ambigüidade.

[48] Numa festa de dabucuri em São Felipe alguns moradores yeba masa disseram que alguns clãs yuhup tinham uma descendência comum com os clãs yeba masa. Entretanto, não detalharam as linhas genealógicas que ligam esses clãs. Uma passagem de A. Cabalzar (2008) dá a entender que isso seria possível no caso Makuna. *Os sibs makuna estão divididos entre duas categorias frátricas, mas a soma das duas categorias forma um universo social muito maior que os Makuna, já que cada uma delas inclui sibs tanto desse grupo lingüístico quanto de outros* (Cabalzar 2008: 90-91)

Pedro informou que decidiu morar no igarapé Castanha um pouco depois de casar com Amália. Antes viviam na comunidade de São João no rio Tiquié junto com parentes yeba masa de seu pai. Eles primeiro foram para Santa Rosa e depois resolveram mudar para São Joaquim. A duplicidade clânica mais a trajetória de mudanças contribuíram que os conhecimentos de Pedro sobre benzimentos versarem tanto em yuhup, como em tukano e em yeba masa.

Conquanto esses benzedores não sejam vistos e não se vejam como grandes benzedores, alguma competência lhes é reconhecida no exercício de tais práticas na medida em que pessoas solicitam a eles os benzimentos terapêuticos. É importante notar também que a maior parte dos homens adultos possui algum conhecimento sobre os benzimentos. Portanto, o que diferencia um benzedor e/ou xamã de um adulto homem comum é o grau de conhecimento e de experiência em relação às práticas xamânicas. Algo já notado por S. Hugh-Jones (1978: 33).

Nas onze situações observamos que prevalece uma relação de proximidade entre quem solicita o benzimento e a pessoa que recebe o benzimento. Em seis das onze situações descritas, observamos que a relação entre quem solicita e quem recebe o benzimento é de conjugalidade (marido/esposa). Em três situações observamos uma relação de filiação (pai, mãe/filha, filho). Em duas situações quem solicita e quem recebe o benzimento são a mesma pessoa.

Consideremos agora as relações de conjugalidade. Enfatizaremos as informações que dizem respeito ao pertencimento clânico dos casais para indicar a extensão das relações entre os grupos sociais.

A primeira relação envolve o casal Gabriel e Joaquina. Ele faz parte do clã gente chavascal (*boc uyreh*) e ela do clã gente água (*dëh uyreh*). Ele casou com Joaquina depois que sua primeira mulher faleceu. Essa esposa, Mariquinha, era tuyuka do clã *dasia*.

A segunda situação envolve o casal Leonarda e Nonato. Ele faz parte do clã gente macaquinho branco (*sɨç uyreh*) e ela faz parte do clã *dasia*[49], de origem tuyuka. O pai dela, Domingos, é casado com uma irmã do pai de Nonato, Regina, portanto, do clã yuhup gente macaquinho branco. Nonato e Leonarda vivem entre São Joaquim e Guadalupe.

[49] Essa informação se baseia no trabalho de A. Cabalzar (2008: 148) que identifica esse clã na região do Castanha, mais especificamente em Guadalupe.

A terceira situação envolve o casal Carolina e Miguel. Ele faz parte do clã *tóh uyreh*[50] e sua mulher do clã gente mutum (*sɨb uyreh*). Esse casal vive em Belém, junto com a irmã de Miguel, Joana, e seu marido Antonio.

A quarta situação envolveu o casal Joana e Antonio. Ele é tukano e ela yuhup do clã *toh uyreh*. É o segundo casamento tanto de um quanto de outro. Antes de se casarem, viviam em Bela Vista. Após o casamento, mudaram para o igarapé Castanha. Antonio pediu para os Desana de Santa Rosa para fazer um sítio próximo a essa comunidade, que o permitiram. Ele, sua mulher, sua nora e a família do irmão da mulher, Miguel, se instalaram nesse sítio, onde não morava ninguém. O nome em português desse lugar é Belém.

A quinta e sexta situação envolveram o mesmo casal: Pedro e Amália. Como já mencionamos acima a afiliação clânica desse casal é dupla, mas, para economia do texto, nos referiremos a eles com o nome yuhup dos clãs: *póh uyreh* e *öh uyreh*. Lembrando que o nome em yeba masa também se refere ao céu e alto e ao macaco barrigudo, respectivamente.

Examinemos agora as três situações em que a relação é de filiação. Novamente ressaltaremos as afiliações clânicas das pessoas envolvidas. Na primeira dessas situações, Margarida, que faz parte do clã gente buritizeiro (*saak tëg uyreh*), solicitou um benzimento para seu filho Salvador, que faz parte do clã de seu pai, Bernardino – gente paraná de japurá (*wak yuru' uyreh*).

Na segunda situação, Helena, que faz parte do clã gente buritizeiro (*saak tëg uyreh*), solicitou um benzimento para seu filho menor Leandro, que faz parte do clã de seu pai João Bosco – gente chavascal (*boc uyreh*).

Na terceira situação, Pio, que é tukano[51], foi de Fátima até São Joaquim para solicitar um benzimento para sua filha que sofrera mordida de jararaca.

Em duas das onze situações quem solicita e quem recebe o benzimento são a mesma pessoa. A pessoa que ao mesmo tempo solicitou e recebeu o benzimento foi Damião, que tem casa em São Felipe (ver mapa). Ele é yeba masa[52] e tem parentesco com Pedro e Amália, entretanto não foi possível traçar as linhas genealógicas que os ligam. Ele estava voltando de Santa Rosa, onde havia participado da assembléia da ACIRC, para São Felipe e resolveu passar uns dias em São Joaquim na casa de Amália e Pedro.

[50] *Toh* é um inseto pequeno que vive em árvores e se alimenta de folhas. Não foi possível identificar a espécie.
[51] Não foi possível identificar o clã de que ele faz parte.
[52] Não foi possível identificar o clã de que ele faz parte.

A segunda situação aconteceu com Rodrigo, que também é yeba masa[53] e fora para São Joaquim buscar sua esposa, Carolina, que estava visitando seus pais. Ela faz parte do clã yuhup gente pássaro (*wët uyreh*).

1.2.2 Locais

Quanto aos locais onde ocorreram os benzimentos, podemos observar que sete das onze situações aconteceram em São Joaquim. Dos quatro benzimentos realizados em outros lugares, um aconteceu em Santa Rosa na casa de Germano, outro em Belém na casa de Antonio, outro em Fátima na casa de Pio, e outro num acampamento temporário.

Dos casos considerados, a maioria (sete) envolveu deslocamento, seja do benzedor e/ou do paciente. Em quatro situações não houve deslocamento, pois ocorreram todas em São Joaquim entre pessoas que têm casa nessa comunidade.

Considerando os casos em que houve deslocamento, apenas em um, que envolveu Pio e Pedro, o deslocamento teve como motivo a solicitação do próprio benzimento. Pio saiu de Fátima, onde mora, até São Joaquim especificamente por causa do benzimento. Nos outros casos os deslocamentos não tiveram como motivo o benzimento e ocorreram por motivos variados: troca de mercadoria, visitas, participação em assembléia, dentre outros.

1.2.3 O benzimento e as redes de trocas

O conjunto de informações da Tabela 1 (página 52) permite mapear parcialmente a extensão da rede de trocas a qual esses benzimentos se conectam. Em termos geográficos essa rede se desdobra em dois vetores: um que se dirige às cabeceiras do igarapé Castanha e alcança Puerto Amazonas, onde prevalece a presença de yeba masa e de tuyuka; outro que se dirige à foz do igarapé Castanha e alcança até Fátima, onde prevalece a presença desana e tukano. Assim não se observa o predomínio de um grupo lingüístico nesse trecho de rio. Característica ressaltada também por A. Cabalzar:

> *Em alguns casos, não é possível associar um trecho de rio ao predomínio de um único grupo lingüístico. Assim, por exemplo, a área do igarapé Castanha é formada por grupos tuyuka, tukano, desana e* yebamasa*, sem falar dos Maku* Yuhupda*.* (Cabalzar 2008: 200)

Isso faz com que a região do igarapé Castanha tenha suas particularidades no que diz respeito as relações entre os grupos de descendência e o território. Enquanto essa

[53] Também não consegui informações sobre o clã dessa pessoa.

relação é enfatizada em muitas regiões, no trecho do igarapé Castanha, esse discurso não tem tanta relevância. Uma das razões para isso é que existem vários clãs de baixa hierarquia nesse igarapé. Os Yuhupdeh, como Maku, ocupam a posição de mais baixa hierarquia nesse igarapé. Cabalzar se refere ao clã Tuyuka que vive no igarapé Castanha como de mais baixa hierarquia (Cabalzar 2008: 56). Durvalino Fernandes, desana co-autor de dois volumes da "Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro" (1996, 2006), em comunicação pessoal[54], afirmou que os clãs desana que vivem em Santa Rosa são de baixa hierarquia. A. Cabalzar sugere que essas regiões de baixa hierarquia têm uma tendência para 'a formação de nexos endogâmicos, definidos por redes de aliados próximos'(Cabalzar 2008: 201).

Esses nexos estabelecem redes de trocas matrimoniais, rituais e de bens entre os aliados[55]. Nesse sentido, essa região do igarapé Castanha forma um nexo de circuitos entre as redes de trocas rituais, matrimoniais e de bens por onde circulam mulheres, propriedades rituais e bens. As situações descritas demonstram, por conseguinte, que as redes de trocas rituais por onde circulam os benzimentos são atravessadas pelas redes de trocas matrimoniais e de bens. O caso de Rodrigo, yeba masa de Puerto Amazonas, é exemplar na medida em que as três redes estão associadas. Ele fora a São Joaquim buscar sua esposa yuhup que estava demorando na visita aos pais. Passou uma semana até ir embora. Durante essa estadia era comum vê-lo trocando mercadorias com as pessoas de São Joaquim[56]. Também foi nesse período que solicitou o benzimento. Embora o motivo principal de sua visita fosse resolver uma questão matrimonial, isso não o impediu que aproveitasse a oportunidade para intensificar as trocas rituais – ao falar sobre o mito e/ou solicitar um benzimento – e de mercadorias – ao trocar relógio, ipadu, pilha, dentre outros.

Nesse sentido, a circulação dos benzimentos, que se dá através de sua execução, não só amplifica as relações entre as pessoas nas redes de trocas rituais como também é amplificada (a circulação) pelas circulações de cônjuges e mercadorias associadas às redes de troca matrimoniais e de bens.

[54] Essa conversa aconteceu em Santa Rosa numa assembléia sobre a avaliação do serviço de saúde. Durvalino participou como representante do Tiquié no conselho municipal de saúde.
[55] Vários outros autores (Goldman 1963, S. Hugh-Jones (1978), Århem (1981), Jackson (1983), Andrello (2006), dentre outros) caracterizam essa região como um sistema integrado de trocas matrimoniais, rituais e de mercadorias.
[56] Nesse sentido, havia um atrativo para ambos os lados. Do ponto de vista dos moradores de São Joaquim as mercadorias de Rodrigo atraíam por sua raridade. Do ponto de vista de Rodrigo as mercadorias que chamavam a atenção por sua raridade eram das pessoas de São Joaquim.

1.3. O benzimento no processo terapêutico

Realizar as trocas rituais exige conhecimento e propriedade sobre aquilo que se troca. No caso do benzimento, parte desse conhecimento e propriedade é mostrado em sua execução. Por conseguinte, esmiuçar esses procedimentos dá maior resolução para o que circula nas redes de trocas rituais. Para compreender esses procedimentos, nada melhor que tomarmos como base o referencial analítico desenvolvido por pesquisadores que se dedicaram ao tema na região.

Conquanto muitos trabalhos antropológicos sobre a região mencionem os benzimentos, poucos se dedicaram com mais atenção a esse tema. O trabalho que mais se debruçou sobre essa questão foi o de Buchillet. Por isso o adotamos como referência principal.

Buchillet (1988) faz uma análise da interpretação das doenças e da terapêutica entre os índios Desana do alto Rio Negro. A palavra desana para doença é *doreri* que deriva do verbo *dore*, que pode significar mandar, enviar, dar uma ordem. Ela divide a doença em dois grandes conjuntos: as doenças de feitiçaria e as doenças dos 'animais da água (ou da mata)' (1988: 31).

Segundo Buchillet, o conjunto das chamadas doenças de feitiçaria não possui um termo que o abarque completamente. Os Desana usam vários verbos para se referir a essas doenças: viciar, estragar, destruir, envenenar, fazer adoecer. Em yuhup as pessoas se referiam a essas doenças com a palavra *döh*. O significado dessa palavra é estragar e se refere tanto às doenças produzidas pelo uso de plantas (veneno) e de encantações específicas guardadas em segredo; quanto às pessoas que praticam essas ações, quando acompanhada do morfema individualizante *yap*[57].

Semelhante aos Desana, entre os Yuhupdeh de São Joaquim, essas encantações são cercadas por uma atmosfera misteriosa onde guardar segredo é uma das principais tarefas de um aprendiz. O segredo é necessário, pois tais encantações têm o poder de adoecer uma pessoa ou até mesmo matá-la. A importância que o segredo ocupa em tais práticas é ressaltada por vários trabalhos sobre o tema. Entre os quais a famosa análise de Lévi-Strauss (1975) do caso etnográfico protagonizado por Quesalid, que vence outros xamãs que se defrontam com ele não somente porque cura a pessoa doente e os outros, mas

[57] É Ospina quem define *yap* e *deh* como morfemas que não são exclusivamente referentes a classe nominal sintática, mas também marcas dos constituintes não predicativos que se referem às entidades animadas. Quando esses morfemas são usados após os constituintes, seja ele uma entidade, uma ação, uma localização, uma qualidade ou uma quantidade, eles conferem a esses constituintes um traço de anímico, seja individual ou coletivo. Para uma discussão lingüística mais aprofundada, ver parte IV item 5 da tese de Ospina (2002).

sobretudo porque consegue guardar segredo sobre sua técnica, ao contrário dos outros, que rapidamente revelam as suas, desejando em troca a revelação de Quesalid.

Em contrapartida, o conjunto das doenças dos 'animais da água (ou da mata)' possui em desana uma denominação geral: *wai basa* (ou *yukɨ basa*) *doreri*. Essas doenças são atribuídas à malevolência dos animais e constituem a maior parte das interpretações desana sobre doença.

Os Yuhupdeh não possuem uma expressão específica para o conjunto de doenças dos 'animais da água (ou da mata)', como em desana, mas se levarmos em consideração às características dessas doenças listadas por Buchillet, a palavra correspondente seria *pë'*. De forma análoga, a palavra *döh* designaria o conjunto das chamadas doenças de feitiçaria.

A palavra *pë'* significa doença em geral[58], mas comporta também outros dois sentidos. O primeiro é semanticamente próximo a doença e se refere a dor, por exemplo, *täbäg pë'* – dor de olho – *bakä pë'* – dor de braço – *núh pë'* – dor de cabeça. O outro uso é comum escutar em dia de festa, quando é servido caxiri. Quando essa bebida fermentada de mandioca está com bastante teor alcoólico eles falam '*ag pë'a'* – 'caxiri forte'. Isso quer dizer que a bebida vai dar muita embriaguez. Esses usos, portanto, aproximam num mesmo campo semântico o estar doente e o estar embriagado. Em português, doença não pressupõe essa aproximação. Doença tem sua raiz latina em *dolentia*, particípio neutro plural de 'doleo', transformado em substantivo abstrato, e significa 'aquilo que dói'. Do ponto de vista etimológico, portanto, doença e dor se encontram num campo semântico próximo. Nesse sentido, algo que se aproxima do uso da palavra *pë'* em yuhup. Se, por um lado, a aproximação entre doença e dor em português se mostra análoga a palavra *pë'*, que comporta os dois sentidos, e legitima a tradução; por outro, a aproximação entre doença e embriaguez impede uma simples convertibilidade das palavras. Mesmo porque a classificação do alcoolismo como doença, entre nós, envolve uma aproximação entre ambos que não necessariamente é análoga à que fazem os Yuhupdeh entre o que chamaríamos de 'doença' e 'embriaguez'. Parece que neste caso o que aproxima 'doença' e 'embriaguez' é que ambas tem o poder de derrubar a pessoa[59]. É necessário, por conseguinte, apresentarmos qual conceito de doença adotamos como referência, já que a questão etimológica está longe de esgotar a discussão.

Doença é um conceito amplamente debatido por diversas áreas do conhecimento e possui desenvolvimentos analíticos e teóricos variados. Desse modo, o interesse sobre a

[58] Esse sentido dessa palavra também é mencionado por Ospina (2002: 225, 305)
[59] Algo que remete às expressões: 'caiu de bêbado' e 'caiu doente'.

questão é bastante específico e toma como ponto de partida as análises de Buchillet sobre a questão, dialogando com alguns autores que se dedicaram ao tema.

Ao propor uma interpretação de doença entre os Desana, Buchillet chama a atenção para o fato de que o uso que pretende dar a esse conceito difere daquele usado pelo que denomina de medicina ocidental. Segundo a autora:

> *Para isolar e construir seu objeto de estudo (a doença) e atingir a essa concepção da doença como anomalia orgânica ou bio-fisiológica, desligada de todo suporte ou contexto, a medicina ocidental teve que se destacar tanto da sociedade, como da magia e da religião assim como o demonstraram numerosos trabalhos de historiadores da medicina.* (Buchillet 1991: 24)

Essa separação entre, de um lado, discurso médico e, de outro, sociedade, magia e religião foi amplamente tratada por Foucault (2003, 2007). O autor analisa historicamente a transformação que o discurso médico sofre à medida que vai se apropriando do método positivista. É no século XIX que a fisiologia vai se aproximar dos estudos empíricos sobre o corpo orgânico, desenvolvidos pela anatomia patológica. Assim, os fundamentos da fisiologia cada vez mais se apóiam sobre as causalidades encontradas nas pesquisas de anatomia patológica para a definição de doença. Ao mesmo tempo em que as causalidades baseadas na mitologia e na religião (teoria dos humores e afins) perdem terreno nas explicações sobre a doença.

> *Esta estrutura em que se articulam o espaço, a linguagem e a morte – o que se chama em suma o método anátomo-clínico – constitui a condição histórica de uma medicina que se dá e que recebemos como positiva...A doença se desprende da metafísica, do mal com quem, há séculos, estava aparentada, e encontra na visibilidade da morte a forma plena em que seu conteúdo aparece em termos positivos.* (Foucault 2003: 226)

Esses trabalhos de Foucault tiveram como marco referencial o célebre livro *O Normal e o Patológico* de Georges Canguilhem, cujo trabalho foi um dos pioneiros em fazer uma análise histórica crítica sobre o pensamento médico científico. Esse trabalho mostra como a fisiologia no final do século XVIII e início do XIX adota como método as pesquisas em laboratório sobre a anatomia para pensar a diferença entre o normal e o patológico. Tal movimento acabou por promover uma:

> *...teoria das relações entre o normal e o patológico, segundo a qual os fenômenos patológicos nos organismos vivos nada mais são do que variações quantitativas, para mais ou para menos, dos fenômenos fisiológicos correspondentes. Semanticamente, o patológico é designado a partir do normal, não tanto como* a *ou* dis*, mas como* hiper *ou* hipo.(Canguilhem 2010: 12)

Tal continuidade entre o patológico e o normal se transformou, durante o século XIX, numa espécie de dogma, afirmado por pessoas de vários campos do conhecimento, como Augusto Comte e Claude Bernard na França. Essa visão levou a uma concepção positivista da doença, que alçou as experiências em laboratório como o método a ser desenvolvido para o estabelecimento de uma terapêutica.

Mais de vinte anos depois, em 1966, Canguilhem acrescentava novas reflexões ao seu estudo de 1943. A repercussão da primeira edição e o debate que se seguiu a ela fez o autor rever um ponto de sua crítica a Claude Bernard. E teve que admitir que este não ignorou que a clínica deve preceder as experiências em laboratório (Canguilhem 2010: 196).

Na primeira edição, o autor buscava enfatizar sua crítica a essa medicina positivista que concebe uma continuidade entre normal e patológico e pensa a doença apenas como um desvio do funcionamento normal de um organismo. Segundo ele, tal abordagem reduz a doença ao seu aspecto objetivo biológico, quando sua compreensão requer um conhecimento sobre o pano de fundo em que está inserida. O patológico não é estabelecido em si mesmo, mas apenas em sua relação com a clínica:

> *Assim, de acordo com a própria confissão de um cientista, a anomalia só é conhecida pela ciência se tiver sido, primeiro, sentida na consciência, sob a forma de obstáculo das funções, sob a forma de perturbação ou de nocividade.*(Canguilhem 2010: 94)

Outro corolário dessa crítica é que o anormal não é patológico em si, pois deixa de ser visto como uma desordem das funções fisiológicas para ser entendido como a substituição de uma ordem por outra. Tal substituição pode levar a uma limitação do que o corpo pode fazer. Mas isso por si só também não é suficiente para se definir se essa substituição resulta num estado patológico ou não. Pois sendo o corpo considerado "apenas como um meio de todos os meios de ação possíveis" (Canguilhem 2010: 152), torna-se necessário olhar para além desse corpo para se definir o que é normal e o que é patológico. Daí a insuficiência de uma concepção de doença que se restrinja a um olhar objetivo do corpo e a necessidade de colocar a clínica, ou seja, o contato com o doente, como o princípio que orienta a definição de patológico.

> *A clínica é inseparável da terapêutica, e a terapêutica é uma técnica de instauração ou de restauração do normal, cujo fim escapa à jurisdição do saber objetivo, pois é a satisfação subjetiva de saber que uma norma está instaurada.* (Canguilhem 2010: 174)

Daí o patológico se definir pela clínica, já que somente a experiência com o doente é que permite entender o patológico. Daí também a retratação de Canguilhem em relação a Claude Bernard.

O interesse em citar esses autores, mesmo que brevemente, é o de trazer mais matizes para a definição de medicina ocidental dada por Buchillet, na qual a doença é definida independentemente do contexto sócio-cultural no qual ela aparece. Os trabalhos desses autores demonstram exatamente o quanto a concepção positivista de doença está intimamente vinculada a um contexto histórico e cultural específicos. E se, mesmo após os trabalhos desses autores e de outros que trilharam esse caminho, o paradigma dominante da concepção de doença[60] ainda está fundamentado em bases biofisiológicas, muitos trabalhos foram obrigados a incorporar tais críticas às suas reflexões sobre o saber médico.

Não há dúvida de que a medicina ocidental se afastou das explicações que tivessem seus princípios de causalidade baseados no campo mágico e religioso. Entretanto é questionável o contraste feito por Buchillet colocando de um lado a concepção de doença da medicina tradicional "inscrita na totalidade de seu quadro sócio-cultural de referência" (Buchillet 1991:25); e, de outro, a concepção de doença da medicina ocidental que não se sujeitaria a essa mesma totalidade. Os trabalhos de Canguilhem e de Foucault demonstram justamente o quanto à concepção da medicina ocidental está intimamente vinculada à 'totalidade de seu quadro sócio-cultural de referência', ao associar o saber médico positivista às situações históricas em que se dá. Muito embora não se possa negar que a medicina ocidental se esforce constantemente para separar-se desse 'quadro', processo apontado e analisado por Bruno Latour (2005) e por ele chamado de purificação.

Por isso não parece ser um bom critério de diferenciação colocar de um lado a medicina ocidental, cuja terapêutica estaria livre dos símbolos, pois apoiada na ciência da natureza; e de outro, a medicina tradicional, cuja terapêutica estaria determinada por toda uma plêiade de símbolos, pois apoiada numa ciência mágico-religiosa. A própria Buchillet parece criticar essa dicotomia, mas não para refutá-la e sim no sentido de conferir ao enfoque mágico uma eficácia, ainda que num outro registro. O presente estudo não adota esse corte entre medicina tradicional e medicina ocidental, cuja diferença está fundamentada na clássica dicotomia entre natureza e cultura, operante, tal qual a vemos, apenas nesta última. Isso não significa que não existam diferenças entre um processo terapêutico ocidental e um 'tradicional': a tais diferenças dedica-se este estudo.

[60] Como o próprio Canguilhem apontou no acréscimo que fez na edição de 1966, o desenvolvimento das pesquisas genéticas reforçou uma concepção ainda mais limitada às funções biofisiológicas.

Para analisar as informações que dizem respeito ao que os indígenas estão chamando de doença segue abaixo uma segunda tabela. Inspirado na proposta metodológica de Buchillet (1991: 34), a construção da tabela se deu a partir de episódios concretos de doenças, seguindo o que essa autora chama de percursos terapêuticos. Assim a tabela expressa os procedimentos que integram a armação terapêutica.

TABELA 2

Sintoma	Roda de ipadu	Veículos	Consumo associado	Gestos tratamento	Sessões/ Repetições	Solicitação de auxílio a Pedro	Quem recebe benzimento
Febre, coriza, diarréia, tosse, vômito	Sim	resina árvore (*sih pé*), trazida pela mãe	Tabaco Coca	mãe e pai prepararam inalação para filho	3 sessões (dia 1)	sim, indicou soro e colírio	Leandro
		sih pé, trazida pela mãe		mãe e pai prepararam inalação para filho	2 sessões (dia 2)		
		sih pé diluído em água, trazida pela mãe		mãe dá o líquido para filho beber	3 sessões (dia 3)		
Mordida de jararaca	Sim	manicuera trazida pela mãe	Tabaco Coca	A mãe entrega a cuia para o filho beber o líquido	2 sessões	sim, mas não tinha (antídoto)	Salvador
Desmaio	Sim	*sih pé* diluída em água trazida pela esposa	Tabaco Coca	a esposa deu a cuia para o marido beber;	2 sessões	sim, remédio para dor de cabeça	Gabriel
		urtiga do mato[1] trazida pela esposa		A esposa passou a urtiga na perna, no tórax, nos braços e o Gabriel passou em seu próprio rosto	3 sessões		
Dores no corpo	Sim	*sih pé* diluída em água trazida pela esposa	Tabaco Coca	a esposa deu o líquido para o marido beber	3 sessões (resina diluída)	Sim, paracetamol	Pedro
		Pinu-pinu[2] trazida pela esposa		a esposa passou urtiga nas costas e na região abdominal	2 sessões (pinu-pinu)		
Dores no corpo	Sim	Pinu-pinu trazida pela esposa	Tabaco Coca	A esposa passou o pinu-pinu na região das costas e do abdômen do marido	2 sessões		Pedro
Seio inflamado	Não	Pente fino trazido pelo marido	Tabaco Coca	A própria Leonarda passou o pente no seio ferido.	-3 sessões (dia 1) - 2 sessões (dia 2) - 2 sessões (dia 3) - 3 sessões (dia 4) - 3 sessões (dia 5)	sim, indicou óleo	Leonarda
		beiju trazido pelo marido		A Leonarda comeu alguns pedaços de beiju			
				O marido fez punção no tumor			
Dor nas pernas	sim	*sih pé* trazida por Cecília	Tabaco Coca	O marido entregou a cuia para a esposa beber; o marido passou o pinu-pinu nas pernas da mulher	3 sessões (resina diluída)	Sim, coca	Carolina
		pinu-pinu trazida pela Cecília			2 sessões (pinu-pinu)		
		sih pé trazida pela Cecília			3 sessões (resina diluída)		
Dor nos olhos	Sim	Líquido com folhas masceradas com aroma mentolado	Tabaco Coca	A esposa deu o líqulDo para o marido beber	2 sessões	Não	Antonio
Dor nas costas	Sim	Pinu-pinu trazido pela Cecília	Tabaco Coca	O Bernardino passou pinu-pinu nas costas do Damião	2 sessões	Não	Damião
Dor no corpo	Sim	Líquido não identificado trazido pelo Rodrigo	Tabaco Coca	A própria pessoa ingeriu o líquido e depois passou um pouco do líquido no abdômen, nos braços e no pescoço	2 sessões	Sim, coca	Rodrigo
Mordida de jararaca	Sim	Sem informação	Tabaco Coca	Sem informação	Sem informação	Não	Filha do Pio

[1] Não foi possível identificar de qual espécie se tratava.
[2] Espécie de urtiga também. Ver qual espécie em outro trabalho.

Em todos os casos de doença a pessoa que solicitou o benzimento, um parente próximo ou a própria pessoa, informou a doença para o benzedor. Os onze casos de doenças analisados fazem parte do que Buchillet designou de doenças de animais da água (ou da mata). 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 benzedor 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. Alguns desdobramentos das cadeias de ações envolvidas nesses procedimentos terapêutico serão desenvolvidos nos dois capítulos seguintes devido à extensão que exigem.

Nesse momento, nos concentramos em dois aspectos da tabela. O primeiro relacionado às rodas de ipadu e o segundo a solicitação de intervenção do antropólogo nas situações como fornecedor de remédio.

Em todas as situações, exceto uma, o benzimento foi solicitado quando estava formada uma roda de ipadu, como se percebe na tabela 2 (página 64). O uso do ipadu e do tabaco no processo terapêutico são fundamentais na execução do benzimento. Esse vínculo íntimo aparece desde a origem do mundo: as primeiras pessoas que apareceram no mundo foram feitas da cuia de ipadu e da fumaça de tabaco através de um benzimento[61]. Além disso, o ipadu e o tabaco são usados para 'dar inteligência e memória para o benzedor aprender as histórias de antigamente e os benzimentos'. As rodas de ipadu acontecem praticamente todos os dias e são formadas sobretudo pelos homens adultos e velhos que se reúnem para consumir ipadu, tabaco e conversar. É nessas rodas que muitas vezes se conversa sobre conhecimentos míticos e benzimentos. Desse modo, a roda de ipadu se configura um espaço adequado para a solicitação de um benzimento, pois nele se reúnem elementos imprescindíveis para a sua execução: uma pessoa com conhecimento para executar o benzimento, o ipadu e o tabaco.

[61] Trataremos com mais pormenor esse assunto no terceiro capítulo.

Esses episódios em que solicitaram remédio ao antropólogo são interessantes, pois lançam luz sobre a aproximação que os indígenas fazem entre esses episódios e o conceito de doença. Em sete das onze situações, foi solicitada a intervenção do antropólogo nos episódios de doença. Em todos esses casos as pessoas pediam um remédio específico, 'para dor de corpo', 'para mordida de jararaca', etc.

Ao solicitarem remédio, os Yuhupdeh acionam procedimentos terapêuticos da 'medicina dos brancos' para intervir num mesmo episódio em que os benzimentos são acionados. O acionamento por parte dos Yuhupdeh desses dois procedimentos terapêuticos para intervir num mesmo episódio já seria suficiente para aproximarmos a noção de doença a esse evento. Entretanto, essa aproximação se torna ainda mais legitima na medida em que os Yuhupdeh usam os termos doença, tratamento, dor, remédio, cura, entre outros para se referirem ao que está acontecendo no episódio onde é executado um benzimento.

A aproximação desse léxico médico, que os Yuhupdeh passaram a manipular, advém de seu contato com as ações de saúde promovidas pelo estado brasileiro. A partir do início dos anos 90, o estado brasileiro implementou um Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Negro (DSEI-RN), que fornece serviço à população indígena no alto rio Negro. Embora, esse programa apresente muitos problemas em sua implementação que ainda hoje não foram resolvidos, ele propiciou uma participação indígena mais ativa num projeto de saúde indígena. Também possibilitou que a atuação do serviço de saúde tivesse maior continuidade, chegando com mais freqüência às comunidades. Com isso a população indígena se tornou mais familiarizada com as intervenções do serviço de saúde, que apesar de ser um programa especial para indígenas ainda continua se valendo sobretudo das técnicas da medicina científica.

Assim a atuação do serviço de saúde convive com as práticas do benzimento. Os episódios de doença descritos indicam que ambas as terapêuticas podem atuar conjuntamente. Se atentarmos aos casos apresentados, observamos que, primeiramente, é acionada a terapêutica do benzimento e somente depois se aciona a terapêutica do remédio. Em algumas situações as terapêuticas são acionadas concomitantemente, nesses casos uma parece intensificar a outra. Em outras situações a terapêutica dos remédios é acionada quando a dos benzimentos se mostra insuficiente, nesses casos uma substitui a outra. Há ainda outras situações em que ora se aciona apenas a terapêutica dos benzimentos ora apenas a terapêutica dos remédios.

O recurso à 'medicina dos brancos' tem sido explicado pelos Yuhupdeh de duas formas. A primeira está associada à afirmação de que 'hoje não tem mais pajés e

benzedores poderosos'. Isso faz com que muitas doenças não possam ser tratadas. Como alternativa, tenta-se recorrer a 'medicina dos brancos', todavia há um conjunto de doenças que a terapêutica dos remédios não trata e que poucos indígenas conseguem e que dizem respeito às doenças feitas por estrago (*döh*). A segunda explicação está associada ao aparecimento dos brancos na região. Esse evento trouxe consigo todas as doenças que são ditas 'doença de branco'. Incluem-se aqui a gripe, o sarampo, entre outras. Embora a terapêutica dos benzimentos seja acionada em alguns desses casos, como a gripe, por exemplo, em outros não, pois se sabe da ineficácia da atuação, como, por exemplo, o sarampo. Desse modo as duas terapêuticas são acionadas conforme o diagnóstico que se faça da doença. É esse diagnóstico que orienta se essas terapêuticas atuam conjuntamente, separadamente ou alternadamente. Nesse sentido, a terapêutica da 'medicina de brancos' se integra às redes de troca rituais. Ao fazer isso, não só essa terapêutica é integrada nessas redes, como também integra essas redes de trocas rituais às redes de que faz parte, por exemplo, a rede de saúde.

Conclusão

Neste capítulo apresentamos as situações de benzimentos de cura e proteção visando. Num primeiro momento, situarmos as pessoas e os lugares envolvidos. Com isso se definiu a região do igarapé Castanha como um nexo de circuitos rituais, matrimoniais e de bens por onde circulam mulheres, propriedades rituais e mercadorias. Dentro desse nexo de redes de troca, o benzimento aparece como propriedade ritual que ao circular conecta as redes de troca rituais às outras redes. As relações sociais entre as pessoas, no igarapé Castanha, se dão no entrecruzamento dessas redes. Onde ora as pessoas se conectam mais intensamente nas redes rituais, ora nas de bens, ora nas matrimoniais. Embora a ênfase da análise recaia sobre os circuitos rituais, procuramos com as informações acima não perdermos de vista as conexões que as pessoas fazem em outros circuitos.

Num segundo momento, preocupamo-nos em examinar mais detalhadamente em que consistem os benzimentos, quando e como são feitos, que elementos os acompanham. Esse escrutínio demonstrou que a doença está intimamente ligada às redes de trocas rituais na medida em que aciona a armação terapêutica da qual os benzimentos fazem parte. Os casos também mostraram que esses episódios de doença não ocorrem isoladamente. Eles se conectam também a outras redes, que, como vimos, se estende para além das redes de trocas matrimoniais e de trocas de bens, e alcança as redes de trocas onde a terapêutica da 'medicina dos brancos' estão inseridas.

Capítulo Segundo

O objetivo deste capítulo é examinar dois procedimentos interligados que estão envolvidos no processo terapêutico que foram apenas anunciados no anterior. São eles referentes ao objeto entregue ao benzedor e ao ato de assoprar sobre esse objeto. O exame desse objeto visa a função que eles operam na armação terapêutica. O exame do ato de assoprar visa, por sua vez, explicitar os conteúdos das ações que são realizadas no ato do benzimento em pensamento. Com isso, este capítulo fornece um inventário das ações, seus significados e sua interface com o mito, através das interpretações. As análises e interpretações sobre essas ações se baseiam nas exegeses de benzimentos que se encontram no anexo I, onde podem ser consultadas na íntegra. Além disso, as interpretações se baseiam em conversas com benzedores e outras pessoas a respeito dessas ações e suas relações com os mitos.

2.1 Os veículos transicionais

Mais uma vez tomamos como referência inicial o trabalho de Buchillet, por ser aquele que trata mais diretamente da questão não só da execução dos benzimentos como também do conteúdo dessas falas, que em sua análise são chamadas de encantações.

Ao analisar os objetos onde o benzedor assopra o benzimento, Buchillet os entende como objetos intermediários, cuja função principal é servirem de veículos para transportar o benzimento para o corpo do doente (Buchillet 1988: 37). Isso ficará mais claro adiante quando tratarmos do conteúdo dos benzimentos. Nesse sentido, doravante, denominamos tais objetos de veículos transicionais, na medida em que sua função é 'fazer passar'. Nos benzimentos observados, aparecem (ver coluna 2 da tabela 2) como veículo transicional: resina de árvore (*sih pé*), urtiga, pente-fino e pedaço de beiju. Procurar nesses veículos propriedades físico-químicas que agem no corpo do doente não seria completamente descabido em alguns casos, como os da resina e da urtiga. Entretanto, os casos em que foram usados o pente-fino e o pedaço de beiju colocariam um problema para essa abordagem, que muito provavelmente teriam que considerá-los anômalos. O fato é que a função principal desses veículos é transportar o benzimento, para que esse aja no corpo da pessoa. O que reforça um ponto já ressaltado por Buchillet:

> *Por isso, explicar a eficácia de um tratamento xamânico em termos da composição química particular das plantas utilizadas como veículos da encantação não me parece fazer justiça à concepção indígena da eficácia terapêutica.* (Buchillet 1991: 31)

Assim procurar uma ação farmacológica físico-química desses veículos seria de pouco proveito para entendermos a sua função da perspectiva de quem faz o benzimento. Nos casos em que é possível encontrá-la, ela atuaria no sentido de intensificar o efeito do benzimento, mas não seria a explicação primeira para a presença de tais veículos. Reforça essa interpretação o fato de esses veículos não terem um uso exclusivamente terapêutico. Nem é preciso insistir nisso quanto ao pente fino e o pedaço de beiju, mas também a resina *sih pé* é utilizada com outras finalidades: vi-a também sendo usada para tapar buracos nas coberturas de alumínio para evitar as goteiras em dias de chuva. Diria que somente quando o benzimento é assoprado sobre essa resina é que ela pode agir no corpo do doente.

Por conseguinte, 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.

2.2 As ações no benzimento

O conteúdo das falas do benzimento que discutiremos não corresponde às situações que foram descritas no primeiro capítulo, visto que os benzimentos são assoprados e articulados verbalmente apenas em pensamento. Conseqüentemente, o registro dessas falas se deu em outras situações e sob condições específicas. Essas falas foram contadas a pedido do antropólogo e não tiveram um roteiro pré-definido. Os dois benzedores, Pedro e Justino, que participaram, escolheram os benzimentos que queriam registrar[62].

O resultado dessa experiência se encontra no anexo 1, onde também detalho com mais pormenores o contexto de elaboração desse material. Aqui, ainda, é

[62] As outras duas pessoas que apareceram fazendo benzimento, Manuel e Amaro, só começaram a trabalhar no registro das exegeses dos benzimentos na última estadia do antropólogo no igarapé Castanha. Por conseguinte, foi possível apenas começar as traduções e o material necessita de mais trabalho. Algo que será feito num futuro desenvolvimento da pesquisa.

importante frisar mais um ponto. O resultado final não foi somente a fala do benzimento, mas também comentários adjacentes que ajudam a elucidar as ações executadas nessas falas. Desse modo, é mais apropriado designar esse material como exegeses de benzimentos e não simplesmente benzimento (Tabela 3, p.71)

Além dos benzimentos usados em situações de doença (dor de cabeça, dor de barriga, dor de dente, diarréia, dor de braço, gripe, mordida de jararaca[63]), as exegeses incluem outras ocasiões de benzimento, como parto, primeiro banho, comida da criança, umbigo da criança, *sakaka*[64] (Tabela 3, p.71). Esses benzimentos são usados para impedir que uma pessoa fique doente e têm, portanto, uma função de prevenção. Conquanto os usos se diferenciem no que diz respeito a serem para prevenir uma doença ou para intervir numa doença, veremos que os procedimentos são semelhantes. Daí aproximá-los quanto ao processo terapêutico.

Embora o uso de um veículo transicional não tenha sido mencionado em todas as exegeses, ele aparece tanto nos benzimentos feitos para prevenir uma doença quanto para intervir numa doença. Segundo os benzedores que fizeram as exegeses, em todos os casos o procedimento é o mesmo que descrevemos no capítulo anterior, isto é, o benzimento é assoprado nesses veículos que são administrados à pessoa que recebe o benzimento.

As informações listadas nas duas últimas colunas se referem diretamente às falas que são transferidas para 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-masɨ*, do qual surgirão os Tukano, depois de receber enfeites e descer ao Lago de Leite se desdobra em duas pessoas, *Ye'pâ-õ'âkɨhi* e *Ye'pâ-di'ro-masɨ*.

[63] Embora mordida de jararaca não seja vista como doença do nosso ponto de vista, os Yuhupdeh se referem a ela como doença e pode ser atribuída tanto a ação de Jararaca quanto a de alguém que enviou Jararaca para morder a pessoa.

[64] Não temos certeza quanto à origem dessa palavra, pois a ouvimos em tukano também. No caso dos Yuhupdeh *sakaka* se refere a uma planta usada por caçadores para conseguirem caçar mais. Seu uso é perigoso, pois se usada em demasia o dono da caça pode querer se vingar do caçador e tenta matá-lo. Por isso também é necessário fazer o benzimento antes de usá-la.

TABELA 3

BENZEDOR	EXEGESE BENZIMENTO	VEÍCULO TRANSICIONAL	AÇÃO DE DESCONSTRUÇÃO E NEUTRALIZAÇÃO	AÇÃO DE CONSTRUÇÃO E PROTEÇÃO
1. Justino	Hora do parto I	Manicuera ou mingau	Esfriar, retirar, prender	Falar, lavar, abrir, esconder, encher, cercar
2. Justino	Hora do parto II	Breu preto	Oferecer, retirar, esfriar, apagar	Cercar, falar, abrir
3. Justino	Primeiro banho	Breu preto	Esfriar, prender, oferecer	Cercar, falar
4. Justino	Comida da criança	Pó branco que fica depois da queima do cupinzeiro	Pisar, matar, apagar, quebrar, retirar, enviar	Falar, lavar, colocar, esconder, cercar
5. Justino	Umbigo da criança	Não mencionado	Amassar, retirar, pisar, mastigar, quebrar, apagar, enviar, enterrar	Falar, apertar, amassar
6. Justino	Dor de braço	Pinu-pinu	Reunir, retirar, apagar, colocar, enviar, desenrolar, matar, derramar, esfriar, tocar. lavar	Falar
7. Justino	Gripe	Resina de árvore *sih pé* e/ou pinu-pinu	Apagar, retirar, enviar, tocar, esfriar, lavar	Falar, lavar, esconder
8. Justino	Diarréia	Não mencionado	Apagar, lavar	Falar, lavar
9. Pedro	Diarréia	Pó branco que fica depois da queima do cupinzeiro	Retirar	Falar
10. Pedro	Dor de cabeça	Não mencionado	Retirar, enviar	Falar
11. Pedro	Dor de barriga	Não mencionado	Esfriar, apagar, derramar, desamarrar, enviar	
12. Pedro	Sakaka	Resina de árvore *sih pé*	Retirar, enviar, colocar	Procurar, reunir, colocar, fechar
13. Pedro	Dor de dente	Não mencionado	Retirar, procurar, reunir, capturar, cercar, fazer	
14. Pedro	Mordida de jararaca	Pimenta, breu preto	Quebrar, matar, oferecer	Procurar, reunir, colocar, apertar, falar, lavar

> *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'âkɨhi *é uma existência 'de pensamento',* ti'ó yã'a *('escutar' + 'olhar'= perceber, pensar, sentir).* (Andrello 2006: 375)

Quando *Ye'pâ-masɨ* 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). Isso ficará mais claro quando mais adiante desenvolvermos a relação entre essas ações e os processos ontogênicos envolvidos nos mitos.

É o momento de descrever e em seguida analisar o que o benzedor faz em cada benzimento, apresentando primeiro as ações que chamei de agressão e de neutralização e em seguida as ações de construção e proteção.

2.3 Ações de agressão e neutralização

A apresentação das ações de desconstrução e neutralização é organizada a partir das exegeses de benzimento (cf. 'Anexo I'). De cada benzimento foi destacado as ações que definimos como de desconstrução e de neutralização. Como o benzimento é uma seqüência de várias ações que se sucedem, apresentar cada ação carregaria muito o texto, por isso adotamos a seguinte estratégia. Decidimos deixar as versões integrais de nosso trabalho de tradução das exegeses de benzimento em anexo. Com isso, o leitor pode verificar a riqueza das ações, o teor das interpretações e ter um olhar global das exegeses. Outra estratégia foi selecionar em cada exegese de benzimento uma ação para cada verbo. Após apresentarmos essas ações, fornecemos a interpretação dessas ações, apoiados nas exegeses dos benzimentos. A ordem de descrição segue a ordem das exegeses de benzimentos (cf. 'Anexo I').

Vejamos, por exemplo, o benzimento para hora do parto I [1]: o benzedor em pensamento (*pah-këy*) retira o suporte de cuia (*wöwöi*), prende o espinho de três

espécies de peixe cascudo – *yew ha, ha, ha tay* – e do jandiá; esfria a casa onde a grávida vive e o banco em que senta. Todos esses gestos objetivam facilitar o parto: as explicações dos benzedores esclarecem que o suporte de cuia dificulta a saída do bebê da barriga, os espinhos desses peixes podem prender o bebê dentro da barriga, e o calor da casa e do banco também dificultam a saída do bebê.

No benzimento para hora do parto II [2] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) retira pequenos insetos da rede em que a grávida dorme; esfria o fogo do cipó usado para fazer a amarração das vigas das casas; oferece ipadu para gente árvore, gente serra, gente trovão, gente anta, gente folha, gente cupim. Explicam os benzedores que esses insetos pequenos fazem a mãe e o recém-nascido adoecerem, o fogo do cipó possui caapi, que faz os olhos do recém-nascido arderem e, quando o benzedor oferece ipadu para essas gentes elas se ficam calmas e se viram de costas para a mulher na hora do parto.

No benzimento para o primeiro banho do bebê [3] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) prende as asas do gavião, esfria o calor do rio, oferece ipadu para o tatu canastra, o tamanduá, o preguiça, o macaquinho preto e a gente trovão. O vôo do gavião produz um vento que faz a criança adoecer. O rio tem caapi e pimenta, que fazem os pais e o bebê adoecerem. Ao oferecer ipadu para esses seres, eles se acalmam e se viram para não olharem os pais e o bebê enquanto se banham.

No benzimento para comida da criança [4] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) retira o *tí'* de mandi branco, de mandi preto, de *yóp*[65], da cutiuaia, do tatu, da paca, da cutia, do quexada; pisa nesses *tí'*; envia esses *tí'* para rio Umari (*pej dëh*) e para casa de Trovão (*pẽy mõy*); quebra os dentes dos piolhos das piabas *púg*, *sõw*, *yay*, *wák hõp*, *käkäw*, *huy*; mata os piolhos dessas piabas. O *tí'* desses peixes e animais faz aparecer tumores no corpo da criança. Os piolhos dessas piabas fazem aparecer feridas no corpo da criança.

No benzimento para o umbigo da criança [5] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) quebra os *taw ag tëg*[66] de várias espécies de banana (*tõh wɨhɨt, wɨhɨt pög, mih wɨhɨt*), de cutiuaia, de cutia, de caititu, de queixada; pisa nesses *taw ag tëg*; mastiga esses o *taw ag tëg*; apaga o fogo desses *taw ag tëg*; envia esses *taw ag tëg* para *pej*

[65] A única especificação em relação a esse peixe é que é grande e preto. Não foi possível obter maiores especificações.
[66] É um enfeite de mão usado em dias de dança.

dëh; enterra o suporte de cuia (*wöwöi*) de ingá, de patauá, de pari[67]. Esses *taw ag tëg* fazem o umbigo da criança saltar para fora. O fogo desses *taw ag tëg* também faz umbigo saltar para fora. Os suportes de cuia, uma vez enterrados, fazem com que o umbigo não salte para fora.

No benzimento para dor de braço [6] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) retira a cobra-tipiti que está engolindo o braço de Sah Säw; lava o fogo de pimenta da fruta timbó[68]; mata o peixe mandi e a piaba; apaga o fogo dos venenos de *Éd sáp*[69] - veneno da formiga de fogo, do escorpião, da aranha e de *kój*[70]; reúne os venenos de caba, de abelha preta, de *päj*, de *taw*, de *boh*, de *wah*[71]; coloca os venenos de caba, de abelha preta, de *päj*, de *taw*, de *boh*, de *wah*[72] no cariço; envia esses venenos para rio Umari e casa de Trovão; derrama o veneno de raspas de cipó da panela onde foi cozido; toca a flautinha *käw wah*[73]; desenrola os enfeites de *Éd sáp*. A cobra-tipiti que está engolindo o braço de Sah Säw faz o braço da pessoa doer. A fruta timbó tem pimenta que faz o braço doer. Os peixes mandi e piaba têm pimenta, que faz a dor de braço aumentar. O veneno de *Éd sáp* é composto pelo veneno da formiga de fogo, do escorpião, da aranha e de *kój*, que possuem fogo que faz a dor de braço aumentar. Os venenos de abelha caba, de abelha preta, de abelha *päj*, de abelha *taw*, de abelha *boh*, de abelha *wah* possuem pimenta que faz a dor aumentar. O som da flautinha assusta essas abelhas. O veneno de raspas de cipó cozidas faz a dor de braço aumentar. Os enfeites de *Éd sáp* apertam o braço fazendo a dor aumentar.

No benzimento para gripe [7] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) retira de cima da pessoa a roupa, a rede, o feijão, o arroz, o café e o sal; apaga o fogo da roupa, da rede, do feijão, do arroz, do café, do sal; envia a roupa, a rede, o feijão, o arroz, o café e o sal para o rio Umari (*pej dëh*) e a casa de Trovão (*põy mõy*); lava o local em que se encaixam as agulhas da máquina de costura. A roupa, a rede, o feijão, etc. tem um calor e ficam em cima do corpo do gripado e isso produz dor no corpo. O lugar

[67] Armadilha de pesca feita com cesto fundo com uma abertura pela qual o peixe entra atrás da isca, mas não consegue sair

[68] A fruta timbó é usada para fazer veneno usado para pesca.
[69] É o nome de uma cobra vermelha que dá choque e é parecida com o poraquê, mas não foi possível identificar a espécie.
[70] Espécie não identificada.
[71] Não foi possível identificar quais espécies de abelhas.
[72] Não foi possível identificar quais espécies de abelhas.
[73] Foi com essa flautinha que os homens conseguiram tirar as flautas *tí'* das mulheres, antigamente. Na segunda parte trato com mais detalhes esse episódio mítico. Para uma consulta ver o anexo II, onde estão os mitos que registrei entre os Yuhupdeh.

onde se encaixam as agulhas da máquina de costura tem um fogo que faz a garganta coçar e a pessoa tossir.

No benzimento para diarréia [8] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) apaga o fogo da canoa dos urubus branco e preto; lava o sal de todo tipo de comida enlatada. A canoa dos urubus branco e preto, assim como o sal das comidas enlatadas, possuem fogo, que faz a diarréia aumentar.

No benzimento para diarréia [9] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) retira a saliva de *tí',* que faz a diarréia aumentar.

No benzimento para dor de cabeça [10] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) retira os enfeites de cabeça do pica-pau, do gavião da roça, do gavião do mato, do gavião da comunidade, da andorinha, do *wih dumi saj* (passarinho não identificado), do urubu; envia os enfeites do pica-pau, do gavião da roça, do gavião do mato, do gavião da comunidade, da andorinha, do *wih dumi saj*, do urubu para rio Umari (*pej dëh*) e casa de Trovão (*põy mõy*). Esses enfeites fazem a dor de cabeça aumentar.

No benzimento para dor de barriga [11] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) retira as minhocas que se encontram na panela de barro; envia as minhocas para cima (casa de Trovão) e para baixo (rio Umari); esfria o fogo da panela; derrama a tinta *däg* da panela; desamarra o cipó do embrulho. As minhocas, o calor da panela onde a tinta *däg* foi cozida, a própria tinta *däg* e o cipó que serviu para amarrar as folhas de *däg* usadas para fazer a tinta fazem a dor de barriga aumentar.

No benzimento para sakaka [12] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) retira as roupas (*yud*) da jibóia, da sucuri, da jararaca, da cobra coral, da minhoca, do macaquinho preto, do tamanduá, da preguiça, do tatu canastra, da chuva, do barro; envia as roupas da jibóia, da sucuri, da jararaca, da cobra coral, do macaquinho preto, do tamanduá, da preguiça, do tatu-canastra, do barro, da chuva para *põy mõy* e *pej dëh*; coloca o matapi no rio. Essas roupas fazem a pessoa adoecer. O matapi segura as roupas enviadas por esses seres.

No benzimento para dor de dente [13] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) retira as flechas *pej tëg* e *dai su tëg* de *Taɨg sáp*; reúne *Taɨg sáp* e suas armadilhas - o espinho de inajá, o espinho de bacaba, o espinho de paxiúba e pequenas larvas *tóh tëg*[74] - que estão espalhados pelo rio Umari (*pej dëh*), pela casa de Trovão (*põy mõy*), pelo norte, pelo sul, pelo oeste, pelo leste; procura *Taɨg sáp* e suas armadilhas no rio

[74] As larvas *tóh tëg* costumam viver em árvores e se alimentam de frutos em geral. Não foi possível identificar a espécie.

Umari (*pej dëh*), na casa de Trovão (*põy mõy*), no norte, no sul, no oeste, no leste; captura *Taɨg sáp* e suas armadilhas que estão no rio Umari (*pej dëh*), na casa de Trovão (*põy mõy*), no norte, no sul, no oeste, no leste; cerca *Taɨg sáp* com pari; faz caldo de timbó com caapi. As flechas e as armadilhas de *Taɨg sáp* fazem a dor de dente aumentar. O veneno desse caldo de timbó mata *Taɨg sáp*.

No benzimento para mordida de jararaca [14] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) quebra os dentes das formigas *sai*, *yu'*, *tätäç*, *bu'* (espécies não identificadas) e das abelhas *bäg* e *yö'*[75]; mata as formigas *sai*, *yu'*, *tätäç*, *bu'* e as abelhas *bäg* e *yö'*; oferece a jararaca ao jacaré, ao peixe jeju, e à cobra *pöito* (espécie não identificada). Essas formigas e abelhas possuem veneno que fazem a dor da mordida aumentar. O jacaré, o peixe jeju e a cobra *pöito* gostam de se alimentar de jararaca.

2.3.1 Análise das ações de desconstrução e neutralização

No conjunto geral dessas ações, o benzedor age de forma a fazer com que um agenciamento pare de produzir um efeito nocivo no corpo da pessoa. As exegeses que se seguem às ações demonstram o conhecimento dos benzedores em relação aos agenciamentos. Esse conhecimento, como algumas das exegeses explicitam (cf. 'Anexo I'), está diretamente relacionado ao conhecimento minucioso dos hábitos dos animais e das plantas e suas relações com os episódios míticos que se referem a ontogênese desses animais e plantas. Uma exegese de benzimento que evidencia isso muito bem é a que trata da dor de dente [13]. Abaixo reproduzimos o trecho:

> *Antigamente*[76] *mataram todos os gafanhotos, restaram apenas dois. Naquele tempo os gafanhotos eram queixada e eram caçados e moqueados pelos humanos. Depois de uma dessas caçadas, Taɨg sáp (Cárie) veio pedir uma cabeça de porco. Ele queria uma bem grande, mas deram apenas uma pequena. Após uma outra caçada Taɨg 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, Taɨg sáp voltou a aparecer depois de uma caçada para pedir uma cabeça de porco, todavia, as pessoas se recusaram a lhe entregar qualquer cabeça e o insultaram dizendo que ele era sujo. Taɨg sáp ficou muito enfurecido e decidiu se vingar dos humanos. Ele começou colocando armadilhas: o espinho de inajá, o espinho de bacaba, o*

[75] Essas espécies recebem o nome mais genérico de caba.
[76] A expressão aqui em yuhup é *bɨg ni*; ver introdução.

> *espinho de paxiúba e pequenas larvas tóh tëg*[77] *- dos peixes, das plantas, da cana, do abiu, do ingá, do cará-do-mato, da banana. Taɨg sáp fez veneno com várias espécies de pimenta – didit kow, boyo puh kow, út kow, kirëh kow – e colocou em todas as armadilhas.*
> *Enviou as flechas pej tëg e dai su tëg. 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 Taɨg sáp voltou para sua casa. Enquanto isso as pessoas que ainda possuíam dentes saíram em direção à casa de Taɨg sáp para matá-lo. No meio do caminho as pessoas encontraram com Taɨg sáp, mas não o reconheceram, pois este havia se banhado e estava bem vestido, todo pintado. Elas perguntaram para ele onde era a casa de Taɨg sáp, então ele explicou onde morava. Quando as pessoas chegaram lá não encontraram ninguém. As pessoas tentaram mais duas vezes matar Taɨg sáp, 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.* ("Anexo I", *Exegese dor de dente [13]*)

Esse episódio nos conta sobre o aparecimento da dor de dente, detalhando com o que *Taɨg sáp* fez suas armadilhas. Se voltarmos um pouco mais acima, veremos que o benzedor reúne e captura *Taɨg sáp* e essas armadilhas com o fim de deter o efeito nocivo que estão produzindo no corpo de uma pessoa.

Outra exegese que desenvolve bem essa relação entre a ação do benzedor e os episódios míticos é a que trata de dor de barriga [11]. Ela inicia com um trecho do episódio do incesto de Lua com sua irmã.

> *Lua se deitava com sua irmã durante a madrugada. Como estava muito escuro ela não conseguia reconhecer o homem que vinha todas as noites. Intrigada em saber quem era o homem que a visitava, ela resolveu preparar uma tinta. Ela coletou folhas de däg*[78]*, embrulhou-as com folha de ambaúba e amarrou com cipó titica. Em casa ela colocou a folha na panela de barro e começou a cozinhar até a tinta da folha começar a fermentar e dissolver na água. Quando Lua apareceu para se deitar ela disfarçadamente passou um pouco de tinta na testa dele. Na manhã seguinte ela viu que a marca estava no rosto de seu irmão. Ainda hoje se pode ver a marca em Lua.* ("Anexo I", *Exegese de benzimento [11]*)[79]

[77] As larvas *tóh tëg* costumam viver em árvores e se alimentam de frutos em geral. Não foi possível identificar a espécie.
[78] Não foi possível identificar qual a espécie de árvore.
[79] Trata-se evidentemente de uma variante de mitos que narram a origem das manchas da lua, de recorrência panamericana (*in* Lévi-Strauss, *Mitológicas*).

Assim como no outro exemplo, vemos que parte das ações do benzedor se dirige a esses acontecimentos: é o fogo dessa panela que o benzedor esfria, é a minhoca que está nessa panela que o ele retira, é essa tinta *däg* que ele derrama.

Embora em várias exegeses de benzimento o episódio mítico não tenha aparecido de forma explícita ou tão desenvolvida como as acima descritas, em todas observamos comentários mais ou menos curtos que se referem a eventos que remetem a um plano mítico. Assim, as ações dos benzedores, sejam de decomposiçã ou de neutralização, visam deter as agências operantes no plano mítico, que continuam produzindo efeitos neste outro plano, em que se encontram os *yuhup*. Esse ponto será tratado com mais vagar no próximo capítulo, quando abordaremos a co-relação entre as ações do benzedor e as ações de um plano mítico que remontam a uma origem do mundo. Por enquanto, basta dizer que as ações realizadas pelo benzedor nos atos de benzimento agem simultaneamente no plano terrestre – da perspectiva do ser humano – e no plano mítico – onde as perspectivas se multiplicam. Daí dizermos que ele age alhures para agir aqui.

Retornamos, entretanto, a analisar com mais detalhes essas ações dos benzedores. A quem ou a que se dirige a ação do benzedor? Se tomarmos como base o inventário de ações apresentadas, algumas delas se dirigem a uma pessoa e/ou uma afecção da pessoa {pequenos insetos [2], piolho das piabas [4], cobra-tipiti [6], peixe mandi [6], minhoca[11], formigas e abelhas [14], espinho de cascudo e de jandiá [1], dente das formigas e das abelhas [14]}. Outras ações se dirigem às afecções que pertencem e são usados pelas pessoas, sejam elas animais, seres míticos ou seres humanos {suporte de cuia [1]; roupa, rede, feijão, etc. [7]; panela [11]; flechas e armadilhas [13]; canoas dos urubus branco e preto [8]; veneno de *Éd sáp* [6]; *tí'* de mandi, de *yóp*, de acutiuaia, etc. [4]; *taw ag tëg* de banana, de cutia, de paca, etc. [5]; enfeite de pica-pau, de gavião, de andorinha, etc. [10]}.

Um conjunto de ações, que se dirige a essas pessoas e suas afecções, é formado pelas ações de retirar, pisar, quebrar, matar, derramar, desenrolar, prender, amassar, mastigar, enterrar, desamarrar, cercar, colocar, fazer. Na seqüência de algumas dessas ações encontramos com freqüência outra ação (identificada em sete das exegeses) que é a de enviar. Em todos os casos em que aparece esta ação os componentes que foram retiradas, quebradas, pisadas, etc. são enviadas para o rio Umari (para baixo) e/ou a cada de Trovão (para cima). O rio Umari é um plano subterrâneo e fica logo abaixo do plano terrestre, enquanto a casa de Trovão é um

plano celeste e fica logo acima do plano terrestre. Esse conjunto de ações tem como característica operar a decomposição parcial e/ou total de uma pessoa para anular os efeitos nocivos produzidos no doente.

Outro conjunto de ações está mais associado a ações de neutralização, pois para deter o efeito nocivo que uma agência está produzindo numa pessoa o benzedor não adota uma postura agressiva ou violenta em relação a essa agência. Nesse sentido, a ação mais difundida é a de apagar e esfriar. Em todas as exegeses, exceto em uma, essa ação apareceu e diz respeito ao calor/fogo que existe não só no processo de aparecimento dos animais, dos seres míticos e dos seres humanos, mas também nos objetos que pertencem a essas pessoas e em seus processos de fabricação. Muito próxima dessa ação está a de lavar. O efeito visado também é o resfriamento de algum calor. Outra ação é a de tocar a flauta *kaw wah*. Quando o benzedor toca essa flauta o som que sai dela assusta ou espanta os sujeitos que estão produzindo algum efeito nocivo. Outra ação é a de oferecer. Quando o benzedor oferece ipadu para as diversas gentes, ele visa acalmar e desviar a atenção dessas gentes que potencialmente podem produzir um efeito nocivo em certa pessoa.

Entre as ações de neutralização, encontram-se ainda três ações interligadas - procurar, reunir e capturar - que apareceram na exegese de benzimento para dor de dente. O benzedor sai procurando *Ta+g sáp* e suas armadilhas no rio Umari (*pej dëh*), na casa de Trovão (*pẽy mõy*), no norte, no sul, no oeste, no leste. Em seguida, reúne *Ta+g sáp* e suas armadilhas, capturando-as. Aqui além de mais uma vez haver referência ao plano do rio Umari e da casa de Trovão, também são mencionados os pontos cardeais. Isso sugere que tanto *Ta+g sáp*, um ser mítico, quanto suas afecções-armadilhas, encontram-se distribuídos por esses seis planos diferentes. Essas ações do benzedor visam concentrar essa pessoa para capturá-la, cercando-a com um pari. Há nessa seqüência de ações um primeiro movimento de construção da pessoa e em seguida a neutralização do agenciamento dessa pessoa.

Essa seqüência de ações complica a diferenciação entre as ações de desconstrução e neutralização e as de construção e proteção, na medida em que nela as ações de construção e neutralização se imbricam. Embora isso não invalide a diferenciação dessas ações em dois grupos, exige que se faça alguma modulação. Melhor seria tratar esses dois conjuntos como dois grupos de transformações (cf. Lévi-Strauss) relacionados. Nesse sentido, a análise sobre a seqüência dessas ações

demonstrou que elas permitem operar a passagem de um grupo de transformação a outro.

2.4 Ações de construção e proteção

Para continuar avançando nas análises sobre as ações realizadas em pensamento pelo benzedor, enquanto ele profere o benzimento, nesse momento, é necessário passar em revista as ações que designamos de ações de construção e de proteção. Adotamos a mesma estratégia metodológica da apresentação das ações de desconstrução e de neutralização.

No benzimento para hora do parto I [1] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) abre a porta do corpo da grávida; diz barriga casa leite do peito, casa suco de frutas, casa sem doença; enche o balaio com penas de aves; esconde o bebê na barriga da sucuri preta (*meeh pög saah*), da sucuri branca (*meeh pög baag*) e da sucuri vermelha (*meeh pög hëj*); lava o bebê dentro da barriga de sucuri preta (*meeh pög saah*), da sucuri branca (*meeh pög baag*) e da sucuri vermelha (*meeh pög hëj*); cerca o recém-nascido com pari. O corpo da grávida, explica, tem uma porta que, quando aberta, facilita a saída do bebê. Dizer a barriga leite de peito, suco de frutas e sem doença fortalece-a e faz o bebê sair mais facilmente. O balaio cheio de penas ajuda a esconder o bebê. Esconder o bebê na barriga dessas cobras, assim como cercá-lo, protege o bebê de algum possível ataque.

No benzimento para hora do parto II [2] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) cerca a grávida com pari de inajá, pari de *bak* (madeira de zarabatana), pari de pedra; fala bebê filho(a) de pajé benzedor; abre as portas dos peixes. Cercar a grávida enquanto ela está em trabalho de parto a protege de eventuais agressões. Chamar o bebê de filho pajé benzedor o protege de ataques. Abrir as portas dos peixes protege o benzedor. Se os peixes deixam a porta fechada para o benzedor, no sonho deste, isso o adoece e pode levá-lo a morte.

No benzimento para o primeiro banho [3] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) cerca com pari o pai, a mãe e o bebê; diz corpo sem gosto, corpo carne cuia, corpo cogumelo, corpo cascudo. Cercar os pais e o recém-nascido os protege no caminho da casa ao porto aonde irão se banhar. Chamar o corpo do bebê de corpo sem gosto, de corpo carne cuia, etc., transforma seu corpo em algo com gosto inapetente e isso o protege de ataques.

No benzimento para a comida da criança [4] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) coloca miçanga na criança; lava a criança com a seiva de paxiúba, com a seiva de *mak tëg, pein tëg* (ambas as árvores de espécie não identificada), pau-brasil; esconde a criança dentro da paxiúba, da *mak tëg*, da *pein tëg*, do pau-brasil; cerca a criança com pari; diz peixe suco de frutas, peixe leite do peito, peixe sem doença. A miçanga faz a criança crescer e engordar. O banho com as seivas dessas árvores fortalece a criança e a protege de possíveis ataques. Esconder a criança no interior dos troncos dessas árvores protege a criança. Cercar a criança também a protege. Chamar o peixe de suco de fruta, de leite do peito e sem doença faz com que o peixe não ataque a criança (o *tí'* do peixe faz a criança adoecer).

No benzimento para o umbigo da criança [5] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) amassa a samaúma que fica dentro do umbigo; diz corpo de *tí'*, veia de *tí'*, carne de *tí'*; aperta o umbigo com o suporte de cuia (*wöwöi*). Amassar a samaúma impede que o umbigo salte para fora. Chamar o corpo da criança de corpo de *tí'*, a veia de veia de *tí'*, a carne de carne de *tí'* fortalece a criança e a protege de ataques que possam ocorrer. Apertar o umbigo faz que não salte para fora.

No benzimento para dor de braço [6] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) diz braço de galho pau-brasil, de galho *pein tëg*, de galho ingá. Chamar o braço pelos nomes dessas árvores o fortalece e faz a dor diminuir, pois a madeira dessas árvores é muito dura.

No benzimento para gripe [7] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) diz carretel de linha (da máquina de costura), suco de frutas, e sem doença, direção de motor de popa[80] – malagueta – suco de frutas e sem doença, direção de avião suco de frutas e sem doença; lava o gripado com sangue de jabuti do lago e do rio; esconde o corpo da pessoa dentro do casco de jabuti do lago e do rio. Chamar de suco de frutas e sem doença o carretel e essas direções adoça essas coisas e faz a tontura diminuir. Lavar a pessoa atingida pela gripe com sangue de jabuti espanta a gripe (*tuhú'*), pois ela não gosta do cheiro de jabuti. Esconder o corpo da pessoa na casca de jabuti a protege do ataque de gripe.

[80] A palavra usada regionalmente é malagueta. O *Novo dicionário Aurélio de língua portuguesa* dá o seguinte significado para essa palavra: *pino de metal que se prende verticalmente em um mastro...a fim de nele dar-se volta a cabos de laborar.*

No benzimento para diarréia [8] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) lava o intestino com seiva de *sän*[81], seiva de *nug tëg*[82], seiva de *yow tëg*; diz intestino de *köj*[83] vermelho, de *köj* branco, de *köj* bananeira do mato, de *köj paha tëg*, de *köj* buritizeiro, de *köj* madeira de zarabatana, de *köj* tucumazeiro. Lavar o intestino com essas seivas diminui a diarréia, pois elas são amargas. Chamar o intestino de intestino de todos esses *köj* faz as fezes endurecerem, pois as fezes desses insetos são sempre duras.

No benzimento para diarréia [9] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) diz porta dos insetos *waw*[84] para o ânus da pessoa com diarréia. Chamar o ânus da pessoa de porta desses insetos faz que eles entrem no intestino da pessoa e ajudem a endurecer suas fezes.

No benzimento para dor de cabeça [10] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) diz abiu, sova, ingá, açaí, *kögö poh*[85], diz sangue suco de frutas. Chamar o sangue de suco de frutas adoça o sangue e faz a dor de cabeça diminuir.

No benzimento para dor de barriga [11] não encontramos nenhuma ação relacionada à recuperação e/ou proteção. O mais provável é que isso se deva a um problema no trabalho de tradução da exegese. Algo que somente poderá se verificar num futuro desenvolvimento de pesquisa.

No benzimento para sakaka [12] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) procura os componentes da pessoa doente no rio Umari (*pej dëh*), na casa de Trovão (*põy mõy*), a leste, a oeste, ao norte, ao sul; reúne essos componentes e as coloca no corpo da pessoa novamente; fecha a porta do rio Umari (*pej dëh*), da casa de Trovão (*põy mõy*), do leste, do oeste, do norte e do sul. Essas ações estão interligadas e fazem que a pessoa espalhada pelos quatro pontos cardeais, pelo rio Umari (abaixo) e a casa de Trovão (acima) seja novamente concentrada no corpo da pessoa. Fechar a porta desses planos impede que os componentes da pessoa se distribuam novamente.

[81] Árvore de espécie não identificada.
[82] Árvore de espécie não identificada. A casca dessa árvore é usada para fazer tira para carregar aturá (*mañ*)
[83] É uma espécie de larva que vive em diversas árvores e se alimentam das folhas. Não foi possível identificar a espécie.
[84] É outra espécie de larva que também vive em diversas árvores (*waw*-ingá, de *waw*-abiu, de *waw*-japurá, de *waw*-ucuqui, de *waw*-tucumã, de *waw*-buriti, de *waw*-pupunha) e se alimentam das folhas.
[85] Não foi possível identificar qual a espécie dessa fruta.

No benzimento para dor de dente [13] não verificamos nenhuma ação de recuperação e/ou proteção. O motivo dessa ausência provavelmente é o mesmo do benzimento para dor de barriga.

No benzimento para mordida de jararaca [14] o benzedor em pensamento (*pah-këy*) procura os componentes da pessoa[86] mordida no rio Umari (*pej dëh*), na casa de Trovão (*pẽy mõy*), a leste, a oeste, ao norte, ao sul; reúne essos componentes espalhadas pelo norte, pelo sul, pelo oeste, pelo leste, pelo rio Umari, pela casa de Trovão; coloca essos componentes novamente para o corpo da pessoa; lava o corpo da pessoa com suco de frutas; aperta a carne da pessoa mordida; fala sangue suco de frutas.

As ações de procurar, reunir e colocar os componentes das pessoas fazem que essa pessoa distribuída volte a se concentrar no corpo da pessoa. Isso faz a dor da mordida diminuir. Lavar o corpo com suco de frutas adoça o corpo e faz a dor diminuir. Chamar o sangue de suco de frutas o adoça, enfraquece o veneno da jararaca e diminui a dor da mordida.

2.4.1 Análise das ações de construção e proteção

Vimos que a seqüência das ações de procurar, reunir e colocar opera uma passagem entre o grupo de transformação das ações de desconstrução e de neutralização e o grupo das ações de construção e proteção. Enquanto essa seqüência, na exegese de benzimento para dor de dente [13], expressa a passagem de um grupo para outra através da conexão entre ações de construção e de neutralização; na exegese de benzimento para mordida de jararaca [14], 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 [14], o benzedor (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. Vimos que essa seqüência

[86] A palavra usada aqui é *hãwäg,* comumente traduzida como alma.

de ações conecta os dois grupos de transformação. Passamos, nesse momento, a examinar algumas diferenças entre o efeito que essa seqüência de ações tem nas exegeses de benzimento para dor de dente [13], onde elas aparecem na ação de neutralização, e na exegese de benzimento para mordida de jararaca [14], onde elas aparecem na ação de construção.

Não só as partes de *Taɨg sáp* estão distribuídas como também suas armadilhas. Isso sugere que a pessoa quando se distribui com ela se distribui também aquilo que pertence a ela, no caso as armadilhas. Podemos inferir dessa interpretação que é possível à pessoa separar-se de si mesma, mas não daquilo que a ela pertence. Nesse sentido, por mais distribuída que se torne, sempre restará à pessoa em toda sua dimensão[87].

A dispersão de *Taɨg sáp* parece ter um efeito diferente daquele da exegese do benzimento para mordida de jararaca [14], pois, ao invés de enfraquecer *Taɨg sáp*, a sua dispersão torna mais difícil a ação terapêutica do benzedor, que deve ir até o rio Umari, a casa de Trovão, o norte, o sul, o leste e o oeste, buscando e reunindo as suas partes. Somente após esse trabalho de concentração da pessoa que o benzedor pode agir de forma a deter os efeitos nocivos produzidos por *Taɨg sáp* e suas armadilhas.

Assim os movimentos de dispersão e concentração podem ter fins variados. Quando se trata de agir sobre uma pessoa doente o trabalho de concentração visa (re)estabelecer as partes distribuídas da pessoa em seu corpo, fortalecendo-a; quando se trata de agir sobre uma pessoa que está enviando a doença, o trabalho de estabelecimento da pessoa, através de sua concentração num corpo, visa dar condições para as ações, no sentido de que uma agência só pode produzir um efeito quando exercida numa pessoa aparente. Conquanto tenham fins diferentes essas ações obedecem a movimentos semelhantes. O movimento de dispersão ocorre em direção ao rio Umari, à casa de Trovão, ao norte, ao sul, ao oeste, ao leste. O movimento de concentração se dá através da viagem do benzedor a esses planos, aonde vai reunindo as pessoas distribuídas e fixando-as em seus corpos novamente.

Nas exegeses do benzimento para dor de dente [13] e para mordida de jararaca [14] o que o benzedor reúne e coloca no corpo é o *hãwäg*. Duas foram as traduções

[87] De forma mais geral diríamos que o que é indissociável é a cópula indíviduo e meio, que se replica por mais que se distribua a pessoa. Não podemos deixar de mencionar, o quanto a replicação da cópula indivíduo e meio evoca uma imagem fractal.

que as pessoas em São Joaquim deram: coração e alma[88]. 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*[89], que traduz por *soul* (alma), se fixa no corpo de uma pessoa quando ela adquire o seu nome clânico, através de um benzimento de nominação, e que cresce com o desenvolvimento do corpo.

> *As the child grows, so does its soul. But the soul continues to grow after the body has reached maturity and by old age is thought to envelope the Hup's entire body, creating a protective force around it.* (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 descrescer. Algo que também se aplica à concepção yuhup de *hãwäg*, visto que a idéia de dispersão e concentração evocada nas exegeses de benzimento exige uma abordagem dinâmica para pensar a pessoa. 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 dispersão[90]. 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 dinâmico e fundamental da construção da pessoa, obriga a pensar essa construção como um processo constante de composição,

---

[88] 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)

[89] Por conveniência usarei essa grafia.

[90] 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.

decomposição e recomposição. É a fixação e o crescimento de *hãwäg* que estabelece uma 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)[91]. Uma das coisas que nos sugere a questão da dispersão e da concentração da pessoa é que o movimento de fixação e concentração de *hãwäg* no corpo faz a pessoa, enquanto o movimento de distribuição e dispersão desfaz a pessoa.

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 leste[92].

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 sakaka [12], se não fizer isso as afecções das pessoas voltam a se dispersar. Porta foi uma das traduções que me deram para a expressão *mõy nö' höd*. Onde *mõy* é casa; *höd* é buraco, abertura, vão; *nö'* 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 *mõy nö' höd*, 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 *mõy nö' höd* indicaria que o rio Umari, a casa de Trovão (evidentemente) e os quatro pontos cardeias 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

[91] 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. Em relação à nominação, bem como outros processos de constituição de pessoas, a autora registra uma série de "abrandamentos" (*idem:* 75 *et passim*) análogos aos que detectamos na realização dos rituais com flautas Jurupari (abaixo, Segunda parte). Nenhum benzimento de nominação foi registrado por mim entre os Yuhupdeh.

[92] 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)

de casa (*mõy*). A ação de fechar a porta tem o objetivo de impedir que uma pessoa e/ou afecção de uma pessoa de um determinado plano-casa[93] passe a outro plano-casa.

Essa expressão também aparece outras vezes nas exegeses do benzimento para hora do parto I [1] e hora do parto II [2]. Ao contrário da exegese do benzimento para dor de dente [13], nessas exegeses o benzedor 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 o benzedor abre, mas a porta do corpo da grávida (exegese do benzimento para hora do parto I) e a porta dos peixes (exegese do benzimento para hora do parto II). Esses casos evidenciam novas dimensões em que a noção de plano-casa pode ser aplicada, que não se restringem às localizações. 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 benzedor procuram interferir no fluxo dessa circulação, ora interrompendo, ora desobstruindo as passagens, a fim de proteger ou se proteger da ação de alguma pessoa e/ou parte de uma pessoa de outro plano-casa.

Na exegese do benzimento para diarréia [9], encontramos a noção de porta mais vez. Dessa vez associada à outra ação, além da de abrir e da de fechar, a de falar. O benzedor chama o ânus da pessoa com diarréia de porta dos insetos *waw*. Segundo a exegese, isso faz com que os insetos *waw* vejam o ânus do doente como uma porta aberta: os insetos, então, entram no intestino da pessoa com diarréia, ajudando a endurecer suas fezes. Esse procedimento se aproxima ao adotado na exegese do benzimento para hora do parto I [1] e hora do parto [2], pois a abertura entre os planos-casas visam produzir um efeito construtivo. Entretanto, diferentemente das outras exegeses, onde encontramos a noção de porta, a passagem entreaberta entre os planos-casas é feita através do ato da fala. Assim, uma nova camada se desprega nesse procedimento envolvendo a noção de porta. O benzedor não apenas interfere na circulação de pessoas e de afecções de pessoas abrindo ou fechando as passagens entre os planos-casas, mas também faz isso construindo as passagens entre os planos-casas. É o ato da fala que constrói a passagem.

[93] 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.

A ação de nomear aparece, então, como outra ação vinculada às ações de construção e de proteção. De fato, no conjunto dessas ações, é o procedimento mais realizado pelo benzedor[94]. Com exceção de duas exegeses, em todas as outras exegeses essa ação é realizada. O benzedor usa essa ação em diversas situações e invariavelmente seu efeito é transformar a pessoa e/ou a afecção da pessoa naquilo que se nomeia. Essas ações se diferenciam entre aquelas que se associam às ações de construção e aquelas que se associam às de proteção.

As falas que estão associadas à proteção são aquelas que chamam as pessoas e as afecções das pessoas de suco de fruta, leite do peito, filho pajé benzedor, filho sem doença, sem gosto, carne de cogumelo, carne de cuia. O suco de fruta e o leite do peito transformam as pessoas e as afecções de pessoas em algo doce. Esse líquido doce é uma poderosa proteção para se proteger da ação nociva de outra pessoa. Cabalzar chega a formular que para os Tuyuka "A água doce é a substância purificadora e transformadora por excelência, é o remédio do mundo" (2008: 166). Falar, por exemplo, peixe suco de fruta, peixe leite do peito faz com que o peixe não ataque a criança. Chamar uma pessoa ou uma parte de pessoa de suco de fruta e de leite do peito também esfria o fogo dessa pessoa ou das afecções de pessoa.

Quando o benzedor fala filho pajé benzedor, filho sem doença, isso transforma a pessoa, tornando-a fortalecida contra possíveis ataques. Quando o benzedor fala sem gosto, cogumelo, carne de cuia, isso transforma a pessoa e/ou afecção de pessoa em algo inapetente para a pessoa que está produzindo um efeito nocivo.

A ação de nomear também está associada às ações de construção. O que essas ações constroem são pessoas e afecções de pessoas. E o que é usado nessas construções são afecções de pessoas. Isso ocorre, por exemplo, quando o benzedor chama o corpo da criança de corpo de *Tí'*, a veia de veia de *Tí'*, a carne de carne de *Tí'*. Ao nomear as partes das crianças com essas partes de *Tí'*, o benzedor fortalece a criança com essas afecções de *Tí'*. Quando o benzedor chama o braço de galho de ingá, de pau-brasil, ele transfere a dureza dessas madeiras para o braço dolorido. Quando o benzedor chama o intestino de intestino de *köj*, isso faz com que o intestino produza merda endurecida, do mesmo modo que o intestino de *köj* faz.

[94] Isso para não mencionar que em seu conjunto o benzimento é ele mesmo um ato de fala. Aqui, o poder do ato de fala se mostra ainda mais evidente, no sentido de que o ato de nomear faz aquilo que se nomeia.

Ao nomear uma pessoa ou uma afecção de pessoa com o nome de outra pessoa e/ou afecção de outra pessoa, o benzedor visa transferir uma afecção ou um conjunto de afecções de uma pessoa para outra. Ao ser transferida, a afecção – a força de *Tí'*, a dureza dos galhos das árvores, a capacidade do intestino do inseto em produzir fezes duras – passa agir no plano-casa em que se encontra. Assim, o que o benzedor parece manipular, nas ações de construção da pessoa, são afecções.

Esse movimento também acontece em outras ações. Por exemplo, quando o benzedor lava o corpo com suco de frutas, pois um corpo doce resiste mais ao calor e a dor. O benzedor lava o intestino com a seiva amargas de árvores, pois o amargor diminui a diarréia, segundo as exegeses. Ao lavar o corpo da pessoa com sangue de jabuti, isso faz o corpo exalar um cheiro forte que afasta a gripe[95].

Outras ações em que o benzedor manipula uma pessoa e/ou afecção de uma pessoa são a de cercar, colocar, apertar e amassar. O benzedor cerca com pari de vários tipos para proteger os pais e as crianças, pois o pari funciona como uma barreira para possíveis ataques. Ele coloca miçangas que fazem o bebê crescer e engordar. Ele amassa a samaúma para o umbigo não saltar para fora, aperta o umbigo da criança com o suporte de cuia, pois o formato desse suporte tem o desenho duplicado de um umbigo para dentro.

A ação de esconder parece diferir um pouco das anteriores, no sentido de que o benzedor não manipula uma pessoa e/ou afecção de uma pessoa, a fim de que uma afecção de pessoa passe a agir no plano-casa de outra pessoa, mas manipula a pessoa e/ou a afecção de pessoa que recebe o benzimento, a fim de atravessá-la para outro plano-casa, onde a esconde. É desse modo que ele esconde o corpo da pessoa que está sendo atacada pela gripe dentro do casco do jabuti; esconde a criança dentro de árvores de madeira dura para protegê-la de possíveis ataques. Nesses casos, a transferência parece se dar no sentido oposto, portanto.

2.5 Ações terapêuticas e eventos míticos

Com isso passamos em revista o grupo de transformação das ações de desconstrução e de neutralização e o grupo de transformação das ações de construção e proteção. A análise de algumas dessas ações demonstrou que esses dois grupos se

[95] A operação de categorias como 'doce' e 'amargo' nesses processos terapêuticos mereceria certamente uma análise mais detida, tendo em vista seu rendimento em trabalhos como o de Yano (2009), entre os Kaxinawá.

articulam através da ligação entre as ações de neutralização e construção. Desse modo, a relação entre esses grupos de transformações forma outro grupo de transformação mais geral que são o das ações terapêuticas.

À parte as diferenças ressaltadas até aqui, o que se manifesta de comum nas ações terapêuticas é a manipulação, da parte do benzedor, 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 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. Através dela, o benzedor manipula a circulação das pessoas e/ou de afecções de pessoas e faz isso as extraindo dos planos-casas e/ou acrescentando-as aos planos-casas. É através dessa manipulação que as ações terapêuticas se articulam aos eventos míticos.

Conclusão

Ao examinarmos as ações terapêuticas executadas em pensamento através dos benzimentos, pudemos observar o caráter duplo de construção e desconstrução da função xamânica nos casos de doença, que anunciamos na seção 'Caminho de pesquisa'. A análise, entretanto, exigiu, por um lado, que o caráter de construção das ações terapêuticas se desdobrasse em ações de construção e de proteção; e, por outro, que o caráter de desconstrução dessas ações se desdobrasse em ações de desconstrução 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 de ações terapêuticas é a manipulação de pessoas e de afecções de pessoas realizada pelo benzedor. 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 desconstrução operado pela prática xamânica, que tínhamos como hipótese geral, adquire nova camada, pois, agora, ele aparece nas ações terapêuticas como construção e desconstrução de pessoa.

A construção ou desconstrução 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 construção e desconstrução 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 age num plano em que tudo aparece sob uma condição de pessoa. Assim, os benzedores 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.

Capítulo Terceiro

O principal objetivo deste capítulo é desenvolver ainda mais as relações entre as ações terapêuticas e os eventos míticos. No segundo capítulo, a análise e a interpretação dessa relação se colocaram sob o foco das ações terapêuticas; agora, o foco se dirige aos eventos míticos. Trata-se não de examinar a relação entre os benzimentos, realizados pelos benzedores, e os mitos, mas de esmiuçar como os benzimentos aparecem nos mitos, como são usados pelas pessoas nas 'histórias de antigamente'. Após esse escrutínio, confrontamos então as ações relacionadas ao benzimento que aparecem no mito e as ações que fazem parte da armação terapêutica.

3.1 A ontogênese e a metaestabilidade do plano mítico

Que o benzedor, nos atos de fala, age de forma a intervir em eventos associados ao plano mítico, ficou evidente com as análises desenvolvidas no capítulo dois. Nesse momento, cabe evidenciar como os benzimentos são manipulados pelas pessoas no plano mítico. Isso, contudo, exige que antes explicitemos qual concepção de plano mítico informa este trabalho.

Já mencionamos que o que se aproxima da concepção de mito, do ponto de vista dos Yuhupdeh, são as histórias de antigamente (*bɨg ni dih*). Vimos que as ações do benzedor nos benzimentos de cura e de proteção remetem diretamente a essas histórias. Para agir, o benzedor tem que saber quais pessoas e/ou afecções de pessoas estão agindo ou podem vir a agir em determinada situação, a fim de produzir um efeito nocivo. O benzedor se familiariza com esses conhecimentos entrando em contato com as histórias de antigamente, seja através das rodas de ipadu, seja através da realização dos rituais. Essas histórias de antigamente são histórias das gêneses do mundo. O plano mítico, nesse sentido, é uma associação de uma multiplicidade de gêneses heterogêneas que informam esse plano. O plano-casa, que me referi no capítulo anterior, é informado por uma gênese e está conectado com uma multiplicidade de outros planos-casas. O plano mítico é aqui entendido como um meta-plano, que atravessa as múltiplas conexões de planos-casas e é a própria condição de tais conexões – tanto as conexões feitas em cada momento/contexto, passíveis de serem feitas e desfeitas, quanto as conexões possíveis. Um aspecto fundamental dessas

gêneses, e já muito notado na literatura antropológica, é que todas as gêneses se referem ao processo de aparecimento da condição de pessoa, onde tanto seres humanos quanto animais, rios, serra, etc. se originam nessa condição. Lévi-Strauss, numa famosa entrevista, deu a seguinte definição de mito como resposta a Didier Eribon:

> *Se você interrogar um índio americano, seriam muitas as chances que a resposta fosse esta: uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes*. (Lévi-Strauss 2005: 195-196)

Essa poderia de fato ser a resposta de um índio da região do alto rio Negro, se lhe perguntassem a respeito das histórias de antigamente. A partir da obra de Lévi-Strauss, e dialogando com ela, dezenas de etnografias relativas às chamadas terras baixas sul-americanas, condensadas por Viveiros de Castro (1996) e, em certa medida, por Descola (1996), nos permitem acrescentar à resposta de Lévi-Strauss que nesse plano mítico, o que aproximava homens e animais era a condição compartilhada de pessoa. Os mitos da região do alto rio Negro parecem radicalizar ainda mais essa definição, ao estender essa condição para além da diferença entre animais e humanos. Tudo o que aparece no mundo – rio, serra, flautas, enfeites, beiju, animais, tristeza,... – aparece inicialmente na condição de pessoa e vai-se transformando a partir dessa condição inicial compartilhada. As histórias de antigamente contam que num determinado momento, no caso dos seres humanos, as transformações resultaram na 'gente verdadeira'; no caso dos animais, das plantas, dos rios, transformações divergentes teriam resultado em 'gentes' diversas. Gentes que, do ponto de vista dos humanos, não aparecem, de modo geral[96], como pessoas.

Diante dessa característica das histórias de antigamente, de que a gênese sempre é gênese de pessoas, mostrou ser frutífero usar o conceito de ontogênese, desenvolvido por Simondon, pois ele permite juntar gênese e condição de pessoa. Isso, por sua vez, exige que nos aproximemos de outros conceitos envolvidos na discussão sobre a ontogênese, como o de metaestabilidade, princípio e processo de individuação, transdução e devir.

O primeiro ganho em aproximar essas noções às histórias de antigamente é que a pessoa, enquanto indivíduo, não é pensada na proposta de Simondon a partir de uma noção de pessoa dada e completa, mas como devir, implicando em pensar a pessoa em seu processo de individuação.

[96] Isto é, para não-xamãs, não-doentes, não-mortos...

> *Si, au contraire, on supposait que l'individuation ne produit pas seulement l'individu, on ne chercherait pas à passer de manière rapide à travers l'étape d'individuation pour arriver à cette réalité dernière qu'est l'individu : on essayerait de saisir l'ontogénèse dans tour le déroulement de sa réalité, et de* connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu. (Simondon 2007 : 12)

Por conseguinte, trata-se de pesquisar o princípio de individuação como uma realidade que antecede a própria individuação. Isso leva Simondon a conceber a ontogênese como uma teoria das fases do ser. Nessa teoria, o primeiro momento do ser seria da ordem do pré-individual e do pré-objetivo, onde não existiria fase (ou, em outras palavras, não há defasagem, diferença, entre indivíduo e meio). Nessa ordem pré-individual existem apenas singularidades carregadas de uma carga potencial supersaturada no seio de um sistema metaestável. As relações entre essas cargas potenciais supersaturadas geram defasagens no sistema, defasagens que não só caracterizam o estado metaestável do sistema, como originam as diferenças de potenciais necessárias para o surgimento do processo de individuação. Esse processo surge, então, como resolução dessas diferenças de potencias da ordem pré-individual, cujo resultado não é a destruição da tensão no sistema, mas a substituição dessa tensão por outra tensão, e assim subsequentemente. Daí Simondon dizer (1995:204) que o processo de individuação opera num equilíbrio metaestável.

A instauração da fase no ser corresponde ao início do processo de individuação, que aparece como uma resolução da tensão gerada pela defasagem entre as cargas potenciais supersaturadas. Nesse sentido, o princípio de individuação é a primeira fase do ser. Vimos que a resolução empreendida pelo processo de individuação não consiste em descarregar a defasagem, mas em substituir uma defasagem por outra. A primeira defasagem que aparece como parte dessa resolução é entre indivíduo e meio.

> *Seul le couple individu-milieu pourrait permettre de remonter à l'individuation ; l'individuation est ce qui fait apparaître le déphasage de l'être en individu et milieu, à partir d'un être préalable capable de devenir individu et milieu.* (Simondon 2007:228).

A operação que estabelece essa primeira defasagem é definida por Simondon como uma operação de transdução, que se caracteriza por transformar uma diferença de potencial em outra diferença de potencial, mantendo, assim, a metaestabilidade do sistema. Assim a metaestabilidade da ordem pré-individual é mantida no processo de individuação através de uma operação transdutiva que resulta na primeira defasagem entre indivíduo e meio associado. Essa primeira defasagem, entre indivíduo e meio,

obriga o ser a prosseguir de defasagem em defasagem. Simondon concebe o ser vivo como agente e teatro de individuação, pois sendo parte resultante de uma defasagem da ordem pré-individual, ele se torna palco e agente de novas defasagens[97]. O caráter inacabado da individuação no ser vivo advém da repetição desse movimento, pois a estruturação que ela engendra não esgota a energia potencial gerada da defasagem inicial. O pré-individual permanece como reserva de energia disponível para ser atualizada a serviço da resolução de outra diferença de potencial. A defasagem, como energia potencial, também obriga o processo de individuação a se repetir à medida que novas tensões se colocam como problema para o ser. Nesse sistema, o problema colocado por uma tensão se resolve com a substituição dessa tensão por outra. Quando a tensão desaparece, o equilíbrio estabiliza e o ser vivo morre. Simondon denomina esse movimento que se perpetua de devir. A individuação é mais do que resultado do devir, é o próprio devir:

> *Dans une théorie des phases de l'être, le devenir est autre chose qu'une altération ou une succession d'états comparable à un développement sériel. Le devenir est, en effet, résolution perpétuée et renouvelée, résolution incorporante, procédant par crises, et telle que son sens est en son centre*, *non à son origine ou en sa fin seulement.* (Simondon 2007:223)

A operação que permite passar de um estado crítico para outro é uma operação transdutiva. A transdução atualiza a relação entre polos como, por exemplo, energia e estrutura ou contínuo e descontínuo. Ela é o meio e sua operação faz a relação se propagar em direção aos extremos. Mas como a transdução procede de defasagem em defasagem em direção aos extremos? Segundo Simondon, a transdução é uma operação simultânea de integração e diferenciação que faz o indivíduo se desenvolver segundo um processo de amplificação construtiva.

Viveiros de Castro, inspirado justamente na reflexão de Simondon, define o plano mítico ameríndio como um 'único domínio de transdutividade', onde a metamorfose mítica é um devir – uma superposição intensiva de estados heterogêneos. Essa definição a aproximaria de

> *toda uma família de* ontologias planas*, que pré-concebem ou pressupõem o real como multiplicidade dinâmica imanente em estado de variação contínua, um meta-sistema 'longe do equilíbrio' – antes que como manifestação combinatória ou implementação gramatical de*

[97] Isso é justamente o que diferencia o ser vivo do ser físico. A energia potencial no ser físico se esgota assim que se estabelece a defasagem entre indivíduo e meio.

> *princípios ou regras transcendentes –, e como relação diferenciante, isto é, como síntese disjuntiva de heterogêneos – antes que como conjunção dialética ('horizontal') ou totalização hierárquica ('vertical') de contrários*. (Viveiros de Castro 2008: 81)

'Síntese disjuntiva de heterogêneos', conceito desenvolvido por Deleuze, tem ressonâncias com o conceito de transdução, visto que 'síntese' remete à operação de integração e 'disjuntiva' à operação de diferenciação. Entendemos que Viveiros de Castro incluiria o discurso mítico ameríndio como parte dessa família de ontologias planas. Todo bom leitor de Lévi-Strauss sabe, no entanto, que essa inclusão só pode ser parcial, visto que encontramos também no discurso mítico ameríndio conjunções hierárquicas, totalizações hierárquicas de contrários.

É interessante notarmos que esse conceito de síntese disjuntiva também tem ressonâncias com as análises míticas que Lévi-Strauss desenvolve, sobretudo a partir do primeiro volume das *Mitológicas*, sob a forma do problema do contínuo e do descontínuo. Como comentado na seção "Caminhos de pesquisa", esse problema na obra de Lévi-Strauss vai se transformando à medida que avança em suas análises sobre a mitologia ameríndia. Em termos conceituais, a cada vez que se depara com o que entende como pertencente à continuidade, o autor é obrigado a deixar a linguagem algébrica e combinatória para adotar uma topológica e cronológica[98].

Nesses estudos sobre a mitologia ameríndia é possível encontrar vários momentos em que Lévi-Strauss é levado a tratar de problemas topológicos, como no caso, já comentado, de sua análise sobre o grupo de transformação do veneno de pesca, em que tais questões aparecem em termos de disjunções, quantidades contínuas, extensões descontínuas:

> *Por conseguinte, o veneno de pesca ou de caça pode ser definido como um contínuo máximo que engendra um descontínuo máximo, ou, se preferirem, como uma união da natureza e da cultura que determina a sua disjunção, já que uma diz respeito à quantidade contínua e a outra, à quantidade discreta.*(Lévi-Strauss 2004a: 321).

[98] Entretanto, isso pode ser visto desde a discussão da diferença entre sacrifício e totemismo/religião, como bem apontou Viveiros de Castro: *Lévi-Strauss usa toda uma imagística de vasos comunicantes para falar do sacrifício, referindo-se, por exemplo, a uma 'solução de continuidade' entre 'reservatórios', a um 'déficit de contigüidade' preenchido 'automaticamente' – enfim, usa do código da mecânica dos fluidos de um modo que evoca irresistivelmente a idéia-chave de uma diferença de potencial como princípio do sacrifício.* (Viveiros de Castro 2008: 89-90)

O veneno de pesca aparece então marcado pela ambigüidade, no sentido de que constitui a passagem ('dobradiça', para usar outro termo lévi-straussiano) entre a natureza e cultura, entre contínuo e descontínuo. O veneno atravessa esses limiares, apresentando-se como um mediador entre os pólos, assim como o mel:

> *A ambigüidade que reconhecemos no mel, tanto em razão de seu duplo aspecto sadio e tóxico...como em razão de seu caráter de 'alimento pronto', que o torna uma dobradiça entre a natureza e a cultura...*(Lévi-Strauss 2004b: 257)

Em *Do Mel às Cinzas*, Lévi-Strauss se dedica a analisar essas dobradiças, expressões de relação, conectores que ao mesmo tempo afastam e aproximam: aos venenos de pesca e de caça e ao mel se juntam o tabaco, as Plêiades e o animal sedutor, para formarem um grande grupo de transformação. Cito uma passagem fundamental para entender esse desenvolvimento da linguagem analítica e que também aproxima Lévi-Strauss da discussão desse capítulo:

> *A primeira explicação que vem à mente, para dar conta desta dupla reviravolta, ao mesmo tempo geométrica e lógica, é que um sistema mítico é somente acessível em seu devir, não inerte e estável, mas em perpétua transformação.* (Lévi-Strauss 2004b: 332).

Para acessar o sistema mítico em seu devir, Lévi-Strauss desenvolve os conceitos de conjunção e disjunção e propõe o conceito de conjunção disjuntiva:

> *Sublinhemos que o conceito de conjunção disjuntiva não é contraditório, pois remete a três termos, dos quais o segundo se une ao primeiro pelo mesmo movimento que o disjunge do terceiro.* (Lévi-Strauss 2004b: 385).

A questão do devir no sistema mítico emerge com maior força no terceiro volume sobre a mitologia ameríndia, *A origem dos modos à mesa* ([1967] 2006). As passagens mais emblemáticas em relação a esse tema se concentram nas análises dos mitos da canoa de sol e lua, ligados a um grupo de transformação que discute a passagem de uma periodicidade sazonal para uma periodicidade cotidiana. Segundo o autor, essa passagem obriga o pensamento mítico a inserir a categoria tempo para pensar outras relações já dadas no espaço. O espaço passa a ser concebido como relativo o que requer que a oposição estática entre alto e baixo, que lhe serviu de modelo no primeiro volume (2004b), ceda lugar à oposição dinâmica entre o próximo e distante. Isso implica em outro desenvolvimento da lógica da conjunção e da disjunção, pois

> *o mitema da canoa opera a intersecção entre a conjunção e a disjunção, afirmando-as presentes enquanto as mantém separadas*. (Lévi-Strauss 2006: 175).

O operador, portanto, não é eliminado para gerar uma disjunção ou uma conjunção, mas acionado para integrar a oposição entre disjunção e conjunção, em outras palavras, fazer a mediação entre mediadores. Essa forma de mediação operaria, segundo Lévi-Strauss, num nível de complexidade maior, que ele designa de lógica das proposições. Tal mediador se diferencia daqueles que operam no totemismo e no sacrifício por integrar as relações entre os termos ao passo que aqueles integram termos; e também porque enquanto estes últimos são eliminados, os mediadores de mediadores são preservados a fim de garantir o que o autor denomina de 'boa distância'.

> *Com a passagem da quantidade discreta para a quantidade contínua, ou, pelo menos, dos grandes intervalos sazonais para os intervalos menores que são as lunações e a seqüência dos dias, observamos finalmente como uma construção de tipo romanesco vai paulatinamente tomando lugar da construção mítica, dando assim origem ao que poderíamos chamar de mitologia das fluxões...*(Lévi-Strauss 2006: 423).

Assim conceitos como disjunção, conjunção, ambigüidade, dobradiça, próximo, distante, mitologia das fluxões vêm se juntar àqueles encontrados nas análises sobre o sacrifício e a história para enfrentar as transformações advindas do 'reino da continuidade'.

Viveiros de Castro caracteriza essas transformações do 'reino da continuidade' como uma operação transdutiva quando afirma que:

> *As transformações sacrificiais, [...] acionam relações intensivas que modificam a natureza dos próprios termos, pois 'fazem passar' algo entre eles: a transformação, aqui, é menos uma permutação que uma* transdução *(para usarmos o vocabulário de Gilbert Simondon) – ela lança mão de uma energética do contínuo.* (Viveiros de Castro 2008: 89)

Assim essa energética do contínuo está associada tanto às transformações sacrificiais quanto aos devires míticos. Se admitimos que essas transformações estão intimamente associadas ao xamanismo (Viveiros de Castro 2008: 114), então a operação por excelência da prática xamânica é a operação de transdução. Desse modo, definiríamos as ações terapêuticas, enquanto práticas xamânicas, como operações transdutivas.

Caracterizar as ações terapêuticas como operações transdutivas se mostra ainda mais pertinente e iluminador quando nos aproximamos do conceito de devir associado à operação transdutiva. Simondon diz que o movimento do devir, que procede de defasagem em defasagem, é transdutivo. Assim,

> *Le vrai schème de transduction réelle est le temps...le temps ainsi conçu est mouvement de l'être, modification réelle, réalité qui se modifie et est modifiée, étant à la fois ce qu'elle quitte et ce qu'elle prend, réelle en tant que relationelle au milieu de deux états; être du passage, réalité passante, réalité en tant qu'elle passe, telle est la réalité transductive.* (Simondon 2007: 169)

No final do segundo capítulo, afirmamos que o benzedor, através das ações terapêuticas, manipula a circulação de pessoas e de afecções de pessoas, extraindo-as de determinados planos-casas e/ou acrescentando-as a determinados planos-casas. Se admitimos que essas extrações e acréscimos se realizam através das ações terapêuticas e resultam na passagem de uma pessoa e/ou afecção de pessoa para outro plano-casa, ou seja, se as ações terapêuticas se caracterizam por fazer passar pessoas e/ou afecções de pessoas, seu movimento é, nesse sentido, análogo ao do devir. Isso, a nosso ver, se aproxima também do conceito de devir que Viveiros define como:

> *Nem metáfora nem metamorfose; um devir é um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele estabelece, extraindo-os das relações que os definiam para associá-los através de uma nova 'conexão parcial'*. (Viveiros de Castro 2008: 103).

Embora essa definição de devir não se limite a concepção de devir de Simondon, é inegável a influência desta sobre aquela. Nesse mesmo artigo, Viveiros de Castro caracteriza o devir como uma operação que 'opera nas regiões longe do equilíbrio'. O que nos lembra o conceito de metaestabilidade de Simondon.

Isso permite retornarmos à questão da relação das ações terapêuticas e os eventos míticos que colocamos inicialmente. Lévi-Strauss define o sistema mítico de maneira análoga à metaestabilidade, ao caracterizá-lo como um sistema em perpétua transformação, cujo acesso se dá através de seu devir. O mesmo autor também já chamava a atenção para a relação entre o mito e as ações terapêuticas, no já citado artigo "A Eficácia Simbólica":

> *Vai-se, pois, passar da realidade mais banal ao mito, do universo físico ao universo fisiológico, do mundo exterior ao corpo interior. E o mito, desenvolvendo-se no corpo interior, deverá conservar a mesma vivacidade, o mesmo caráter de experiência vivida à qual, graças ao*

> *estado patológico e a uma técnica obsidente apropriada, o xamã terá imposto as condições.* (Lévi-Strauss 1975: 223).

Conquanto essa passagem revele a íntima relação entre as ações terapêuticas e os eventos míticos, o autor pressupõe que a relação entre esses domínios é simbólica, o que implica em dizer que é metafórica e/ou metonímica. Contudo, se seguirmos a linha analítica aqui esboçada, teríamos que recusar o caráter simbólico da relação entre ações terapêuticas e eventos míticos, para afirmar o seu caráter transdutivo. Assim, o conceito de operação transdutiva se ofereceria como uma via para superar a questão da oposição entre a eficácia da natureza (real) e a eficácia simbólica, que se coloca sub-repticiamente nas análises sobre a eficácia ações terapêuticas. Assim, não se trata mais de saber se a eficácia simbólica altera 'realmente' a realidade. Essa é uma questão que parece não se colocar nas ações terapêuticas, haja vista o poder de transformação conferido à palavra. Nos mitos da região do alto rio Negro, a palavra é um instrumento fundamental para construir o mundo.

Desse modo, as ações terapêuticas são operações transdutivas que operam sobre pessoas e afecções de pessoas – devires míticos –, cujas ontogêneses, ao manterem o regime de metaestabilidade do plano pré-individual e o pré-objetivo, se mantêm conectadas ao pré-individual e ao pré-objetivo. É esse vínculo que permite as passagens entre uma ontogênese e outra.

3.2 Benzimento e plano mítico

Tendo em mente essa concepção de plano mítico que desenvolvemos e a concepção de ações terapêuticas, examinaremos uma parte da mitologia da região do alto rio Negro. Essa aproximação entre o léxico simondoniano e a mitologia da região não é de todo inusitada, visto que o trabalho de Andrello primeiro esboçou uma aproximação nesse sentido.

> *O conceito de devir serve, a meu ver, para qualificar com grande precisão as figuras do mito tukano, em particular os ancestrais da humanidade, aos quais coube o manejo das potências primordiais e a busca dos meios que pudessem propiciar a individuação progressiva dos grupos do Uaupés."* (2006: 415).

O conceito de devir está associado aqui às ações de 'manejo das potências primordiais' realizadas por um ancestral em particular. Nossa hipótese é de que as

ações terapêuticas que analisamos até aqui são transformações dessas ações de manejo das potências primordiais.

Para verificar essa hipótese, analisaremos um conjunto de histórias de antigamente que se referem ao manejo das potências primordiais. Nesse conjunto se incluem histórias desana, tukano e yuhup. Explorar a riqueza dessa temática na mitologia regional exigiria o envolvimento de um conjunto de pesquisadores. O escopo de nossa análise, portanto, é bastante circunscrito.

Nossa referência da mitologia é o conjunto de mitos registrados entre os Yuhupdeh e quatro volumes (1, 5, 6, 7) da 'Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro'. Embora não seja objeto de análise, o contexto de produção dessa coleção, são necessárias algumas palavras. Essa coleção começou dez anos atrás com o intuito de valorizar e preservar as memórias dos antepassados e acompanhou um movimento de revalorização da 'cultura' indígena que ainda produz impacto nos dias de hoje[99]. O primeiro volume publicado na coleção foi uma reedição do livro *Antes o Mundo Não Existia*, cuja primeira versão é da década de 70. A primeira edição teve a participação de um padre, de um escritor e de uma antropóloga, além de dois narradores indígenas. A reedição contou com a revisão e a organização da antropóloga Dominique Buchillet.

Os volumes posteriores acompanharam esse movimento de revalorização dos conhecimentos dos antigos através do registro escrito e seguiram parcialmente o modelo do primeiro. O quinto volume da coleção, feito pelos Tukano do clã *Hausirõ Porã* contou com três colaboradores indígenas, um revisor e organizador antropólogo e mais três revisores técnicos: dois antropólogos e um indígena; além de dois narradores indígenas. O sexto volume, feito pelos Tukano do *Ye'pârã-Oyé põ'ra* contou com dois colaboradores indígenas, um intérprete indígena e um revisor e redator antropólogo, além dos dois narradores indígenas. O sétimo volume, feito pelos Desana do clã *Guahari Diputiro Porã* contou com a organização, a digitação, a apresentação, a nota lingüística e a revisão técnica de um antropólogo, além dos dois narradores indígenas.

Os registros das histórias de antigamente que fizemos entre os Yuhupdeh, de certa maneira obedeceram a esse 'padrão', no sentido de contar com a colaboração de mais de um indígena para registrar os mitos, de um tradutor indígena e de um organizador e revisor antropólogo. Entretanto, o trabalho ainda se encontra em estágio

[99] Para uma discussão mais aprofundada sobre a relação dessa coleção e o movimento de revalorização da 'cultura' remeto o leitor ao artigo "Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro" (Andrello 2010)

de confecção. Apresentamos o resultado parcial desse trabalho no anexo II, onde se encontram os mitos yuhupdeh registrados.

Conquanto os volumes tenham alguns aspectos em comum, encontramos certa heterogeneidade quanto à questão da tradução[100]. Analisar essa heterogeneidade lingüística exigiria um estudo minucioso dos contextos de elaboração desses volumes e uma análise lingüística que somente um estudo comparativo poderia realizar. Assim, mencionamos o problema sem, contudo, pretender enfrentá-lo de frente, apenas obliquamente.

3.2.1 A ontogênese do benzimento

Nas histórias sobre a gênese do mundo, que informam o discurso mítico, o benzimento aparece sendo usado como um instrumento para fazer a primeira geração de pessoas. A versão desana do clã *Guahari Diputirõ Porã* sobre o início do mundo conta sobre como *Baaribo* tentou fazer a primeira geração para povoar o mundo. Para realizar tal trabalho, ele juntou a fumaça de tabaco, o pó de ipadu e fez um benzimento. Dessa mistura, produziu um líquido que colocou dentro do útero de *Bupu Mago* para que essa pudesse multiplicar a humanidade (Galvão & Galão 2004: 29-31).

Na versão tukano do clã *Ye'pârã-Oyé põ'ra*, a primeira geração também foi fabricada através do uso do tabaco e do ipadu. Além disso, usaram outros instrumentos como a cuia, o banco, o bastão, a forquilha de cigarro. Através da fumaça do tabaco do pensamento que *Ɨmɨkoho-yẽkɨ* (Avô do Mundo) fez aparecer *Ye'pa-masó*[101].

> *Ele então verificou os instrumentos de vida e de surgimento que possuía. Pegou o cigarro, as cuias e outros instrumentos, como o banco e o ipadu. Acendeu o cigarro e continuou pensando. Foi então que, materializando-se a partir da fumaça de seu cigarro, uma mulher surgiu por trás dele.* (Maia & Maia 2004: 21).

Na versão tukano do clã *Hausirõ Porã* encontramos o ipadu, o tabaco, o banco, e a cuia de ipadu envolvidos como instrumentos para fazer a primeira geração de pessoas. *Ɨmɨko Ñehkɨ* os utiliza para fazer a terra, os rios, o vento, a mata, as chuvas e os seres que habitarão o mundo. Essas realizações são sempre acompanhadas de benzimentos (Azevedo & Azevedo 2003: 21-33).

---

[100] Por exemplo, 'reza', 'oração', 'benzimento', são palavras para designar as fórmulas verbais. Outro conjunto complicado para se confrontar as traduções é aquele formado pelas palavras 'alma', 'espírito', 'demônio', 'diabo', entre outras.

[101] Outros nomes para essa mulher são: *Im□koho-yẽko* (Avó do Mundo) e *Ye'pârio*.

A versão desana *Kẽhíripõrã* é a única que não pressupõe a existência de um demiurgo. A primeira pessoa, *Yebá Bɨ́ró*, aparece dos próprios instrumentos:

> *Haviam* [sic] *seis coisas misteriosas: um banco de quartzo branco, uma forquilha para segurar cigarro, uma cuia de ipadu, o suporte desta cuia de ipadu, uma cuia de farinha de tapioca e o suporte desta cuia. Sobre estas coisas misteriosas é que ela se transformou por si mesma. Por isso, ela se chama a 'Não Criada'.*(Lana & Lana 1995: 19).

Em todas as versões os instrumentos de vida são os operadores que fazem aparecer as primeiras pessoas no mundo. À medida que essas pessoas aprendem a manipular esses instrumentos, suas ações fazem aparecer outras pessoas[102]. Como vimos, a manipulação de tais instrumentos exige o acompanhamento de certas falas. Essas falas são os benzimentos.

Nesse estado ontogênico do mundo, o mundo ainda está longe de vir a ser tal qual o vemos nos tempos atuais. As operações transdutivas resultam invariavelmente numa condição de pessoa: gente estrela, gente lua, gente tristeza, gente vento, gente serra, gente rio, gente ave, gente pássaro, entre muitas outras. Tudo o que vem aparecer no mundo nessa época, aparece na condição de pessoa. Daí o caráter ontogênico desses aparecimentos, ao qual nos referimos alhures; daí também esse movimento ser análogo o do processo de individuação.

O que atualmente da perspectiva do ser humano tem a aparência de rio, de serra, de pedra, de pau, de planta, de estrela, de tristeza, dentre outras, permanece pessoa, tal como podia ser percebida por todas as demais pessoas na ontogênese. São as transformações subseqüentes que vão cada vez mais diferenciando as aparências e, concomitantemente, ocultando essa condição de pessoa aos olhos uns dos outros.

Os seres humanos dessa época do aparecimento distinguem-se radicalmente dos seres humanos atuais, na medida em que não se reproduziam através do sexo (Azevedo & Azevedo 2003: 36). A reprodução das pessoas era feita através do uso da fumaça do tabaco, do ipadu, do benzimento, da cuia, do bastão cerimonial, do pensamento e do sopro.

Se tomarmos esses processos de transformação das aparências das pessoas como processos de individuação, vemos que a manipulação dos instrumentos de vida e

[102] Essa interpretação segue de perto a seguinte interpretação de Andrello, baseada no princípio de individuação de Simondon: *As mercadorias, portanto, surgiram antes daqueles que viriam a ser seus senhores, pois, como podemos constatar, o mito trata de um mundo no qual as potências existem antes mesmo da emergência de seres individuados, ou seja, as capacidades são dadas e os sujeitos tornam-se sujeitos à medida que vêm a contralá-las*. (2006: 370)

a execução dos benzimentos que a acompanha, são os operadores que realizam a passagem do pré-individual para o processo de individuação. A construção de pessoa, desde sua ontogênese, se caracteriza, portanto, por operar uma transdução através dos instrumentos de vida e benzimentos. As pessoas aparecem diretamente desses instrumentos e dos benzimentos.

Com a instauração do processo de individuação, o aparecimento da pessoa não se dá mais diretamente desses instrumentos e benzimentos, passando a exigir também a manipulação de pessoas e de afecções de pessoas. O que nos leva a outro conjunto de histórias de antigamente.

3.2.2 Benzimento na construção de pessoas

Abaixo transcrevemos um trecho do episódio mítico associado à exegese sobre o benzimento para mordida de jararaca, pois nele encontramos uma transformação que faz parte do conjunto ao qual nos referimos.

> *Antigamente (bɨg ní) tinha quatro homens. A filha de Jararaca vinha trazendo um desses homens. Jararaca-pai viu que sua filha estava trazendo um homem[103] e se transformou em matapí[104] para capturá-lo. Ao se aproximarem o homem foi capturado e morto por Jararaca, que o levou a sua casa para moqueá-lo.*
> *A filha foi buscar o segundo homem para trazer para seu pai matá-lo também. Após matar mais esse, colocou-o em cima do jirau para moqueá-lo com lenha de paxiúba (púp tëg), junto com o outro irmão. A filha voltou para buscar o terceiro homem que teve o mesmo destino.*
> *O último, que era o irmão menor[105], estava sendo trazido pela filha de Jararaca. Quando chegaram onde estava o matapí, ela pediu para que ele o pegasse, mas ele se recusou e pediu para que ela o fizesse. Quando ela pegou o matapí, o irmão menor deu um golpe de facão no pai dela, matando-o. Em seguida, picou Jararaca em pedacinhos.*
> *A filha de Jararaca ficou muito triste chorando sem parar ipye ipye ipye. O irmão menor ficou ouvindo a filha chorando, enquanto esta tentava emendar os pedaços para tentar trazer seu pai a vida novamente. Ela pegou vários tipos de cipós para tentar emendar o corpo mas não conseguia. Só quando usou o cipó tak tɨd[106] ela conseguiu fazer as emendas, mas ficou faltando a cabeça. Ela saiu a procura da cabeça de seu pai, porém não conseguia encontrá-la. Resolveu, então, tentar fazer a cabeça com vários tipos de sépe'[107]. Só conseguiu quando usou o sépe' que é usado para fazer o chocalho posto*

[103] O irmão maior.
[104] É chamado de matapi para as mulheres não saberem, mas são os tí'.
[105] Por isso só o irmão menor pode ser benzedor
[106] Usado na confecção das flautas jurupari
[107] Fruta que os cantores (*yam yap*) usam no tornozelo para bailar.

> *no tornozelo dos cantores enquanto dançam. Ainda assim faltavam os dentes. Ela começou a procurar algum espinho que tivesse veneno e pudesse servir de dentes para seu pai. Tentou com espinho de cipó (siripi tɨd) e de tucumã. Mas não deu certo. Também tentou com dente de piranha e espinho do diabo. Ela só conseguiu quando usou a madeira de paxiúba (púp tëg), que também faz as flautas Jurupari. Pegou um pedacinho dessa madeira e colocou na boca de seu pai. Para ter veneno forte ela pegou pimenta misturou com veneno de sapo e veneno de pói*[108]*. Por isso a mordida da jararaca arde muito: é como pimenta* ("Anexo I", *Exegese de benzimento* [14]).

A transformação que gostaríamos de ressaltar dessa passagem diz respeito à forma como a filha de Jararaca (re)faz seu pai, após o irmão menor tê-lo despedaçado. Primeiro usa o cipó *tak tɨd* para costurar as partes retalhadas, depois a fruta *sépe'* para a cabeça, em seguida a madeira de paxiúba para os dentes, e por fim pimenta, veneno de sapo e de *pói* para o próprio veneno[109]. A filha de Jararaca traz novamente à vida a pessoa de seu pai associando as afecções que restaram dele com afecções de outras pessoas.

Encontramos outras duas versões desana sobre a composição da jararaca no *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã* (2004). Na primeira, *Boreka*, o primeiro ancestral a se diferenciar como desana, está ensinando aos seus parentes como fazer uma jararaca:

> *Com o seu colar* dasirida *ele formou o corpo. Ele fez a cabeça da cobra com a semente da fruta* wayapa*, os olhos com miçangas e os dentes com os dentes do seu pente.*(Galvão & Galvão 2004: 396).

Na segunda situação, outro ancestral desana, chamado *Deyubari Gõãmɨ* que será um dos dois comandantes da canoa de transformação, estava participando de uma festa, bebendo caxiri com seus cunhados *Neka Masá* (gente estrela). No meio da festa, ele descobriu que seus cunhados estavam maltratando sua mulher e resolveu se vingar. No momento em que estavam dançando, *Deyubari Gõãmɨ* aproveitou para fazer uma jararaca.

> ...Deyubari Gõãmɨ *cortou, com o seu brinco, a corda de um dos caroços de* wayapa *e fez com ele a cabeça de uma jararaca...Tirou em seguida o pedaço de algodão que tinha na nuca como enfeite e, com ele, fez o corpo da jararaca. Depois pegou miçanga do seu colar para fazer os olhos da cobra. Por fim, tirou o pente que havia na nuca e arrancou*

[108] É uma espécie de barata, mas não foi possível identificar a espécie.
[109] Atualmente, o cipó e a paxiúba são usados para fabricar as flautas Jurupari, o *sépe'* é usado para fazer os enfeites de tornozelo nos dias de festa onde acontecem danças[109], a pimenta é usada muitas vezes no benzimento de proteção antes do início das festas e para o fim do período de dieta.

> *dele alguns dentes. Era para fazer os dentes da jararaca. Por meio de um benzimento, ele molhou os dentes dele dentro do curare de* Bupu *(Trovão) e do curare de* Ãmo *e colocou-os no lugar. Depois, transformou a cobra que havia fabricado em cobra verdadeira.*(Galvão & Galvão 2004: 471).

Esse episódio também é narrado, com algumas diferenças, em outro livro Desana chamado *Os Ensinamentos que Não se Esquecem* (2006). Nesta versão, *Deyubari Gõãmɨ* também quer se vingar dos *Neka Masá* (gente estrela), porque estes maltrataram sua mulher; e também faz uma jararaca para usar na vingança. Entretanto, esta versão difere das outras versões desana em relação ao que é usado na construção de jararaca. O corpo é feito com a corda de pelos de onça e de macaco que é usada pelos cantores e dançarinos do *kapiwaya*; a cabeça, com o enfeite de canela chamado em desana *waituru*; o dente da cobra com um fio de tucum; e o veneno é feito com o caapi (Fernandes & Fernandes 2006: 22).

Temos diante de nós quatro versões sobre o processo de construção de jararaca. Embora todas difiram, mais ou menos, quanto ao que é usado em sua composição, é evidente que as três versões desana são mais próximas. Uma delas refere-se a *Boreka* e a um episódio em que ensina várias pessoas como fazer uma jararaca quando quiserem se vingar de um inimigo. As outras duas versões desana correspondem a outro episódio envolvendo um ancestral mais novo chamado *Deyubari Gõãmɨ* e diz respeito à sua vingança contra os *Neka Masá*. Ele faz uma jararaca para matar seus inimigos, de modo que parece seguir os ensinamentos de *Boreka*. Contudo, o que é utilizado para fazer a jararaca se diferencia em cada situação. Se me permitem o uso do jargão culinário: a receita não é seguida rigorosamente.

A versão da receita yuhup é ainda mais dessemelhante. A começar pelo episódio que envolve um yuhup, a filha da jararaca e seu pai. Não nos encontramos diante de um ensinamento nem de uma vingança, mas de uma armadilha arquitetada pela gente jararaca. O que é utilizado para fazer a jararaca difere em relação às versões desana.

Ainda que existam essas diferenças gerais há um aspecto que as aproxima e que é o que estamos interessados em desenvolver: o trabalho de construção da pessoa. Tal trabalho é feito da associação de pessoas e de afecções de pessoas (madeira de paxiúba, dente do pente, pêlo de macaco, curare, veneno de sapo, dentre outros). Jararaca aparece quando essas afecções de pessoas são conectadas através da

manipulação de outra pessoa. Como uma das versões explicita (Galvão & Galvão 2004: 471), a manipulação de pessoas e de afecções de pessoas se faz através do uso de tabaco, de ipadu, da cuia, do banco, da forquilha e do benzimento.

Essa transformação, que associa várias pessoas e afecções de pessoas, aparece num episódio mítico narrado no livro *Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*, que tem como protagonista *Bahtuiari Oãkɨ*. Num determinado momento dessa história, *Bahtuiari Oãkɨ* se transforma em duas pessoas, os *Diroa*. Quando eles crescem, causam muito problema para sua avó que, cansada das traquinagens de seus netos, tenta matá-los. Contudo, os *Diroa* não morrem e voltam para casa de seus avôs. Certo dia, perguntam à avó como seus parentes morreram; a avó responde que os parentes onça dela os mataram. Sabendo disso, decidem vingar a morte de seus parentes. Com raiva de seus netos, por eles quererem vingança, a velha avó faz uma tocandira[110] e a coloca numa árvore para morder os netos. Após serem mordidos, os *Diroa* descobrem que foi sua avó quem pôs a tocandira na árvore e resolvem se vingar dela:

> *Os* Diroa *quiseram se vingar da velha, descontar o que ela tinha feito. Ficaram deitados no chão, pensando como fazer. Pegaram cipó (*merẽɨsekoda*), cortaram, rasparam e com aquele material criaram uma aranha grande. Tiraram os espinhos da palmeira* busuño *e fizeram dentes para ela. Colocaram também curare em seus dentes.*(Azevedo & Azevedo 2003: 110).

Essa transformação realizada pelos *Diroa* se aproxima à da jararaca no sentido de que também aqui afecções de pessoas são manipuladas e associadas para fazer outra pessoa. O cipó se transforma no corpo da aranha depois de cortado e raspado. O espinho da palmeira se transforma no dente. O curare (veneno de caça) se transforma no veneno da aranha. Esse episódio é próximo da versão desana do clã *Guahari Diputiro Porã* sobre a história dos *Diroa,* protagonizado por *Deyubari Gõãmɨ* e que também envolve uma avó cujos parentes mataram os parentes do protagonista. A avó e *Deyubari Gõãmɨ* brigam por causa disso. A seqüência é a mesma da versão *Hausirõ Porã*. A avó fabrica uma tocandira para matar *Deyubari Gõãmɨ*e depois, arrependida, ressuscita-o. Em seguida, ele se vinga fazendo uma aranha que mata a avó. Depois, é a vez de eles se arrependerem e ressuscitarem a avó. A continuação dessa história segue contando a transformação de *Deyubari Gõãmɨ*nos dois *Diroa*.

[110] Formiga com uma picada muito dolorida.

Assim, enquanto na versão tukano *Hausirõ Porã* a parte que conta sobre a construção da aranha e da tocandira acontece depois do aparecimento dos *Diroa*, na versão desana *Guahari Diputiro Porã* elas acontecem antes. No que diz respeito à construção da tocandira e da aranha, a versão tukano explícita a da aranha, ao passo que a desana a da tocandira. Abaixo segue a passagem da construção da tocandira:

> *Ele pegou uma maniuara e, por meio de um benzimento, transformou-a numa tocandira. Pegou um sebo da vagina dela e passou no corpo da tocandira. É por isso que a tocandira tem um cheiro ruim. Em seguida, ela fez os ferrões da tocandira com os pelos do seu púbis. Depois, tirou curare da casa de* Bupu *e da casa de* Amõ *e o colocou nos ferrões da tocandira.*(Galvão & Galvão 2004: 500).

No prosseguimento dessa história, *Deyubari Gõãmɨ* queria casar com as parentes da velha avó. Ela lhe disse que para se casar, deveria oferecer alguma coisa para os parentes. Ele resolveu levar peixe. Para tanto, construiu um matapi[111] de garganta, usando ripas de patauá (*ñumu paga*), corda de cipó de tucum de onça (*ye kadɨ kasumida*), corda de cipó de tucum de cutiuaia (*boso kadɨ kasumida*) e corda de cipó de tucum de pêlos de onça (*ye kãsumi poamɨrãda*). Em seguida,

> *Por meio de um benzimento, ele formou então o corpo de um muçum. Ele fez o corpo dele com ingá, a cabeça com abacate, os olhos com miçangas brancas e a espinha dorsal com o seu colar* dasirida. (Galvão & Galvão 2004: 503).

Um pouco mais adiante nessa história, quando *Deyubari Gõãmɨ* já havia se transformado nos dois *Diroa*, encontramos um outro processo de construção. Os *Diroa* com suas travessuras acabaram quebrando o forno de barro (*tuyuka*, em nheengatu) da casa dos parentes de sua avó. Estes os mandaram jogar os pedaços do forno no porto.

> *Os dois recolheram os pedaços do forno e foram em direção ao porto. O maior dos* Diroá *carregava um monte de pedaços do forno. Na descida ao porto, encontraram pedaços de casca de buriti*[112]*. Fizeram o corpo de uma piranha com os pedaços do forno e, com as escamas de buriti, os dentes. Jogaram dentro do rio e isso virou uma piranha.*(Galvão & Galvão 2004: 513).

Até aqui, as construções de pessoas analisadas obedeceram ao seguinte procedimento: afecções de pessoas se associam a outras afecções, compondo uma outra pessoa. Contudo, existem outras construções de pessoa, que fazem parte desse conjunto, mas não obedecem exatamente essa seqüência de procedimentos.

---

[111] Armadilha para pegar peixe.
[112] Ou escamas de buriti: *ne nɨtɨri*, em desana.

No livro *O Conhecimento dos Nossos Antepassados,* na sessão "A chegada ao centro do mundo" os *Ye'pa-masa* estão seguindo viagem para o centro do mundo. *Doêtihiro*, um dos *Ye'pa-masa*, quando alcança o centro do mundo, encontra com *Ɨmɨkoho-masɨ*, ancestral dos Desana. Cada uma dessas pessoas morava numa casa separada. *Ɨmɨkoho-masɨ* queria fazer a iniciação de seus dois filhos, por isso mandou o seu filho mais velho acertar alguns pássaros para fazer os enfeites com as penas e o seu filho mais novo pegar carajuru para fazer a pintura corporal. Quando o irmão mais novo estava fervendo as folhas de carajuru, a esposa de seu irmão se aproximou e quis ter relações sexuais com ele. Ele não resistiu e se deitou com a cunhada, mas seu irmão mais velho viu a cena e lançou flechas de zarabatana no mesmo instante. O irmão mais velho, ao se certificar de que o irmão mais novo estava morto, cortou o pênis dele. Passado um tempo, *Ɨmɨkoho-masɨ* descobriu que seu filho mais novo estava morto e resolveu trazê-lo de volta à vida.

> *Depois disso,* Ɨmɨkoho-masɨ *começou a enfeitar o filho, pintando-o com carajuru e jenipapo. E foi pintando o corpo do filho quando, descendo da altura dos ombros para a cintura, se deu conta que ele estava sem pênis. Então disse:*
> *– E agora meu filho? Como isso vai ficar?*
> *E rapidamente pensou em uma solução: pegou um pequeno cogumelo branco do mato e colocou no lugar do pênis do filho. Mas isso não lhe agradou.* Ɨmɨkoho-masɨ *pegou então outro tipo de cogumelo parecido com o anterior e tentou novamente. Esse lhe pareceu ter ficado bem, embora não tivesse sido encaixado no lugar exato. Para resolver o problema,* Ɨmɨkoho-masɨ *recorreu a um benzimento no qual nomeou todos os peixes que a esposa do filho vomitara antes. Com isso, ele fez com que as cores do sangue desses peixes passassem ao novo pênis do filho, tornando-o assim um membro normal. E então pôde acabar de enfeitar o filho.*(Maia & Maia 2004: 85).

A construção do pênis do filho mais novo de *Ɨmɨkoho-masɨ* se assemelha à da construção da jararaca, da aranha, da tocandira, do muçum e da piranha no que diz respeito à transferência de uma afecção de pessoa para outra pessoa: o pênis foi feito de uma espécie de cogumelo associada ao sangue de peixes e a construção se completou com a execução de um benzimento.

Essa transformação também é encontrada na história sobre *Natãti Goãmɨ* (Galvão & Galvão 2004). O protagonista está casado com a filha de *Muñu Masɨ* (Piranha). Numa das visitas que *Natãti Goãmɨ* faz a seu sogro, ele e a mulher levam caroços de pupunha para plantar. Mas os caroços não germinaram. *Natãti Goãmɨ*

pegou os caroços e quebrou um por um com os dentes. Quando um caroço se partia um pássaro saia de dentro. Primeiro o pipira, depois o *sikarerõ* (um tipo de pica-pau), depois o *wagaro* (jacupemba), depois a arara *ere*, depois o periquito *merẽ gãĩ* (periquito de ingá); depois periquito *gãĩpayã*.

> *Ele soltou os outros passarinhos. Os dois periquitos não tinham nenhum bico. Ele tirou um caroço de wayapa, cortou-o ao meio e fez com cada metade o bico dos periquitos. Colocou também miçangas de tapioca para serem os olhos deles.* (Galvão & Galvão 2004: 605).

Primeiro nos concentraremos nas transformações do caroço de *wayapa* em bico de periquito e das miçangas de tapioca em olhos de periquitos. Assim como a transformação do cogumelo e do sangue em pênis, essa diz respeito à transferência de da afecção de uma pessoa para outra pessoa. Nisso, essas transformações se assemelham àquelas analisadas anteriormente. Contudo, a construção não chega a fazer outra pessoa, mas apenas uma parte da pessoa.

Algo diferente ocorre nas transformações dos caroços de pupunha em várias aves, pois não se trata mais de uma transferência da afecção de uma pessoa para outra pessoa, mas da transformação de uma afecção da pessoa numa outra pessoa.

Essa transformação é semelhante à outra que aparece na história dos *Diroa*, na versão dos *Hausirõ Porã* (Azevedo & Azevedo 2003). O trecho trata de uma pescaria que será oferecida para seus parentes. Os dois tinham feito vários matapis para a pescaria e os colocaram em alguns igarapés, mas ainda faltavam os peixes. Assim,

> *Procuraram no universo o ingazeiro* bu epesao*. Seus caroços transformaram em peixes* kiritubua*, que se espalharam pelos igarapés. Suas folhas transformaram em peixes tomoatá* (bɨhkawia) *e em outras espécies dos igarapés.* (Azevedo & Azevedo 2003: 111).

Aqui também temos a transformação de afecções de uma pessoa – caroços e folhas de ingazeiro – em outras pessoas – peixes de várias espécies.

Outra transformação, próxima a essa, ocorre numa história cujo protagonista é *Ãgãbogɨ* (Galvão & Galvão 2004). Ele queria casar com as filhas de *Wariru* e por isso convidou-as para visitá-lo. Para elas se orientarem, ele colocaria penas novas de rabo de arara no caminho. Contudo, *Oa* (Mucura) também queria casar com elas. Sabendo da marcação de *Ãgãbogɨ*, ele colocou as penas novas no caminho de sua casa. Desse modo, as duas irmãs chegaram à casa de *Oa*.

Ãgãbogɨ ficou sabendo que as irmãs estavam lá e foi até lá resgatá-las. Entretanto, *Oa* não desistiu de ficar com uma das mulheres e foi visitar *Ãgãbogɨ*, que

estava tomando caxiri. Eles discutiram e *Oa* acabou assassinado por *Ãgãbogɨ*. A mãe de *Oa* soube do assassinato do filho e resolveu se vingar. Ela pediu para os gaviões matarem *Ãgãbogɨ*. Quando os gaviões já o levavam, uma pena dele caiu e sua avó conseguiu pegá-la. É nesse momento da história que ocorre a transformação de penas de inambu em váriedades de inambu. Abaixo segue o episódio:

> *Mas os gaviões já estavam levando* Ãgãbogɨ *para sua casa a fim de comê-lo. Enquanto estavam voando, uma pequena pena do corpo de Ãgãbogɨ caiu no chão. A velha pegou e, por meio de um benzimento, transformou-o no inambu* ñumu puaro ãgã *(inambu de abacate). Pegou então, uma pena da asa do inambu que acabou de criar e transformou-a no* ãgã guruyurubu *(inambu listrado). Pegou então uma pena do inambu que acabou de criar e transformou-a no* mɨpia ãgã*. Pegou então uma pena do inambu que acabou de criar e transformou-a no* tarapia ãgã *(inambu de chavascal)*. (Galvão & Galvão 2004: 455).

Essa transformação se assemelha parcialmente às dos caroços de pupunha em aves e do caroço e da folha de ingá em peixes, no sentido de que uma afecção de pessoa se transforma em pessoas. Entretanto, ao invés de se transformar numa outra pessoa, se transforma como que em variedades da pessoa de que foi retirada essa afecção.

Por fim, para encerrarmos o conjunto que estamos examinando descreveremos outra transformação que difere das anteriores. Encontramos essa transformação na versão *Guahari Diputiro Porã* da história sobre os *Diroa* (Galvão & Galvão 2004) Os dois *Diroa* estavam querendo fazer um dabucuri de peixes para os *Koa Yea*. Para tanto seguiram viagem pelo rio Uaupés acima. Ao longo da travessia eles pararam e mataram uma cobra, transformando seus pedaços em diversas espécies de peixes.

> *Enquanto isso, os* Diroá *subiram o rio Uapés até* Tabore Nɨgɨrõ *(Ilha do Capim Branco), onde morava a cobra* tabore pĩro *(cobra de capim branco). Eles a mataram, despedaçaram o seu corpo e, por meio de um benzimento, transformaram a sua carne em vários tipos de peixes, tais como:* miõwai *(matrinchã),* orero *(surubim),* waisiporo *(mandubé),* uhu *(pacu),* boreka *(aracu)*, mõ *(piraíba) etc. Fabricaram, então, um jirau de pedras de quartzo branco para moquear os peixes, usando lenha de quartzo branco.* (Galvão & Galvão 2004: 520).

Nesse caso, afecções de uma pessoa (cobra de capim branco) se transformam em várias pessoas outras (matrinchã, surubim, mandubé, etc.).

Os processos de construção de pessoas que analisamos até o momento fazem parte de um conjunto muito mais vasto. Como podemos observar, as situações em que ocorrem essas transformações são variadas, e múltiplas são as possibilidades de uso

desses procedimentos de construção. O que nos interessa, ao descrever tais procedimentos, é a relação entre eles e as ações terapêuticas que analisamos.

Vimos que, em algumas das descrições acima, o benzimento aparece explicitamente nos processos de construção de pessoas. E se levarmos em consideração que os benzimentos são acompanhados do tabaco, do ipadu, do banco, da cuia, etc., também os instrumentos de fazer aparecer gente encontram-se envolvidos no processo de construção. Algo que as primeiras transformações deixaram como ensinamento. Nesse ponto, retornamos à diferença que enunciamos no final da seção anterior, entre a construção das primeiras pessoas e a construção das pessoas que se sucederam a essa geração. As primeiras construções são aquelas que fazem as pessoas aparecem diretamente dos instrumentos de vida, do benzimento e do pensamento. As construções que ocorre após o surgimento das primeiras também usam os instrumentos, o benzimento e o pensamento para fazer outras pessoas, entretanto tal construção não se dá mais diretamente desses elementos, mas por meio da associação de pessoas e de afecções de pessoas.

Tendo em mente as análises propostas das exegeses dos benzimentos, percebe-se que a armação do processo terapêutico repete de maneira muito próxima os procedimentos dos benzimentos tal qual eles aparecem no discurso mítico. Os instrumentos como tabaco, ipadu e banco aparecem em todas as exegeses, assim como o sopro e o pensamento. As análises das ações terapêuticas demonstraram que os procedimentos realizados pelo benzedor também envolvem a manipulação de pessoas e afecções de pessoas.

Quando dissemos que a armação terapêutica está muito próxima dos benzimentos que aparecem no discurso mítico e foram foco de análise, é porque ela é apenas parte de uma técnica mais geral que é a da construção da pessoa. Na análise do processo terapêutico, demonstramos que pessoas são construídas e desconstruídas, ou compostas, decompostas e recompostas. Nesse momento, na análise do discurso mítico, vimos que esse caráter da construção e desconstrução da pessoa está dado desde a ontogênese do mundo. É nesse sentido que podemos dizer que a pessoa é um devir.

3.3 A construção da pessoa e a perspectiva

Antes de chegarmos a uma síntese deste capítulo, é necessário discutir mais um aspecto fundamental da construção da pessoa, que apareceu em diversos momentos, mas que agora será enfrentado de frente – a questão da perspectiva.

Na história de *Deyubari Goãmɨ* (Galvão & Galvão 2004), o protagonista estava junto com sua avó pegando maniuaras. Para atrair essas formigas, eles usavam ripa de arumã, mas num determinado momento a avó se cansou, pois as maniuaras não encostavam mais na ripa. O neto perguntou para a avó se ela não queria comer mais maniuara e ela respondeu que sim. Para as maniuaras voltarem a encostar-se à ripa de arumã, ele a transformou numa corda de pêlos de macacos.

> Deyubari Goãmɨ *pegou uma ripa de arumã e, por meio de um benzimento, a transformou numa corda de pêlos de macacos. Ele fez isso para as maniuaras encostarem mais. Nos olhos dela, era um ripa de arumã. Nos olhos dele, era uma corda de pêlos de macacos.* (Galvão & Galvão 2004: 501).

Essa transformação executada por um benzimento somente se realiza de um determinado ponto de vista. Isto é, a ripa de arumã se transforma numa corda de pêlos de macacos somente do ponto de vista de *Deyubari Goãmɨ* e das maniuaras; do ponto de vista de sua avó, continua sendo uma ripa de arumã. A perspectiva se define a partir do que é tornado aparente no processo de construção das pessoas. O que se transforma de uma perspectiva pode não se transformar de outra. Conforme uma transformação seja realizada, algo se torna aparente para uma determinada perspectiva, diferente daquilo que se se torna aparente para outra perspectiva. Adotar a idéia de que a pessoa é uma multiplicidade parecer ser um caminho interessante para compreender as transformações das pessoas em outras pessoas. Nesse sentido, a pessoa seria irredutível a uma essência ou identidade fixa, pois todas as pessoas são feixes de afecções que, em processo constante de devir, podem originar e de fato originam, outros feixes, outras pessoas e assim indefinidamente.

A hipótese é que o que se torna aparente numa pessoa está intimamente vinculado não só ao processo de construção e transformação das pessoas, mas também a perspectivas frente a tais processos, sempre diversas e múltiplas, por definição.

Mais uma vez retorno à versão *Guahari Diputiro Porã* da história dos *Diroa*. A seqüência aconteceu quando *Deyubari Gõãmɨ* ainda não havia se tornado os dois *Diroa*. Ele estava preso em cima de uma sorva, pois *Masáwehe* o deixara lá como

castigo por ele ter feito sexo com suas filhas, quando um bando de garças apareceu. Ele pediu para elas o levarem dali, mas elas não quiseram. Somente quando um terceiro bando de garças apareceu é que aceitaram levá-lo com elas. Elas estavam indo para a casa de *Amõ Bɨró* para ajudar na reforma. Chegando lá, as garças avisaram para ele não retirar as penas que tinham colocado nele, mas ele não as escutou. Por isso, quando elas foram embora, *Deyubari Gõãmɨ* ficou na casa de *Amõ Bɨró*. Ninguém tinha percebido a presença dele na casa até então, ainda que tivessem desconfiado. Foi quando se aproximou de *Amõ Bɨró* e começou a conversar. Ela tinha um cestinho cheio de coisas que *Deyubari Gõãmɨ* queria pegar, mas a velha lhe disse que isso causaria muita dor.

> *Apesar da advertência dela, ele colocou a mão dentro do cesto, pegou um pedaço endurecido de* sɨriru *(goma de seringa) que ele colocou na sua boca.* Amõ Bɨró *só usava essa goma para pintar o seu rosto. No entanto, quando* Deyubari Gõãmɨ *pegou e colocou na boca, a goma virou paricá, o paricá de* Bupu gɨra *(paricá da sujeira de Trovão). Para ela, ele estava comendo a goma de seringa. Para ele, ele estava cheirando paricá pela primeira vez da sua vida. Com efeito, quando ele pôs a goma de seringa na boca, ela virou paricá e se espalhou dentro de seu corpo. O seu corpo rachou e ele morreu. Depois de algum tempo,* Amõ Bɨró *emendou, por meio de um benzimento, o corpo dele, fazendo-o voltar à vida.*(Galvão & Galvão 2004: 484-485).

As transformações ocorridas no mundo vêm acompanhadas de associações de perspectivas: a goma de seringa se transforma em paricá da sujeira de Trovão para *Deyubari Gõãmu*, mas permanece goma de seringa da perspectiva de *Amõ Bɨró*. A transformação, portanto, acontece não só em relação a uma perspectiva como na passagem de uma perspectiva a outra. A transformação perspectiva é operada pela passagem de um plano-casa a outro. A goma de seringa do plano-casa de *Amõ Bɨró* se transforma em paricá quando passa para o plano-casa do corpo de *Deyubari Gõãmu*. Especialmente interessante nesse exemplo é o fato de os planos-casa eles mesmos se transformarem, enquanto perspectivas, na experimentação de outros plano-casa.

Operações perspectivas aparecem, com muita clareza, num mito que conta a história de um yuhup que estava vivendo na casa de *meeh pög,* de que reproduzimos um trecho abaixo:

> *O irmão maior estava vivendo na casa de* meeh pög. *Ele ganhou uma zarabatana e começou a caçar. A primeira caça que ele trouxe foi um zogue-zogue e disse:*
> *– Sogra trouxe um macaco para você.*

> *Mas a mulher ficou muito triste e respondeu que ele havia matado um filho dela. Ela explicou que aquele zogue-zogue era gente para ela e que por isso era para ele caçar num lago, longe da morada dos zogue-zogue. A zarabatana do irmão maior era uma cobra coral, que fora dada pela mulher de* meeh pög. *Para preparar o veneno ele tirou um pedaço do seu joelho, produzindo um veneno muito forte. A mulher do* meeh pög *falou para ele ir com a canoa para o lago. A canoa era um jacaré. Chegando lá ele encontrou uma mulher e a acertou com sua flecha. O marido dela estava em cima da árvore, ouvindo o barulho, chamou por sua mulher, mas não ouviu resposta. O irmão maior viu o marido; apontou sua zarabatana; e o flechou. Ele amarrou o corpo dos dois e voltou. Para pagar a canoa-jacaré pela viagem matou um inambu. Em seguida, voltou para casa de* meeh pög. *Quando chegou a mulher ficou feliz e disse:*
> *– Agora sim, isso é carne de macaco!*
> *Mas para o irmão maior os macacos pareciam um casal de Yuhup.* ('Anexo II', *Mito 4*).

Num primeiro momento, o irmão maior trouxe uma caça que, de seu ponto de vista era um macaco, mas para sua sogra – mulher de *meeh pög* – era um de seus filhos. Num segundo momento, ele alveja uma mulher e um homem, que da perspectiva dele é um casal yuhup, mas que da perspectiva da mulher de *meeh pög* é um casal de macacos. À medida que o irmão maior experimenta esse plano-casa, ele transforma a sua perspectiva, passando a ver das duas perspectivas, pois sabe que o que vê como macaco é gente para a mulher de *meeh pög* e o que vê como gente é macaco para ela. Essa tensão entre perspectivas também se encontra nas relações zarabatana-coral e canoa-jacaré.

Segundo a linha analítica que adotamos, a operação de transformação que faz aparecer a zarabatana ou coral está intimamente ligada ao plano-casa em que a pessoa se encontra. Isso porque o irmão maior usa a zarabatana-coral como zarabatana, assim como a canoa-jacaré lhe serve de canoa. Mas aqui não se trata simplesmente de decidir entre zarabatana *ou* coral, pois no limite essa relação é indecidível. O pensamento indígena, também nessa região, parece estar afirmando justamente a impossibilidade de decidir entre uma *ou* outra, pois que, para aqueles capazes de adotar múltiplas perspectivas (como o irmão maior do mito, como os benzedores, como os pajés), qualquer coisa ou ser aparecerá como uma *e* outra coisa. Nesse sentido, diria que as descrições que encontramos nos mitos refletem os problemas e conflitos que se dão *entre* as perspectivas. É na travessia de um plano-casa a outro que a multiplicidade das pessoas, de suas perspectivas e das perspectivas sobre elas se revela. O sentido do *entre* afeta a noção de uma unidade fixa e fechada.

A história de *Neyai* (Azevedo & Azevedo 2003: 159) evidencia muito bem a relação entre as perspectivas e os planos-casas. *Neyai* recebeu uma mulher, *Nitĩ bɨa mahsõ* (moça piranha cinzenta), que os *Bahuari Mahsã* haviam capturado, mas resolveram não ficar com ela. Depois de um tempo vivendo juntos, a mulher-peixe queria visitar seus pais. Eles se programaram e foram até a maloca da gente peixe. Quando seu sogro o recebeu, ele tinha a aparência de uma cobra grande, assim como seus cunhados. *Neyai* se assustou, mas sua mulher o acalmou dizendo que eram seus parentes. Depois dos cumprimentos, eles saíram e voltaram sob a aparência de pessoa. Ele ficou vivendo um tempo com os parentes de sua mulher. Durante essa primeira estadia, a diferença de perspectiva é bastante acentuada. Por exemplo, na hora de comer, enquanto *Neyai* via camarões e caranguejos seus parentes viam pimenta. Para *Neyai* ele estava matando peixe para comer, para sua mulher ele estava matando seus parentes.

Num desses conflitos de perspectiva, *Neyai* coloca seu braço dentro do que via como um tipiti e acaba caindo na boca de um dos irmãos-cobra e morre. Sua mulher o traz à vida novamente, através de um benzimento. Esse conflito de perspectiva revela algo interessante sobre a relação entre a perspectiva e o plano-casa. Na medida em que *Neyai* está na casa do sogro, isso significa que ele está no plano de perspectiva dessa casa que tem como dono a sucuri. Ele é o 'dono' desse plano-casa e cuida para que as coisas aconteçam dentro dessa perspectiva. *Neyai* acaba morrendo em conseqüência de seu equívoco de perspectiva. Entendemos a relação entre perspectiva e plano-casa como análoga à relação indivíduo e meio associado, tal como aparece em Simondon.

Assim, *Neyai* sucumbe nesse plano-casa por um equívoco de perspectiva e sobrevive graças à sua mulher que o ressuscita. Esse (re)nascimento nesse plano-casa produz nele uma alteração de perspectiva, na medida em que passa a ver o plano-casa em que está também da perspectiva da gente peixe. Na visita seguinte ao seu sogro, ele coletou insetos e frutas para oferecê-los ao seu sogro e aos seus cunhados que apreciavam muito esses alimentos. Depois de três meses vivendo com os parentes de sua mulher, ele estava se acostumando: comia a mesma comida e estava se tornando um deles. Contudo, um dia dormindo com sua mulher começou a estranhá-la, pois esta tinha se enrolado nele como uma cobra.

> *Ela tinha se transformado em uma cobra. Os Peixe Gente sempre se transformam, mudando de aparência entre peixe e cobra. Os velhos dizem que todos os peixes se transformam em cobras, diferentes cobras*

que variam de coloração. Quando eles acordaram, ela já estava em sua aparência normal. Ela mostrou quem era, filha das cobras.
Depois de muito tempo, ele voltou para perto de seus parentes, os Bahuari Mahsã*. Dessa vez, ele quase já não conversava mais com seus parentes, já era parente dos peixes. Mas ainda contou o que se passara com a esposa. Em poucos dias, ele já retornou, não se acostumou mais a ficar com os próprios parentes.*
Desse modo, ele se transformou em pacu. Quando seus cunhados se transformavam (mudavam de aparência), ele também se transformava.[113]"(Azevedo &Azevedo 2003: 167)

No início, vimos que a diferença de perspectivas de *Neyai* e dos parentes de sua mulher acarretou uma série de mal-entendidos com conseqüências catastróficas para o primeiro, devido aos seus equívocos. Entretanto, à medida que ele convive com a gente peixe, os equívocos estabelecidos pelas diferenças entre as perspectivas vão diminuindo, embora não desapareçam por completo. Quanto mais *Neyai* amplia sua experiência no plano-casa dos parentes de sua mulher, mais ele é capaz de passar a ver como se fosse gente peixe. O ponto máximo dessa transformação perspectivista ocorre quando ele vira pacu, passando a apresentar uma aparência adequada ao plano-casa em que se encontra. A passagem de uma perspectiva a outra implica uma transformação das afecções que passam de um plano-casa a outro. Contudo, dado o caráter irredutível e relacional de uma perspectiva, tal transformação das afecções também é relacional e não se reduz a um plano ou outro, pois mesmo depois de estar habituado a viver com a gente peixe e conseguir se transformar em gente peixe, *Neyai* continua com suas afecções de *Bahuari Mahsã*. Tanto é assim, que certo dia ele declara para sua mulher que estava enjoado de comer aquela comida da gente peixe e que desejava comer comida da perspectiva de um *Bahuari Mahsã* . Sua mulher, então, pede para seu pai arrumar a comida para ele. O sogro mata seu empregado Maku e o entrega ao genro para ele comer (Azevedo & Azevedo 2003: 168).

A irredutibilidade das perspectivas também pode ser encontrada numa versão próxima a essa, mas que foi contada pelos Yuhupdeh e tem *Sah Säw* (Pajé da Terra) como protagonista. Ele tinha plantado um ucuquizeiro, porém toda vez que ia buscar

[113] Até hoje os peixes se transformam entre si, traíra em pacu, aracu e em cobras que vivem na água. As cobras da terra como jararaca, surucucu e outras se transformam em paca, cotia, etc. Os macacos como guariba, macaco-barrigudo, uacari, macaco prego, caiarara são parentes da Gente Peixe. Quando esses macacos guincham para os peixes ou para si próprios, são risadas. Quando comem frutas numa árvore do igapó, estão jogando para a Gente Peixe, principalmente para as jovens pacus, matrinchãs (*miõwi*), arauiris (*wirari*) e aracus. Os machos sobem nos paus e jogam para as fêmeas que ficam na forma de peixe. (Azevedo &Azevedo 2003: 167)

ucuqui não encontrava nenhuma fruta. Intrigado em saber quem pegava as frutas, ele ficou vigiando, e viu que duas mulheres-pacu roubavam o ucuqui. Então preparou uma armadilha com cipó titica para capturá-las, contudo as mulheres fugiram. Fez outra armadilha, agora com um cipó espinhoso (*siripi tɨd*[114]). Dessa vez, a irmã mais velha ficou enroscada pelo cabelo. Ele a pegou para casar. Eles já moravam um tempo juntos, porém a mulher-pacu não conseguia comer a mesma comida de *Sah Säw*, que só comia fruta do mato. Ela só começou a comer quando uma fruta seringa caiu na rede dela e ela disse a *Sah Säw* que aquilo era comida para ela.

Depois de um tempo, a mulher-pacu se enjoou de comer seringa sem nada de acompanhamento, por isso resolveu visitar seu pai *meeh pög* (cobra sucuri) para buscar beiju. *Sah säw* pediu para que ela lhe trouxesse tabaco. Ela mergulhou no rio e foi até a casa de seu pai. Ele tentou segui-la, mas não conseguiu, pois como a casa de *meeh pög* ficava debaixo do rio, ele não conseguiu respirar por muito tempo debaixo d'água.

> *Ela voltou no fim do dia na casa de* Sah Säw *trazendo beiju e tabaco. Ela deu o tabaco para ele, mas ele disse:*
> *– Isso não é tabaco, mas moqueado de traíra e mandi! E comeu o moqueado com beiju.*
> *Quando escureceu, a barriga de* Sah Säw *começou a inchar, pois ele tinha comido o tabaco. Ela disse para ele vomitar em volta da casa, ele saiu e começou a vomitar: primeiro na direção do norte, depois na do sul, na do poente e na do nascente. O vômito dele era semente de tabaco, por isso ao vomitar ele estava, na verdade, plantando tabaco, embora ainda não o soubesse.* (Anexo II, *Mito 3*).

A princípio temos um conflito de perspectivas: o que para a mulher-pacu e seus parentes é tabaco, para *Sah Säw* é peixe moqueado. Entretanto, quando ele ingere o moqueado, este se processa em sua barriga como tabaco e ao vomitá-lo ele faz aparecer o tabaco, mas agora de seu ponto de vista. Há, a partir desse momento, uma confluência de perspectivas, no sentido de que o que é tabaco de um ponto de vista – da gente peixe – e moqueado de outro – de *Sah Säw* – sofre uma alteração, no caso digestiva, que permite encontrar uma intersecção entre os pontos de vista. Pois, após essa passagem (digestiva) pelo plano-casa do corpo de *Sah Säw*, o que aparecia como moqueado se transforma, após vomitá-lo, em tabaco. Embora a transformação siga uma seqüência tabaco-moqueado-tabaco, ao fim dela não nos encontramos diante do mesmo tabaco, já que este é o tabaco da perspectiva do plano-casa de *Sah Säw*. Essa

[114] É o mesmo cipó que hoje é usado para fazer o arco da peneira e do cumatá. Segundo a lógica do benzimento o uso do cipó nessa época conferiu-lhe propriedades que carrega até hoje consigo.

transformação revela mais uma vez a irredutibilidade das perspectivas e sua íntima relação com o plano-casa.

Conclusão

Neste capítulo, definimos as ações terapêuticas, enquanto práticas xamânicas, como operações transdutivas sobre pessoas e afecções de pessoas no plano mítico. Essa definição se baseia na hipótese de que as ações terapêuticas são uma transformação das ações de manejo das potências primordiais.

Vimos que, no início do mundo, a manipulação dos instrumentos de vida e a execução dos benzimentos operam a passagem de um estado pré-individual a um estado de individuação, tomando os termos emprestado de Simondon. Através dessa operação, surgem as primeiras pessoas. Esse momento, no qual estamos diante do manejo das potências primordiais, a construção da primeira geração de pessoas se caracteriza por se dar diretamente dos instrumentos de vida e dos benzimentos. Algo que se modifica com o processo de individuação.

Após o estabelecimento da fase no ser, a manipulação envolvida nas execuções do benzimento sofre uma alteração. Pessoas não são mais feitas diretamentes dos instrumentos de vida e do benzimento. Além da manipulação dos instrumentos de vida e da execução do benzimento, o benzedor passa a ter que manipular pessoas e afecções de pessoas nos processos de composição, decomposição e recomposição de pessoas. Apesar dessa transformação, a operação transdutiva continua sendo a operação por excecelência da construção da pessoa, pois é ela que permite fazer uma pessoa e/ou afecção de pessoa passar a outro plano-casa, a fim de construir ou desconstruir outra pessoa.

As ações terapêuticas executadas atualmente se aproximam mais desses procedimentos do que daqueles que constroem a pessoa a partir apenas dos instrumentos e do benzimento. Do mesmo modo que as primeiras pessoas agiam e transformavam através da manipulação dos instrumentos de vida, do benzimento e das pessoas e das afecções de pessoas, o benzedor procura fazer hoje em dia.

Nesse sentido, entendo que no ato em que o benzimento é executado, dois planos, cujos espaços-tempos são heterogêneos, são conectados abrindo um canal de tráfego entre eles, sem com isso fazer desaparecer a defasagem entre os planos. Desse

maneira, as transformações que ocorrem no plano em que o aparecimento do mundo se dá, onde tudo aparece na condição de pessoa, continuam exercendo alterações na vida presente das pessoas. O que leva a pensar que as ações acontecidas nesse plano não pertencem a um passado que não se faz mais sentir. Pelo contrário, são ações que continuam a ocorrer, como as ações terapêuticas do benzimento deixam claro. O que distingue estas ações das do tempo 'de antigamente' – ou plano mítico – é a relativa diminuição de potência e velocidade.

Esse estado ontogênico não é dado por completo, no sentido de que nem todas as ontogêneses estão formadas e acabadas. Muito pelo contrário, a ontogênese é um processo dinâmico. É o caráter metaestável do plano mítico que garante essa dinâmica e fornece as condições para novas ontogêneses emergirem de um fundo virtual, pré-individual e pré-objetivo.

Saber operar a função benzedor é conseguir conectar os acontecimentos do presente aos processos ontogênicos de individuação. O benzedor é a pessoa que aprende a transitar e atuar em múltiplos planos e que faz isso através de operações transdutivas. Mas, como é comum ouvir da boca dos indígenas da região, o poder do benzedor atualmente é muito inferior ao dos de antigamente. Em parte isso pode ser visto na repetição do ato de assoprar o benzimento no objeto intermediário, que às vezes se repete por dias como vimos. A duração da carga do benzimento é muito menor se comparada à carga dos benzimentos das primeiras gerações de pessoas que, por exemplo, em apenas em um dia podiam, através de um benzimento, conseguir pescar uma quantidade peixes que atualmente demoraria um mês.

Os benzedores vivem o mito, e como os heróis míticos, devem promover a individuação de todas as coisas, que se dá por meio de atos de fala. O benzedor é um individuador, uma versão reduzida das primeiras gerações – *super-pessoas* que deram origem a tudo o que vemos hoje. Mas é errôneo pensar que o processo de individuação se completou. Como enfatizei, o plano mítico persiste e atua sobre o atual, no sentido de que é preciso sempre atuar – em escala menor – como as primeiras gerações de pessoas de modo que não haja regresso a um tempo de total pré-individuação. Essa função benzedor é, portanto indispensável para a construção da pessoa.

SEGUNDA PARTE

Um dos objetivos desta segunda parte é discutir as práticas xamânicas envolvidas no ritual com uso das flautas Jurupari (*Tí'*), levando em consideração as transformações que aconteceram ao longo dos últimos cinqüenta anos na região do rio Tiquié. Outro objetivo é analisar a dualidade desse ritual que opera tanto uma distinção entre os grupos exogâmicos, quando ocorre a iniciação com as flautas, como uma conexão entre esses grupos, quando ocorre a exibição das flautas.

Para realizar esses objetivos adotamos a seguinte estratégia. No primeiro capítulo apresentamos a descrição de três rituais com uso das flautas que ocorreram no igarapé Castanha e que se realizaram com as flautas Jurupari dos Yuhupdeh de São Joaquim e Santa Rosa. Essa descrição serve como base de observação empírica sobre a qual o capítulo dois é desenvolvido.

O capítulo dois está organizado em contrapontos que visam ressaltar as transformações desses rituais e sua função de construir grupos e conectá-los às redes de trocas rituais. O primeiro contraponto é embasado em dois relatos indígenas, um yuhup e outro desana, que participaram da iniciação com as flautas Jurupari de antigamente. O relato yuhup foi registrado ao longo de conversas com o antropólogo sobre a questão. O relato desana encontra-se descrito no volume 8 (2006) da 'Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro'. O segundo contraponto é embasado no debate antropológico sobre os rituais com o uso das flautas Jurupari. Diante da grande quantidade de trabalhos que se referem a esse ritual, este trabalho restringiu o debate a alguns trabalhos. Por fim, o terceiro contraponto ressalta as dissonâncias entre as descrições dos rituais, os relatos dos indígenas e o debate antropológico sobre o ritual.

Capítulo 1

Neste capítulo apresentaremos a descrição de três rituais que foram realizados com as flautas Jurupari (*Tí'*) na região do igarapé Castanha. O primeiro desses rituais se realizou na comunidade de São Joaquim e foi conduzido por Justino. As flautas usadas pertencem ao clã gente chavascal (*boc uyreh*) e Justino é responsável por guardá-las. Esse ritual foi o único em que houve a participação de meninos iniciantes que veriam e aprenderiam a tocar as flautas pela primeira vez. Levando em consideração os homens, o ritual envolveu a participação de sete clãs distintos – gente céu (*póh uyreh*), gente

chavascal (*boc uyreh*), gente paraná de japurá (*wak yuru uyreh*), gente macaco barrigudo (*öh uyreh*), gente macaquinho branco (*sɨç uyreh*), gente pedra (*paç uyreh*) e gente buritizeiro (*saak tëg uyreh*).

O segundo ritual também se realizou em São Joaquim e foi conduzido por Justino. Novamente usaram as flautas do clã gente chavascal (*boc uyreh*). Esse ritual não teve a iniciação de nenhum menino e sua realização tinha como motivo a exibição das flautas para alguns Yeba Masa, moradores de São Felipe. Além deles, participaram os sete clãs Yuhupdeh acima listados e mais alguns Yuhup que vivem em Santa Rosa e são do clã gente sucuri (*meeh pög uyreh*) e gente mutum (*sɨb uyreh*).

O terceiro ritual se realizou em Santa Rosa e foi conduzido por três pessoas: Amaro, Armando e Manuel. Usaram flautas dos Yuhupdeh de Santa Rosa e de São Joaquim. As de Santa Rosa pertencem ao clã gente mutum (*sɨb uyreh*) e as de São Joaquim ao clã gente buritizeiro (*saak tëg uyreh*) e ao clã gente chavascal (*boc uyreh*). Esse ritual se realizou com o intuito de exibirem as flautas e oferecerem um dabucuri para o antropólogo que fez pesquisa nessa região. De São Joaquim, participaram cinco clãs: gente céu (*póh uyreh*), gente chavascal (*boc uyreh*), gente paraná de japurá (*wak yuru uyreh*), gente macaquinho branco (*sɨç uyreh*), gente buritizeiro (*saak tëg uyreh*). De Santa Rosa, participaram três clãs Yuhupdeh: gente sucuri (*meeh pög uyreh*) e gente mutum (*sɨb uyreh*), gente chavascal (*boc uyreh*). Além dos Desana que vivem nessa comunidade[115].

1. As flautas e a iniciação

O primeiro ritual com o uso das flautas Jurupari (*Tí'*) ocorreu em São Joaquim no início de abril, numa época em que se inicia a estação chuvosa e o amadurecimento das frutas. A coleta de fruta é parte fundamental da realização desses rituais, pois ele se encerra com a realização de um dabucuri (*pä'*), que consiste na oferta de algum alimento. A fruta escolhida para esse ritual foi o japurá. O motivo principal de sua realização foi a iniciação de três meninos que veriam as flautas pela primeira vez. Esses meninos fazem parte dos seguintes clãs: *boc uyreh* (gente chavascal), *paç uyreh* (gente pedra) e *wak yuru uyreh* (gente paraná de japurá). Esse ritual durou quatro dias tendo como marco inicial a retirada das flautas, que ficam escondidas nos igarapés, e a ida ao mato para coleta do japurá, e marco final a festa de dabucuri. Usaram um par de flautas pertencente ao clã *boc uyreh*. Cada clã tem nomes próprios para as flautas e cada par é um casal. O nome do par usado

[115] Esses Desana foram os primeiros a chegar em Santa Rosa e através de um acordo mediado por um padre salesiano concordaram que os Yuhupdeh fossem morar nessa região.

nesse ritual era *kaaj* (cutiuaia). Embora as flautas usadas pertençam ao clã *boc uyreh* houve a participação de pessoas de outros clãs que também vivem em São Joaquim. Foram eles: *poh uyreh* (gente céu), *wak yuru uyreh* (gente paraná de japurá), *saak tëg uyreh* (gente buriti), *sɨç uyreh* (gente macaquinho branco), *öh uyreh* (gente macaco barrigudo), *paç uyreh* (gente pedra).

No primeiro dia da coleta de japurá, após a refeição coletiva matinal (*kow book*) alguns meninos e jovens se prepararam para sair para o mato. Antes de saírem, amolaram os terçados, pintaram o rosto com urucum e pegaram os aturás (*mañ*). Fiquei na comunidade enquanto os jovens seguiram para a floresta. Outros homens saíram para seus afazeres diários – pesca, caça, entre outros – e as mulheres foram à roça ou ficaram cuidando da casa. Ao longe, podia-se ouvir o som das flautas se distanciando pouco a pouco da comunidade.

No cair da tarde, o som voltou a soar nas proximidades da comunidade e se intensificou gradativamente, sendo escutado nos arredores da comunidade até escurecer, quando os jovens entraram com as flautas no pátio. Nesse ínterim, Justino conversava comigo sobre as flautas na casa comunitária. Como responsável por guardar as flautas ele é o principal condutor do ritual e quem mais sabe sobre o uso delas. Segundo ele, as mulheres são terminantemente proibidas de verem as flautas, sob pena de serem mortas por estrago (*döh*). Essa proibição está relacionada ao episódio mítico no qual as mulheres que se apossaram das flautas Jurupari perdem as flautas para os homens, que as retomam.

A primeira flauta a se aproximar da casa comunitária não era o par de flautas Jurupari (*Tí'*), mas uma flauta pequena chamada *käw wah*[116] que emite um som agudo. Foi com essa flauta que os homens retiraram as flautas Jurupari das mulheres. Ela vem à frente das outras. O som dela assusta as mulheres que, alvoroçadas, correm para dentro das casas. Em seguida, chegam as flautas Jurupari *kaaj* (cutiuaia). Essas flautas são tocadas em dupla e possuem um som grave.

A casa comunitária rapidamente encheu de meninos e alguns adultos que formaram uma roda de ipadu. Junto com o som das flautas se alternava o som do radiogravador, onde tocava a banda Calipso. Em certo momento, Justino trouxe pimenta e sal benzidos para me benzer, pois eu vira as flautas. A música se estendeu até mais ou menos meia-noite, quando todos se deitaram.

[116] O corpo dessa flauta é feita com cipó e para produzir o som se coloca um pedaço de arumã no interior da flauta e deixa para fora uma parte que o tocador empurra para cima e para baixo. É a fricção desse vai e vem que emite o som.

No segundo dia pela manhã, Justino tocou o sino convocando as pessoas para uma reza em celebração da sexta-feira da paixão. Com a bíblia na mão e um guia de catequista, proferiu algumas palavras em yuhup, e em seguida rezou uma Ave Maria, um Pai Nosso, uma Salve Rainha e um Credo. Ele leu um trecho da bíblia indicado pelo manual de catequista que usava como guia. Depois traduziu em yuhup, pois a maior parte das pessoas em São Joaquim não sabe português.

Após a reza fizeram a refeição coletiva matinal *kow book*. Terminada a reunião, alguns homens se prepararam para pescar e caçar. Novamente os jovens e alguns adultos saíram para coletar japurá. Manuel, capitão de São Joaquim, foi para Trovão buscar maniua para fazer o caxiri e folha de coca para o ipadu. Essa comunidade é próxima a São Joaquim e é formada por Tukano e Tuyuka. Manuel trabalha para Amaro, que é tuyuka, ajudando-o a abrir roça, o que lhe garante o direito de retirar maniua e ipadu dela.

No final da tarde, mais uma vez o som das flautas se aproximou da comunidade e as mulheres correram para suas respectivas casas. Os meninos e jovens alternavam entre tocar as flautas e escutar Pepe Moreno e Calcinha Preta[117], no radiogravador. Enquanto isso os homens mais velhos conversavam numa roda de ipadu assuntos variados – histórias de antigamente, benzimentos, pescaria ou caçaria.

Na manhã do terceiro dia Justino convocou mais uma vez as pessoas para uma reza. Ele seguia a seqüência da comemoração da páscoa do guia do catesquista. Repetiu-se a cena do dia anterior, mas com a leitura de outro trecho da bíblia. Após a reza se seguiu a costumeira refeição coletiva (*kow book*). Alguns homens saíram para pescar ou caçar. Os meninos e outros adultos se prepararam para ir coletar japurá. As mulheres, dessa vez, foram para roça pegar maniua para o preparo do caxiri.

No início da tarde, Manuel chegou de Trovão com sua mulher e duas filhas. Elas carregavam três aturás grandes cheios de maniua. Ele trazia duas latas de folha de coca em pó. Essas mulheres começaram a preparação do caxiri. Para o preparo, primeiro é necessário descascar e ralar a maniua. Em seguida, a maniua ralada é colocada no tipiti para espremer o seu caldo venenoso. Esse caldo decanta, formando a tapioca. O líquido que resta é aquecido por horas para evaporar todo veneno. Nesse estágio o caldo é conhecido como tucupi. Se deixado por mais tempo, o caldo fica adocicado e recebe o nome de manicuera. Com a massa que ficou no tipiti e a tapioca se faz o beiju no forno, deixando-o torrar. Esse beiju torrado é moído e colocado num cocho (*ɨgɨ höd tëg*). Por

[117] Conjunto musicais conhecidos como música brega.

cima derrama-se a manicuera. Nesse momento, pode se acrescentar açúcar para aumentar a fermentação, além de cana, batata doce, abacaxi, entre outros. Depois de fermentar, a massa do caxiri é espremida com a ajuda de uma peneira (*nuhpá*), para extrair o líquido conhecido como caxiri[118].

No final da tarde, Manuel foi para a casa comunitária preparar o ipadu que seria consumido na festa. Pouco a pouco os homens chegavam e aumentavam a roda de ipadu. Podíamos escutar as flautas se aproximando. Nessa hora, as mulheres estavam dentro das casas colocando a massa do caxiri para fermentar nos cochos. As flautas chegaram na casa comunitária onde permaneceram até mais ou menos 21h, quando Justino pediu que fossem guardadas, pois faria uma celebração da páscoa.

A missa foi celebrada à luz de vela e como das outras vezes valeu-se do guia do catequista. Finda a reza, as mulheres voltaram para as casas e os homens buscaram as flautas.

Ficamos na casa comunitária tocando as flautas, ouvindo Pepe Moreno, comendo ipadu e conversando até meia-noite, quando apareceram as primeiras cuias de caxiri. Nessa hora, o caxiri é pouco fermentado e por isso é servido apenas para experimentar. Dessa vez, a maioria dos jovens e adultos não foi dormir e a roda de ipadu se estendeu pela madrugada. De tempos em tempos, alguma cuia de caxiri passava na roda de ipadu, enquanto o grau alcoólico da fermentação aumentava.

Por volta das 03h30min, Justino convocou os iniciados e os outros homens para o banho da madrugada. Durante os dias de coleta eles aprenderam a tocar as flautas e ouviram histórias de antigamente, como, por exemplo, a da origem das flautas. Agora estavam preparados para o banho da madrugada. Chegamos à beira do rio. Os primeiros a se banharem são os iniciantes, depois os jovens e por fim os mais velhos. A duração do banho dos iniciantes é maior.

Após o banho, os três meninos iniciantes, os jovens que participavam pela segunda vez passaram por um benzimento. Justino fez o benzimento que aconteceu da seguinte forma: a pessoa ficava com os pés juntos e os braços estendidos lateralmente e paralelos ao chão. O benzedor, então, com uma vara dá três golpes na região da batata da perna e depois mais três em cada braço. Terminado o banho, Justino passou em cada casa e fez o benzimento com a vara nos meninos menores que ainda não podem participar da iniciação. Entretanto, os golpes eram muito mais brandos e somente nas pernas.

[118] Certamente essa é apenas uma das inúmeras variantes de receita para se fazer o caxiri.

Sentamos, então, na casa comunitária com as flautas. A fermentação do caxiri a essa altura estava maior e começamos a beber. Dessa vez, as flautas foram tocadas principalmente pelos adultos. Numa casa próxima, os mais jovens ouviam música brega e forró. Isso se prolongou até umas 7 horas, quando Justino mandou guardar as flautas, pois faria a celebração do domingo de páscoa. O sino foi tocado para convocar as pessoas. Justino outra vez seguiu seu guia de catequista. Traduziu um trecho da bíblia, rezou uma Ave Maria, um Pai Nosso, uma Salve Rainha e um Credo e entoou dois cantos religiosos. Terminada a celebração, as mulheres buscaram as panelas de comida para a refeição coletiva (*kow book*).

Após a refeição, as mulheres trouxeram o caxiri à casa comunitária e a festa prosseguiu. No início da festa as mulheres ficam sentadas de um lado da casa, enquanto os homens ficam do lado oposto. Trouxeram flautas pã para a dança do cariço. Essa dança se alternava com o forró, embalado no som do gravador.

Um tempo depois, Justino e Avelino anunciaram que trariam as flautas Jurupari. As mulheres se reuniram e foram para outra casa. Enquanto escutávamos as flautas se aproximando, Pedro e Manuel distribuíam urucum benzido para todos pintarem os rostos. Os motivos variavam: alguns pintavam estrelas, outros traços horizontais nas bochechas, outros pontos pela cara. Junto com as flautas chegaram vários cestos carregados de japurá. Os jovens que traziam os cestos despejavam o japurá no centro da maloca.

Depois de todo o japurá depositado e as flautas escondidas na mata, as mulheres voltavam e a festa prosseguia. O capitão fez um discurso dizendo que o japurá coletado era uma oferenda para toda comunidade. As mulheres pegaram seus aturás, recolheram o japurá e o guardaram em suas casas. No final da tarde, a divisão rígida entre de um lado mulheres e de outro homens, se dissolvera e um estado de embriaguez geral dominava o ambiente. Com o caxiri no final a festa terminou no início da noite.

2. As flautas exibidas

O segundo ritual ocorreu na comunidade de São Joaquim no início de setembro, quando as chuvas voltam a cair depois de um período de estiagem. É o início de outra estação de frutas. A fruta escolhida para o ritual do dabucuri foi o japurá. O motivo da realização desse ritual era a exibição das flautas dos Yuhupdeh de São Joaquim para os Yeba Masa que vivem em São Felipe. Teodoro, capitão de São Felipe, combinou com Manuel, capitão de São Joaquim, de fazerem o ritual, quando se encontraram em Santa Rosa, devido a festa em homenagem à Santa Rosa. De lá seguiram para São Joaquim. Do

início da coleta até a finalização com o dabucuri decorreram três dias. Para o ritual, usaram o par de flautas que Justino guarda. Dessa vez não havia nenhum menino a ser iniciado. Além dos clãs yuhup que residem em São Joaquim, o ritual contou com a participação de Yeba Masa e de Tuyuka.

Para ver a exibição das flautas, foram a São Joaquim Teodoro com sua esposa Amália e duas filhas, seu irmão Feliciano e duas filhas, ambas as famílias são Yeba Masa e vivem em São Felipe. Além deles, foram Eduardo, seu pai Américo, ambos yeba masa; e Domingos, que é tuyuka, com sua esposa Regina, yuhup, e uma filha; todos moradores de Guadalupe.

Com exceção de Domingos e sua família, que ficaram na casa do genro Nonato, os outros convidados se instalaram na casa de Pedro. Como já mencionamos a duplicidade da afiliação clânica de Pedro, facilita o seu trânsito tanto entre os Yuhupdeh quanto entre os Yeba Masa. O laço com os Yeba Masa é ainda reforçado por parte de Amália, sua esposa, pois também ela tem uma dupla afiliação clânica[119].

Depois de se instalarem nas casas de Nonato e de Pedro, todos fizeram uma refeição coletiva (*kow book*). Em seguida, os convidados se retiraram para as casas de seus anfitriões. Somente no final da tarde se reuniram coletivamente em volta da roda de ipadu, que se formara na casa comunitária. Conversamos sobre histórias de antigamente, sobre o meu interesse nos benzimentos e nas flautas. Aproximadamente às 23h Manuel convocou todas as pessoas para dormirem.

No dia seguinte, após a refeição coletiva matinal (*kow book*), Manuel com sua esposa, três filhas e eu fomos para Trovão buscar maniua para o caxiri e folha de coca para o ipadu. Essa é a roça que ele tem direito de usufruir conforme acordo com Amaro.

Ao retornamos pela manhã em São Joaquim, encontramos, na casa onde eu ficava instalado, várias redes ocupadas pelos jovens que estavam em contato com as flautas. Eles se preparavam para o primeiro dia de coleta de japurá. Amolavam o terçado, pintavam o rosto com urucum, vestiam suas botas e pegavam os aturás. Justino trouxe pimenta com sal para benzer quem sairia para a coleta. Mesmo que não houvesse nenhum iniciado novo, alguns dos jovens viram poucas vezes as flautas, o que justificava o relativo cuidado com essas pessoas.

[119] Infelizmente não foi possível traçar a relação genealógica entre o clã de Teodoro e de Amália. A explicação que eles deram não detalhou sobre onde surgiram esses clãs, quais os episódios míticos comuns a eles. Disseram que isso seria difícil explicar, que era necessário pensar por vários dias para lembrar-se dessas histórias. Nesse sentido, há muito que se explorar etnograficamente ainda dessa relação e fica como um dos caminhos possíveis do futuro desenvolvimento de pesquisa.

Os sons das flautas se aproximaram junto com o crepúsculo. Quando o ocaso se completou, as flautas entraram no espaço do pátio. Na frente veio a flautinha *käw wah*, cujo som espantava as mulheres para os interiores das casas, em seguida o par de flautas *kaaj* (cutiuaia).

Na casa comunitária estavam os jovens tocando as flautas e os adultos numa roda de ipadu conversando, inclusive os convidados. Alguns adultos alternavam com os jovens, mas em nenhum momento algum convidado tocou as flautas. A conversa e a música duraram aproximadamente até 23h, quando Manuel convocou todos para dormirem.

Na véspera da entrega do japurá, os convidados não apareceram para a refeição coletiva matinal (*kow book*). Logo pela manhã, eles esticaram uma lona em frente à casa de Pedro fazendo uma parede que impedia as outras pessoas de ver o que estavam fazendo. Todavia, isso não impedia de que as pessoas da comunidade circulassem por esse espaço. Algo que aconteceu várias vezes durante o dia.

Enquanto isso os jovens e alguns adultos se preparavam para o segundo e último dia de coleta do japurá. Os preparativos foram iguais ao do dia anterior. Algumas mulheres começaram preparar o caxiri, enquanto outras foram à roça buscar mais maniua para fazer o caxiri. Os convidados passaram o dia fazendo cumatá e tipiti em frente à casa de Pedro na área recém circunscrita.

No final da tarde ouvíamos o som das flautas se aproximaram da comunidade. Nessa hora havia duas rodas de ipadu para fazer e comer ipadu: uma em frente à casa de Pedro com os convidados; e outra em frente à casa de Manuel, com Justino, Avelino, Henrique e Nonato. Embora as pessoas da roda formada em frente à casa de Pedro quase não circulassem, com exceção de Pedro, as pessoas yuhup, de vez em quando, iam até a casa de Pedro para conversar e consumir ipadu. Nesse início de noite, chegaram convidados de Santa Rosa: Germano e Amaro, e mais três jovens, todos yuhupdeh. Eles se juntaram à roda em frente à casa de Manuel.

Anoitecera, quando os jovens trouxeram as flautas para próximo da roda de ipadu em frente à casa de Manuel. As pessoas se alternavam de duas em duas para tocar. Quando uma dupla parava de tocar, colocava as flautas no chão alinhadas paralelamente. Outras duas pessoas as erguiam do chão e começavam a tocar e assim sucessivamente. Os homens mais velhos, no caso Justino, Germano e Manuel, tocaram um pouco, mas permaneceram a maior parte do tempo conversando sobre histórias de antigamente, histórias do garimpo, entre outras. Os jovens yuhupdeh que vieram de Santa Rosa também tocaram as flautas. Durante esse período nenhum convidado apareceu em frente à casa de Manuel. Um pouco

depois da primeira experimentação do caxiri, no início da madrugada, Justino, como responsável pelas flautas, anunciou o banho. Fomos até o porto e nos banhamos por alguns minutos. Primeiro os mais jovens e depois os mais velhos, sendo que os primeiros banhavam por um tempo mais prolongado do que os mais velhos. Nem os outros convidados nem Pedro participaram desse banho.

De volta ao pátio da comunidade, serviram uma rodada de caxiri. Os mais jovens se juntaram numa casa comunitária e alternavam entre tocar as flautas e escutar forró e brega na fita cassete. A maioria se retirou para descansar um pouco antes de amanhecer, enquanto outros permaneceram acordados.

Quatro horas da madrugada, Pedro apareceu com caxiri e ficou conversando. O dia foi amanhecendo e as rodadas de caxiri ficaram mais freqüentes. As pessoas circulavam pelas casas, onde conversaram, bebiam caxiri e comiam ipadu.

Antes de começar o dabucuri, todos se reuniram na casa comunitária, inclusive os convidados, onde fizeram uma refeição coletiva (*kow book*). Após a refeição, Manuel proferiu algumas palavras em tukano que se referiam ao dabucuri de japurá, dizendo que eles mostrariam as flautas para Teodoro e que agradecia os japurás oferecidos por este. Findo o discurso, trouxeram as panelas de caxiri e todos começaram a beber e a escutar música num radiogravador.

No final da manhã trouxeram o japurá e as flautas Jurupari. Um pouco antes, as mulheres se movimentaram e foram para outra casa, levando com elas panelas de caxiri. Antes das flautas chegarem, todos os homens pintaram seus rostos com urucum. Pedro acendeu um grande cigarro que benzera e o fez circular na roda formada pelos homens presentes. O par de flautas chegou à casa comunitária. Para tocá-lo, uma dupla erguia as flautas depositadas no chão e as apoiavam no chão. Quando ajustavam um ritmo, suspendiam a flauta do chão e começavam a fazer um movimento elíptico com o corpo. Em seguida, passavam a andar pela casa em movimentos de idas e vindas de um lado para o outro. Os convidados observavam a apresentação.

Passado alguns minutos, Manuel pediu que trouxessem os aturás com os japurás. Conforme traziam, colocavam o japurá em balaios que estavam no centro da casa comunitária. As flautas foram guardadas e as mulheres chamadas para receberem o japurá. Manuel fez outra fala explicando que uma parte do japurá fora coletada por Teodoro e Feliciano e outra parte pelos jovens e adultos de São Joaquim, por isso o japurá seria dividido entre as mulheres de São Joaquim e as mulheres dos convidados. A festa

prosseguiu até anoitecer, ao som do forró-brega que tocava no radiogravador e ao som do cariço.

No outro dia, apenas os Yuhupdeh de Santa Rosa voltaram para casa. O pessoal de Guadalupe voltou dois dias depois do final da festa. Teodoro, sua mulher e duas filhas foram embora no terceiro dia após a festa. Feliciano estendeu sua visita por mais uma semana.

3. As flautas se juntam

O terceiro ritual com o uso das flautas Jurupari ocorreu em Santa Rosa em maio, no meio da estação de frutas. Essa comunidade é formada por uma parte yuhupdeh e outra desana, sendo que os primeiros a viver ali são os desana. A fruta escolhida para o dabucuri foi o açaí. O motivo desse ritual era a exibição das flautas dos Yuhupdeh de Santa Rosa para o antropólogo. A realização do ritual ficou a cargo de duas pessoas: Amaro e Armando. Este é o desana mais velho de Santa Rosa que sabe das histórias de antigamente e de benzimentos. Amaro é yuhup do clã gente mutum (*sɨb uyreh*) e responsável por guardar as flautas Jurupari que pertencem a esse clã. As pessoas de São Joaquim também foram convidadas e aceitaram participar apresentando suas flautas. Do início da coleta até o dia da oferenda do açaí decorreram três dias. As pessoas em Santa Rosa começaram um dia antes que as de São Joaquim, que coletaram açaí apenas na véspera da festa. No total foram usados três pares de flautas. Um par pertencente ao clã gente mutum (*sɨb uyreh*) de Amaro[120]. O segundo par era do clã gente chavascal (*boc uyreh*). O terceiro do clã gente buritizeiro (*saak tëg uyreh*). O nome das flautas do clã gente buritizal é *kaaj* (cutiuaia). O nome das flautas do clã gente buritizeiro é *súg sib* (pé de beija-flor)[121].

Como a festa envolvia duas comunidades dividi meu tempo entre elas. Fiquei em São Joaquim até as vésperas da apresentação das flautas e entrega do açaí, quando segui para Santa Rosa. Ainda em São Joaquim, a três dias da festa, começamos a nos reunir numa roda de ipadu, no fim de tarde, para conversarmos sobre as histórias de antigamente e as exegeses de benzimentos que havíamos feito anteriormente. Como Justino se encontrava no sítio Belém, onde costuma passar um período, trabalhamos somente na

[120] Não foi possível saber os nomes desse par de flautas, pois essa é uma informação que não se fornece facilmente. A realização dessa festa, que ocorreu no último período de campo, também indica uma aproximação entre as pessoas yuhupdeh de Santa Rosa com o trabalho desenvolvido com os benzimentos em São Joaquim.
[121] Essas flautas do clã *saak tëg uyreh* foram feitas um dia antes da festa.

correção das exegeses e nos mitos contados por Pedro. Também participaram Nonato, como intérprete, Manuel e Avelino, como colaboradores.

No dia seguinte ninguém foi coletar açaí, mas as mulheres foram à roça buscar maniua para o caxiri. Como no dia anterior, no final de tarde voltamos a nos reunir numa roda de ipadu para conversar. Dessa vez, o tema versou sobre as flautas. Manuel contou que seu pai era pajé e sabia tocar várias flautas, mas agora ele tinha esquecido o nome de várias flautas do clã gente buritizeiro (*saak tëg uyreh*), pois os salesianos levaram as flautas. Ele lembrava apenas os nomes *súg sib* (pé de beija-flor) e *memẽn paç* (morro de abelha). Nonato, nesse momento, fez o seguinte comentário: 'Antes, as flautas eram muito perigosas, mas hoje em dia elas são como criança, por isso, os meninos levam na brincadeira'. Enquanto conversávamos na casa comunitária, as mulheres preparavam o caixiri.

Na véspera do dabucuri de açaí, após a refeição coletiva matinal (*kow book*) alguns jovens e adultos se organizaram para sair coletar o açaí e retirarem as flautas. Ainda pela manhã chegaram de Santa Rosa com a canoa da ACIRC (Associação das Comunidades Indígenas do Igarapé Castanha) para buscar as mulheres e crianças. Os homens iriam mais tarde, pois levariam as flautas e as mulheres não podiam vê-las. Fui nessa viagem, pois queria acompanhar os preparativos em Santa Rosa.

Chegamos a Santa Rosa, onde se encontrava apenas o capitão dessa comunidade. As mulheres e crianças se instalaram na casa comunitária. Armando fora com Amaro até o sítio Belém para deixar a canoa para eles descerem no domingo e pegar folha de coca para fazer ipadu. Os Yuhupdeh Germano e Jairo saíram com os meninos yuhup para coletar açaí. Era o segundo dia de coleta. Da comunidade era possível escutar o som das flautas na mata.

Por volta das 16h, saíram com a canoa novamente para São Joaquim buscar os homens. Nesse ínterim, os Yuhupdeh de Santa Rosa voltaram da coleta. Antes de escurecer, os homens de São Joaquim chegaram também. No final da tarde, João Bosco (Desana), capitão de Santa Rosa, Armando, Manuel, Sebastião, Amaro e eu formamos uma roda de ipadu na frente da casa comunitária. Pouco a pouco outros homens e jovens se juntaram.

Um tempo depois, ouvimos o som das flautas se aproximarem e vimos um facho de luz se aproximando do porto: era a canoa encostando. Estavam trazendo as flautas. Fecharam a porta da casa comunitária para nenhuma mulher sair. Os meninos e jovens se agitavam entre o porto e a roda de ipadu em frente à casa comunitária.

Num certo momento, decidi ver as flautas que eram tocadas no porto. Tinha três pares de flautas. As flautas do clã gente chavascal (*boc uyreh*) eram do mesmo estilo que o da do clã gente mutum (*sɨb uyreh*). Eram grandes, cônicas e produziam um som grave. O par do clã gente buritizeiro (*saak tëg uyreh*) se distinguia dos outros. As flautas eram cilíndricas, menores e faziam um som agudo.

Do porto seguimos para o pátio em frente à casa de apoio[122]. Nesse momento não havia nenhum desana, somente yuhupdeh. Os homens se revezavam dois a dois. Tocavam um pouco e deixavam o instrumento no chão. Uma outra dupla de homens pegava o instrumento do chão, que estavam depositados lado a lado, e começava a tocar. As flautas maiores eram tocadas apoiadas no chão, enquanto as menores eram sustentadas apenas com as mãos. Somente os mais velhos tocaram essas flautas, pois fazia tempo que não eram feitas e nenhum menino sabia tocar. Por volta da meia noite, pararam de tocar e as pessoas se dispersaram. Ficou marcado para as 2 horas o banho da madrugada no rio.

Nesse horário vieram me acordar. Fomos até o porto. Nem todos os homens apareceram. Dentre os mais velhos, estavam Manuel, Germano, Avelino, Amaro, Jairo. Os primeiros a se banhar foram os mais novos, seguidos pelos mais velhos. Enquanto isso se revezavam nas flautas. Depois do banho, voltamos para o pátio com as flautas e ficamos até o amanhecer.

Por volta das 7 horas, o caxiri estava pronto e os homens circulavam de casa em casa experimentando-os. Às 9h30min, as pessoas foram convocadas para celebrar uma pequena missa. Em seguida serviram uma refeição coletiva e deram início à festa com as mulheres trazendo as panelas de caxiri.

Antes de começar a servir o caxiri, Quintino, professor desana de Santa Rosa, fez uma fala sobre as flautas. Segundo ele, as flautas era um costume antigo dos velhos e que era uma coisa muito séria, mas, depois que os instrumentos foram tomados pelos salesianos, muita coisa se perdeu. As flautas usadas hoje em dia foram feitas recentemente e por isso são como criança.

Mais ou menos ao meio-dia, Armando conversou com Germano e mandaram trazer os cestos com o açaí e as flautas. As mulheres se retiraram para a casa de Armando e a porta de trás da casa comunitária foi fechada com lona. Fiquei sentado junto com Armando e Pedro entre os esteios principais da casa comunitária. As flautas já eram escutadas e o som se aproximava cada vez mais até elas cruzarem a porta da frente. Estávamos no lado

[122] Essa casa foi construída pela associação. É onde fica a radiofonia, o material escolar, o material da associação. Além disso, serve para hospedar as equipes de saúde ou pesquisadores.

oposto. Depois entraram os jovens com os cestos de açaí que eram despejados nos balaios no centro da casa comunitária.

Por fim, Armando fez o benzimento de pimenta para todos poderem comer depois. As flautas foram sendo retiradas e as mulheres chamadas de volta para receberem o açaí. A oferenda de açaí foi distribuída para as mulheres presentes, visto que eu não teria condições de carregar todo o açaí coletado. A festa prosseguiu ao som do cariço e do forró brega até mais ou menos meia noite quando o caxiri acabou.

Conclusão

Os rituais com o uso das flautas Jurupari (*Tí'*) têm sua ontogênese associada ao plano mítico. A flauta Jurupari era uma pessoa de cujos orifícios saíam os sons. As flautas que as primeiras gerações de seres humanos usavam era uma transformação de Jurupari (*Tí'*) numa paxiúba de pedra. Essas flautas estavam destinadas às iniciações masculinas, mas foram tomadas indevidamente pelas mulheres. Nesse tempo, no qual tinham a posse das flautas, as mulheres mandavam no mundo e os homens faziam o trabalho que as mulheres fazem atualmente. Também só elas conseguiam se multiplicar. Depois de um tempo perseguindo as mulheres, os homens, enfim, conseguem retirar as flautas das mulhers. Desde esse tempo é proibido às mulheres verem as flautas. Ao retomar as flautas Jurupari, os homens voltam a mandar no mundo e a se multiplicar. Quando o ritual com o uso das flautas Jurupari ocorre, as pessoas envolvidas não entram em contato apenas com as flautas, mas com toda a ontogênese dessas flautas. Quanto mais próximo a essa ontogênese o ritual for realizado, mais poder terão as flautas para fazer multiplicar as pessoas. A afirmação de que as flautas são como criança adquire novo significado diante dessa formulação, pois isso significa que muito do conhecimento dessas ontogêneses foi esquecido. É o caso, para citar apenas um, de quando Manuel não se lembra de todos os nomes das flautas de seu clã. Mas o que está esquecido, não está perdido, assim a performance desses rituais com as flautas é uma forma de se recuperar esses conhecimentos esquecidos.

Outra forma de se lembrar desses conhecimentos é através dos benzimentos, visto que eles tratam sobretudo de ontogêneses. Caminho que não é estranho para o ritual das flautas Jurupari[123]. Como já mencionamos, o ritual é um momento privilegiado para o

[123] Ao longo deste trabalhos pontuamos algumas aproxim

aprendizado dos benzimentos e dos mitos. Agora, ressaltamos mais uma aproximação entre essas práticas xamânicas.

As restrições alimentares e sexuais, o banho da madrugada e o consumo de tabaco e ipadu que são seguidos nos rituais das flautas Jurupari não se limitam a esses rituais. O aprendizado dos benzimento, conforme os Yuhupdeh, também obedece a essas condutas. O aprendiz não aprende o benzimento na primeira vez que escuta, é necessário escutar várias vezes para ele entender e guardar o benzimento. Também deve respeitar restrições alimentares, como não comer assado de peixe e de carne. Só beiju, manicuera, tucupi. Outra restrição é relacionada a abstinência sexual. Além disso, deve também fazer os banhos de madrugada e ingerir água para vomitar. O velho e o aprendiz ficam comendo ipadu e lembrando-se do benzimento. Depois do banho, que ocorre preferencialmente na madrugada, o aprendiz deita na rede e fica pensando nos benzimentos. Durante o sono, o velho vem em sonho e conta de novo o benzimento. Desse modo, parte do aprendizado vem em sonho. As restrições acabam quando o aprendiz entendeu todo o benzimento.

Assim as exigências para a memorização dos conteúdos das falas proferidas no benzimento e, por conseguinte, parte de seu aprendizado, encontram-se numa linha de continuidade com as exigências que encontramos para os homens que irão ver *tí'*.

Com isso podemos concluir que se não há mais grandes pajés e/ou benzedores também não há grandes condutores de rituais com o uso das flautas Jurupari. Os rituais que descrevemos neste capítulo demonstram que essa relação é pertinente, pois eles foram realizados sem que se obedecesse rigorasamente todas as precauções necessárias para se ver as flautas Jurupari. E vimos que isso está diretamente relacionado com a afirmação de que as flautas são crianças. Assim, neste caso, não é tão ameaçador seguir as restrições rigorasamente, pois, como crianças, as flautas não podem fazer tanto mal. Muito diferente de quando se está diante das flautas da origem, pois se está diante da própria pessoa de Jurupari, que tem os poderes de um herói mítico.

A despeito do enfraquecimento dos rituais e do poder das flautas Jurupari, os rituais continuam sendo realizados no igarapé Castanha. E ao ser realizado pelos Yuhupdeh, tem mobilizado não só os clãs yuhup, mas também os clãs tuyuka, yeba masa e desana que vivem na região. Nesse sentido, esses rituais contribuem não só para a construção dos clãs yuhupdeh, como também permite integrá-los ao nexo regional do igarapé Castanha através das redes de troca rituais.

Capítulo 2

Os rituais que usam as flautas Jurupari sofreram transformações ao longo do século passado que se intensificaram a partir da década de 40, quando as missões salesianas se instalaram na região do Tiquié. Os padres salesianos perseguiram e se esforçaram para que os indígenas deixassem de realizar esses rituais. Além da estratégia de levar as crianças para o internato escolar, interrompendo o ciclo de iniciações, os padres também retiraram as flautas e os enfeites rituais dos indígenas. Este capítulo discute algumas dessas transformações na forma de contraponto às descrições dos rituais com as flautas Jurupari.

1. Contraponto 1

Justino contou que quando jovem a iniciação dos meninos nas flautas Jurupari (*Tí'*) era diferente. Em sua época ainda eram respeitadas todas as restrições exigidas nesses rituais. Os jovens ficavam separados num quarto, dentro de uma casa, onde ficava um vigia, que era pajé e/ou benzedor, para assegurar que todos cumprissem as restrições. Enquanto moravam nesses quartos, só podiam comer caldo de pimenta, beiju, manicuera, maniuara e piabinhas. Não podiam comer nada assado, nem peixe grande, nem carne de caça. Durante esse período tinham que se banhar toda madrugada. Nesses banhos, vomitavam para limpar o estômago. O vigia ficava observando os jovens: aqueles que tentavam sair antes da hora, eram castigados com uma vareta. Esse período servia também para os jovens começarem a aprender os mitos e os benzimentos.

Outra imposição era fazer escoriações nos braços e nas pernas com dente de traíra. Justino mostrou as suas marcas. Segundo ele, saia muito sangue e ainda jogavam uma substância[124] para arder mais. Se transgredissem o regime alimentar, isso causaria feridas nas virilhas e na região do pescoço e poderiam morrer. Pelas mesmas razões, não podiam ter relações sexuais durante esse período.

Na semana final do ritual, os jovens estavam preparados para ver as flautas Jurupari (*Tí'*). Andavam a semana inteira pela mata. Enquanto coletavam alguma fruta, eles aprendiam a tocar as flautas. No último dia vinham para o lugar fechado, onde as mulheres não tinham acesso, e eram pintados com *dän* (jenipapo) e ficavam todos pretos. Os benzimentos e os mitos de origem eram falados pelos mais velhos ao longo da preparação,

[124] Justino não se lembrava mais qual a substância.

intensificando-se na semana em que viam as flautas. Esse ritual durava umas quatro semanas. Justino também comentou que João Bosco, seu filho, não queria escutar esses ensinamentos e em seguida contou que não havia sido seu pai quem o ensinou, mas o irmão de sua mãe.

A descrição de Américo Fernandes é mais pormenorizada do que o relato de Justino, haja vista que este é fruto de uma conversa informal, enquanto a primeira é resultado de um longo trabalho que fez parte da elaboração de um livro.

O ritual aconteceu quando os salesianos já andavam pelo Tiquié, um pouco antes de construírem as instalações permanentes em Pari-cachoeira em 1939. Além dos Desana, o pai de Américo convidou os Tukano, os Miriti-tapuia e os Maku[125] que viviam próximos.

Cada um desses povos designou um vigia para cuidar dos iniciantes. Para ser vigia era necessário ter conhecimentos de *baya*[126] e *kumu*[127]. Era construída uma casa só para os iniciados. Também designavam uma menina, que não havia alcançado à puberdade, para cuidar da alimentação. Ela somente aparecia na casa quando os meninos não estavam.

> *Quando os iniciantes estavam no mato, eles aprendiam a fabricar e a tocar as flautas sagradas durante a manhã. De tarde, eles aprendiam os cantos e os passos de dança* gapiwaya *assim como os benzimentos, cada qual com o vigilante do seu grupo.*(Fernandes & Fernandes 2006: 105)

Durante esse período, os iniciantes fumam tabaco benzido, comem ipadu benzido e bebem caapi benzido todos os dias para não se sentirem cansados e melhorar a memória. Essa parte da iniciação dura mais ou menos duas semanas. Depois dessa preparação, os pais dos meninos preparam as ofertas que são entregues no dia do dabucuri. Cada povo oferece o que lhe é característico. Assim os Tukano oferecem peixes do rio, os Desana carne de caça, os Miriti-tapuia peixes grandes, e os Maku frutas do mato.

Na madrugada do dia anterior à entrega dessas oferendas, os meninos vão até o rio para banhar e vomitar. Eles passam a madrugada acordados, bebendo caxiri, tocando cariço. Ao clarear o dia, eles se enfeitam para entrarem na casa aonde o dabucuri se realiza. Depois de se prepararem, as mulheres e as crianças saem da casa e vão para outro lugar.

Os primeiros a entrar foram os Desana, depois os Tukano, em seguida os Miriti-tapuia, e por fim os Maku. Todos vinham tocando as flautas Jurupari. Cada povo tem o seu conjunto de flautas que possuem nomes específicos para cada uma. Segundo o relato de

[125]O texto não especifica isso, mas cogito que sejam os Hupdah, pelo histórico da ocupação Desana no médio Tiquié.
[126] Mestre de dança
[127] Conhecedor de benzimentos e mestre cerimônial

Fernandes, os Maku emprestaram as flautas dos Desana, pois não possuíam flautas próprias. Ao entrarem, alguns tocam as flautas e dançam, enquanto outros trazem as ofertas e as colocam no centro da casa. O chefe de cada povo faz um discurso sobre o que está oferecendo. O chefe desana – anfitrião da festa – foi o primeiro a discursar, seguido pelos outros chefes. Após os discursos, as flautas são guardadas e as mulheres chamadas para receberem as oferendas. As mulheres agradecem as oferendas e se retiram para guardá-las. A iniciação prossegue sem a presença das mulheres. As flautas são outra vez trazidas e começam uma nova dança anunciando a cerimônia de surra. O som das flautas cessa para dar seqüência às surras. Depois da surra, as flautas voltam a ser tocadas, agora todas juntas. Um tempo depois, guardam as flautas e chamam as mulheres de volta. Elas pintam os meninos com tinta preta de jenipapo. As mulheres se retiram novamente e outra sessão de danças com as flautas encerra a primeira parte.

A segunda parte começa com a dança *kapiwaya*. Os grupos revezam até terminar a dança que, no caso, teve a duração de dois dias e meio. Encerrada essa festa, a iniciação ainda prossegue por mais um tempo. Os iniciantes ficam mais três semanas indo à mata aperfeiçoar as coisas que aprenderam. Após esse período, marca-se mais uma festa, esta marcando o fim da iniciação.

> *Um dia antes da festa de formatura,* Uahori-Gãmoyeri Wãtĩ *convidou os iniciantes a mastigarem pimentas benzidas. Depois disso, ele avisou-os que, a partir de então, eles poderiam comer qualquer tipo de comida à exceção, no entanto, de coisas assadas ou moqueadas, carne pesada e peixes grandes. Avisou-os também que não poderiam fazer sexo com uma mulher durante duas semanas.* (Fernandes & Fernandes 2006: 114)

Na madrugada anterior à festa do fim da iniciação, os iniciantes e os homens já iniciados se banham mais uma vez no rio. Eles batem na água para fazer barulho. Também ingerem um líquido feito com a maceração de um cipó para vomitar. Ninguém dorme. Ao amanhecer eles começam a dançar e na metade da tarde distribuem caapi. Alguns iniciantes ficam muito assustados com o efeito do caapi, enquanto outros não. Aqueles que não se assustam são os que se transformam em verdadeiros *kumu* (benzedor) e/ou *baya* (dançador/cantor) (Fernandes & Fernandes 2006: 118).

2. Segundo contraponto

O ritual no qual são utilizadas as flautas Jurupari (*ti'*) é muito conhecido desde Koch Grünberg (2005), e muitos trabalhos antropológicos antigos sobre região, como por exemplo, o de Goldman (1963), referem-se a essas flautas. Entretanto, o ritual ficou

consagrado na literatura antropológica com o trabalho *The Palm and the Pleiades*, de Stephen Hugh-Jones (1978). Ele foi o primeiro a detalhar a elaboração e a execução desses rituais, conhecidos em Barasana como *He*.

Esse o autor distingue duas formas de rituais envolvendo a participação das flautas: *He* Casa de Fruta e *He* Casa. Dentre as várias diferenças entre essas duas formas, gostaria de ressaltar que o *He* Casa de Fruta é uma forma que exige menos restrições, possui uma duração mais curta e não tem a iniciação de ninguém (Hugh-Jones 1978: 40). Enquanto o *He* Casa tem uma duração maior, meninos são iniciados e são usadas as flautas de antigamente. Essas distinções parecem corresponder, respectivamente, às feitas por Århem (1981) em relação aos Makuna que também diferenciam as flautas em flautas fruta do mato (*he rika samara*) e flautas verdadeiras (*he bɨkɨra*). "The latter are the most sacred ad are said to be as ancient as the world itself." (Århem 1981: 76). Christine Hugh-Jones também chama a atenção para o fato das flautas e dos enfeites usados nos rituais *He* Casa de Fruta entre os Barasana serem tidos por imitações das flautas e dos enfeites de antigamente (C. Hugh-Jones 1978: 146).

Essa distinção entre as flautas Jurupari encontra correspondência na diferenciação que Fernandes & Fernandes fazem entre *dabucuri* com *miriá porã* (2006: 84) e outro dabucuri conhecido como *tuyarinɨ* (2006:98). O primeiro se aproxima do ritual mais simplificado, onde as flautas são construídas poucos dias antes do ritual; enquanto o segundo, do ritual onde acontece a iniciação masculina, onde são tocadas as flautas de antigamente.

Se levarmos em consideração essa distinção entre os rituais, diríamos que a descrição fornecida por Justino e Américo diz respeito ao ritual de iniciação masculina com as flautas de antigamente.

O relato de Américo evidência um aspecto que gostaríamos de ressaltar. A execução de um ritual *tuyarinɨ* envolvia a participação tanto de consangüíneos quanto de afins. Nesse ritual é descrito a participação de Desana, Tukano, Miriti-Tapuia e Maku. Stephen Hugh-Jones também relata que meninos de diferentes grupos são iniciados juntos numa casa (Hugh-Jones 1978: 62). Uma das razões que ele fornece é que:

> *There are relatively few shamans of sufficient power, knowledge and standing who can officiate at He House which means that very often young are initiated away from their natal longhouse community or that shamans from other communities must be brought in to officiate.* (Hugh-Jones 1978: 70)

Århem também observou entre os Makuna que grupos locais relacionados por laços matrimoniais, portanto, afins, usam seus instrumentos Jurupari juntos. Segundo ele, isso é uma expressão de forte laço de aliança entre os afins. Tocar as flautas juntos mantém os grupos locais conectados. As flautas Jurupari são consideradas uma das propriedades mais importantes de um clã (Århem 1981: 270).

Esse caráter das flautas Jurupari como riqueza de um clã é explorado pela bibliografia em geral. Para Århem cada clã ancestral[128] recebeu um conjunto particular de instrumentos Jurupari quando nasceram. Esse conjunto de instrumentos é a principal propriedade corporativa do clã e um dos focos de integração dos membros do clã.

Christine Hugh-Jones também associa os nomes dos instrumentos musicais Jurupari a relações de descendência e os relaciona como propriedade ritual junto com o conjunto de nomes pessoais, o conjunto de danças e o conjunto de enfeites (C. Hugh-Jones 1978: 31). Reid também observou entre os Hupdah esse caráter de propriedade clânica conferido a essas flautas.

> *However, a clan's 'property' does exist, though not in material form. In addition to the myths and chants mentioned above, each clan has its own named Jurupari trumpets.* (Reid 1979: 110)

Do mesmo modo, Pozzobon ressalta a existência de bens imateriais – corpus mítico da origem e estoque de nomes – que cada clã Hupdah reivindica como propriedade (Pozzobon 1991: 120-121).

Assim, a iniciação com as flautas Jurupari é vista de modo geral como o ritual que estabelece e determina os laços de descendência de uma pessoa, ligado-as aos nomes das flautas, ao corpus mítico da origem, aos enfeites rituais, entre outros. Parte da bibliografia contrapõe a esse ritual de iniciação, onde prevalecem os laços de descendência, o ritual de oferecimento de alimentos, conhecido regionalmente como dabucuri, onde prevalecem os laços de afinidade. Esse aspecto dual do sistema social do alto rio Negro fornece um terreno fértil para se desenvolver a articulação entre o modelo de descendência e o modelo da aliança.

> *The foresmost ritual expression of marriage exchange is the food-exchange ceremony. This ceremony may in fact be seen as complementary and parallel to the Jurupari ritual: if the Jurupari ritual in one important respect is a descent ritual, the food-exchange ritual is a ritual elaboration of the alliance relationship,*

[128] O nascimento de um clã corresponde ao nascimento de uma pessoa, cuja seqüência de reprodução estabelece uma linha genealógica.

> *making explicit the fundamental importance of the principle of marriage alliance in Makuna society.* (Århem 1981:196)

Não é apenas o trabalho de Århem que vai nessa direção. Desde pelo menos Goldman (1963), essa dualidade entre descendência e aliança é uma problemática da organização social do Uaupés e vem acompanhada por outra dualidade, hierarquia e igualitarismo. Essa dualidade aparece na definição de Goldman da vida social Cubeo como um 'esqueleto aristocrático envolvido por um *ethos* igualitário'. Christine Hugh-Jones retoma o problema da combinação dos princípios hierárquicos e igualitário colocado por Goldman para articulá-lo com a descendência e a afinidade, respectivamente.

No modelo de C. Hugh-Jones os grupos de descendência são estruturados de forma hierárquica, enquanto os grupos de descendência exogâmicos são de forma igualitária. A hierarquia prevaleceria no interior dos grupos de descendência, diferenciando os clãs através de dois eixos que se interseccionam: um eixo organizado pela ordem de nascimento e outro pelas funções de especialista. Ao passo que o igualitarismo prevaleceria entre os grupos de descendência, colocando em disputa a ordenação hierárquica entre os grupos exogâmicos. Assim o sistema social do uaupés se caracterizaria pela coexistência dos princípios opostos de hierarquia e igualdade.

> *The complementary aspects are specifically divided between internal and external relations in such a way that the hierarchical order* ought *to be maintained within and yet change* ought *to occur without.* (C. Hugh-Jones 1978: 106)

Dentro desse debate, os rituais que usam as flautas Jurupari são associados aos grupos de descendência e à hierarquia, enquanto os rituais de dabucuri são associados aos grupos exogâmicos e a igualdade. C. Hugh Jones, S. Hugh-Jones e Århem apontam que o ritual dabucuri é um *locus* privilegiado de fortalecimento das relações de afinidade entre cunhados, enquanto o ritual com uso das flautas fortalece os vínculos consangüíneos. Segundo esses autores, esses dois modelos se relacionam de forma complementar na vida social do Uaupés.

Conquanto essa tensão entre hierarquia e igualdade apareça efetivamente no sistema social, isso não significa que o ritual de iniciação com as flautas Jurupari se reduza à hierarquia e o ritual dabucuri à igualdade. Segundo esses mesmos três autores, existe a participação de afins nos rituais de iniciação com as flautas. Fernandes & Fernandes (2006) também chama a atenção para a participação de vários grupos exogâmicos nos rituais de iniciação com as flautas Jurupari, inclusive entre grupos que não costumam se casar. Do

mesmo modo que o dabucuri não ocorre apenas entre afins, mas também entre consangüíneos.

Para complicar a separação entre rituais com uso das flautas e os rituais de dabucuri, Fernandes & Fernandes descrevem o ritual de iniciação sendo finalizado com um dabucuri. Athias também observa isso entre os Hupdah: "La celebration du rituel du *jurupari* a lieu dans la *maloca* lors du *dabucuri.*" (Athias 1995 : 150). Os três rituais yuhupdeh descritos no primeiro capítulo também terminam com um dabucuri.

Esses casos exigem que não se faça um corte radical entre, de um lado, rituais de iniciação com as flautas e hierarquia; e, de outro, rituais de dabucuri e igualdade. Como as etnografias sugerem, a hierarquia e a igualdade atravessam ambos os rituais. Nesse sentido, tenderíamos a ver esses rituais como instrumentos que atualizam a hierarquia e a igualdade.

Århem define esses dois rituais como os instrumentos políticos por excelência na sociedade Makuna.

> *By controlling the ritual ornaments of the territorial group, Antonio controls the ritual life of the whole river… In the context of Makuna culture, then, control over the ritual life and property of the group means political power*. (Århem 1981: 85).

A hierarquia e a igualdade se definem através das performances desses rituais, que se legitimam através da posse de bens materiais (enfeites e instrumentos musicais) e imateriais (nomes de pessoas, nome de flautas, corpus mítico sobre a origem) e de sua exibição para os grupos afins. Esse foi o caso em que os Yuhupdeh exibiram suas flautas Jurupari para os Yeba Masa. Cabalzar também destacou o uso político que alguns clãs tuyuka do alto Tiquié fazem dos seus enfeites rituais, atraindo outros grupos locais e afins para os rituais (Cabalzar 2008: 222).

Desse modo, os grupos exibem suas prerrogativas e suas propriedades rituais tanto para os grupos de descendência quanto para os grupos exogâmicos (S. Hugh-Jones 1995: 243). Ao fazerem isso, eles se conectam às redes de trocas rituais que faz parte do sistema social aberto que caracteriza a região e amplificam o raio de ação nas redes. É importante notar, que assim como na execução dos benzimentos, a realização desses rituais fornece não só uma oportunidade para as trocas rituais ocorrerem, mas também para as trocas matrimoniais e as de bens.

3.Contraponto dissonante

As descrições de Justino, yuhup, e Américo, desana, sobre suas participações num ritual de iniciação possuem algumas diferenças notórias com a descrição do ritual onde houve iniciação em São Joaquim. A primeira é a diminuição do tempo de duração do período de iniciação. No caso de Justino, sua referência de duração é aproximadamente um mês. Se tomarmos como referência Fernandes & Fernandes (2006), esse período se estende por mais ou menos dois meses. Enquanto o ritual de iniciação com as flautas, descrito no primeiro capítulo, teve a duração de um pouco menos de uma semana. Também há um afrouxamento em relação às restrições. Os meninos não ficam mais isolados numa casa só para eles e a dieta não é seguida com rigor. As pessoas também disseram que a abstinência sexual não era obedecida. No banho da madrugada não teve a ingestão do caldo de cipó para vomitar. Embora possa se dizer que o benzimento com a vara seja uma espécie de surra, sua forma apareceu bastante abrandada. Tampouco foi observada a ingestão de caapi nos rituais descritos.

A função do vigia se enfraqueceu, visto que muito do controle que exercia anteriormente já não é mais tão rigoroso. Os meninos não eram seguidos de perto por alguém e pareciam circular com certa liberdade. Justino, que fez as vezes de vigia, tinha a responsabilidade das flautas, decidindo, com o capitão Manuel, quando tocá-las e quando guardá-las. Ele também decidia quando os meninos e jovens deveriam ir coletar as frutas e o horário do banho da madrugada. Além de ter feito os benzimentos com a vara para os iniciantes. Nesses pontos, os rituais de meados do século passado e os rituais observados parecem distanciar-se apenas pelo abrandamento.

Existem outras diferenças, entretanto, que indicam transformações radicais: a realização da missa e o uso de som mecânico. A primeira transformação está associada à ocupação salesiana na região do Tiquié que se consolidou em meados do século passado. A segunda está associada à intensificação da circulação de mercadorias industrializadas na região. Os aparelhos de som estão cada vez mais se inserindo como um instrumento ritual. Na avaliação dos participantes, um aparelho mais potente e uma boa autonomia de energia podem fazer uma festa com muitas pessoas e por mais tempo. E isso é valorizado pelos indígenas no igarapé Castanha.

Embora essas transformações alterem a performance do ritual, a manipulação e posse de instrumentos rituais continuam fazendo grupos e nesse sentido continuam instrumentos políticos. Nos três rituais descritos no primeiro capítulo, o caráter político

aparece e marcam algumas diferenças em relação ao que discutimos sobre a relação entre o ritual e a política.

No ritual em que houve a iniciação em São Joaquim, as flautas usadas pertencem ao clã *boc uyreh* (gente chavascal), mas foram tocadas por diversos outros clãs que vivem em São Joaquim. Diferentemente de como é descrito na literatura, onde os afins participam conjuntamente, mas tocam suas respectivas flautas. Essa diferença complica o modelo que associa grupos de descendência e flautas Jurupari, pois as flautas usadas em São Joaquim parecem fazer tanto grupos de descendência quanto grupos exogâmicos.

Entretanto, se observarmos os outros dois rituais descritos no primeiro capítulo, veremos que a construção de grupos exogâmicos com as flautas tem seus limites. No ritual realizado em São Joaquim em que participaram yeba masa, tuyuka e yuhupdeh de Santa Rosa, apenas estes se banharam na madrugada e tocaram as flautas. No ritual realizado em Santa Rosa em que participaram desana, yuhupdeh de São Joaquim e de Santa Rosa, os primeiros não tocaram as flautas dos Yuhupdeh, ao passo que os outros tocaram as flautas um dos outros. A construção do grupo exogâmico nesses casos se limita aos clãs yuhupdeh que compartilham de uma origem comum. Para além dessa ontogênese comum, as flautas Jurupari não fariam grupo de descendência. Entretanto, continua funcionando como conector de grupos exogâmicos.

Quando as flautas Jurupari são exibidas para os Yeba Masa, os Tuyuka, os Desana e o antropólogo são o caráter político da aliança que sobressai. A execução desses rituais não visa fazer grupos de descendência ou exogâmicos, mas desenvolver um espaço ritual atrator que acelera a circulação de bens rituais e de mercadorias e estabelece as alianças.

O caráter político desses rituais tem peculiaridades que merecem exame. Os Yuhupdeh são considerados pelos Yeba Masa, pelos Tuyuka e pelos Desana como Maku. É de conhecimento notório na literatura que os Maku são vistos como ocupando a posição mais inferior na armação hierárquica do sistema uaupesiano. Eles são também considerados uma transição entre a ordem natural e social (C. Hugh-Jones 1978: 59). Outros autores, como Jackson, ressaltam a falta de conhecimentos rituais dos Maku.

> *A final point made by Bara and other Tukanoans about Maku inferiority is their lack of knowledge about ceremonial lore and behavior.* (Jackson 1983:153)

Essa posição de inferioridade coloca alguns complicadores para a questão da articulação entre hierarquia e igualdade. A começar para o modelo que associa a hierarquia ao interior grupo de descendência e a igualdade ao exterior dos grupos de descendência,

onde a ordenação hierárquica é fonte de debate entre os grupos exogâmicos. Do ponto de vista desse modelo, a relação Yuhupdeh, de um lado, e Yeba Masa, Tuyuka e Desana, de outro, inverte o eixo hierárquico. Nesse caso, as relações hierárquicas que organizam o interior dos grupos de descendência se projetam no nível das relações entre os grupos exogâmicos. No caso dos Yuhupdeh a hierarquia se dobra para fora dos grupos exogâmicos, ao passo que a igualdade se dobra para o interior dos grupos de descendência, já que a hierarquia opera enfraquecida na organização desses grupos.

> *Ni Reid, ni Silverwood-Cope, ni moi-même, n'avons constaté la moindre influence des idées hiérarchiques dans les rapports concrets entre les membres des clans liés par agnation.*(Pozzobon 1991 : 136)

O caso Yuhupdeh obriga a fazermos essas modulações para incluí-lo no modelo. As situações descritas nos rituais implicam também outras modulações em relação a realização desses rituais, que alteram duas considerações em relação aos Maku. A primeira diz respeito à falta de conhecimento ritual dos Maku e a segunda à sua inferioridade no sistema.

A falta de conhecimento ritual, atribuída aos Maku pelos Tukano e Bara, está associada à questão da necessidade de se ter propriedade para a realização dos rituais. Seus enfeites, seus instrumentos musicais, seu conhecimento mítico são considerados rudimentares e mal feitos. Essa fama dos Maku em geral não lhes dá prestígio como realizadores de rituais.

Com o desenvolvimento de projetos de revalorização cultural que o movimento indígena da região adotou a partir do final dos anos 80 e início dos 90, os rituais com os enfeites e as flautas voltaram a se valorizar na região. Diante desse processo, os Hupdah e os Yuhupdeh, no rio Tiquié, obtiveram algum destaque, visto que são dos poucos grupos que ainda mantêm o uso das flautas. Assim é possível encontrarmos falas como a de Guilherme Tenório, transcritas por Cabalzar e citadas abaixo:

> *Por isso pai finado dizia que nunca tinha conhecido* masakɨra *em sua vida. Ele não foi iniciado. Em vez de se iniciar, foi embora para Taracuá, pai dele mandou para lá [no colégio]. Por aqui, de outras gentes ele viu.* Peona *[*Hupda*] sempre fizeram, não pararam. Com esses [instrumentos] comuns, fizeram sempre.*" (Cabalzar 2008:187)

No igarapé Castanha, os Yuhupdeh também se destacam por continuarem fazendo os rituais de iniciação com as flautas. Esse destaque vem conferindo algum prestígio ritual a eles, a despeito de sua posição inferior na armação hierárquica. Algo que se reforçou com

a presença de um antropólogo interessado nesse ritual. A exibição das flautas vem ampliando as redes de trocas rituais.

Esse aumento de prestígio dos Yuhupdeh na região do igarapé Castanha é garantido sobretudo pela posse e uso das flautas Jurupari. Os Yuhupdeh a despeito das ações salesianas na área continuaram fazendo os rituais com as flautas. Isso está associado as particularidades do trabalho dos salesianos na região. A atuação salesiana se concentrou no curso dos grandes rios e se consolidou nas áreas em que estabeleceu os colégios internos (Pari-cachoeira, Taracuá e Iauaretê). Nessas áreas, os rituais com as flautas foram abandonados.

Nas regiões das cabeceiras, como, por exemplo, a do igarapé Castanha, o processo de catequização teve um impacto diferente. A dificuldade de acesso dificultou a atuação dos padres salesianos instalados em Pari-Cachoeira. Isso dificultou a continuidade do trabalho de catequese empreendido pelos salesianos, na medida em que os padres eram obrigados a fazer visitas esporádicas e breves a esses locais.

No caso dos Yuhupdeh que na época viviam ainda mais adiante, nas cabeceiras do rio Tapuru, quase no rio Apapóris, esse acesso era ainda mais difícil. Por conseguinte, nesse processo de catequização da missão salesiana, os Yuhupdeh tiveram uma participação intermitente. As pessoas mais velhas de São Joaquim contam que seus avôs quando ouviam ou viam sinal da presença de brancos, abandonavam o local em que estavam e se escondiam na mata. Nesse tempo, as mercadorias trazidas pelos brancos eram obtidas através da intermediação dos Tukano que tinham uma relação próxima com os missionários. Pozzobon (1983) também observou que os Desana e os Tukano faziam essa mediação entre os Hupdah e os salesianos.

Contudo esse cenário começou a mudar a partir do início da década de 60, quando um padre conseguiu atrair pessoas yuhup de três comunidades diferentes para fundar uma comunidade na junção do igarapé Tapuru com o Peneira. Devido à grande distância, a missão não estabelecera uma base fixa na comunidade. Esta recebia de tempos em tempos a visita de um padre que levava algumas mercadorias e realizava batismos e casamentos. Essa geração de adultos, segundo os velhos de hoje, ainda tinha as flautas, os enfeites, o caapi e seguia prolongadas restrições alimentares e sexuais na época de ver o Jurupari.

No final da década de 60, a comunidade yuhup, construída por força da missão, foi atacada por um surto de sarampo, provocando a morte de muitas pessoas. Com esse evento, marcado na memória dos adultos de São Joaquim, a comunidade resolveu se separar. Uma parte foi para o rio Apapóris e encontra-se atualmente na região de Vila

Bittencourt; e a outra desceu o igarapé Castanha, na altura em que se encontra hoje a comunidade de São Joaquim[129]. Por eles terem se aproximado do rio Tiquié, a atuação da missão se intensificou nesse tempo e praticamente todos os instrumentos foram tomados. Nessa época começou a funcionar em São Joaquim a primeira escola do igarapé Castanha. Assim a geração de adultos hoje, ao contrário da anterior, cresceu com uma presença maior não só da missão através da escola, mas também com uma presença maior de brancos. Algo que se acentuou no início da década de 80, com a descoberta de ouro na serra do Traíra, transformando o igarapé Castanha em rota de passagem para o garimpo.

No final dos anos 80 e os anos 90, o cenário começou a mudar: o garimpo entrou em decadência; houve o surgimento das associações indígena; a presença salesiana se enfraqueceu; e a valorização da cultura e a demarcação de terra entraram na pauta do movimento indígena da região.

Como muitos adultos yuhup da atual geração não passaram pelas missões ou passaram rapidamente, eles tiveram a oportunidade de participar mais vezes dos rituais de iniciações com as flautas. Assim algumas pessoas, como Justino e Amaro, continuaram fazendo e ensinando a tocar as flautas Jurupari, mesmo após os salesianos retirarem praticamente todos os enfeites e instrumentos musicais.

As flautas dos yuhup do igarapé Castanha não são as de antigamente. São flautas novas. Como já mencionamos, duas pessoas se referiram a essas flautas como criança. O uso de flautas recém-construídas também aparece nos livros de S. Hugh-Jones (1978), C. Hugh-Jones (1978), Århem (1981) e Fernandes & Fernandes (2006). Nesses livros, as flautas de antigamente eram usadas para as iniciações e eram muito perigosas, exigindo restrições alimentares e sexuais prolongadas e rigorosas. As flautas recém-construídas não faziam as iniciações, tinham uma duração menor e restrições alimentares e sexuais mais brandas.

Os rituais com o uso das flautas Jurupari, realizados pelos Yuhupdeh de São Joaquim, em muitos aspectos se aproximam da forma simplificada e menos perigosa desse ritual. Contudo, há uma diferença fundamental entre eles: os Yuhupdeh estão usando essas flautas para a iniciação masculina. Menos afetados pela missionarização, os Yuhupdeh teriam conseguido manter, ainda que numa forma simplificada, conhecimentos e práticas erradicados nos demais grupos.

[129] Pozzobon também se refere a uma epidemia de sarampo que teria separado os Yuhup, tendo uma parte seguido em direção ao rio Apapóris e outra em direção ao rio Tiquié, mas situa esse evento nos anos 40 (Pozzobon 1991: 64-65). Seja qual for a data exata esse evento ficou marcado na memória da geração dos velhos yuhup que vivem no Castanha atualmente.

Os projetos de resgate e valorização cultural contribuíram para estimular ainda mais a realização desses rituais. Diante desse cenário positivo, ter propriedade para fazer esses rituais voltou a ser um instrumento político valorizado, à medida que o aumento das conexões nas redes de trocas rituais normalmente é acompanhado de um aumento das conexões nas redes de troca matrimonial e de bens.

Embora os Yuhupdeh, no igarapé Castanha, estejam usando a propriedade de suas flautas como um instrumento político, a fim de aumentar a sua rede de trocas, ainda é cedo para avaliar se isso tem tido impacto na armação hierárquica. De qualquer modo, para enfrentar essa questão é necessário termos em mente a peculiaridade da configuração social dos grupos do igarapé Castanha. Nessa área vivem tukano, tuyuka, yuhupdeh, desana e yeba masa. Os Tuyuka que vivem na área do igarapé Castanha são do clã *dasia* de mais baixa hierarquia. Os Tukano, os Yeba Masa e os Desana dessa região são de baixa hierarquia também. Cabalzar caracteriza essa região como um nexo regional periférico, onde prevalecem grupos locais de baixa hierarquia, com tendência endogâmica e perfil cognático (Cabalzar 2008: 12).

Assim, se esse aumento de prestígio tem um impacto na armação hierárquica, esse impacto com certeza se limita às fímbrias da armação hierárquica.

Conclusão

A literatura antropológica da região do alto rio negro que examinamos concebe o ritual de dabucuri como um *locus*, onde as alianças entre grupos afins se consolidam, em contrapartida ao ritual com o uso das flautas Jurupari, onde se consolidam as alianças entre grupos de descendência.

Entretanto, como vimos, o modelo se complica quando incluímos o relato de Fernandes (Fernandes & Fernandes 2006) e as descrições dos três rituais com as flautas yuhup, pois, nesses casos, o ritual das flautas Jurupari se junta ao ritual de dabucuri. O ritual de dabucuri é parte da festa de encerramento do ritual. Isso exige que o dabucuri e o ritual com o uso das flautas Jurupari não sejam tratados como completamente distintos. Um está imbricado no outro. Nesse sentido, a hierarquia e a igualdade não se colocam de um lado (ritual das flautas Jurupari) ou de outro (dabucuri). Tanto as realizações do ritual de dabucuri quanto do ritual das flautas atualizam a relação entre a hierarquia e a igualdade. Nesse sentido, ambos os rituais são atravessados pela hierarquia e a igualdade. O que não quer dizer que elas se misturam nesses rituais.

Diante dessas modulações, necessárias ao modelo da descendência e da aliança no alto rio Negro, propomos outra modificação em relação ao dualismo hierarquia e igualdade. O problema dessa dicotomia é o termo igualdade, pois no ritual de dabucuri, que seria o modelo de relações igualitárias, não estamos precisamente diante de relações igualitárias. Recordemos que C. Hugh-Jones chama a atenção para o fato de que o igualitarismo que prevalece nos rituais de dabucuri diz respeito à disputa da ordenação hierárquica entre os grupos exogâmicos. Essa disputa pela ordenação hierárquica não é exatamente condição de igualdade, como o termo igualitarismo sugere. Trata-se, precisamente, de disputar uma ordenação hierárquica. Entendemos que o termo igualitarismo não define bem essas disputas, pois elas ocorrem através do discurso hierárquico. Essa abertura à disputa da ordenação hierárquica não é uma abertura ao igualitarismo, mas uma abertura à contra-efetuação da hierarquia na armação hierárquica rio Negro.

Nesse sentido, quando os Yuhupdeh atraem os Yeba Masa, os Tuyuka e os Desana para exibirem suas flautas, isso desempenha uma contra-efetuação da hierarquia, à medida que procuram angariar um prestígio ritual que não lhes é concedido pela armação hierárquica. Seguindo essa linha argumentativa, diríamos que os Yuhupdeh, e os Maku em geral, são por excelência os contra-efetuadores da armação hierárquica rionegrina, pois à eles não lhes restam outra coisa a se fazer.

Cada um de nós é vários, é muitos, é uma prolixidade de si mesmos...Na vasta colônia do nosso ser há gente de muitas espécies, pensando e sentindo diferentemente. (Livro do Desassossego, Fernando Pessoa)

EPÍLOGO

A investigação das práticas xamânicas e suas relações com o plano mítico que anunciamos como objetivo desse trabalho demonstrou ter embasamento empírico ao ser confrontada com as ações terapêuticas do benzimento e os rituais das flautas Jurupari. Também se mostrou frutífero analisar essa relação sob a hipótese de que essas práticas xamânicas oferecem uma solução ao problema do contínuo e do descontínuo, pois os integram em sua ação.

Nas análises sobre as exegeses dos benzimentos e sobre os mitos yuhup, desana e tukano, o cosmos aparece sendo formado por uma multiplicidade de planos, que chamamos de plano-casa. Vimos que as ações terapêuticas executadas pelo benzedor se dirigem diretamente às ações desse plano mítico, no qual tudo o que existe, aparece sob a condição de pessoa. O benzedor para executar essas ações deve saber transitar por entre esses diversos planos e também saber assumir a perspectiva correspondente a cada plano. O aprendizado dessas habilidades exige que os benzedores tenham um bom conhecimento das ontogêneses dos processos de individuação que informam o plano mítico. A ontogênese desse processo de individuação é a passagem do pré-individual para a individuação. Essa problemática aparece em Lévi-Strauss sob a forma do problema do contínuo e do descontínuo.

Assim as ações terapêuticas e a realização dos rituais das flautas Jurupari operam essa passagem via trânsito entre os planos e as perspectivas – aproximando-se da continuidade – e via instauração do descontínuo no plano mítico através da diferenciação de planos e de perspectivas – aproximando-se da descontinuidade. A solução dada por essas práticas xamânicas ao problema do contínuo e do descontínuo não é a favor de um em detrimento de outro. Nisso elas também se aproximam a abordagem lévi-straussiana sobre o problema. Cada vez mais, ao longo das *Mitológicas*, Lévi-Strauss se defrontou com o problema de forma a ser indecidível se

a solução é a favor do contínuo ou a favor do descontínuo. É a tensão entre continuidade e descontinuidade que se mantém como solução. Nesse sentido, as ações terapêuticas e a realização dos rituais das flautas Jurupari oferecem a mesma solução, isto é, mantém a passagem entre o contínuo e o descontínuo aberta. Ou para lançarmos mão da linguagem simondoniana, mantém aberta a passagem de um estado de individuação ao estado pré-individual. Lévi-Strauss seguindo os mitos ameríndios parece adotar essa solução ao enfatizar sobretudo a passagem. Para refletir sobre essa passagem, Lévi-Strauss encaminha sua investigação, do ponto de vista analítico, para pensá-la como a interação entre um sistema de força e um sistema de forma, em outras palavras, entre energia e estrutura. Problemática também tratada por Simondon, ao longo de sua obra.

Embora isso tenha confirmado a segunda hipótese deste trabalho (cf. 'Caminho de pesquisa'), o problema exigiu desenvolvimentos. As figuras de linguagem (metáfora, metonímia, sinédoque) que Lévi-Strauss elege para analisar as transformações míticas que se referem à passagem do contínuo ao descontínuo ou vice-versa são operações da ordem do simbólico.

Ao analisar as transformações míticas como sendo da ordem do simbólico, Lévi-Strauss pressupõe que existe uma distinção entre o mundo simbólico e o mundo natural. Entretanto, essa distinção entre simbólico e natural não se dá da mesma forma que no pensamento dos Yuhupdeh. Nesse sentido, do ponto de vista dos yuhupdeh, as ações terapêuticas e a realização dos rituais não pertencem a um mundo simbólico em contraposição a um mundo natural. É da perspectiva da ciência natural, mas também de grande parte das ciências humanas, que tais práticas aparecem como simbólica.
Este trabalho se coloca da perspectiva yuhupdeh e não concebe as ações terapêuticas e os rituais como da ordem do simbólico.

Isso exigiu que encontrássemos uma linguagem apropriada para não recair no simbolismo dessas ações. Diante desse problema etnográfico e teórico, a investigação levou a nos aproximarmos do conceito de transdução que Simondon desenvolveu. Encontramos a pista desse caminho em Viveiros de Castro e Andrello, que se aproximaram desse léxico para enfrentar problemas semelhantes ao nosso.

Assim, a hipótese de que as ações terapêuticas e a realização dos rituais são operações que fazem a passagem do contínuo ao descontínuo e vice-versa, se enriqueceu e se desenvolveu com a noção de transdução.

O rendimento se mostrou ainda maior, quando, através das análises das ações terapêuticas e dos rituais das flautas Jurupari, o problema da construção e da descontrução das práticas xamânicas se revelou sob a forma do problema da construção da pessoa. Essa parece ser a questão do ponto de vista dos yuhupdeh.

A questão da construção da pessoa se mostrou pertinente, quando analisamos as ações terapêuticas que o benzedor realiza no momento em que faz o benzimento e que consistem, como demonstramos, na construção e desconstrução da pessoa. O desenvolvimento dessas análises nos conduziram a questão da relação dessas ações e os mitos.

Ao investigar a ontogênese do benzimento a partir dos mitos, vimos que ela se confunde com a própria ontogênese do mundo. Nesse conjunto de mitos sobre o aparecimento do mundo, os benzimentos são instrumentos usados para dar condições para a primeira geração de pessoa aparecer. Eles são operadores da passagem do pré-individual à individuação e nesse sentido são como operadores transdutivos.

A partir disso, investigamos um conjunto de mitos em que o tema da construção da pessoa retorna, mas não mais sob as condições de aparecimento da primeira geração das pessoas, mas do aparecimento das gerações subseqüentes. Nesse momento, a construção da pessoa envolve também, além da manipulação dos instrumentos de vida e dos benzimentos, a de outras pessoas e afecções de pessoa. Assim uma pessoa é feita de muitas outras pessoas e afecções de pessoas e o benzedor age como um individuador, ao fazer passar pessoas e afecções de pessoas por entre os planos. O processo de construção da pessoa que o benzedor segue atualmente é uma replicação desse movimento de fazer pessoa com outras pessoas. Quando ele opera nos benzimentos trata-se de fazer pessoas, quando opera nos rituais das flautas, trata-se de fazer grupos.

ANEXO I –

EXEGESES DE BENZIMENTOS

Além das correções, dos comentários e das dúvidas esclarecidas essa versão final adotou como referência também trechos de benzimento registrados em *Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã* e em *Livro dos antigos Desana – Guahari Diputirõ Porã*. Foi consultado também os artigos de Buchillet (1988, 1991) que tratam da estrutura das encantações/reza, que na linguagem dessa tese corresponde a estrutura dos benzimentos. O método seguido para traduzir essas exegeses se aproximou do método de tradução livre, onde a tradução se prende mais ao pensamento e às idéias do autor do que uma tradução palavra a palavra. Somente na última viagem a campo iniciei um trabalho de tradução palavra a palavra, mas o avanço na aplicação desse método é ainda mais vagaroso do que o livre e não cheguei a um resultado minimamente satisfatório.

O texto está organizado da seguinte forma. O corpo central do texto se refere às ações feitas nessas falas do benzimento, entendo que essa é a forma que mais se aproxima das falas propriamente. O que segue entre [ ] são comentários gerais sobre o benzimento. O que segue entre ( ) são comentários específicos sobre uma ação. O que segue entre { } são trechos de histórias de antigamente que estão associadas ao benzimento.

Exegese de benzimentos - Justino

Exegese de benzimento para hora do parto – primeira parte [1]

Fala barriga suco de frutas, barriga sem doença. (Isso fortalece a barriga)
Lava os alimentos que a grávida comeu. (Esse banho fortalece a grávida)
Esfria a casa da grávida e o banco em que senta. (O calor da casa e do banco dificultam o nascimento da criança).
Fala grávida sapinho pequeno (*bóh*[130]). (Isso faz a dor na hora do parto diminuir, pois esses sapinhos não sofrem na hora do parto).
Fala corpo de inambu, sangue de inambu. (Isso ajuda a diminuir a dor na hora do parto, pois o inambu não sofre na hora do parto).
Fala lugar sem doença. (Isso protege o lugar onde a mulher dará à luz).
Abre a porta do corpo da grávida. (Isso faz que o bebê consiga sair, pois a grávida tem uma porta pela qual o bebê sairá, se ela estiver fechada aquele terá dificuldade de sair).
Fala porta suco de fruta. (Isso ajuda o bebê a sair da barriga da mãe, pois a grávida possui uma porta que deve estar aberta na hora do nascimento)
Retira o suporte de cuia (*wöwöi*) do corpo da grávida. (O suporte de cuia mantém o bebê preso dentro da barriga. O suporte de cuia é o suporte de cuia e sua forma é de dois cones conectados pelos respectivos vértices. Essa conexão é que ajuda a impedir a passagem do bebê).
Fala corpo de peixe caroço de cucura, de peixe sarapó. (Isso faz o bebê sair rápido na hora do parto, pois esses peixes possuem corpos muito escorregadios).
Fala barriga casa leite do peito, casa suco de frutas, casa sem doença. (Isso fortalece a barriga e ajuda o bebê a sair mais fácil)
Prende o espinho de peixe cascudo – *yew ha, ha, ha tay* – e do jandiá. (Os espinhos dos peixes cascudos e do jandiá prendem o bebê na barriga da grávida. Os cascudos e o jandiá vivem nos troncos debaixo d'água, quando são fisgados ele abrem seus 'aguilhões' e os fincam nesses troncos).
Fala corpo de peixe cascudo – *yew ha, ha, ha tay* – e de jandiá. (Isso ajuda o bebê a sair mais rápido da barriga, pois embora esses peixes tenham espinhos que prendam o bebê, os seus corpos são escorregadios).

[130] Não foi possível identificar a espécie.

Fala balaio penas de aves, penas de samaúma. (Isso para quando o bebê nascer ele cair nesse balaio. Esse balaio é colocado pelo benzedor quando ele cerca a mãe com pari na hora do parto)

Fala bebê sem doença. (Isso protege o bebê).

Fala sangue de animais. (Isso protege o bebê).

Fala cheiro de rato, cheiro de cutiuaia. (Isso espanta as doenças do bebê, pois o corpo do bebê fica fedendo, pois o cheiro do rato e da cutiuaia são muito fedidos).

Fala corpo de gavião. (Isso protege o corpo do bebê de ataques).

Esconde o bebê debaixo das asas do passarinho[131]. (Isso protege o bebê para nenhuma doença pegá-lo).

Enche o balaio com penas de aves.(Isso para poder esconder o bebê)

Esconde o bebê no balaio. (Isso protege o bebê de possíveis ataques).

Esconde o bebê no tronco de árvore[132]. (Isso protege o bebê).

Esconde o bebê no lago de transformação. (Isso protege o bebê).

Esconde o bebê na barriga da sucuri preta (*meeh pög saah*), da sucuri branca (*meeh pög baag*) e da sucuri vermelha (*meeh pög hëj*). (Isso protege o bebê).

Lava o bebê dentro da barriga de sucuri preta (*meeh pög saah*), da sucuri branca (*meeh pög baag*) e da sucuri vermelha (*meeh pög hëj*). (Esse banho fortalece o bebê).

Cerca o recém-nascido com pari. (Isso protege o bebê).

[O benzedor assopra esses pensamentos na manicuera ou no mingau]

Exegese de benzimento para hora do parto – segunda parte [2]

Cerca a grávida com pari de inajá, pari de *bak* (madeira de zarabatana), pari de pedra. (Isso protege a grávida. Ela senta no meio do cercado de pari dentro de um balaio).

Fala pari suco de frutas, pari sem doença. (Isso fortalece a proteção do pari. Pari é uma armadilha feita com paus e amarrada com cipó)

Fala bebê filho(a) de pajé benzedor. (Isso protege o bebê).

Oferece ipadu para gente-árvore, gente-serra, gente-trovão, gente-anta, gente-folha, gente-cupim. (O ipadu oferecido para as várias gentes serve para acalmá-los e os fazerem se virar. O ipadu da árvore é o *sih pé,* o *pög,* breu preto [*wõh*]).

[131] Não foi possível identificar a espécie.
[132] Não foi possível identificar a espécie.

Fala corpo de gente-cupim, de gente-folha, de gente-árvore. (Isso faz que essas gentes não fiquem bravas e não ataquem o bebê).

Fala corpo de *Kuayö*, corpo de *Böm Meeh Pög*[133]. (Isso faz que essas gentes não fiquem bravas e não ataquem a grávida).

Fala cheiro de *Kuayö*, cheiro de *Böm Meeh Pög*. (Isso faz que essas gentes não fiquem bravas e não ataquem a grávida).

Fala sangue de *Kuayö*, sangue de *Böm Meeh Pög*. (Isso faz que essas gentes não fiquem bravas e não ataquem à grávida).

Abre as portas dos peixes. (Isso protege o benzedor. O benzedor deixa a porta dos peixes abertas porque senão os peixes deixam a porta fechada para o benzedor. Se os peixes fecharem a porta para o benzedor, no sonho deste, isso provoca doença e em seguida a morte do benzedor).

Fala corpo de peixe, sangue de peixe, rosto de peixe. (Isso protege a grávida do ataque dos peixes).

Fala pai filho pajé benzedor. (Isso protege o pai).

Fala mãe filha pajé benzedor. (Isso protege a mãe).

Retira todos os pequenos insetos[134] da rede em que a mulher dorme. (Esses bichinhos fazem a mulher e o bebê ficarem doentes).

Esfria o fogo do cipó usado para fazer a amarração das vigas das casas. (Esse cipó tem caapi e faz o olho da criança arder).

Fala casa suco de frutas. (Isso protege a casa depois que a mulher volta do parto).

Fala cobertura de palha suco de fruta. (Isso protege a cobertura depois que a mulher volta do parto).

Apaga o fogo da cozinha para acabar com a fumaça. (A fumaça do fogo possui pimenta e caapi por isso faz arder muito).

Fala fogo suco de frutas. (Isso para a fumaça não arder os olhos do recém-nascido, pois esse fogo é o utilizado para fazer a comida da casa)

[O benzedor assopra esses pensamentos no breu]

[133] Uma das traduções que eles me fizeram foi diabo. Esses seres vivem na floresta e só podem ser visto sob condições específicas: em sonho; quando se consome caapi e/ou paricá; e quando se adoece.

[134] Não foi possível identificar essas espécies de insetos.

Exegese de benzimento para primeiro banho do recém-nascido [3]

[Depois de dois dias pós-parto o benzedor volta a benzer para que possa dar o primeiro banho no recém-nascido. O benzedor vai na frente com o breu, enquanto os pais e o bebê o seguem]

Cerca com pari o pai, a mãe e o bebê. (Isso os protege no caminho da casa ao porto. O benzedor entrega o breu para a mãe que joga no rio antes de entrarem).

Esfria o calor do rio. (O rio tem pimenta e caapi que produzem doença nos pais e no recém-nascido no primeiro banho pós-nascimento).

Prende as asas do gavião. (O vôo do gavião produz uma ventania na hora do banho e faz a criança adoecer).

Cerca com pari os pais e o bebê. (Isso os protege no caminho de volta do porto a casa).

Fala pari suco de frutas, casa suco de frutas, fogo suco de frutas. (Isso protege os pais e o recém-nascido).

Fala corpo de gente-árvore, corpo de gente-folha, corpo de gente-cupim, corpo de gente-trovão. (Isso protege os pais do ataque dessas gentes).

Fala para si corpo de gente-árvore, corpo de gente-folha, corpo de gente-cupim, corpo de gente-trovão. (Isso protege o corpo do benzedor).

Oferece ipadu para o tatu canastra, o tamanduá, o preguiça, o macaquinho preto e a gente-trovão. (Isso faz que essas gente-animais se virem para não olharem os pais e o bebê. Enquanto essas gente-animais comem *sohó* ficam bem-humorados. Se o benzedor não oferece ipadu para gente-Trovão, este se zanga, esbraveja e bate nele com caniço branco e caniço preto. O tatu-canastra, o tamanduá, o preguiça, macaquinho preto vivem debaixo da água)

Fala corpo sem gosto, corpo carne cuia, corpo cogumelo, corpo cascudo. (Isso protege o bebê contra possíveis ataques).

Fala corpo, sangue e coração de ariranha; corpo, sangue e coração de piraboto. (Isso protege o corpo do pai, quando este volta a pescar pela primeira vez depois do parto, e impede que esses peixes ataquem-no).

Fala toco amigo, maniua amiga, calango da roça. (Isso protege o corpo da mãe quando ela volta à roça pela primeira vez depois do parto, e impede que sofra algum tipo de ataque).

Fala roupa pena de mutum, pena de samaúma. (Isso protege a mãe).

[O benzedor assopra esses pensamentos no breu]

Exegese de benzimento para comida da criança [4]

Pisa nas formigas. (Isso impede que elas ataquem as crianças. Essas formigas[135] vivem no cupinzeiro).

Mata as formigas.

Apaga o fogo do cupinzeiro.

Fala pó branco cupinzeiro suco de frutas, leite do peito. (Isso fortalece esse pó branco para benzer a comida).

Lava a criança com a água de cupinzeiro. (Esse banho faz a criança crescer rápido).

Coloca miçanga na criança. (Isso faz a criança ficar grande e gorda).

Quebra os dentes das piabas *púg*, *sõw*, *yay*, *wák hõp*, *käkäw*, *huy*. (Isso impede que apareça feridas na criança, pois esses dentes fazem sair ferida).

Retira os piolhos de cada uma dessas piabas. (Esses piolhos fazem aparecer feridas no corpo da criança).

Quebra os dentes dos piolhos de cada uma dessas piabas.

Mata os piolhos de cada uma dessas piabas. (Isso impede que saiam feridas nas crianças, pois esses dentes fazem sair ferida).

Fala corpo de samaúma, corpo de paxiúba, corpo de *mak tëg*[136], corpo de *pein tëg*[137], corpo de pau-brasil. (Isso impede que apareça ferida na criança).

Lava a criança com a seiva de paxiúba, com a seiva de *mak tëg*, de *pein tëg*, de pau-brasil. (Isso fortalece a criança).

Esconde a criança dentro da paxiúba, de *mak tëg*, de *pein tëg*, do pau-brasil. (Isso protege a criança).

Cerca a criança com pari. (Isso protege a criança).

Fala peixe suco de frutas, peixe leite do peito, peixe sem doença. (Isso faz que o peixe não faça a criança adoecer, pois o *Tí'* do peixe faz a criança adoecer.**)**

Lava a criança com caldo de peixe. (Isso fortalece a criança).

Quebra os dentes da traíra e do jacaré. (Isso impede que apareça sarna nas crianças).

Mata os piolhos da traíra e do jacaré. (Isso impede que apareça sarna, pois esses piolhos são os donos da sarna).

[135] Não foi possível identificar quais as espécies de formigas.
[136] Árvore de espécie não identificada.
[137] Árvore de espécie não identificada.

Retira o *Tí'* de mandi branco, de mandi preto, de *yóp*[138] da cutiuaia, do tatu, da paca, da cutia, do quexada. (Isso impede que saia tumor no corpo da criança, pois esses *Tí'* fazem aparecer os tumores. O tatu é o dono da dor de garganta. O *yóp* é dono do tumor e antigamente, antes de se transformar em peixe, era um pedaço de *tí.* Se o benzedor não benzer direito esse tumor passa para o pai, para a mãe e para o benzedor).

Pisa nos *Tí'* de peixe mandi branco e mandi preto, de *yóp*, de acutiuaia, de tatu, de paca, de cutia e de quexada.

Envia para rio Umari (*pej dëh*) e para casa de Trovão (*põy mõy*) os *Tí'* de mandi branco, de mandi preto, de *yóp*, de cutiuaia, de tatu, de paca, de cutia, de quexada.

Fala corpo sem gosto, corpo cogumelo *päm*, corpo cogumelo *säsäy*, corpo fruta cuia. (Isso espanta as pessoas que enviam doença para a criança).

Fala menino filho do leite do peito, menina filha do leite do peito. (Isso fortalece a criança).

Fala de si corpo sem gosto, corpo cogumelo. (Isso espanta as doenças e protege o benzedor).

Pisa na cuia de caapi. (Esse caapi faz a criança chorar. O mutum bebeu caapi, nos tempos da origem debaixo da água, junto com o tamanduá, o macaquinho barrigudo, o preguiça e o tatu canastra. É esse caapi que faz a criança chorar)

Envia para rio Umari (*pej dëh*) e casa de Trovão (*põy mõy*) os caapi da cutiuaia, do tatu, da paca, da cutia, da quexada.

Fala caapi suco de frutas, caapi leite do peito. (Isso faz que a criança não chore). (Quando o benzedor não benze direito as crianças acabam bebendo caapi dos animais por isso elas choram.

(O benzedor assopra esses pensamentos no pó branco que se forma após a queima do cupinzeiro).

Exegese de benzimento para umbigo da criança [5]

[Quando o benzedor não benze o caniço, o terçado e o machado do pai da criança o umbigo pula para fora]

Amassa a samaúma que fica dentro do umbigo. (Isso impede que o umbigo pule para fora).

[138] A única especificação em relação a esse peixe é que é grande e preto. Não foi possível obter maiores especificações.

Retira o *taw ag tëg* de várias espécies de banana (Tõh wɨhɨt, Wɨhɨt pög, Mih wɨhɨt), da cutiuaia, da cutia, do caititu, do quexada. (Esses *taw ag tëg* fazem o umbigo da criança pular para fora. O *taw ag tëg* é um enfeite de mão usado em dias de dança e esses seres também o receberam quando ainda eram gente).

Pisa nos *taw ag tëg* de várias espécies de banana (*tõh wɨhɨt, wɨhɨt pög, mih wɨhɨt*), de acutiuaia, de cutia, de caititu, de quexada.

Mastiga o *taw ag tëg* das várias espécies de banana (*tõh wɨhɨt, wɨhɨt pög, mih wɨhɨt*), de cutiuaia, de cutia, de caititu, de quexada.

Quebra os *taw ag tëg* de várias espécies de banana (*tõh wɨhɨt, wɨhɨt pög, mih wɨhɨt*), de cutiuaia, de cutia, de caititu, de quexada.

Apaga o fogo do *taw ag tëg* de várias espécies de banana (*tõh wɨhɨt, wɨhɨt pög, mih wɨhɨt*)**,** da cutia, da acutiuaia, do caititu, do quexada.

Envia o *taw ag tëg* de várias espécies de banana (*tõh wɨhɨt, wɨhɨt pög, mih wɨhɨt*), de várias espécies de cutiuaia, da cutia, do caititu e do quexada para *pej dëh*.

Enterra o suporte de cuia (*wöwöi*) de ingá, de patauá, de pari. (Isso faz que o umbigo fique para dentro).

Pisa no suporte de cuia (*wöwöi*) de ingá, de patauá e de pari. (Isso impede que o umbigo da criança pule para fora).

Fala criança filho do leite do peito. (Isso fortalece a criança).

Fala corpo de *Tí'*, veia de *Tí'*, carne de *Tí'*. (Isso fortalece a criança).

Fala corpo de *mak tëg*. (Isso fortalece o corpo da criança, pois *mak tëg* é uma árvore de madeira dura).

Fala umbigo rodamoinho. (Isso faz que o umbigo fique para dentro).

Mastiga os caroços de frutas. (Isso faz que os caroços não brotem e isso evita que o umbigo brote também. Esses caroços de frutas são expelidos após os caititus as comerem).

Aperta o umbigo com o suporte de cuia (*wöwöi*). (Isso impede que o umbigo salte para fora).

Fala umbigo pingo d'água. (Isso faz que o umbigo fique para dentro).

Mastiga o umbigo. (Isso faz que o umbigo não salte para fora).

Exegese de benzimento para dor de braço [6]

Reúne todos os venenos de *Éd sáp*.

Retira os venenos da formiga de fogo, do escorpião, da aranha e de *kój* do veneno de Éd sáp. (Esses venenos aumentam a dor de braço. *Éd Sáp*[139] é uma cobra vermelha que dá choque, parecida com poraquê e seu choque engole o braço causando dor. Para fazer o seu veneno ele junta o veneno de formiga de fogo, de escorpião, de aranha e de *kój*).

Apaga o fogo desses venenos de *Éd sáp*.

Coloca esses venenos no cariço.

Envia para o rio Umari (*pej dëh*) e a casa de Trovão (*pẽy mõy*) todos esses venenos.

Retira o pedaço de açaizeiro do braço. (Com esse pedaço *Éd sáp* aperta o braço fazendo a dor aumentar).

Fala braço suco de frutas. (Isso faz a dor de braço diminuir).

Desenrola os enfeites de *Éd sáp*. (Esses enfeites apertam o braço e fazem a dor aumentar. Os enfeites são feitos de pêlo de macaco barrigudo, de guariba, macaquinho preto, zogue-zogue e de várias pimentas[140])

Fala pimenta de enfeite suco de frutas**.** (Isso faz a ardência da dor de braço diminuir).

Desenrola do braço a raiz de timbó. (*Éd sáp* enrola a raiz de timbó para fazer o braço doer).

Fala raiz de timbó suco de frutas. (Isso faz a dor diminuir. A raiz de timbó fica enrolada no braço quando este dói)

Apaga o fogo da fruta timbó. (A fruta timbó possui pimenta que faz a dor de braço aumentar).

Lava o fogo de pimenta da fruta timbó. (Esse banho esfria o calor da pimenta da fruta timbó que está no braço).

Mata o peixe mandi e a piaba. (Esses peixes possuem veneno).

Envia para o rio Umari (*pej dëh*) e a casa de Trovão (*pẽy mõy*) o peixe mandi e a piaba. (Esses peixes têm veneno que faz o braço doer)

Mata traíra, piranha, piolho de traíra e piolho de piranha. (Esses peixes mordem o braço e esses piolhos ficam sugando o braço fazendo a dor aumentar).

Envia os peixes traíra, piranha e os piolhos de traíra e de piranha para o rio Umari (*pej dëh*) e a casa de Trovão (*pẽy mõy*).

[139] Não foi possível identificar qual é a espécie de cobra.
[140] Não foi possível identificar as espécies de pimenta.

Desenrola o cipó da flauta *tí*'. (Isso faz a dor diminuir. Esse cipó enrola no braço e o aperta)

Fala cipó suco de frutas. (Isso faz a dor diminuir).

Retira o ninho de japu, de japu do mato, de jabu barrigudo e do rouxinol. (Esses ninhos têm pimenta e engolem o braço fazendo doer ainda mais; além disso, também faz que o benzimento não 'pegue' direito, criando um obstáculo).

Apaga o fogo da pimenta desses ninhos. (Isso faz a dor diminuir).

Retira a pimenta da samaúma da caatinga, de passarinho, de barriga. (As pimentas dessas samaúmas aumentam a dor de braço).

Apaga o fogo das pimentas da samaúma caatinga, samaúma barriga, samaúma passarinho.

Envia as pimentas da samaúma de caatinga, da samaúma de barriga e da samaúma de passarinho para o rio Umari (*pej dëh*) e a casa de Trovão (*põ̃y mõ̃y*).

Reúne os venenos de caba, de abelha preta, de *päj*, de *taw*, de *boh*, de *wah*[141]. (Isso faz que a dor diminua, pois esses venenos têm pimenta que faz aumentar a dor. As abelhas colhem os venenos nas flores).

Coloca esses venenos no cariço.

Envia os venenos de caba, de abelha preta, *päj*, *taw*, *boh* e *wah* para o rio Umari (*pej dëh*) e a casa de Trovão (*põ̃y mõ̃y*).

Toca a flautinha *käw wah*. (O som da flautinha assusta a abelha caba, a abelha preta, a abelha *päj*, a abelha *taw*, a abelha *wëd*, a abelha *boh*, a abelha *wah*).

Fala braço suco de frutas. (Isso faz a dor diminuir).

Fala braço de galho pau-brasil, de galho *pein tëg*, de galho ingá. (Esses galhos fortalecem o braço, fazem a dor diminuir e não deixa o braço cair, já que são de árvores de madeira muito dura. O estragador (*dóh*) fala galho *bia tëg* – árvore cujos galhos caem rápido)

Fala pele do braço casca de pau-brasil, casca de *pein tëg*, casca de inajá. (Essas cascas fortalecem o braço e fazem a dor diminuir).

Fala sangue mel de abelha. (Isso adoça o sangue e faz a dor diminuir).

Retira a cobra-tipiti que está engolindo Sah Säw. {Essa cobra-tipiti faz a dor de braço aumentar. Antigamente Sah Säw estava na casa de seu sogro e foi mexer num tipiti que vira pendurado, mas na verdade era um cunhado que acabou engolindo o braço de Sah Säw e que acabou sendo salvo por sua esposa-pacu}

Envia a cobra-tipiti para baixo.

[141] Não foi possível identificar quais espécies de abelhas.

Fala braço filho de pajé onça. (Isso fortalece o braço e faz a dor diminuir).

Apaga o fogo da pimenta do veneno da maniua. (O veneno da pimenta da maniua faz a dor de braço aumentar).

Fala veneno-pimenta de maniua suco de frutas. (Isso adoça a pimenta e faz a ardência da dor diminuir).

Apaga o fogo dos venenos pimentas que alguns insetos noturnos[142] possuem. (Esses insetos, que cantam à noite, enviam seus venenos que fazem a dor de braço aumentar).

Fala venenos-pimentas de insetos noturnos suco de frutas. (Isso adoça esses venenos-pimentas e faz diminuir a dor).

Apaga o fogo do cozimento do veneno de raspas de cipó. (Isso diminui a dor de braço, pois esse veneno faz aumentar a dor de braço).

Derrama o veneno de raspas de cipó da panela onde foi cozido.

Fala sangue sem doença, braço sem doença. (Isso fortalece e protege o braço).

Lava o braço com suco de fruta. (Isso faz a dor de braço diminuir).

Fala dedo cariço. (Isso abre orifícios nas extremidades dos dedos e faz a dor passar para o rio Umari [*pej dëh*]).

Esfria o fogo usado para fazer comida. (O fogo usado para fazer comida é muito quente e faz o braço doer mais. O estragador (*dóh*) esquenta o fogo para a dor aumentar).

Lava a panela onde faz a comida. (Isso faz a dor diminuir).

Apaga o fogo do terçado e da linha de pesca. (O arame enrolado no cabo do terçado enrola o braço e faz aumentar a dor. O carretel de linha enrola no braço e aumenta a dor)

Fala surubim suco de frutas e sem doença, piraíba suco de frutas e sem doença, peixe botom suco de frutas e sem doença. (Isso adoça o veneno desses peixes e faz a dor diminuir, pois esses peixes têm muito espinho que possuem veneno e ferram o braço).

[O benzedor assopra esses pensamentos no pinu-pinu. O benzimento se repete três ou quatro vezes. Depois o benzedor fica pensando se vai dar certo ou não]

[142] Não foi possível as espécies desses insetos.

Exegese de benzimento para gripe [7]

Apaga o fogo da árvore onde viviam os brancos e os negros. (O fogo da árvore onde os brancos e os pretos viviam produz febre)

Retira de cima da pessoa a roupa, a rede, o feijão, o arroz, o café e o sal. (Isso diminui a dor no corpo, pois essas coisas ficam em cima do gripado).

Apaga o fogo da roupa, da rede, do feijão, do arroz, do café, do sal. (O fogo dessas coisas faz o corpo ficar dolorido).

Envia a roupa, a rede, o feijão, o arroz, o café e o sal para o rio Umari (*pej dëh*) e a casa de Trovão (*pẽy mõy*).

Fala coração suco de frutas. (Isso fortalece o gripado e faz diminuir a gripe).

Fala corpo peneira. (Isso faz que a gripe passe pelo corpo).

Fala corpo leite do peito, corpo filho(a) de pajé-onça. (Isso fortalece o corpo do gripado).

Fala corpo de sucuri, cara de sucuri. (Isso fortalece o gripado).

Oferece o remédio[143] de *Meeh Pög* para o gripado. (Isso fortalece o gripado).

Toca a flautinha *käw wah*[144]. (O som da flautinha espanta a gripe).

Apaga o fogo da fábrica de panela, da fábrica de motor, da fábrica de máquina de escrever, da fábrica de rabeta, da fábrica de gerador. (As pessoas que pegam gripe são aquelas que caíram no fogo da fábrica de panela, da fábrica de motor, da fábrica de máquina, de rabeta, da máquina de escrever, de gerador)

Retira a agulha vermelha, a agulha preta, a agulha branca. (Isso faz a tosse e a coceira da garganta diminuir, pois o calor dessas agulhas da máquina de costura faz a garganta coçar e a pessoa tossir).

Esfria o calor da agulha preta, da agulha vermelha e da agulha branca.

Fala agulha preta, vermelha, branca suco de frutas; agulha preta, vermelha, branca leite do peito. (Isso adoça a agulha e faz a tosse e a coceira de garganta diminuir).

Lava onde encaixa as agulhas da máquina de costura.

Retira o carretel de linha da máquina de costura, a direção do motor de popa (malagueta), a direção do avião. (Isso diminui a tontura, pois o carretel e as direções produzem tontura no gripado quando giram).

Apaga o fogo do carretel da linha da máquina de costura, da direção do motor de popa, 'malagueta' e da direção do avião.

[143] Não foi possível identificar qual é o remédio.
[144] Foi com essa flautinha que os homens conseguiram tirar as flautas *Ti'* das mulheres, antigamente.

Envia o carretel da linha da máquina de costura, a direção do motor de popa (malagueta) e a direção do avião para *pej dëh*.

Fala carretel da linha da máquina de costura suco de frutas e sem doença, direção de motor de popa – malagueta – suco de frutas e sem doença, direção de avião suco de frutas e sem doença. (Isso adoça essas coisas e faz a tontura diminuir).

Retira o arame do cabo de terçado, o capacete do aviador, o capacete de aço, a cuia de samaúma. (Isso diminui a dor de cabeça, pois essas coisas apertam a cabeça e a fazem doer)

Apaga o fogo do arame do cabo do terçado, do capacete do aviador, do capacete de aço, da cuia de samaúma. (Isso diminui a dor de cabeça, pois esses fogos aumentam a dor).

Fala arame do cabo do terçado, capacete de aviador, capacete de aço e cuia de samaúma suco de frutas. (Isso adoça o capacete e faz a dor de cabeça diminuir).

Envia o arame do cabo do terçado, o capacete de aviador, o capacete de aço, a cuia de samaúma para o rio Umari (*pej dëh*) e a casa de Trovão (*põy mõy*).

Esfria o fogo da fábrica de anzol e da linha de pesca. (O fogo da fábrica de anzol e da linha de pesca faz a gripe aumentar). Apaga o fogo do carote[145] vermelho, do preto, do branco, do amarelo. (Isso diminui a gripe, pois esses carotes possuem fogo que faz ela aumentar).

Apaga o fogo da fábrica de terçado, da de machado, da de faca, da de colher, da de garfo. (Isso diminui a gripe, pois o fogo da fábrica de terçado, de machado, de facas, de garfo, de colher faz ela aumentar).

Fala corpo de jacaré, sangue de jacaré, cabeça de jacaré, cheiro de jacaré. (Isso fortalece o gripado e espanta a gripe, pois o jacaré tem um cheiro que ela não gosta).

Fala carne de jabuti do lago e do rio, sangue de jabuti do lago e do rio, coração de jabuti do lago e do rio, cabeça de jabuti do lago e do rio. (Isso fortalece o gripado e espanta a gripe, pois o jabuti tem um cheiro que ela não gosta).

Lava o gripado com sangue de jabuti do lago e do rio. (Isso espanta a gripe, pois ela não gosta do cheiro do jabuti).

Esconde o corpo do gripado dentro do casco de jabuti do lago e do rio. (Isso protege o gripado).

Fala sangue de tatu-canastra, sangue de preguiça, sangue de tamanduá, sangue de mergulhão. (Isso fortalece o sangue do gripado e faz diminuir a gripe).

Lava o gripado com suco de frutas. (Isso fortalece o gripado).

[145] Carote é um tambor de plástico de tamanho variável entre 15l e 50l, usado principalmente para transportar gasolina na região.

Fala *sih pé* suco de frutas. (Isso fortalece *sih pé*).
(O benzedor assopra esses pensamentos no *sih pé* e no pinu-pinu).

Exegese de benzimento para diarréia [8]

Apaga o fogo da canoa dos urubus branco e preto. (As canoas dos urubus branco e preto possui fogo que produzem diarréia. Os donos da diarréia são o urubu branco e o preto – *awari'*. Quando essas aves embarcam na canoa as pessoas pegam diarréia. A canoa dessas aves é o vôo dela, por isso da perspectiva delas quando saem voando é como se elas estivessem embarcando na canoa).
Apaga o fogo da sardinha, da conserva e do charque. (As comidas enlatadas como sardinha, conserva e charque e todas as comidas que já vêm preparada com sal têm fogo que aumentam a diarréia).
Fala sardinha suco de frutas, conserva suco de frutas, charque suco de frutas. (Isso adoça essas comidas e diminui a diarréia).
Lava o sal de todo tipo de comida. (Esse banho diminui a diarréia).
Apaga o fogo da jequitáia. (O fogo da jequitáia aumenta a diarréia, pois ela é uma mistura de pimenta moída e sal. A pimenta é desidratada no moquém e depois socada no pilão. Ao pó moído que se forma é acrescentado o sal).
Lava o sal da jequitáia. (Esse banho diminui a diarréia).
Apaga o fogo do sabão. (Isso diminui a diarréia. O sabão é cozido num tambor para ser preparado e o calor do cozimento faz aumentar a diarréia)
Lava o intestino. (Esse banho diminui a diarréia).
Fala barriga amarga, barriga *sän*[146], barriga *nug tëg*[147], barriga *yow tëg*[148]. (Isso faz a diarréia diminuir).
Fala intestino de casca de *nug tëg*, corpo de *nug tëg*. (Isso faz a diarréia diminuir).
Fala intestino de casca de *sän*, corpo de *sän*. (Isso faz a diarréia diminuir).
Fala intestino de casca de *yow tëg*. (Isso faz a diarréia diminuir).
Fala sangue seiva de *sän*, seiva de *nug tëg*, seiva de *yow tëg*. (Essas seivas lavam o intestino e fazem a diarréia diminuir).

[146] É uma frutinha amarga. Não foi possível identificar a espécie.
[147] É uma árvore de madeira amarga e sua casca é usada para fazer as tiras para carregar os aturás – cestos de cipó titica.
[148] É uma árvore de madeira amarga. Não foi possível identificar a espécie.

Lava o intestino com seiva de *sän*, seiva de *nug tëg*, seiva de *yow tëg*. (Esse banho faz a diarréia diminuir).

Fala intestino amargo.(Isso faz a diarréia diminuir).

Fala intestino verão. (Isso faz a merda endurecer).

Fala intestino de rato, estômago de rato. (Isso faz a merda endurecer, pois o rato sempre tem a merda dura).

Fala corpo, intestino e estômago de *waw-sän*, de *waw-nug tëg*, de *waw-yow tëg*. (Isso faz a merda endurecer. Esses *waw* são pequenas larvas que vivem nas árvores e se alimentam de folhas. Cada árvore tem o seu *waw* próprio. A merda dessas larvas é dura).

Fala espírito leite do peito. (Isso fortalece a pessoa com diarréia).

Fala intestino de acutiuaia, sangue de acutiuaia. (Isso faz a merda endurecer, pois a merda da acutiuaia é dura).

Fala intestino de *köj* vermelho, de *köj* branco, de *köj* bananeira do mato, de *köj paha tëg*, de *köj* buritizeiro, de *köj* madeira de zarabatana, de *köj* tucumazeiro. (Isso faz que a merda endureça. Esses *köj* são insetos que vivem nessas árvores e a merda deles é sempre dura).

Fala merda de *köj* vermelho, de *köj* branco, de *köj* bananeira do mato, de *köj paha tëg*, de *köj* buritizeiro, de *köj* madeira de zarabatana, de *köj* tucumazeiro.

Fala sangue e cheiro de *köj* vermelho, de *köj* branco, de *köj* bananeira do mato, de *köj paha tëg*, de *köj* buritizeiro, de *köj* madeira de zarabatana, de *köj* tucumazeiro.

Lava o intestino com sangue de *köj* vermelho, de *köj* branco, de *köj* bananeira do mato, de *köj paha tëg*, de *köj* buritizeiro, de *köj* madeira de zarabatana, de *köj* tucumazeiro.

Lava o intestino com folhas de *paha tëg*. (Isso diminui a diarréia, pois essas folhas são amargas).

Fala corpo e intestino de macaco barrigudo, corpo e intestino de zogue-zogue. (Isso faz a diarréia diminuir, pois esses macacos comem uma frutinha – não-identificada – que não dá diarréia).

Lava todo o sal do corpo.(Isso diminui a diarréia)

[Quando o benzedor não benze as comidas, os meninos pegam diarréia. O benzedor deve benzer a comida que a mãe ingere para que o bebê não pegue diarréia. Todos os peixes que são cozidos com sal devem ser benzidos para que as crianças não peguem diarréia. Se o benzedor nas sabe benzer direito as pessoas pegam diarréia]

Exegeses de Benzimentos - Pedro

Exegese de benzimento para diarréia [9]

Retira a tinta *däg* do corpo da pessoa. (Essa tinta entra no corpo da pessoa e faz a diarréia aumentar. A tinta *däg* é usada para enfeitar o corpo das pessoas em dia de dança).
Retira o enfeite de dança. (Esse enfeite faz a diarréia aumentar. Os homens usam esse enfeite, que é um ramo de planta, pendurado na cintura).
Retira a saliva de *Tí'* (Jurupari). (A saliva de *Tí'* faz a diarréia aumentar)
Fala intestino de *waw*-ingá, de *waw*-abiu, de *waw*-japurá, de *waw*-ucuqui, de *waw*-tucumã, de *waw*-buriti, de *waw*-pupunha. (Isso faz a merda endurecer e a diarréia diminuir, pois esses *waw* são pequenas larvas que vivem nas árvores e se alimentam de folhas. Cada árvore tem o seu *waw* próprio. A merda dessas larvas são duras).
Fala intestino de cutiuaia, de veado, de jacaré. (Isso faz a merda endurecer e a diarréia diminuir, pois esses animais têm a merda dura)
Fala estômago de cutiuaia, de veado, de jacaré. (Isso faz a merda endurecer).
Fala osso de timbó dentro do intestino. (Isso ajuda a merda endurecer. O osso do timbó é a parte interna da raiz).
Fala porta dos insetos para o ânus da pessoa com diarréia. (Isso faz que as várias espécies de *waw* entrem no intestino da pessoa e ajudem a endurecer a merda).
Fala intestino de sova, de areia, de barro seco, de cupim. (Isso ajuda a endurecer a merda).
[Quando a criança come carne sem benzer dá diarréia porque a carne é cozida com sal e pimenta. Depois de queimar o cupinzeiro pega-se o pó branco que fica e usa-o para benzer a criança para ela começar a comer]

Exegese de benzimento para dor de cabeça [10]

{A mulher não podia ir na roça menstruada (*yã sɨh*) sem ser benzida, se não corria o risco do pica-pau produzir dor de cabeça na mulher com seu enfeite de cabeça. Além do pica-pau, outros animais também podem fazer a cabeça doer com seus respectivos enfeites. É o caso do enfeite de cabeça do calango azul, calango marrom e da abelha, que fazem a cabeça doer quando se vai à roça e fica muito suado. O gavião da roça, do mato, da comunidade, a andorinha, o *wih dumi saj* e o urubu também possuem enfeites de cabeça

que fazem doer a cabeça. Todos esses animais conseguiram seus enfeites de cabeça no tempo em que eram gente}

Retira os enfeites de cabeça do pica-pau, do gavião da roça, do gavião do mato, do gavião da comunidade, da andorinha, do *wih dumi saj*[149], do urubu. (Isso faz a dor de cabeça diminuir).

Envia os enfeites desses animais para rio Umari (*pej dëh*) e casa de Trovão (*pẽy mõy*). (Isso diminui a dor de cabeça. O rio Umari fica abaixo do plano terrestre, enquanto a casa de Trovão fica acima).

Fala abiu, sova, ingá, açaí, *kögö poh*[150]. Fala suco de frutas. Fala sangue suco de frutas. (Esse suco de frutas adoça o sangue e faz a dor de cabeça diminuir).

Exegese de benzimento para dor de barriga [11]

{Lua se deitava com sua irmã durante a madrugada. Como estava muito escuro ela não conseguia reconhecer o homem que vinha todas as noites. Intrigada em saber quem era o homem que a visitava, ela resolveu preparar uma tinta. Ela coletou folhas de *däg*[151], embrulhou-as com folha de ambaúba e amarrou com cipó titica. Em casa ela colocou a folha na panela de barro e começou a cozinhar até a tinta da folha começar a fermentar e dissolver na água. Quando Lua apareceu para se deitar ela disfarçadamente passou um pouco de tinta na testa dele. Na manhã seguinte ela viu que a marca estava no rosto de seu irmão. Ainda hoje se pode ver a marca em Lua}

Apaga o fogo do cozimento da tinta *däg*. (O calor do cozimento aumenta a dor de barriga).

Esfria o fogo da panela. (Quando a panela de tinta fica quente isso também aumenta a dor de barriga e de estômago).

Derrama a tinta *däg* da panela.

Desamarra o cipó do embrulho. (Esse cipó que foi usado para embrulhar as folhas de *däg* faz a pessoa sentir cólica na barriga)

Retira as minhocas que se encontram na panela de barro. (Essas minhocas fazem a dor de barriga aumentar).

Pisa nas minhocas da panela de barro.

[149] É um passarinho, mas não foi possível identificar a espécie.
[150] Não foi possível identificar qual a espécie dessa fruta.
[151] Não foi possível identificar qual a espécie de árvore.

Envia as minhocas para cima e para baixo. (Para cima se refere à casa de Trovão e para baixo ao rio Umari).
Retira três espécies de larvas que vivem no cipó. (Essas larvas fazem a dor de barriga aumentar).
Pisa nas três espécies de larva que vivem no cipó.
Envia três espécies de larvas que vivem no cipó para cima e para baixo.
Retira a maniuara e a saúva. (Essas formigas fazem a dor de barriga aumentar)
Pisa na maniuara e na saúva.
Envia maniuara e saúva para *pej dëh* e *pẽy mõy*.
Exegese de benzimento para sakaka [12]

Retira as roupas da jibóia, da sucuri, da jararaca, da cobra coral, da minhoca, do macaquinho preto, do tamanduá, da preguiça, do tatu canastra, da chuva, do barro. (Essas roupas fazem a pessoa adoecer. A jibóia, a sucuri, a jararaca, a cobra coral, a minhoca, o macaquinho preto, o tamanduá, a preguiça, o tatu-canastra, a chuva e o barro tiram suas roupas e as enviam nas pessoas).
Envia as roupas da jibóia, da sucuri, da jararaca, da cobra coral, do macaquinho preto, do tamanduá, da preguiça, do tatu-canastra, do barro, da chuva para *pẽy mõy* e *pej dëh*. (Isso faz a doença passar)
Retira a zagaia, o arpão, a ponta de flecha de aço da sucuri vermelha, da preta e da branca. (Essas armas fazem a pessoa adoecer. As sucuris vermelha, preta e branca enviam essas armas para as pessoas adoecerem).
Envia a zagaia, o arpão, a ponta de flecha de aço da sucuri vermelha, da preta e da branca para o rio Umari (*pej dëh*) e a casa de Trovão (*pẽy mõy*). (Isso faz a doença passar)
Procura as partes da pessoa (*häwag*) doente no rio Umari (*pej dëh*), na casa de Trovão (*pẽy mõy*), a leste, a oeste, ao norte, ao sul.
Reúne as partes da pessoa.
Traz as partes da pessoa para o corpo novamente. (Isso faz que as partes da pessoa sejam recuperadas. Essas partes foram roubadas por sucuri, cobra coral, maquinho preto, tamanduá, preguiça e o tatu-canastra e levada para rio Umari (*pej dëh*), para casa de Trovão (*pẽy mõy*), leste, oeste, norte e sul).
Fecha a porta do rio Umari (*pej dëh*), da casa de Trovão (*pẽy mõy*), do leste, do oeste, do norte e do sul (Isso impede que as partes da pessoa voltem a se espalhar).

Coloca o matapi no rio. (Esse matapi serve para impedir que sucuri, cobra coral, maquinho preto, tamanduá, preguiça e o tatu-canastra enviem suas roupas e suas armas).
Apaga o fogo do piri[152], da areia e da pedra. (Esses fogos fazem a pessoa adoecer.)
[O benzedor assopra esses pensamentos (*pah-këy*) no *sih pé*]

Exegese de benzimento para dor de dente [13]

{Antigamente (*bɨg ni*) mataram todos os gafanhotos, restaram apenas dois. Nesse tempo os gafanhotos eram quexada e eram caçados e moqueados pelos humanos. Depois de uma dessas caçadas, *Taɨg sáp* (Cárie) veio pedir uma cabeça de porco. Ele queria uma bem grande, mas deram apenas uma pequena. Após uma outra caçada *Taɨg 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, *Taɨg sáp* voltou a aparecer depois de uma caçada para pedir uma cabeça de porco, todavia, as pessoas se recusaram a lhe entregar qualquer cabeça e o insultaram dizendo que ele era sujo. *Taɨg sáp* ficou muito enfurecido e decidiu se vingar. Ele começou colocando armadilhas: o espinho de inajá, o espinho de bacaba, o espinho de paxiúba e pequenas larvas *tóh tëg*[153] - dos peixes, das plantas, da cana, do abiu, do ingá, do cará-do-mato, da banana. *Taɨg sáp* fez veneno com várias espécies de pimenta (*kow*) – *didit kow, boyo puh kow, út kow, kirëh kow* – e colocou em todas as armadilhas.

Enviou as flechas *pej tëg* e *dai su tëg*. 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 *Taɨg sáp* voltou para sua casa. Enquanto isso as pessoas que ainda possuíam dentes saíram em direção à casa de *Taɨg sáp* para matá-lo. No meio do caminho as pessoas encontraram com *Taɨg sáp*, mas não o reconheceram, pois este havia se banhado e estava bem vestido, todo pintado. Elas perguntaram para ele onde era a casa de *Taɨg sáp*, então ele explicou onde morava. Quando as pessoas chegaram lá não encontraram ninguém. As pessoas tentaram mais duas vezes matar *Taɨg sáp*, mas sempre que iam até a sua casa, encontravam com ele no caminho e não o reconheciam. Quando chegavam em casa não havia ninguém. As pessoas desistiram de matá-lo}

[152] O piri é o nome dado as folhas úmidas que se acumulam nas margens dos rios quando estes secam.
[153] As larvas *tóh tëg* costumam viver em árvores e se alimentam de frutos em geral. Não foi possível identificar a espécie.

Retira as armadilhas - o espinho de inajá, o espinho de bacaba, o espinho de paxiúba e pequenas larvas *tóh tëg* - dos peixes, das plantas, da cana, do abiu, do ingá, do cará-do-mato, da banana, etc. - e os venenos de pimenta - *didit kow, boyo puh kow, út kow, kirëh kow*. (Essas armadilhas fazem o dente doer e os venenos de pimenta fazem a dor arder).
Retira as flechas *pej tëg* e *dai su tëg* de *Taɨg sáp*. (Isso diminui a dor de dente. *Taɨg sáp* envia essas flechas para se vingar dos humanos.)
Procura as partes de *Taɨg sáp* e de suas armadilhas no rio Umari (*pej dëh*), na casa de Trovão (*põy mõy*), no norte, no sul, no oeste, no leste.
Reúne as partes de *Taɨg sáp* e de suas armadilhas que estão espalhados pelo norte, pelo sul, pelo oeste, pelo leste.
Captura *Taɨg sáp* e suas armadilhas que estão no norte, no sul, no oeste, no leste.
Cerca *Taɨg sáp* com pari.
Faz caldo de timbó com caapi. (A dor de dente diminui, pois o veneno desse caldo acaba matando *Taɨg sáp*).
[O benzedor retira os restos de comida que ficaram nos dentes. Quando *Taɨg sáp* está com seu enfeite de cabeça ela não só dá dor de dente, mas também dor de cabeça]

Exegese de benzimento para mordida de jararaca [14]

{Antigamente (*bɨg ní*) tinha quatro homens. A filha de Jararaca vinha trazendo um desses homens. Jararaca-pai viu que sua filha estava trazendo um homem[154] e se transformou em matapí[155] para capturá-lo. Ao se aproximarem o homem foi capturado e morto por Jararaca, que o levou a sua casa para moqueá-lo.
A filha foi buscar o segundo homem para trazer para seu pai matá-lo também. Após matar mais esse, colocou-o em cima do jirau para moqueá-lo com lenha de paxiúba (*púp tëg*), junto com o outro irmão. A filha voltou para buscar o terceiro homem que teve o mesmo destino.
O último, que era o irmão menor[156], estava sendo trazido pela filha de Jararaca. Quando chegaram onde estava o matapí, ela pediu para que ele o pegasse, mas ele se recusou e pediu para que ela o fizesse. Quando ela pegou o matapí, o irmão menor deu um golpe de facão no pai dela, matando-o. Em seguida, picou Jararaca em pedacinhos.

[154] O irmão maior
[155] É chamado de matapi para as mulheres não saberem, mas são os tí'.
[156] Por isso só o irmão menor pode ser benzedor

A filha de Jararaca ficou muito triste chorando sem parar *ipye ipye ipye*. O irmão menor ficou ouvindo a filha chorando, enquanto esta tentava emendar os pedaços para tentar trazer seu pai à vida novamente. Ela pegou vários tipos de cipós para tentar emendar o corpo, mas não conseguia. Só quando usou o cipó *tak tɨd*[157] ela conseguiu fazer as emendas, mas ficou faltando a cabeça. Ela saiu a procura da cabeça de seu pai, porém não conseguia encontrá-la. Resolveu, então, tentar fazer a cabeça com vários tipos de *sépe'*[158]. Só conseguiu quando usou o *sépe'* que é usado para fazer o chocalho posto no tornozelo dos cantores enquanto dançam. Ainda assim faltavam os dentes. Ela começou a procurar algum espinho que tivesse veneno e pudesse servir de dentes para seu pai. Tentou com espinho de cipó (*siripi tɨd*) e de tucumã. Mas não deu certo. Também tentou com dente de piranha e espinho do diabo. Ela só conseguiu quando usou a madeira de paxiúba (*púp tëg*), que também faz as flautas do Jurupari. Pegou um pedacinho dessa madeira e colocou na boca de seu pai. Para ter veneno forte ela pegou pimenta misturou com veneno de sapo e veneno de *póí*[159]. Por isso a mordida da jararaca arde muito: é como pimenta}

Fala mão de jararaca, boca de jararaca, língua de jararaca, sangue de jararaca. (Isso faz a dor da mordida diminuir).

Procura as partes da pessoa mordida no rio Umari (*pej dëh*), na casa de Trovão (*põy mõy*), a leste, a oeste, ao norte, ao sul.

Reúne as partes da pessoa espalhada pelo norte, pelo sul, pelo oeste, pelo leste, pelo rio Umari, pela casa de Trovão.

Traz as partes da novamente para o corpo da pessoa mordida.

Lava o corpo da pessoa com suco de frutas. (Esse banho adoça o corpo da pessoa e faz a dor diminuir).

Quebra os dentes das formigas *sai*, *yu'*, *tätäç*, *bu'*[160] e das abelhas *bäg* e *yö'*[161]. (Isso diminui a dor da mordida, pois essas formigas e abelhas têm veneno que faz a dor da mordida aumentar. Essas formigas vivem no cupinzeiro).

Mata as formigas *sai*, *yu'*, *tätäç*, *bu'* e as abelhas *bäg* e *yö'*. (Isso para a mordida não doer muito).

Aperta a carne da pessoa mordida. (Isso para o local da mordida não inchar muito).

[157] Usado na confecção das flautas jurupari
[158] Fruta que os cantores (*yam yap*) usam no tornozelo para bailar.
[159] É uma espécie de barata, mas não foi possível identificar a espécie.
[160] Não foi possível identificar quais espécies.
[161] Essas espécies recebem o nome mais genérico de caba.

Lava a samaúma (*wug*) com suco de frutas. (Isso para o local da mordida não inchar muito, pois essa samaúma faz o local da mordida inchar.).

Fala sangue suco de frutas. (Isso adoça o sangue, enfraquece o veneno de jararaca e diminui a dor. Os lugares onde a jararaca do mato costuma viver - toca, pau caído - aumentam o poder de seu veneno. A jararaca da roça aumenta o seu veneno com o veneno do barro, da maniua, da folha, da areia. A jararaca do rio aumenta o seu veneno com a areia da praia, as folhas do rio. Para a jararaca ele está atirando flechas envenenas, mas para o humano ele está mordendo. O morcego e a coruja também têm veneno que Jararaca usa, por isso a dor aumenta à noite. Jararaca bebia caapi quando ainda era gente, por isso seu veneno é muito forte e dá muita sede em quem foi mordido).

Fala corpo sem gosto, corpo cogumelo *päm*, corpo cogumelo *säsäy*, corpo cogumelo *bo'*, corpo amargo. (Jararaca não gosta desses sabores e pára de morder).

Oferece a jararaca ao jacaré, ao peixe jeju, e à cobra *pöito*[162]. (Isso faz a dor da mordida diminuir. Esses animais gostam de comer jararaca)

[O benzedor assopra a pimenta depois dá para a pessoa que foi mordida de cobra para que ela possa voltar a comer. Se não for bem benzido a jararaca volta a morder a pessoa. O benzedor assopra esses pensamentos no breu preto. Depois de benzer o benzedor retira o benzimento do benzido para que esse não adoeça. Se não benzer direito depois de um mês a pessoa é mordida novamente. Se benzer direito fica três anos sem ser mordida]

[162] Não foi possível identificar a espécie.

ANEXO II –

HISTÓRIAS DE ANTIGAMENTE

Histórias de antigamente (Bɨg ni dih) – Pedro

Mito1

Estava tendo uma festa na casa de Sah Säw, tinha muita gente (coruja, tucano, mucura). Estavam dançando com as duas filhas de Sah Säw. Todos os homens que tinham ido haviam feito puçanga para conquistar as duas filhas.

A festa acabou e todos saíram de volta às suas casas, o tucano, a coruja, a mucura, o bacurao. O tucano tinha deixado sua pena no meio do caminho para indicar a direção da sua casa para uma das filhas de Sah Säw. Coruja estava escondido vendo tudo e depois que Tucano se afastou ele pegou as penas dele e colocou-a no caminho de sua casa e as dele próprio no caminho da casa do tucano. A mulher viu as penas do tucano e seguiu por esse caminho.

A mãe da coruja viu que uma mulher estava se aproximando e acordou seu filho que ao despertar gritou hu hu hu. Ela perguntou:

-- Você convidou alguma mulher?

-- Convidei sim.

-- Você não fez puçanga para essa mulher, não é?

Coruja negou que tivesse feito puçanga e pediu para sua mãe fazer moqueado de rã, de saúva e maniuara para servir para a mulher.

Coruja foi banhar no rio, quando voltou pediu para sua mãe espelho, pente, *tug ket* (tipo de lenço) para se arrumar. A moça estava sentada na porta da casa quando a mãe de Coruja pediu para ela buscar água no rio, mas advertiu-lhe que não podia olhar para baixo, somente para cima. A moça, que estava pegando água, não resistiu e olhou para baixo e viu uma comunidade. A moça banhou e depois desceu para a outra comunidade. Chegando lá encontrou com Tucano:

-- Você estava na casa de Coruja? Perguntou ele para a mulher.

-- Sim, estava lá. A moça respondeu.

Tucano disse que Coruja viria para matá-lo. Logo em seguida o dia escureceu, o vento começou a soprar huuuuu e começou a zoar um barulho tatátátá. Era Coruja que estava com raiva e fez um estrago (doh) para matar o Tucano.

Coruja chegou na casa dos Tucanos, que se encontravam sentados na maloca, um no centro, um à esquerda e outra à direita. Coruja estava armada com flechas que atirou em cada homem, mas todas acertaram os bancos onde os Tucanos estavam sentados. Os Tucanos, então, juntaram todas as flechas e atiraram em Coruja, que foi atingido e caiu no chão. Eles o puseram num balaio. Algum tempo depois um Tucano perguntou se havia

matado mesmo Coruja. As pessoas disseram que sim. Contudo, nesse momento, Coruja acordou e ouvindo a conversa saiu do balaio, pegou suas flechas e saiu xingando os Tucanos dizendo que eles eram seus inimigos.

Coruja estava chegando em casa e viu sua mãe muito triste chorando sozinha em sua casa por causa de que haviam dito que seu filho havia morrido. Coruja, então, entrou em sua casa e disse para sua mãe:

--Mãe eu não morri, pois não sou uma mulher, mas um homem.

A moça que ainda estava na casa do tucano queria comer uma fruta vermelhinha do mato. Os Tucanos foram buscar a fruta para a moça. Eram dois irmãos que a levaram. A moça não queria casar com nenhum deles, por isso eles resolveram castigá-la. Derrubaram as árvores e a moça que estava embaixo foi atingida por uma frutinha vermelha que caiu em cima de sua ferida. O seu corpo começou a apodrecer, os seus olhos se encheram de verme e o dia virou noite. Os dois irmãos, então, começaram a fugir da noite e seguiram o som do pica-pau tuc tuc tuc tuc que estava no dia. Após um tempo perseguindo o som do pica-pau conseguiram encontrar o dia.

Nessa época os Tucanos começaram a se transformar: penas pretas cresceram, a boca cresceu em forma de bico e por fim começaram a voar. A mulher estava andando atrás dos Tucanos e no caminho encontrou com o sapo, que lhe disse que ela não quis casar com nenhum homem e por isso agora ninguém mais queria casar com ela. A moça ficou morando na maniuara. Nenhum animal queria mais casar com ela, por isso ela só conseguiu namorar com o Pau. Todas as noites Pau dormia com ela até que um dia ela engravidou dele. A sua barriga começou a crescer, crescer. Ela só andava à noite. Num dia em que já estava quase amanhecendo ela encontrou com uma borboleta que disse que gostaria de comer a casca do *pohoy*. Ela vê onde estão os passarinho, era dia. Andando ela chegou na roça da mãe da onça, que ofereceu para ela abiu. A moça deixou escorrer o suco do abiu em sua barriga formando uma linha, por isso as grávidas tem essa linha.

A mãe de Onça falou para ela não brigar com seu sogro, pois senão seria comida por ele. O sogro estava voltando para casa e viu a mulher. A moça já estava dançando com o sogro-onça o kapiwayá e no meio da dança Onça resolveu comê-la. Ele já ia começar a comer a criança que estava na barriga dela, mas a mãe de Onça falou para ele não comer. Após pedir mais três vezes o sogro-onça desistiu e jogou a criança para ela.

A mãe-onça tinha levado a criança com ela para a beira do rio para lavar as panelas e as facas. Nesse momento a criança pulou no rio e fugiu. As Onças jogaram a malhadeira três vezes para ver se conseguiam resgatar a criança. Na primeira conseguiram arrastar

somente um jabuti, na segunda um pau e na terceira não conseguiram nada. A mãe-onça ficou até à noite procurando, mas não encontrou a criança. Como estava esfriando muito resolveu voltar.

O menino ia várias vezes por dia no porto para se banhar. O seu avô materno (Sah Säw) sempre ouvia um barulho de alguém se banhando no porto, mas não sabia quem era. Curioso, resolveu ver quem ficava ali todas as noites. Numa noite saiu e foi em direção ao som que ouvia, chegando na beira viu Dö' Saah (Menino Amargo) desenhando borboletas: as que ficavam bonitas saiam voando, as feias o menino comia. O avô ficou com medo do neto e não se aproximou. Dö' Saah pulou novamente no rio. O seu avô vendo que o neto fugia saiu atrás. Para conseguir pegá-lo o velho fez um buraco perto da beira e cobriu-se com areia para não ser visto. As borboletas ficavam pousando onde estava o avô enterrado. O pica-pau (*Kɨj*- irmão de Sah Säw), que era Yuhup, ficara de dar um sinal para avisar quando o avô deveria sair debaixo da areia para agarrar o neto. O seu neto apareceu e ficou bem em cima de seu avô, comendo as borboletas. Assim que *Kɨj* deu o sinal, Sah Säw agarrou seu neto e levou-o para casa. O avô pediu para trazer incenso, breu, pimenta. O velho chamava a pimenta de *pun tat* e o menino de *kow*; o breu o velho chamava de *teg duw dew* e o menino de *wo'*; o velho chamava o incenso de *wo' sɨd* e o menino dizia que sua mãe chamava de *pög'*[163]

O avô levou o neto para sua casa. Este ficou muito triste e ficou chorando. No dia seguinte ele tinha virado moço. Ele ganhou uma flecha. Começou flechando mosquitos, abelhas. Depois começou flechando passarinhos e todos os animais que encontrava – inambu, mucura, cutia, etc. – para vingar sua mãe. Todos os dias ele assava no fogo as caças.

Um dia Dö' Saah resolveu flechar o pênis de seu avô para fazer um buraco para que seu avô conseguisse urinar. O neto levou seu avô para fora da casa e flechou o pênis do avô. Pelo buraco aberto o avô pode urinar pela primeira vez. Passou muito tempo urinando até que, quando terminou, um lago havia se formado.

Quando Dö' Saah estava na barriga de sua mãe ele viu como se fazia massa de umari. Aí ele se lembrou de fazer e começou a comer caça com massa de umari. Ele lembrou que os Tucano queriam matá-lo, por isso ele resolveu se vingar. O menino foi até embaixo das árvores onde estavam os tucanos e começou a chamar íon wé wé íon wé wé. Os Tucanos foram chegando e caindo no chão. Dö' Saah estava matando a todos, mas seu

[163] Como me disseram é a partir de Dö' Saah que o mundo começa a ser nomeado dentro da aparência atual para os Yuhupdeh.

avô ajudou quatro chefes tucanos a fugir. O avô estava triste porque seu neto tinha matado muitos tucanos, que eram seus sobrinhos (filhos de seu cunhado). No final do dia Dö' Saah parou para descansar e continuou no outro dia.

Dö' Saah falou para Sah Säw:

--Você tem algum cunhado, eu queria trocar um pouco de carne e beiju.

Onça era casado com a irmã de Sah Säw, assim o avô foi até a casa de seu cunhado. Ficaria por vários dias e pediu para que seu neto não o acompanhasse, pois ali moravam os assassinos de sua mãe. Mas Dö' Saah não obedeceu seu avô e foi atrás dele. Ele entrou na casa de Onça e deitou na rede que ficava em cima do forno de barro. O seu avô pediu para ele descer mas ele não atendeu, até que a rede arrebentou e ele caiu em cima do forno quebrando-o. Os pedaços do forno se transformaram em piranha. O menino amargo plantou japurá e depois de amadurecer caiu no rio e a piranha comeu tudo. O menino ainda estava na casa da onça deitado na rede, mas tinha se transformado em bebê. As Onças se perguntavam se o bebê era amargo mesmo e tentaram comê-lo. Mas o gosto era muito amargo e não conseguiram[164].

Uma mulher Onça levou o bebê para banhar com ela. Quando chegou lá o bebê se transformou em moço e se deitou com a mulher. No outro dia outra mulher levou o bebê para banhar e aconteceu a mesma coisa: o bebê se transformou num jovem bonito e se deitou com ela. Isso se repetiu com várias mulheres por muitos dias.

Um dia o bebê estava na casa e as Onças começaram a soltar balões. O bebê ficou vendo aqueles balões até que algumas caíram nele e o transformaram em moço. Ele brigou com os balões e mandou-as para o outro lado do rio.

As gente-onças resolveram ir para o outro lado e disseram que não era para ficar ninguém. Todos tinham que passar por um pau. Todos desconfiaram, mas Dö' Saah disse que era seguro. O cunhado de seu avô estava passando e o pau quebrou, ele caiu no rio e foi comido por piranhas. Dö' Saah, que ficara para trás, voltou para a casa das Onças e a incendiou. Antes disso pegara os venenos delas e passara nos tornozelos e nos braços. Em seguida voltou para a casa de seu avô. Ao chegar falou que seu cunhado havia morrido.

-- Foi você que o matou? Disse o avô para o neto.

-- Não, quase morri também, respondeu o neto e mostrou os venenos pintados em seu corpo.

[164] Outro nome para o menino amargo é *monga tẽh*, que significa neto. Um termo que usado apenas nesse tempo.

O avô foi até onde era a casa das Onças, mas só encontrou uma capoeira velha. Tentou chamar alguma Onça hi hi hi hi. Um pouco distante ouviu uma resposta hi hi hi hi. Foi em direção ao som e encontrou com um que lhe contou que seu neto havia matado seu cunhado. Sah Säw mandou essa Onça para o céu onde se transformou em Trovão. O avô estava com raiva do neto e queria matá-lo. O velho todo dia fazia *sohó* (coca). O velho mandou derrubar uma roça grande. No verão quando iam queimar a roça, o avô mandou o neto ficar no meio da roça e pôs fogo. Porém o neto não queimou e acabou não morrendo. O avô achava que o neto havia morrido, mas este chegou na casa do avô. Este tentou matá-lo novamente colocando-o no pilão de *sohó* para pilá-lo. Mas o neto também não morreu.

Mito2

O *Wɨwɨh wah* (Caba Velho) queria tirar arumã para fazer cumatá, balaio e tipiti, mas perto da casa dele não tinha o suficiente. O seu neto avisou para ele que conhecia um lugar onde existia muito arumã e explicou onde era, mas advertiu-lhe para tirar apenas um arumã na primeira vez. O neto de *Wɨwɨh wah* acompanhou-o até o lugar que tinha muito arumã. Chegando lá o velho encontrou muito arumã e não acreditando no neto, que dissera que com um arumã ele faria um cumatá, um tipiti e um balaio, arrancou um maço. O neto ficou bravo e arrancou um arumã novo e lançou na bunda de seu avô. No mesmo instante começou a crescer um tumor e o velho quase morreu. O seu neto resolveu benzer o tumor até curá-lo. O velho melhorou e junto com seu neto voltou para casa com o maço de arumã.

O velho começou a fazer cumatá, tipiti e balaio. Terminado o trabalho, o velho embarcou as coisas na canoa para levar de presente para o seu cunhado que vivia em outra comunidade. O seu neto queria ir junto com ele, mas o velho disse que a canoa estava muito cheia e que não havia lugar para levá-lo. O neto insistiu e o velho falou para ele ir buscar sua bagagem. Enquanto isso *Wɨwɨh wah* tentou sair com a canoa sem seu neto, porém o velho não conseguia arrastar a canoa, pois o seu neto, sabendo de suas intenções, fez um benzimento para que a canoa ficasse presa na terra.

O neto voltou com a bagagem e embarcou na canoa. O velho foi na frente e o neto atrás. A remada do velho quase não conseguia fazer a canoa andar, em contrapartida, quando seu neto resolveu remar a canoa andou veloz como um motor de popa. O velho que estava na frente não conseguiu se segurar e caiu no meio da canoa. O neto continuou

remando com muita força e eles foram muito rápido. Ao anoitecer o velho falou para eles encostarem para dormir. O neto disse:

-- Avô, se quiser levar peixe para seu cunhado saia para pescar hoje à noite.

O avô foi pescar, mas não conseguiu nenhum peixe. Na noite seguinte aconteceu a mesma coisa: o avô voltou sem peixe. Na outra noite o neto disse:

-- Vou sair para pescar, por isso meu avô prepare um jirau bem grande e pegue muita lenha.

O neto voltou da pescaria pela manhã com a canoa cheia de peixe e pediu para seu avô tratar os peixes, deixando-os limpos. O velho foi até a canoa e começou a tirar o bucho dos peixes, como eram muitos só conseguiu acabar o trabalho quando já havia escurecido. Ao chegar na casa o neto viu que o avô tinha construído um jirau pequeno e que não havia lenha suficiente para moquear todos os peixes.

Mesmo assim eles moquearam os peixes naquele jirau, mas demoraram alguns dias. O velho percebeu que precisava de um cesto grande (panero) para colocar os peixes, mas não sabia como tecê-lo. O seu neto disse que perto dali tinha muito arumã e que se ele fosse buscar conseguiria fazer o cesto. O seu avô foi, então, pegar o arumã e ao voltar fizeram o cesto e puderam colocar os peixes dentro dele.

O velho tinha enchido dois cestos grandes de peixe, mas ainda queria levar mais peixe. O neto perguntou porque o avô queria levar tanto peixe. O velho e o neto levaram os peixes para fazer dabucuri. Chegando na casa do cunhado ele avisou para fazer caxiri.

O cunhado tinha um pau com o qual pretendia matar *Wɨwɨh wah*, mas o neto,Yuhup waré[165], fez um benzimento com o cigarro para que o cunhado não matasse seu avô. No dabucuri eles beberam até amanhecer. No final o cunhado morreu embriagado.

Mito3

Sah säw (dono da terra) se alimentava só com fruta do mato. Ele resolveu plantar ucuquizeiro para se alimentar. De manhã cedo ele foi pegar ucuqui, mas não encontrou nenhum. Duas mulheres-pacu, filhas de meeh pög, estavam roubando o ucuqui. Curioso para saber quem estava comendo o ucuqui, Sah Säw ficou vigiando para descobrir. Mas quando elas se aproximavam do ucuquizeiro elas sentiam o cheiro de Sah Säw, que fedia muito por conta que comia só alimento do mato, e fugiam de volta para o rio.

[165] Gente velha, nome do neto.

Depois de cinco dias tentando pegar quem comia o ucuqui ele resolveu fazer um jirau no ucuquizeiro para tentar pegá-las, mas não conseguiu. Tentou fazer uma outra armadilha colocando cipó titica no caminho, mas outra vez não teve sucesso. Ele decidiu então fazer um cipó com espinho chamando-o de *siripi tɨd*[166] e colocou-o no caminho. Dessa vez deu certo e uma das mulheres enroscou o cabelo no espinho do cipó, ficando presa. Era a irmã maior. Ela se enroscou quando estava entrando no rio[167] (esse cipó dá na beira). Quando viu que estava presa aproveitou para por um pouco de água na boca para conseguir respirar.

Sah Säw levou-a para sua casa. O cheiro forte dele deixava-a com muita dor de cabeça e ela chegava quase a desmaiar[168]. O *sohó* que ele comia era o arumã raspado e a folha *böböh ket*. Ela ficou cinco dias deitada sem querer comer a mesma comida de Sah Säw até que ele trouxe fruta seringa da seringueira que havia criado e deixou-a em cima do jirau debaixo do fogo. Quando a seringa secou, quebrou-se e o caroço caiu na barriga da mulher-pacu. Ela cuspiu a água e começou a comer. Ela lhe falou que aquilo que era comida para ela, isso que comia na casa de seu pai.

Ela estava cansada de comer seringa sem nada acompanhando e falou que queria ir buscar beiju na casa de seu pai. Pulou no rio para ir até lá, mas antes avisou Sah Säw para quebrar caroço de seringa e deixar para ela quando voltasse. A mulher-pacu estava fazendo beiju na casa de seu pai, *meeh pög*, quando viu Sah Säw mergulhando para procurá-la, mas não conseguiu alcançar a casa de *meeh pög*, pois para ele a casa era o rio e não conseguia respirar por muito tempo debaixo dela.

Sah Säw havia pedido para a mulher-pacu trazer tabaco para ele. Ela embrulhou o beiju em folha de embaúba. O irmão menor dela, que era o bicho de pé, queria vir com ela, mas ela não deixou. Mesmo assim ele se escondeu no embrulho de embaúba[169].

Ela voltou no fim do dia na casa de Sah Säw trazendo beiju e tabaco. Ela deu o tabaco para ele, mas ele disse que:

-- Isso não é tabaco, mas moqueado de traíra e mandi! E acabou comendo o moqueado com o beiju.

Quando escureceu, a barriga de Sah Säw começou a inchar, pois ele tinha comido o tabaco. Ela disse para ele vomitar em volta da casa, ele saiu e começou a vomitar: primeiro na

[166] É o mesmo cipó que hoje é usado para fazer o arco da peneira e do cumatá. Segundo a lógica do benzimento o uso do cipó nessa época conferiu-lhe propriedades que carrega até hoje consigo.
[167] Esse cipó costuma dar na beira do rio.
[168] Aqui tem origem a dor de cabeça e, por conseguinte, o benzimento para dor de cabeça.
[169] Ouvi uma versão em que a mulher-pacu pega o dedo mínimo de seu irmão menor e o esconde na vagina para o seu pai não descobrir que ela estava levando-o. É desse dedo que surge o ipadu.

direção do norte, depois na do sul, na do poente e na do nascente. O vômito dele era semente de tabaco por isso ao vomitar ele estava, na verdade, plantando tabaco, embora ainda não o soubesse[170].

À meia noite *meeh pög* virou borboleta e foi até a casa de Sah Säw. Lá ele tirou as sementes e levou de volta para a sua casa, já que eram dele. Todavia restaram algumas sementes que ao amanhecer tinham se transformado em pés de tabaco já grandes e carregados de flores. A sua mulher, então, falou para ele não sair lá fora. Até aquele momento Sah Säw não sabia dos pés de tabaco, porém a mucura viu o tabaco e pegou algumas flores e colocou-as em suas orelhas. Depois avisou Sah Säw que em volta da casa tinha muitos pés enormes de tabaco florido. Sah Säw saiu para fora e quando viu o tabaco esse encolheu até o tamanho que a planta é hoje em dia.

A mulher pediu para ele pegar pó de cupim queimado, benzer e colocar nos pés de tabaco para eles crescerem. Eles cresceram, mas não do tamanho da primeira vez. Por isso os velhos hoje benzem o tabaco e o *sohó*.

Ela sempre ia buscar beiju na casa de seu pai. Numa dessas vezes Sah Saw a acompanhou para participar de um dabucuri. A mulher-pacu avisou para ele não se assustar quando seu pai chegasse e que era para dar sohó para ele de longe apenas. Contudo, quando *Meeh Pög* chegou ele parecia uma sucuri, Sah Säw assustou-se com isso e subiu numa das vigas da casa. Meeh pög, então, tirou sua roupa de cobra e apareceu como gente. Sah Säw se acalmou e desceu das vigas. Ele distribuiu a seringa que havia levado para todos os parentes de sua mulher. Depois disso a mulher-pacu ensinou o canto do kapiwayá para Sah Säw que, como estava sob o efeito do caapi, cantava diferente. Ficou conhecido por isso como canto/dança da seringa.

A mulher-pacu estava cansada de ter que ir buscar beiju na casa de seu pai, por isso falou com seus irmãos e seu pai, que resolveram vir roçando atrás da mulher-pacu no caminho de volta. Uma outra leva de irmãos veio derrubando as árvores, uma terceira queimando e uma quarta plantando. Sah Säw ficou dentro de casa, pois não podia ver o trabalho dos irmãos da mulher-pacu. Na roça plantaram todo tipo de plantas: maniva, *sohó*, bananeira, açaí, abacaxi, etc.

Atrás dos irmãos, o rio vinha subindo até que a água alcançou a porta da casa de Sah Säw, que ao se dar conta, assustou-se e gritou de susto. Os irmãos ouviram o grito e resolveram voltar para a casa de Meeh Pög. Por isso o trabalho ficou pela metade e a roça

[170] Numa outra versão no vômito também tinha semente de sohó.

ficou metade do tamanho que teria[171]. Quando estavam voltando toda a roça estava já pronta para ser colhida. Eles levaram os pés mais bonitos das plantas, deixando apenas as que estavam feias. Daí em diante Sah Säw parou de comer fruta do mato e passou a comer beiju e sohó[172].

[171] O sogro de Sah Säw mandou ele fazer roça muito grande, pois ele levaria sohó e maniua para plantar. Contudo Sah Säw estava com preguiça e abriu uma roça pequena, metade do tamanho que seu sogro mandara. No meio seria plantado uma fileira de sohó e aos lados as maniuas. Quando Meeh Pög, chegou a roça era pequena e metade de seu corpo ficou para fora, por isso as roças são pequenas hoje.
[172] Esse mito é referência para o benzimento para abrir e plantar roça.

Histórias de antigamente – Justino

Mito 4

Móh estava falando para seus dois enteados que na manhã seguinte eles iriam colher fruta sova, ainda era noite. Na manhã seguinte eles foram no mato colher sova. Móh foi o primeiro a subir para comer a sova e logo em seguida baixou. Então pediu para seus enteados subirem e jogarem as sovas para ele. O primeiro enteado subiu e jogou uma sova, mas Móh não ficou satisfeito com o tamanho, ele queria uma maior. O enteado disse que não tinha. Móh resolveu castigá-lo e prendeu-o em cima da árvore.

O primeiro enteado gritou para que sua mãe o ajudasse, mas ela não ouviu. O seu irmão ficara embaixo. Os dias se passaram e o irmão maior mandava sova para seu irmão menor. Depois o irmão maior resolveu trazer o seu irmão para cima. Para tanto, lançou uma sova em direção à cabeça de seu irmão. Com a sova grudada na cabeça do irmão o irmão maior puxou-o para cima. Lá em cima ele fez um lugar para seu irmão menor ficar. Ele deitou em sua casa e ficou com o gavião. Lá em cima eles podiam escutar o *Ewnã*[173] (pássaro não identificado) fazendo dabucuri. A mulher do *Meeh Pög* estava fazendo caxiri no fundo do rio. O *Ewnã* colocou penas por toda parte do corpo do irmão maior e falou para ele voar. *Ewnã* levou-o até o fundo do rio para o dabucuri. O rio abriu-se como uma porta e foram descendo até chegar na casa da mulher do *Meeh Pög*. Ficaram quatro dias e quatro noites dançando cariçu. O irmão maior não agüentou e dormiu no terceiro dia. Eles tentaram acordá-lo, mas não conseguiam, pois ele não queria. A mulher do *Meeh Pög* estava limpando a casa depois da festa quando encontrou o irmão maior dormindo debaixo do banco. *Meeh Pög* ficou contente e disse para sua mulher que iria comê-lo, mas ela não permitiu falando que ele seria seu caçador.

O irmão maior estava vivendo na casa de Meeh Pög. Ele aprendeu a fazer zarabatana e começou a caçar. A primeira caça que ele trouxe foi um zogue-zogue e disse:
– Sogra trouxe um macaco para você.

Mas a mulher ficou muito triste e respondeu que ele havia matado um filho dela. Ela explicou que aquele zogue-zogue era gente para ela e que por isso era para ele caçar num lago, longe da morada dos zogue-zogue. A zarabatana do irmão maior era uma cobra coral, que fora dada pela mulher de Meeh Pög. Para preparar o veneno ele tirou um pedaço do seu joelho, produzindo um veneno muito forte. A mulher do Meeh Pög falou para ele ir

[173] Pássaro não identificado.

com a canoa para o lago. A canoa dele era o jacaré. Chegando lá ele encontrou uma mulher e a acertou com sua flecha. O marido dela estava em cima da árvore, ouvindo o barulho chamou por sua mulher, mas não ouviu resposta. O irmão maior viu, então, o marido, apontou sua zarabatana e o flechou. Ele amarrou o corpo dos dois e começou a voltar. Para pagar a canoa-jacaré pela viagen matou um inambu. Em seguida, voltou para casa de Meeh Pög. Quando chegou a mulher ficou feliz e disse:

– Agora sim, isso é carne de macaco!

Mas para o irmão maior os macacos pareciam um casal de Yuhup. Depois de cinco dias a barriga ficara bem preta e crescera muito a ponto de explodir. *Meeh pög* morreu.

O filho maior de *Meeh Pög* matou seus cinco irmãos e disse que não sabia o que tinha acontecido. Um tempo depois ele casou com sua mãe.

O enteado de Mó' saiu para passear e demorou até voltar. Depois de três dias ele saiu de novo. No caminho ele encontrou com popó (*sɨmi*) e este perguntou aonde estava indo. Ele respondeu que estava indo para a cabeceira do igarapé onde seus avós moravam e que lá tinha muito peixe. *Sɨmi* falou que estava vindo uma canoa grande com outros animais.

Mais tarde ele encontrou a canoa e pediu para embarcar. Como tinha muita ariranha eles brigaram e o enteado ficou com muitos arranhões. A canoa chegou no poço de peixe. Lá as ariranhas falaram para ele mergulhar, pois havia muito matapí cheio de peixes. O enteado mergulhou, mas não encontrou os peixes; quando subiu disse que só havia visto cobra lá embaixo. As ariranhas falaram que iriam buscar os peixes. Enquanto isso o enteado aproveitou para subir em cima de uma árvore.

Quando as ariranhas voltaram traziam muito peixe. Elas pediram para ele descer e fazer fogo. Ele se recusou. As ariranhas pediram ajuda para seus parentes para que eles fizessem vento para derrubar o enteado. Os parentes começaram assoprar, porém quando a árvore ia cair o enteado pulava para uma outra, para uma outra e para uma outra...até que por fim conseguiu escapar para um lugar distante.

Ele chegou perto do sítio velho e resolveu dormir em cima de uma casa. Durante à noite ele ouviu as pessoas cantando e dançando kapiwayá. Quando amanheceu ele resolveu ir até a casa para participar da festa, não sem antes se pintar com mé' (urucum). Ao entrar na casa todas as pessoas fugiram, pois na verdade eram gente-grilo. Com raiva o enteado matou as gente-grilo.

Andando pelas redondezas ele entrou no buraco da pupunha e encontrou com Mucura. Ele também queria matá-lo, mas Mucura disse que era para ele esperar, que ele

iria fazer um benzimento no cigarro para que a onça não o comesse, pois a onça tinha comido todos os seus parentes. Mucura acendeu um cigarro, lambeu um pouco de ipadu e começou o benzimento que durou uma noite inteira. Assim no dia seguinte ele resolveu vingar a morte de seus parentes e saiu para matar a gente-onça. Ao chegar na casa dessa gente só estava a mulher de Onça.

A mulher de onça falou que o estava esperando. Disse que ela e seu pai estavam esperando-o e que tinha feito pupunha para ele. Porém, o enteado não quis comer a pupunha, pois sabia que se o fizesse Onça o comeria depois.

O marido-onça vinha voltando para casa; aproximando-se de sua casa ele gritou para sua mulher hi hi hi. Ao entrar em casa encontrou o enteado. Onça falou para seu filho para que ele dormisse na mesma rede. O enteado sabendo das intenções dele acendeu o cigarro benzido e assoprou a fumaça no nariz de Onça para não ser comido. Também começou a contar todas as viagens que tinha feito até chegar ali. Depois de um tempo Onça adormeceu. O enteado aproveitou para colocar uma cuia de *sohó* debaixo da rede. Quando a onça despertou queria comê-lo, mas acabou mordendo a cuia de *sohó*. A mulher da onça disse para o enteado que seu pai estava louco. Essa situação se repetiu mais duas vezes.

Pela manhã ele saiu com a esposa-onça. Ela disse para ele ir na frente, mas ele não quis, pois sabia que se o fizesse ela iria matá-lo. Ela estava levando-o para um lugar onde costumava matar as pessoas para pegar o coração e o fígado. Ela mandou ele subir num pau para pegar frutas. Em volta do pau tinha várias cabeças de gente. Antes de subir ele conseguiu um chapéu do *won* para subir muito alto. Lá de cima ele mandou sua mãe deitar de barriga para cima. Quando a esposa-onça se deitou ele mandou uma vara que a matou. Em seguida arrancou o coração, o fígado e os dentes dela[174]. Voltou, então, para casa da gente-onça e cozinhou o coração e o fígado da mulher e se escondeu em cima de uma árvore. Quando Onça estava se aproximando gritou hi hi hi para sua mulher. O enteado respondeu imitando a sua mulher hi hi hi. Ao entrar em casa não encontrou sua mulher, mas viu o fígado e o coração cozidos, imaginando que era do Yuhup e os comeu. Após a refeição Onça saiu para tomar sol. Por causa do benzimento do Mucura, quando Onça adormeceu o seu corpo que era de gente tinha se transformado em corpo de Onça. O enteado acertou duas flechinhas de zarabatana (aquela que ele tinha ganhado da mulher de *Meeh Pög*) em Onça que acordou com tontura e procurando quem o havia acertado. O olho

[174] Os dentes de onça são valorizados até hoje. Pois quem os detém em grande quantidade são considerados excelentes caçadores.

dele já estava inchado quando o enteado resolveu pular em cima de sua cabeça, matando-o. O enteado voltou para o lugar onde havia encontrado com Mucura.

Ao chegar na maloca encontrou com uma gente-sapo, era uma velha que estava sentada bem no centro da casa. Ela ficou benzendo a noite inteira com pimenta, tabaco e ipadu. Pela manhã ela mandou-o por a pimenta no nariz. Ela foi banhar, quando estava no fundo passou por um pau e ao sair da água não era mais uma velha, mas uma jovem.

O enteado saiu pelas redondezas procurando mais gente-onça para matar. Foram vários dias matando muitas gente onça. Já tinha matado quase todas as onças. O enteado pegava todos os dentes para cozinhá-los. Todos os dentes estavam sendo cozidos quando a Onça Branca[175] que vive no céu baixou para ver o que estava acontecendo. Ao ver que era uma panela de barro cheia de dentes, assustou-se e subiu de volta para o céu. O enteado criou os Yuhupdeh de novo com os dentes da onça. Quando as pessoas apareceram na maloca a mulher que havia rejuvenescido ficou muito triste e começou a chorar. A moça estava sentada no centro da maloca com a canela pintada com jenipapo. O enteado foi em direção a ela com uma varinha e ao se aproximar bateu na canela dela. Ela se transformou num pássaro e saiu voando.

Mito 5

Um besouro, *Siíd wah*, que comia merda era gente antigamente. Ele usava uma espécie de caniço para caçar animais, quando ele lançava a linha do caniço ela se enganchava nas pernas nos animais, que eram arrastados então. *Siíd wah* (Besouro Velho) saiu para caçar e conseguiu pegar muitos animais que levou para sua casa. Um deles era o *Wɨhɨg* que estava preso amarrado com uma corda. Ele estava igual a um morto. *Siíd wah* pegou um porrete para dar na cabeça do *Wɨhɨg* mesmo ele estando como morto. Entretanto, o *Wɨhɨg* não estava morto e antes de *Siíd wah* lhe acertar na cabeça conseguiu fugir.

Siíd wah saiu correndo atrás de *Wɨhɨg*. No caminho *Wɨhɨg* encontrou com *Koog Yé' Hönã* (Diabo sem cu) pescando e pediu para que ele o ajudasse a se esconder, pois *Siíd wah* queria matá-lo. *Koog yé' hönã* acabou escondendo-o debaixo da água como se fosse peixinho. *Siíd wah* perguntou para *Koog yé' hönã*:

-- Você viu se *Wɨhɨg* passou por aqui? Eu estou procurando-o para matá-lo!

Koog yé' hönã respondeu:

-- Vi ele passar por aqui, mas continuou pelo caminho.

[175] Essa onça branca é o dono das onças e vive até hoje em *pey mõy*.

Siíd wah foi atrás, mas não encontrou nenhum rastro de *Wɨhɨg*, por isso voltou aonde estava *Koog yé' hönã* e perguntou de novo:

-- Você não sabe onde *Wɨhɨg* está?

Koog yé' hönã disse:

-- Não sei não.

Siíd wah saiu à procura mais uma vez e não encontrou nada. Voltou pela terceira vez para perguntar para *Koog yé' hönã* que resolveu matar *Siíd wah* com uma paulada.

Depois disso *Wɨhɨg* apareceu. *Koog yé' hönã* tinha pegado muito peixe que iria levar para casa e convidou *Wɨhɨg* para ir com ele. Foram caminhando até a casa, quando chegaram lá havia beiju, moqueado de peixe (traíra, jandiá), mas não tinha nenhuma mulher. *Wɨhɨg* ficou pensando onde estaria a mulher de *Koog yé' hönã*[176]. Em cima do jirau avistou uma mala, contudo não conseguiu saber o que tinha dentro. No outro dia eles saíram para pescar e *Koog yé' hönã* conseguiu mais uma vez pescar muito. Quando voltaram à casa o beiju já estava pronto, porém não tinha ninguém. *Koog yé' hönã* não comia nada só um pouquinho de ipadu e a sua merda saia por um buraco que tinha na altura da garganta. No terceiro dia aconteceu a mesma coisa, ao regressarem da pescaria o beiju estava pronto. *Wɨhɨg* estava intrigado em saber quem era a mulher que fazia beijus tão bonitos, por isso no outro dia quando *Koog yé' hönã* convidou-o para pescar ele mentiu dizendo que estava com muita dor e que iria no outro dia. *Wɨhɨg* ficou deitado em sua rede esperando para ver quem era a mulher que preparava o beiju.

Em determinado momento começou a zoar um barulho koukoukou e a cobertura da casa se abriu – apareceu uma mulher muito bonita. O corpo inteiro dela era comida, para fazer o beiju ela tirava a goma de seus próprios braços. *Wɨhɨg* começou a agarrar a mulher, que dizia para ele não a pegar, pois ela era comida e era para ele a respeitar. Entretanto ele não deu ouvidos à mulher e deitou-se com ela mesmo assim. O corpo dele ficou todo pintado de branco e os olhos ficaram inchados.

Quando *Koog yé' hönã* voltou da pescaria perguntou:

-- O que aconteceu com seus olhos?

Wɨhɨg respondeu:

-- A caba me mordeu quando fui colher ipadu na roça.

Koog yé' hönã perguntou em seguida:

[176] Vemos que quando *wähug* entrou na casa de *koog yé' hönã* percebeu que havia uma presença feminina no ambiente já que o moqueado, mas principalmente o beiju são produtos do trabalho feminino. O beiju pronto todos os dias indicavam a presença feminina.

-- O que é esse branco em seu corpo?

-- Sujei-me com as folhas de sororoca, respondeu *Wɨhɨg*.

Koog yé' hönã sabia que ele estava mentindo e que ele havia se deitado com sua mulher.

Um pouco mais tarde, *Wɨhɨg* conversando com *Koog yé'hönã* perguntou para ele se tinha ânus. Como este respondeu que não, *Wɨhɨg* disse que no dia em que chovesse e brotasse muita maniuara o seu pai iria lhe dar um pau de pachiúba para que ele fizesse um ânus para ele.

Quando esse dia chegou *Wɨhɨg* amarrou *Koog yé' hönã* de ponta cabeça para fazer um ânus no meio de suas pernas. Ele pegou a estaca e começou a bater com um pau para fazer o buraco do ânus. A estaca já estava quase na altura do peito quando *Koog yé'hönã* disse que já estava bom, mas *Wɨhɨg* continuou batendo até a estaca atravessá-lo e sair por sua boca, matando-o. Nesse momento começaram a sair do corpo de *Koog yé' hönã* todo tipo de jararaca, de aranha, de escorpião e de caba. Todos eram cunhados de *Koog yé' hönã* que queriam vingá-lo. A mulher de *Koog yé' hönã* carregou *Wɨhɨg* em seus ombros. Ele pegou o cigarro de *Koog yé' hönã* e começou a fumá-lo e a benzer, depois de acabar o cigarro todos os cunhados que vieram matá-lo desapareceram e ele se salvou. Depois disso ele se casou com a mulher do *Koog yé' hönã* e falou para sua esposa para irem à casa de sua mãe. Ao chegarem lá *Wɨhɨg* não quis entrar com sua mulher deixando-a para fora. Ele falou para sua mãe buscar um papagaio que deixou perto da árvore de urucum. A mulher-maniua escutou a conversa e ficou muito triste de seu marido chamá-la de papagaio. Por isso ela subiu em cima da árvore de urucum. A mãe foi até lá e falou para o papagaio descer, mas ela se recusou. A mulher era sobrinha do papagaio. As penas do papagaio é como camisa que ela vestiu e foi embora até a serra do fura-fura, na casa do irmão dela. *Wɨhɨg* queria buscar sua mulher e pegou um pau para ver se conseguia subir na casa do irmão dela, mas não conseguiu. Emendou outro pau, outro pau, outro pau, mas não alcançava.

Mito 6

Sah säw subiu até o céu e conseguiu sementes de pachiúba, mas elas estavam muito quente, por isso ele as guardou no rio. Ele mandou o seu sobrinho (*tẽh ej*) recolhê-las com o balaio como se faz com o camarão. Depois de pegá-las o seu sobrinho as guardou na boca, debaixo das axilas e nas virilhas.

Mais tarde ele as plantou. Elas cresciam até o céu durante à noite e de dia voltavam a ficar do tamanho de uma muda. O seu sobrinho tentou subir até o céu, mas era muito quente. Sah säw pediu para que seus sobrinhos cortassem a pachiúba. Primeiro foi a cutia, depois a paca, o quexada, o caititu. Porém ninguém conseguia cortar, pois o pau era muito duro. Um inseto parecido com o besouro que tinha as mandíbulas em forma de tesoura conseguiu cortar a pachiúba. Ele ia roendo em volta do pau em forma de anel até que este se partia. Ele foi partindo vários pedaços até chegar no toco. Esse toco é uma pedra que fica na serra das flores em Trovão. Cada pedaço cortado era uma flauta e uma por uma foi distribuída para as gentes que existiam (cutia, paca, quexada, macaco barrigudo, jacundá, zogue-zogue, anta, tamanduá, mutum, etc.)

Numa serra do rio Apapóris o *Yuhup wahreh* (gente do tamanho de um anão com uma barba bem grande) escutou o Jurupari de Sah säw que morava na Serra do Bacurau, localizada na cabeceira do Igarapé Ira. Yuhup wahreh resolveu ir até lá atrás do som das flautas.

Mito 7

Sah Säw ainda não tinha mulher, era sozinho. Um dia ele viu uma mulher-peixe que estava pegando Ucuqui do chão. Ele pensou que iria tomá-la como esposa. Para isso ele pegou o cipó *siripi tɨd* (cipó) e o fez como anzol. Num outro dia ele ficou escondido esperando a mulher-peixe vir comer ucuqui, quando ela chegou ele lançou o cipó que se enganchou na nuca dela. Ele a puxou e a tomou como esposa. Antes de ir com ele, a mulher pediu para Sah Säw esperar um pouco e colocou água dentro de sua boca para que pudesse respirar.

Na casa de Sah Säw não tinha beiju, kow-book, ipadu, tabaco. Sua esposa não comia nada e estava ficando muito faminta, até que Sah Säw estava moqueando semente de seringueira e ela disse para o marido dar para ela. Ele deu para ela, mas a fome dela ainda continuava.

Então ela lhe falou que iria para casa de seu pai para buscar comida. Quando chegou lá pegou beiju, *kow-bok*, tabaco e levou para seu marido. O tabaco que ela trouxe para ele eram peixes moqueados. Ele acabou comendo tudo e sua barriga começou a inchar, inchar *vuvuvuvu* até que ele saiu para fora da casa vomitando tudo o que tinha comido.

No dia seguinte quando acordaram e saíram para fora Sah Säw viu que havia crescido tabaco nos lugares onde vomitara. Os pés de tabaco eram muito grande. Ele

perguntou para sua esposa como ele fazia para fumar aquele tabaco. Ela respondeu que seu pai punha para secar as folhas no sol e depois enrolava com folha de sororoca. Ele fez como sua esposa contou.

Sua mulher falou para eles visitarem a casa de seu pai, mas Sah Säw estava com medo. Ela disse para ele que não precisava temer nada. Ela indicou que deveriam passar por uma porta, logo que atravessaram estavam na casa de seu sogro. Havia muitos cunhados, todos gente-peixe. De repente Sah Säw viu uma sucuri se aproximar dele e ficou apavorado gritando, pois achava que seria devorado, e só se acalmou quando seu sogro tirou a sua roupa de sucuri e apareceu como gente para ele.

Sua esposa pediu para ele ficar sentado sem mexer no jirau, onde estavam o tipiti, o cumatá, o balaio, pois ela iria banhar com seu irmãozinho. Todavia ele não a obedeceu e foi mexer no tipiti que agarrou seu braço e já o estava engolindo quando a sua mulher chegou e o salvou, na verdade era um dos irmãos dela[177].

A esposa de Sah Säw aproveitou enquanto banhava o seu irmãozinho para arrancar o seu dedo mínimo. Ela o escondeu dentro de sua vagina para que seu pai não o achasse. Ao voltar para casa seu pai quis saber onde estava o dedo de seu filho, mas não conseguiu encontrá-lo.

A mulher voltou com Sah Säw para a casa deste. Quando chegou lá plantou o dedinho que trouxera. No dia seguinte havia crescido um pé de *sohó* muito grande. Ela foi replantando até fazer uma roça grande. Sah Säw perguntou como deveria fazer para comer o *sohó*.

Ela contou como seu pai fazia. Primeiro deveria colher as folhas, depois torrá-las, depois deveria socá-las no pilão, depois deveria queimar folha de embaúba e misturar as cinzas com as folhas de coca piladas, por fim deveria peneirar essa mistura.

Depois de um tempo a mulher de Sah Säw pediu para ele cuidar da roça de *sohó*. Quando ele começou a cuidar os pés já não cresciam tanto e ficaram do tamanho que é hoje.

Mito 8

Onça queria casar com uma Yuhup, mas ela não quis e fugiu para o mato. Ficou andando sozinha, dormindo no chão, até que uma mariposa azul apareceu para ela e a engravidou. Enquanto isso sua velha mãe estava na sua casa deitada na rede. A barriga da

[177] Quando alguém está com dor de braço o benzedor retira esse tipiti que era o irmão da mulher de Sah Säw.

mulher começou a crescer e ela resolveu voltar para a casa de sua mãe. Um pouco antes de chegar ela dormiu numa capoeira e à noite começou a escutar muito barulho, eram as mariposas. Quando a criança nasceu a própria mulher fez o benzimento. Um dia a mulher foi caçar rã e levou a criança junto. No outro dia resolveu deixar a criança, enquanto saiu para pegar rã. Essa ficou chorando muito porque estava sozinha. Em cima da viga da casa apareceu uma preguiça que vendo a criança chorar desceu até a rede e colocou-a no colo, embalando-a. A criança parou de chorar. Quando a mãe chegou com as rãs ela viu a preguiça com a criança. Ela entrou na casa e a preguiça subiu com a criança em cima da viga. A mulher convidou para a preguiça comer rã com ela. A preguiça desceu de volta e depois de comer rã, o seu pelo começou a cair e ela se transformou em gente.

ANEXO III –

Casas e pessoas em São Joaquim

São Joaquim contava com onze casas construídas.(ver mapa x). Próximo ao porto que dá acesso ao Castanha existiam duas casas. Na casa 1 ao lado viviam Henrique (*sɨç uyreh*), sua mulher Patrícia (*yaam uyreh*), seu filho Gelson (*sɨç uyreh*); seu irmão Nonato (*sɨç uyreh*) com sua mulher Leonarda (*tuyuka*) e sua filha Lílian (*sɨç uyreh*); sua mãe Paulina (*saak boc uyreh*) e o filho de sua irmã[178], Joel (*paç uyreh*).

Na casa 2 moravam Marcelino (*öh uyreh*), sua mulher Catarina (*sɨç uyreh*), seu filho Odilon (*öh uyreh*) com sua mulher Odinéia (*tõh uyreh*), suas filhas Maria, Regiane e Adécia (*öh uyreh*) e seu filho Estevão (*öh uyreh*). Nessa casa ainda vivia o velho Gabriel (*saak boc uyreh*) e sua segunda esposa Joaquina (*dëh uyreh*).

Andando um pouco mais para dentro da mata se encontravam as outras nove casas. A casa 3 tinha sido recém construída. Manuel, capitão da comunidade, tinha acabado de transferir sua casa que ficava próximo as casas 1 e 2 para a atual localização. Além de Manuel (*saak tëg uyreh*) moravam sua mulher Cecília (*saak bocuyreh*), seus filhos Genésio, Márcio e Nivaldo (*saak tëg uyreh*) e suas filhas Jacira e Jacimara (*saak tëg uyreh*). Ao lado dessa casa estava sendo construída uma casa de forno. Na casa 4 viviam Justino (*saak boc uyreh*), sua mulher Cristina (*saak boc uyreh*), suas filhas Marcela, Mariluce e Marina (*saak boc uyreh*), a mãe da Cristina, Amélia (*sɨb uyreh*), seu filho João Bosco[179] (*saak boc uyreh*) com sua mulher Helena (*saak tëg uyreh*) e seus filhos Gilson, Delison e Leandro (*saak boc uyreh*).

Na casa 5 vivia Miguel (*wak yúru uyreh*), seu filho Raimundo (*wak yúru uyreh*) com sua esposa Glória (*hupdah*) e sua filha Rosirene e seu filho recém-nascido; o seu filho Luis (*wak yúru uyreh*) com sua mulher Irenice (*öh uyreh*) e sua filha Francirene; e seu filho José.

A casa 6 estava habitada por Bernardino (*wak yúru uyreh*), sua mulher Margarida (*saak tëg uyreh*), seus filhos Moises, Salvador e Dionísio (*wak yúru uyreh*), e sua filha Maria dos Anjos (*wak yúru uyreh*). Há uma casa 6b que é anexa a esta e pertence ao Bernardino também.

Na casa 7 encontravam-se Pedro (*póh uyreh*), sua mulher Amália (*öh uyreh*), seu filho Carlos (*póh uyreh*) com sua mulher Ana Claúdia (*sɨç uyreh*), seus filhos Edmar e

[178] Essa irmã é falecida e o marido dela não quis ficar com o Joel.
[179] Esse filho é do primeiro casamento do Justino.

Clarindo, sua filha Dinéia. Ainda viviam José (*wët uyreh*)[180], sua mulher Madalena (*sɨç uyreh*), seu filho Anacleto e suas filhas Roseane e Diana. Essas pessoas, no entanto, estavam terminando de construir a casa 8 para aonde iriam se transferir.

A casa 9 não vive ninguém e é usada como casa de forno onde as mulheres fazem os beijus.

A casa 10 é conhecida como casa comunitária, clube, escola, pois aí são realizadas várias atividades. A escola já funcionou nesse local até há pouco tempo. Os dabucuri com ou sem as flautas são realizados nesse espaço. As reuniões comunitárias também ocorrem nessa casa. Nesta casa é também onde normalmente se realiza a *kow book*.

A casa 11 havia sido recém abandonada. Viviam nessa casa Sebastião (*sɨb uyreh*), sua mulher Denise (*wët uyreh*), suas filhas Conceição e Rosilda e seu filho Lázaro. Eles se mudaram para Santa Rosa depois que uma das filhas desse casal faleceu. Provisoriamente estavam vivendo nessa casa Avelino (*saak boc uyreh*), sua mulher Maristela (*wag yúru uyreh*), seus filhos Edmilson, Mauricio, Evaldo e suas filhas Edna e Maria Cleide.

Esse retrato estático é de como vim a conhecer a comunidade de São Joaquim e tem apenas como função criar um ponto a partir do qual poderei acompanhar os movimentos ligados à produção cotidiana dessa coletividade e que apareceram em segundo plano ao longo do texto.

A seguir examino as relações entre essas pessoas de São Joaquim do ponto de vista das alianças matrimoniais estabelecidas por elas. Manuel é casado com Cecília que é irmã de Avelino, cuja mulher Maristela é irmã de Bernardino, que, por sua vez é casado com Margarida, irmã de Manuel. Além disso, Helena, filha de Manuel e de Cecília, é casada com João Bosco, filho de Justino.

Miguel é irmão mais velho de Bernardino e sua mulher, já falecida, era irmã de Manuel. O filho maior de Miguel, Raimundo, é casado com Glória, uma hupdah que morava em Barreira Alta[181]. Um outro filho de Miguel, que não vive em São Joaquim, é casado com uma mulher yuhup da comunidade de São Domingos do rio Cunuri e moram nessa comunidade. Outro filho é Luis que é casado com Irenice, que é filha de Marcelino e de Catarina. Esse casal ainda tem mais dois filhos casados. O mais velho, Odilon, é casado

[180] O caso do José é interessante, pois sua posição na nomenclatura dos sibs é no mínimo ambígua. Ele é visto por alguns como *wët uyreh*, mas esse nome vem da sua mãe, algo incomum no modo que é feito a transmissão de nome. Isso decorre porque seu pai não o aceitou como filho. Não consegui saber os motivos dessa rejeição. Quem acabou por criá-lo foi o Gabriel. Assim que não me foi possível definir apenas um nome que ele está associado.

[181] Não consegui obter maiores detalhes sobre essa mulher.

com Odinéia, filha de Miguel e de Carolina, yuhupdeh moradores de Belém; e Genilda é casada com Tiago também filho desse casal de Belém. Marcelino por sua vez é filho da irmã de Amália, já falecida, e Catarina é irmã de Madalena que é casada com o José. Este casal possui duas filhas casadas. Carolina é casada com Rodrigo, um Yeba Masã morador de Puerto Amazonas na Colômbia. Ana Claudia é casada com Carlos, filho de Pedro e de Amália.

Gabriel foi casado com Mariquinha, já falecida, uma tuyuka, e teve uma filha dessa casamento, Alessandrina, que por sua vez é casada com Pedro Lima, tuyuka, e vivem em Trovão. Além disso, Gabriel é irmão classificatório de Paulina que teve três filhos, uma mulher e dois homens. A mulher veio a falecer e é a mãe de Joel. Henrique é casado com Patrícia (*yaam uyreh*), cujos pais vivem no igarapé Samaúma. Nonato casado com Leonarda, filha de Domingos, tuyuka, e de Regina que é irmã do pai de Nonato.

GLOSSÁRIO

Zarabatana: arma que consiste de um longo tubo, pelo qual são sopradas pequenas flechas

Cumatá: peneira de trançado bem fechado utilizada para peneirar o suco da mandioca, a partira da massa da mandioca ralada.

Jirau: estrado/ prateleira para guardar diversos utensílios domésticos

Maloca: casas/ cabanas coletivas

Cuia: utensílio doméstico de formato côncavo, feito a partir do fruto da cuieira, usado para guardar ou servir alimentos (*wöwöi* em yuhup).

Matapi: armadilha de pesca feita de talas de algum tipo palmeira. Seu formato é meio cilíndrico,atingindo entre 50 cm a um metro, sendo que em seu interior são introduzidas iscas, geralmente à base mandioca.

Nos dois lados do matapi existe uma espécie de funil por onde o peixe entra e depois não consegue sair facilmente, ficando preso no interior do dispositivo.

Aturá (nheengatu): cesto trançado de cipó, feito por mulheres yuhup e hupda, utilizado para carregar e guardar alimentos, são providos de alça para cingir a testa e levar nas costas (*mañ* em yuhup).

Balaios: servem para recolher a massa de mandioca (antes e depois do tipiti); para servir beiju e farinha nas refeições.

Macaco guariba: *Alouatta seniculus*, também conhecido como bugiu

Macaco-barrigudo: *Lagothrix lagotricha*

Macaco uacari: *Cacajau calvus*

Macaco prego: *Cebus apella*

Macaco caiarara: *Cebus olivaceus*

Macaco zogue-zogue: *Callicebus caquetensis*

Inambu: *Tinamus sp* Ave

Cotia: *Dasyprocta leporina* Roedor

Kaj (cutiuaia): cotia pequena

Queixada:porco do mato, *Tayassu pecari*

Paca: *Agouti paca*

Maniuaras: formiga considerada uma iguaria na região, gênero ***Atta***, da família dos *formicídeos*

Caba: marimbondo

Muçum:peixe, *Synbranchus marmoratus*

Peixe jeju: *Hoplerythrinus unitaeniatus*

Jandiá: peixe *Rhandia sp.*

Mandi: peixe *Pimelodus spp*

Pacu: peixe várias espécies da família *Characidae*

Mutum: *Crax alector* ave

Pupunha: palmeira *Bactris gasipaes* de fruto comestível

Patauá (ñumu paga*): Oenocarpus pataua e Jessenia bataua*

Abiu: *Pouteria caimito*

Inajá: palmeira com frutos e palmito comestível *Maximiliana maripa*

Bacaba: palmeira com frutos comestíveis *Oenocarpus bacaba*

Ingá: fruta em vagens subfamília *Mimosoideae (Inga Cinnamomea)* comum em beira de rios e igarapés

Umari: *Poraqueiba sp*

Tucumã: *Astrocaryum sp*

Cipó titica: *heteropsis ssp*

Buriti: *Mauritia flexuosa*

Paxiúba: *Iriartea ventricosa*

Açaí: *Euterpe sp*

Jenipapo (dän): *Genipa americana*, seu suco é utilizado para fazer pinturas corporais de coloração azul escura.

Ambaúba: *Cecropia sp.*

Urucum: *Bixa orellana L.*, utilizada para produção de pigmento para pintura corporal de coloração vermelha

Arumã: *Ischnosiphon spp.*, é uma planta da família das matantáceas, que cresce em terrenos úmidos ou semi-alagados é utilizada para se fazer cestaria

Carajuru: *Arrabidaeae chica* – corante vermelho

Ucuquizeiro: árvore que produz o ucuqui, (*Ecclinusa spuria*).

Japurá: *Erisma japura*

Breu: família *Burseraceae* centenas de espécies, algumas produtoras de resinas aromáticas

Pinu-pinu: espécie de urtiga da região. Não foi possível identificar a espécie.
Urtiga: O nome urtiga vem do latim urere (= arder) e é uma designação genérica de várias plantas que apresentam um mecanismo de ação semelhante:quando entram em contato com a pele, provocam dilatação dos vasos sangüíneos e uma espécie de inflamação.
Moquear: forma de preparo da carne de caça e peixes, na qual a carne é colocada sobre um jiral e é defumada para ser conservada por mais tempo.
Tapioca: polvilho que decanta no fundo do pote, depois que o líquido da manicuera é coado.
Maniua: mandioca brava (*Manihot sp.*)
Tucupi: sumo venenoso extraído da mandioca brava, obtido após o cozimento da polpa da mandioca, quando filtrada pelo tipiti. Depois da ebulição torna-se escuro e ácido.
Mingau: alimento produzido a partir da farinha de mandioca ou tapioca. Pode ser acrescentado outros alimentos como vinho de açaí, bacaba ou patauá, manicuera e banana, por exemplo.
Manicuera: sumo venenoso extraído da mandioca brava (*Manihot sp.*) no cumatá; deve ser fervido pelo menos por duas horas até liberar o sumo venenoso;
Curare: é um nome comum a vários compostos orgânicos venenosos conhecidos como venenos de flecha, extraídos de plantas. Possuem intensa e letal ação paralisante. Seus principais representantes são plantas dos gêneros *Chondrodendron* e *Strychnos*.
Timbó: veneno utilizado na pesca de tinguijada (*Tephrosia sinapu)*

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 rélations inègales entre deux societés 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 ukũshe 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 dês 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.
_____ *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GALVÃO, Wenceslau S.(Tõrãmɨ 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, Gehard (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 Yẽk□s□mia Masîke':* 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 Lingüística) – Université Paris 7, Paris.

OVERING, Joanna.
_____ *The Piaroa, a people of the Orinoco Basin: a study in kinship and marriage.* Oxford: Claredon 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) – Universite 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, Johanes.
_____ *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.