

MEDIADORES DO COSMO: A FUNÇÃO SOCIAL DO XAMÃ NA SOCIEDADE YANOMAMI

Sérgio Botileiro¹

RESUMO: O propósito deste trabalho é apresentar o xamanismo Yanomami, destacando o conceito e a importância do xamã no desempenho do seu papel sociocosmológico. Ele é visto como o especialista, que possui sabedoria, conhece o passado, o presente e o futuro, capaz de prevenir e curar doenças. É um escudo contra a alteridade sobrenatural e humana, com poder de controlar, inclusive, as intempéries da natureza, o sucesso nas caçadas e as estações. Sua inserção no mundo espiritual acontece pela necessária inalação de alucinógeno, que lhe habilita a ver o mundo espiritual com total perspicácia como se fosse o real e, em êxtase, faz voos cósmicos, espreita pessoas e lugares distantes, entra em outras dimensões. O xamanismo Yanomami não pode ser compreendido sem os *xapiri* ou *hekula*, os espíritos auxiliares que habitam o peito do xamã, onde têm a sua casa e são alimentados através da inalação do psicotrópico. É essencialmente através destes que o xamã faz a detecção das causas patológicas e dos agentes etiológicos que afligem seu povo; recupera a alma sequestrada por algum ser sobrenatural; provê proteção às incursões dos espíritos xamânicos inimigos; guerreia contra outros grupos enviando seus *hekula* para vingar alguma morte ou ameaça e ainda é o perito contra todo o tipo de prática mágica (feitiço) que inimigos humanos praticam contra os seus congêneres. O xamanismo é um dos pilares da cultura Yanomami e o xamã é “persona grata” na sua sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Yanomami; Xamanismo; *Hekula*; Espiritual; Doença.

MEDIATORS OF THE COSMOS: THE FUNCTION OF THE SHAMAN IN YANOMAMI SOCIETY

ABSTRACT: The purpose of this paper is to present Yanomami shamanism, highlighting the concept and importance of the shaman in the performance of his sociocosmologic role. He is seen as the specialist who has wisdom, knows the past, present and future, and can prevent and cure diseases. He is a shield against human and supernatural forces, with power to control, including the elements of nature, success in hunting, and seasons. His insertion into the spiritual world happens by inhaling hallucinogenic drugs, which enables him to see the world with full spiritual insight as if it were real and, in ecstasy, make cosmic flights, stalk people at faraway places, and enter into other dimensions. Yanomami shamanism cannot be understood without the *xapiri* or *hekula*, the helping spirits that inhabit the shaman's chest, where they have their home and are fed by the inhalation of psychotropic drugs. It is largely through these spirits that the shaman detects the causes of pathological and etiological agents afflicting his people; recovers an abducted soul by some supernatural being provides protection from the incursions of enemy shamanic spirits; wars against other groups sending their *hekula* to avenge some death or threat and is still the expert against all kinds of magic (spells) that human enemies practice against his people. Shamanism is one of the pillars of the Yanomami culture and the shaman is the "persona grata" in their society.

KEYWORDS: Yanomami; Shamanism; *Hekula*; Spiritual; Diseases.

INTRODUÇÃO

Espalhados na fronteira entre o Brasil e a Venezuela e habitando a fascinante floresta tropical do Norte da Amazônia estão os Yanomami, uma das etnias brasileiras de mais recente contato. Albert (2004) explica que o etnônimo “Yanomami” foi criado pelos antropólogos que

¹ Especialista em Antropologia Intercultural. E-mail: sergio_botileiro@mntb.org.br

trabalharam com este grupo na Venezuela, uma vez que eles se autodenominavam Yanomami *thepe*, língua dos Yanomami Ocidentais, que significa “seres humanos”.

No Brasil, a população Yanomami está distribuída em oito municípios entre os estados de Roraima (Alto Alegre, Amajari, Caracaraí, Iracema, Mucajaí) e Amazonas (Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira), totalizando 18.995 pessoas, de acordo com a Secretaria Especial de Saúde Indígena, do Ministério da Saúde. Entretanto, a população Yanomami total no Brasil e na Venezuela foi estimada em 35.000 no ano de 2011, conforme o Instituto Socioambiental (ISA).

Caçadores, coletores e agricultores, os Yanomami ocupam um território de aproximadamente 192.000km² em ambos os lados da fronteira Brasil-Venezuela. A demarcação das terras foi oficializada no Brasil em novembro de 1991, mas somente em maio de 1992 foi definitivamente homologada (ALBERT; KOPENAWA, 2004). A Reserva Yanomami estende-se por 9.664.975 hectares de mata tropical, totalizando cerca de 96.650 km², sendo uma das maiores reservas indígenas do Brasil.

Chama à atenção a diversidade linguística que compreende este povo. Do ponto de vista identitário, os pesquisadores são harmônicos em afirmar que a etnia Yanomami é formada de um conjunto cultural e linguístico, composto de quatro subgrupos, falantes de quatro línguas, ou seja, os Yanomami não são quatro etnias que formam uma família etnolinguística, mas uma etnia com quatro línguas, subdivididas em dialetos. Segundo Lizot (1975), desde o início o Yanomami foi incluído no grupo de línguas independentes, dado ao fato que não havia nenhuma relação genética entre o Yanomami e outras línguas ou famílias linguísticas ameríndias. Greenberg em 1960 e Voegelin em 1965 identificaram a língua Yanomami como pertencente à família macro chibcha, juntamente com o Bari e o Warao, mas esta teoria tropeçou em muitas objeções, uma delas foi que estes três grupos étnicos não manifestavam nenhuma afinidade do ponto de vista social, cultural e mitológico, características que mais os separavam que os unia. Em 1972, o linguista Ernesto Migliazza desenvolveu estudos sobre os Yanomami que descreveram a divisão da língua tal como é concebida até hoje pela maioria dos pesquisadores.

Alcida Rita Ramos explica que o ponto histórico em que estas línguas se diferenciaram do seu tronco comum é estimado em seis a 35 séculos atrás. Portanto, a família linguística Yanomami é pequena, composta de apenas quatro línguas que são: Yanomami (56% da etnia), Yanomam (25%), Sanumá (14%) e Ninam (5%) (ALBERT, 1992). Já o linguista francês Henri Ramirez faz uma classificação diferente: Sanomã (Roraima Ocidental); Yanomami (Yanomami / Oriental e Xamatari / Ocidental); Ninan (Mucajaí) e Ajarani



(afluente do rio Branco). Outra maneira, segundo Albert e Gomez (1997), de identificar no Brasil a distribuição destas línguas é pelos rios onde os subgrupos estão localizados: Yanomam (rios Uraricoera, Parima, Alto Mucajaí, Catrimani, Toototobi), Yanomami (rios Demini, Aracá, Padauri, Cauaburis), Ninam ou Yanam (rios Uraricaá, Médio Mucajaí) e Sanima (rio Auaris). Apesar da diversidade linguística, Ramos (1990) afirma que há inteligibilidade entre as línguas e seus dialetos; as mais próximas são Yanomami e Yanomam, as mais distantes, Sanumá e Ninam (Yanam). Também há consideráveis variações socioculturais que se associam com essas diferenças linguísticas.

Cada aldeia Yanomami é autônoma, com liderança local. As variações sociolinguísticas também podem ser verificadas na cultura material. A arquitetura das casas reflete bem isso - os Yanomami orientais e ocidentais, tradicionalmente, constroem casas comunais ou plurifamiliares, de forma cônica, também chamadas de malocas (yano/xapono). Já os Sanumá e Ninam habitam em conjuntos de casas retangulares regionais (ALBERT, 2004). Atualmente, em muitas aldeias tem sido comum as famílias extensas optarem por casas retangulares para sua residência, sem com isso afetar a dinâmica da liderança política da comunidade, uma vez que cada maloca possui sua chefia própria.

Albert (1992) explica que geneticistas e linguistas que estudaram os Yanomami concluíram que estes seriam descendentes de um grupo indígena isolado, uma vez que não possuem semelhança genética, antropométrica nem linguística com as etnias vizinhas atuais. Há cerca de um milênio, seu local de origem seria as cabeceiras do Orinoco e Parima, na Venezuela, de onde teriam desenvolvido suas línguas atuais, num período de setecentos anos. Até o fim do século XIX, os contatos dos Yanomami eram apenas com outras etnias. No Brasil, os primeiros contatos ocorreram entre 1910 e 1940 com extrativistas locais, soldados da Comissão de Limites, funcionários do SPI – Serviço de Proteção do Índio e viajantes estrangeiros. Os pontos de contatos permanentes vieram, especialmente nas décadas de 1950 e 1960, com postos que o SPI abriu e, principalmente, com a chegada das missões católicas e evangélicas. Nas décadas de 1970 e 1980, o Estado empreendeu vários projetos de desenvolvimento que introduziram os Yanomami ao contato rigoroso, especialmente no oeste do estado de Roraima, o que trouxe um resultado impactante com perdas demográficas significativas.

Um episódio inesquecível na história Yanomami foi a corrida do ouro. Com a invasão das terras por cerca de quarenta mil garimpeiros, quase cinco vezes o número de Yanomami, mais de mil indígenas morreram entre os anos de 1987 e 1990. Cerca de 150 garimpos ingressaram em território Yanomami e 82 pistas de pouso foram abertas clandestinamente.



Malária, gripe, sarampo, tuberculose, dentre outras doenças, associadas à violência vitimaram os Yanomami, sem contar os danos ambientais (ALBERT, 1995). Em 2012, quando se completou vinte anos de homologação da reserva, os Yanomami se reuniram em assembleia para denunciar a presença de garimpeiros em suas terras.

O povo Yanomami é uma das etnias brasileiras de mais recente contato. Existem inúmeras aldeias de pouco ou nenhum convívio com a sociedade envolvente, a maioria das pessoas é monolíngue e, por causa da dificuldade de acesso, este povo ainda vive afastado e envolto num manto de fascínio aos olhos da sociedade nacional e internacional. Diferentemente de outras etnias brasileiras, os Yanomami são relativamente pouco pesquisados e descritos. Com uma organização social riquíssima e uma cosmologia que fascina, este povo se põe no cenário indigenista nacional como um objeto de estudo indispensável.

Dentre as muitas áreas de pesquisa está o xamanismo e descrever a função social do xamã Yanomami é o objetivo deste trabalho. Muitos teóricos têm escrito sobre o xamanismo indígena brasileiro, mas um número reduzido tem se dedicado ao xamanismo Yanomami. Através de criteriosa pesquisa bibliográfica, este trabalho pretende apresentar, de forma concatenada, as principais ideias sobre o papel sociocosmológico do xamã Yanomami.

XAMANISMO – DEFINIÇÃO E CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

O xamanismo é um fenômeno místico existente na Ásia, América do Norte, Central e do Sul. No Brasil, ele é conhecido como pajelança e está presente em quase todas as áreas etnográficas indígenas, objeto de estudo de pesquisadores brasileiros e estrangeiros. Como bem disse Langdon (1996), “o xamanismo não conhece fronteiras, nem nacionais, nem tribais”.

O termo xamanismo tem sido usado de maneira genérica para descrever experiências místicas de formas variadas, ligadas a contatos sobrenaturais, visões, presságios, curas e feitiçarias, dentre outros. Aqui interessa o olhar acadêmico do termo, entendendo os pressupostos teóricos que norteiam o estudo clássico do xamanismo.

Eliade defende o rigor na conceituação de xamanismo, determinando objetiva diferenciação entre o xamã (propriamente dito) e os outros mediadores do sagrado. Para ele, o xamã possui algumas especificidades que tornam possível sua identificação, a despeito da variedade de regiões e religiões. O voo mágico é uma especialidade, onde o xamã, em êxtase, sai do seu corpo e sua alma empreende viagens cósmicas. Outra peculiaridade é o fato dele não ficar possesso, mas, como ser humano, conseguir dominar os espíritos e estabelecer comunicação com os mortos, seres da natureza e outras entidades (CEMIN, 1999).



A ideia do voo da alma não é necessariamente nova, nem ligada apenas ao xamanismo clássico. Evans-Pritchard diz que “a alma da bruxaria pode abandonar sua sede corporal a qualquer momento, dia ou noite, mas os Azande geralmente imaginam um bruxo expedindo sua alma para passeios noturnos, quando a vítima está adormecida”. A alma da bruxaria pode ser vista durante a noite por qualquer pessoa, uma vez que ela viaja pelos ares e se manifesta como uma luz brilhante. Essa luz não é a representação do bruxo em pessoa, mas uma emanção de seu corpo; em outras palavras, o bruxo está em casa, em sua cama, “enquanto despacha a alma de sua bruxaria” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 42-43). Percebe-se, então, que as viagens da alma são práticas comuns de outros mediadores sagrados também.

Lévi-Strauss (1975) afirma que a eficácia das práticas mágicas do xamã está na crença na própria magia, que se constitui de três aspectos complementares: primeiramente, existe a crença do próprio feiticeiro no fato de que suas técnicas funcionam; depois está a crença do doente que ele cura e da vítima que persegue no poder que o xamã tem; em último lugar, a confiança e as exigências da opinião coletiva. Na formulação destes três elementos – o xamã, o doente e o público – temos o que Lévi-Strauss chamou de complexo xamanístico, onde a presença destes componentes é inseparável e forma, ao mesmo tempo, dois polos harmônicos: um, a experiência íntima do xamã; o outro, o consenso coletivo – xamã e público.

Mauss (2000) chama de feiticeiro todo agente dos ritos mágicos e afirma que não é feiticeiro quem quer, mas que há qualidades que distinguem este do homem comum - umas são congênicas, outras adquiridas; outras atribuídas e outras que o indivíduo efetivamente já possui, como características físicas, além de comportamento histórico. Na Idade Média, por exemplo, os feiticeiros poderiam ser identificados pelo que chamavam de marca do diabo – *signum diaboli*, assinaladas nos seus corpos. É fato, também, que em muitas realidades culturais, o indivíduo pode ser iniciado ao xamanismo a partir de sua própria volição ou da pressão dos parentes, para ter um xamã consanguíneo para ajudá-los, ou ainda da própria comunidade, para defendê-los contra os inimigos humanos e inumanos, bem como de toda sorte de infortúnios.

Eliade afirma que a função essencial e, sobretudo, pessoal do xamã em todas as partes é a cura, inclusive no xamanismo sul-americano. Os procedimentos usados nestas sessões envolvem práticas mágicas, tratamento espiritual como as viagens cósmicas e a interação com seres espirituais, e o uso de substâncias medicinais de origem vegetal e animal, com poder terapêutico. Para Eliade, o xamã é um grande especialista da alma humana, ele é indispensável para ela (CEMIN, 1999). As técnicas sob o domínio do xamã são diversificadas e, à medida de



suas relações e trocas interétnicas, algumas se aperfeiçoam e outras novas são introduzidas ao bojo do saber xamânico.

Ao entender que o perspectivismo ameríndio tem como primeiro plano o contexto do xamanismo, Viveiros de Castro o define como “a capacidade manifestada por certos humanos de cruzar as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades não humanas”. Explica que os xamãs desempenham o papel de interlocutores ativos no diálogo cosmológico, sendo capazes de ver os seres não humanos como se fossem humanos; agem como diplomatas nas relações interespecies (humanos e não humanos), “operando em uma arena cosmopolítica, onde se defrontam as diferentes categorias socionaturais”. Pelo fato de o xamã ter a habilidade de atravessar o outro lado do espelho – a fronteira entre a humanidade e a animalidade na perspectiva do multinaturalismo, de ele mesmo fazer o trabalho e não mandar representante, o autor destaca o que seria a diferença decisiva entre o xamã e o sacerdote (VIVEIROS DE CASTRO, 1992). Desta forma, o xamã figura como o especialista entre os mundos, é o humano que atravessa os limites da humanidade nas interações com o Além, sendo capaz de ler e traduzir para os demais as realidades metafísicas.

Napoleon Chagnon explica que o termo xamã é uma palavra da tribo Ártico, o Chuckchee Siberian, e descreve de maneira ampla os homens e mulheres de uma sociedade tribal que manipulam o mundo espiritual; suas técnicas incluem curar os doentes com magia, sucção, cantos e mensagens; também diagnosticar a doença e prescrever um remédio mágico, e geralmente interceder entre os seres humanos e espíritos no contexto da saúde versus doença (CHAGNON, 1997).

Para Krippner (2007), o xamã é uma pessoa que atende às necessidades psicológicas e espirituais de uma comunidade, e as técnicas que utilizam para acessarem as informações não acessíveis de maneira natural são conhecidas como xamanismo. Bauldus define xamanismo desta forma:

O xamanismo é uma instituição social cujos representantes através do êxtase produzido segundo padrões tribais, entram em contato com o sobrenatural a fim de defender a comunidade de acordo com suas respectivas ideologias religiosas, seja por viagens a mundos do Além, seja pela posse por espíritos (BALDUS *apud* CEMIN, 1999, p.9).

Estes homens místicos foram identificados como exóticos e esquisitos pelos exploradores, viajantes e naturalistas do século XIX, que descreveram o xamã e seus êxtases e transe místicos. Viertler cita os vários nomes utilizados para descrever os protagonistas que interagem entre os mundos sobrenatural e humano: xamã, homem-deus, chefe cerimonial,



pajé, médico-feiticeiro, feiticeiro, profeta, benzedor, adivinho, curador (LANGDON, 1996). Além destes, há ainda os inúmeros termos regionais usados para também descrever os homens místicos de suas sociedades.

As viagens para outros mundos e dimensões cósmicas são marcas clássicas do xamanismo. Já se disse muitas vezes que os xamãs, como tradutores e profetas, são viajantes no tempo e no espaço, observadores atentos, examinando minuciosamente e, ao mesmo tempo, abstendo-se de nomear o que vê (CUNHA, 1998). Por causa dos seus “voos”, nunca se mostram surpresos com os fatos que envolvem a vida e a natureza; dizem ver lugares, pessoas, animais e ações que são muito distantes de sua realidade geográfica, física e humana. Ryan explica que “os xamãs foram os primeiros psicoterapeutas, primeiros médicos, primeiros mágicos, primeiros artistas performáticos, primeiros contadores de histórias e até mesmo os primeiros previsores do tempo da humanidade” (RYAN *apud* KRIPPNER, 2007).

No Brasil, a palavra xamã tem como sinônimo pajé. Isto se deu com Métraux, que sugeriu o uso adaptado do termo piai (pajé), oriundo das línguas Tupi e Caribe, para se referir ao xamanismo sul-americano. As técnicas de êxtase são variadas e provavelmente mais que as plantas psicoativas, o tabaco seja a substância mais comumente usada no xamanismo sul-americano. Mas, para atingir a mediação xamânica, outras técnicas podem ser associadas ao tabaco ou usadas separadamente, como sonhos, cantos e outras (LANGDON, 1996). O cipó ayahuasca, usado por seguidores de seitas amazônicas, folhas e fibras alucinógenas, devidamente preparadas e pulverizadas, são outras substâncias psicoativas também utilizadas pelos xamãs para seus êxtases.

Krippner e Villoldo destacam que há vários modos de iniciação ao xamanismo. Alguns herdam o papel enquanto outros podem exibir sinais visíveis em seus corpos, tais como albinismo, um dedo extranumerário ou uma marca congênita extraordinária. Também ações incomuns, tais como convulsões, padrões de comportamento associados ao sexo oposto e experiências estranhas, como a impressão de estarem “fora do corpo”, sonhos vívidos. Qualquer uma destas experiências, dependendo da cultura, pode significar um chamado ao xamanismo (KRIPPNER, 2007).

Reverendo as ideias de Eliade, de que o xamã não fica possesso, mas exerce domínio sobre os espíritos, tem-se aqui a distinção entre incorporação de possessão. Heinze explica que a possessão é um fato comum nos médiuns, uma vez que os espíritos atuam através da utilização dos seus corpos humanos (KRIPPNER, 2007), modificando, inclusive, aspectos de sua personalidade como, por exemplo, tom da voz, expressão facial, humor, durante as sessões mediúnicas. Diferentemente o xamã tem a especialidade de incorporar os espíritos e não de



ser possuído por eles, de usá-los como espíritos assistentes e não o contrário. Desta forma, o transe xamânico é distinto do transe de possessão.

Retomando as ideias de Viveiros de Castro sobre o perspectivismo ou multinaturalismo e seu paralelo com o xamanismo ameríndio, algo comum é a crença na transformação do pajé em algum animal afim. Vilaça menciona os Kogi da Colômbia que, ao ingerirem uma substância alucinógena, adquirem a habilidade de perceber as coisas do modo do jaguar. Os Baniwa, no noroeste amazônico, explicam a transformação do pajé em jaguar como o fato de “vestir a camisa do animal”. Para os Desana, a transformação dos xamãs em animais é conseguida através da manipulação de peles, máscaras e outros disfarces característicos dos animais. Ao citar os Wari’, a autora destaca a característica do xamã possuir dois corpos – o humano, que se relaciona com os membros da sua sociedade, e outro animal – que se relaciona com os animais da mesma espécie. (VILAÇA, 2000). Essa habilidade do pajé de se transmutar pode conferir a ele o status de poder, fama e grande respeito diante da sua própria sociedade, dos seus vizinhos e até de grupos mais distantes.

XAMANISMO YANOMAMI

O xamanismo Yanomami tem sido objeto de estudo de antropólogos e demais pesquisadores. Há vários livros, teses, dissertações e artigos científicos escritos sobre este tema, tal é o fascínio que esta parte da cultura imprime sobre a academia e observadores em geral.

Na mesma simetria que o reahu, ritual funerário aonde as cinzas do morto são ingeridas com mingau de banana, está o xamanismo como um dos fundamentos da sociedade Yanomami. Sessões xamânicas são cenas comuns do cotidiano, em qualquer período do dia. A maloca, também chamada de yano (na língua Yanomami Oriental, falada pelo subgrupo Xiriana), centro gravitacional de muitos grupos, é onde comumente acontecem as sessões, lugar espaçoso o suficiente para os expectadores se acorarem e observarem as técnicas e coreografias usadas pelos xamãs. A “viagem” feita pelos pajés acontece no sentido espiritual, mas toda a encenação é enfaticamente vivida dentro da maloca.

O xamanismo Yanomami é chamado de xapirimou ou hekuramou, na língua do subgrupo Yanomami (oriental), nos dialetos Xiriana e Xamatali, respectivamente. Sousa explica que não há precisamente um termo para xamã ou pajé na língua, a palavra é a mesma para espírito – xapiri ou hekula . Portanto, xapiri ou hekula significa espírito ou xamã. Com isso concordam Albert e Gomez (1997), que afirmam que a prática do xamanismo é chamada de xapirimou, que quer dizer “agir enquanto espírito xamânico”, já que o sufixo –mou tem a função verbalizadora. Assim, o xamã Yanomami é um indivíduo que interage com e no mundo



dos espíritos; a partir da própria terminologia linguística ele é, essencialmente, um mediador cósmico, alguém que transita entre os humanos e não humanos.

Ao falar do xamanismo como sendo uma diplomacia cósmica ligada à tradução de dois mundos diferentes, Viveiros de Castro (2006) conclui que o discurso de Kopenawa sobre o xamanismo Yanomami é uma forma xamânica em si mesma, é um exemplo de xamanismo em ação, assinalado pelo fato de que “um xamã tanto fala sobre os espíritos para os Brancos, como sobre os Brancos a partir dos espíritos, e ambas estas coisas através de um intermediário, ele mesmo um Branco que fala Yanomami”, numa referência a Bruce Albert, antropólogo francês falante proficiente da língua Yanomami (oriental) e coautor com Kopenawa na tradução de seu discurso.

Para a clara compreensão do xamanismo Yanomami, necessário se faz entender o conceito de hekula/xapiri. Taylor (1996) explica que estes são espíritos assistentes. Hekula não designa um tipo ou conjunto específico de espíritos, mas qualquer espírito que esteja sendo utilizado pelo xamã como seu assistente. Existem muitos tipos diferentes de hekula e Taylor enumera nove categorias que identificou entre os Yanomami Sanumá: animais, seres humanos, ancestrais mitológicos de plantas e animais, ancestrais mitológicos de grupos humanos, espíritos maléficos, plantas, artefatos, o Povo do Céu, e o Povo Subterrâneo. Albert e Gomez (1997, p. 50) ampliam esta lista ao classificar outros tipos de xapiri: “espíritos xamânicos de mamíferos, pássaros, peixes, insetos, batráquios, répteis, lagartos, quelônios e crustáceos, bem como espíritos de diversas árvores, espíritos de folhas, dos méis silvestres, da água, das pedras, das cachoeiras, da lua”. Além destes, existem ainda alguns espíritos considerados caseiros, como o da panela de barro, do fogo e do cachorro. A descrição que os xamãs fazem dos xapiri é a de seres com características humanas – humanoides, coloridos e luzentes.

Davi Kopenawa, xamã e porta-voz da causa Yanomami no Brasil e no mundo, conhecedor de vários países da Europa e os Estados Unidos, ganhador do Global 500 Award das Nações Unidas, explica que os xapiri são a imagem dos animais da floresta, todos na floresta têm uma imagem e são estas que os xamãs fazem descer como espíritos xapiripe (plural de xapiri). Ele explica a morfologia destes espíritos da seguinte forma:

Os espíritos xapiripe dançam juntos sobre grandes espelhos que descem do céu. Nunca são cinzentos como os humanos. São sempre magníficos: o corpo pintado de urucum e percorrido de desenhos pretos, suas cabeças cobertas de plumas brancas de urubu rei, suas braçadeiras de miçangas repletas de plumas de papagaios, de cujubim e de arara vermelha, a cintura envolta de rabos de tucanos. Milhares deles chegam para dançar juntos, agitando folhas de palmeiras novas, soltando gritos de alegria e cantando sem parar. Seus caminhos parecem



fios de aranhas brilhando como a luz do luar e seus ornamentos de plumas mexem lentamente ao ritmo de seus passos. Dá alegria de ver quanto são bonitos! (ALBERT e KOPENAWA, 2004, p.32)

Como técnica de êxtase, o xamanismo Yanomami se apropria de alucinógenos como a yakoana (*Virola calophloidea*) e o palalo (*Anadanthera peregrina*). Essas substâncias são extraídas da fibra da casca das árvores, devidamente aquecidas e pulverizadas (GUIMARÃES, 2011). O uso da droga altera os sentidos dos xamãs e os tornam capazes de ver seus espíritos auxiliares, conversar, cantar e dançar com eles e fazerem suas viagens cósmicas. Dizem que os espíritos veem de muitos caminhos, alguns até do céu. Godoi (1997) nota que os espíritos chamam os xamãs de pai. O psicotrópico é o alimento dos espíritos e cabe ao pai alimentar seus filhos. Um xamã lhe confidenciou que, à noite, seus “filhos” iam até sua rede e diziam: Pai, não nos deixe com fome senão nós matamos você. Observa ainda que alguns xamãs velhos, ao fazerem “pajelança”, nem sempre inalam a yakoana por acreditarem que os xapiri que moram dentro do seu peito já são crescidos o suficiente, não se fazendo necessário alimentá-los diariamente. Não destoa desta informação a afirmação de Chagnon (1997), de que xamãs com grande experiência precisam de pouco alucinógeno, apenas uma pitada é o suficiente para inseri-los no mundo espiritual.

Na mentalidade Yanomami, ser pajé é um feito honroso, significa possuir sabedoria, conhecer o passado, o presente e o futuro, prevenir e curar doenças e ser um bom caçador. Mas esse privilégio tem um preço caro a pagar, pois a iniciação dos xamãs é um processo doloroso e extasiante, onde o principiante passa quase uma semana sem comer praticamente nada. Guimarães explica que o pó alucinógeno é soprado diversas vezes em uma das narinas do futuro pajé ao longo de uma sessão, através de um tubo fino e comprido, de aproximadamente um metro. Um xamã experiente, responsável pela iniciação, encaminhará os primeiros espíritos auxiliares (hekula) ao peito do iniciado, assim será construída a casa dos espíritos no seu interior. Os Yanomami dizem que um xamã é, desde sua infância, incomodado por sonhos estranhos, provocados pelos hekula que desde então fixam seu olhar sobre ele. (GUIMARÃES, 2011). Mas também há relatos de xamanismo voluntário, em que homens se submetem à iniciação por desejo próprio, para também se tornar um protagonista cósmico na defesa dos seus.

A iniciação xamânica, diz Chagnon, inclui um longo período de jejum e pode chegar a um ano ou até mais em que o aspirante perde muito peso, chega ao final de sua iniciação extremamente magro, caquético. Um dos itens de abstinência é a relação sexual, pois o hekula, dizem, não gosta de sexo e o considera chami – sujo. Chagnon afirma que alguns jovens lhe



confidenciaram evitar o treinamento xamânico pelo fato da continência sexual. Atrair os hekula para o peito é um processo que leva muito tempo e é necessário ter paciência; o interior do corpo do xamã é um verdadeiro mundo de rios, córregos, montanhas e florestas, onde os espíritos podem morar em conforto e felicidade. Existem centenas, talvez milhares de hekula; eles são pequenos, variam em tamanho, os menores têm alguns milímetros e os maiores variam de um a dois centímetros; existem hekula masculino e feminino, todos são excepcionalmente bonitos e têm seus próprios hábitos e habilidades. O habitat dos hekula é nas montanhas, no alto das árvores, nas pedras ou mesmo no peito do ser humano (CHAGNON, 1997).

O iniciado no mundo xamânico poderá invocar uma infinidade de espíritos auxiliares a fim de ser ajudado nas várias dificuldades da vida. Alguns destes espíritos são animais: Xamaliwe (espírito da anta), Ayâkolaliwe (espírito do pássaro ayâkola), Alaliwe (espírito da arara), Iweali (espírito do jacaré), Tyhyliya (espírito da onça), Wakaliwe (espírito do tatu canastra), Wixaliwè (espírito do macaco cuxiu), Tomuliwe (espírito da cotia), Tepeliwe (espírito do tamanduá), Koyoliwe (espírito da formiga saúva) e outros espíritos de animais com funções ainda não especificadas. Há também os espíritos que representam a força da natureza, como Mothokaliwe (espírito do sol), Poli poliliwe (espírito da lua), Yâly (espírito do trovão), Watoliliwe (espírito do vento), dentre outros. Guimarães (2011) afirma que “o xamã só será capaz de controlar seres auxiliares perigosos e poderosos depois de muito praticar a arte de cantar, o que pode levar toda uma vida”. Os cantos são diferentes e específicos de cada espírito auxiliar.

Importante também é destacar a indumentária do xamã Yanomami. Ele possui ornamentos que o caracterizam durante as sessões xamânicas. Tierney (2002, p. 364) fala do jovem recém-iniciado, Yanowe, que “estava vestido com o capuz de macaco dos xamãs, com uma braçadeira de penas de arara e grandes brincos de penas de periquito. Havia pintado serpentes vermelhas por todo o corpo, antes de pedir a um xamã mais velho que soprasse o pó alucinógeno em seu nariz.” Daí em diante Yanowe, “vestido a caráter” com sua ornamentação de xamã, estava pronto para imergir no mundo dos espíritos, à medida que a droga alterava suas impressões; murmurava e cantava, dançava graciosamente, imitando o voo de um falcão ao mesmo tempo em que cantava.

A FUNÇÃO SOCIAL DO XAMÃ YANOMAMI

O xamã Yanomami figura como um mediador cósmico na sua função de proteger e ajudar sua comunidade. Ele não é apenas um feiticeiro-curador, homem mágico que interage na dimensão unilateralmente natural, protagonista de um mundo só. O xamã Yanomami é a



pessoa que administra a relação sempre conflituosa existente entre os dois cosmos – o natural/sobrenatural, o físico/metafísico. Como especialista social, articula a harmonia entre os seres humanos e toda sorte de alteridade extra-humana, funcionando como apaziguador entre as partes. Mediador cósmico, cruza os limites do corpo e entra, ele mesmo, em outras dimensões, viajando por outros mundos, como interlocutor capaz, sempre objetivando o bem-estar dos homens comuns. Sua função principal (e esperada) é proteger sua comunidade de todas as formas, contra todos os tipos de agressão (humana, espiritual e mágica), em todos os momentos. Ele é o sujeito social sempre acionado para descobrir, interpretar e resolver as dificuldades da vida humana.

Conforme aponta Albert (2004), o poder de convocar e incorporar as imagens dos entes das origens dá ao xamã Yanomami um papel central na proteção de sua comunidade. Sua função social pode ser definida pela maneira como seus congêneres o veem: um guardião atento, um curador perspicaz, um conselheiro sábio, um defensor capaz, um mantenedor do equilíbrio humano-sobrenatural, um líder espiritual, um companheiro com quem contar diante das mazelas e infortúnios da vida frágil, um agente especializado na dimensão mágico-religiosa. Esse mediador cósmico é personagem importante e necessário, indivíduo de valor central para seu povo. O xamanismo é um dos pilares da cultura Yanomami e o xamã é persona grata na sua sociedade.

Corroborando esta ideia, Albert descreve a função social dos xamãs Yanomami apontando-os como escudos contra as alteridades humanas e não humanas que ameaçam seus membros, como guerreiros que lutam contra as forças cosmológicas que podem afetar o funcionamento tanto do universo quanto dos humanos. Eles têm a habilidade de controlar os trovões e as tempestades, podem comandar “a regularidade dos dias e das estações, a abundância da caça, a fertilidade das plantações e da floresta. Seguram o céu, combatem os predadores sobrenaturais, resistem às incursões dos espíritos xamânicos inimigos” (ALBERT e KOPENAWA, 2004, p. 32). Para uma melhor compreensão, faz-se necessário destacar de maneira mais aprofundada, porém sucinta (pela grandeza do assunto em voga), o papel sociocosmológico do xamã Yanomami.

Os *hekula* ou *xapiri* não são, essencialmente, nem bons nem maus ou, do lado inverso, são bons e maus, dependendo do ponto de observação; eles não têm um perfil moral rigidamente definido como se verá. Eles podem fazer o bem ou mal, dependendo do desejo do seu “pai”, o xamã que o detém. Assim, o xamanismo Yanomami também é bom e mal ao mesmo tempo, ou seja, uma ação xamânica que objetiva o bem das pessoas da comunidade pode, simultaneamente, provocar o mal para outras. Uma ação vingativa que visa alegrar a



alma enlutada de uma família pela morte de um jovem por acidente ofídico, mas supostamente causado pela ação de algum xamã inimigo, poderá surtir o mesmo sentimento de luto em outra família. Portanto, os *hekula* são espíritos auxiliares de um xamã e, ao mesmo tempo, inimigos vorazes que precisam ser combatidos por outro xamã.

É neste cenário que o xamã figura como um defensor incansável. Taylor destaca como fato bastante impressionante o altruísmo dos xamãs Sanumá (Yanomami Setentrional), que passam noites sem dormir, envolvidos no trabalho espiritual que pode levar dias e noites seguidos e sem remuneração material. Seu papel é proteger, a todo custo, seu povo da ação de espíritos predadores, persuadindo-os a não atacar. Outra tarefa bastante comum é a de combater os *hekula* enviados por xamãs inimigos de outras malocas e regiões. Os xamãs dizem ser acordados durante a noite por seus *hekula*, avisando-os da chegada dos espíritos inimigos (TAYLOR, 1996).

O conceito Yanomami de doença é bastante diferente do pensamento ocidental, cartesiano, uma vez que não existem causas naturais na interpretação das patologias, “até envenenamento por mandioca brava ou picada de cobra envolvem a ação da forma sobrenatural da mandioca ou da cobra sobre a imagem essencial (*utupe*) da vítima e necessitam, portanto, da intervenção de um xamã” (ALBERT e GOMEZ, 1997, p.48). A morte, as doenças e toda sorte de infortúnios serão sempre ligados a uma agencialidade, quer humana, quer sobrenatural, mas não natural. Espíritos maléficos e predadores são agentes espirituais que povoam o universo Yanomami, contra quem os xamãs travam ferrenha luta. Diz-se de agencialidade humana todo o infortúnio causado pelos xamãs, através de seus *hekula* e até de não xamãs (homens ou mulheres), que detém conhecimentos de práticas mágicas (feitiços) que podem causar algum tipo de mal e até mesmo a morte de alguém. Essa relação do indivíduo com o infortúnio põe o Yanomami no mesmo alinhamento conceitual Azande, onde não há causalidade e sim a intencionalidade espiritual – bruxaria para os Azande, xamanismo para os Yanomami. Evans-Pritchard ilustra o fato de um rapaz ter chutado um pequeno toco de árvore numa trilha no mato. A explicação do jovem para tal infortúnio foi bruxaria – não no toco, que sempre esteve lá e ele sabia disso, mas nele mesmo, uma vez que estava com olhos abertos e atentos, mas não conseguiu ver o toco (EVANS-PRITCHARD, 2005).

Da mesma forma, para a mente Yanomami há sempre uma intenção oculta nos acontecimentos da vida, de ordem pessoal/sobrenatural, que gera culpabilidade. Cocco, que esteve quinze anos entre o grupo Iyewei-teri, afirmou que “entre os Ianomamis ninguém adoece nem morre senão por obra de agentes sobrenaturais: espíritos maus independentes ou espíritos que os *xapori* dos inimigos enviam” (COCCO apud VIDILLE, 2006, p. 52). Este



excerto confirma a malevolência humana e não humana como causas das enfermidades e males outros. Na percepção Yanomami, a doença tem mais uma percepção social que biológica.

A alma Yanomami representa um alvo fácil dos agentes etiológicos espirituais e, conseqüentemente, se torna um campo árduo de trabalho para o xamã. Os Yanomami percebem vários componentes de sua parte imaterial. O pihi é onde localiza o pensamento consciente, a vontade, as percepções e sensações (ALBERT e GOMEZ, 1997). É a alma interior, centro da vulnerabilidade do Yanomami relacionado aos ataques sobrenaturais, vindos de fantasmas (morto), de feitiços, seres espirituais e dos hekula (TAYLOR, 1996). Guimarães (2010) afirma que o pihi, também chamado de “corpo interior”, não pode ser visto senão pelo xamã que, nas sessões de cura conseguem lavar, tocar e mexer nesta parte através de seus auxiliares. Quando o pili õxi (pihi) de uma pessoa é raptado, ela fica impossibilitada de tarefas comuns como sair da rede, trabalhar, comer. O xamã é o grande especialista para diagnosticar as doenças, identificar suas causas e, em situação de rapto, recuperar o pihi. Há casos de ser Mothokali, o espírito do sol, o agente etiológico; através de seus hekula o xamã, mediador cósmico, vai até sua casa e trava grande luta contra ele a fim de trazer de volta a alma roubada. Essa ação é detalhadamente coreografada, onde se vê o xamã pisando no chão de terra da maloca como se estivesse andando no assoalho extremamente quente da casa de Mothokali.

O utupe (uku duku/dubi) é outro componente. Segundo Ramos (1990), uku duku tem o significado de imagem, reflexo. Não são apenas os seres humanos que têm esta imagem, os animais também, e estes podem causar danos físicos aos homens quando, por exemplo, os tabus alimentares são desobedecidos. Esta parte é perigosa porque durante o sono a pessoa não tem controle sobre suas ações, ela pode sair e voar alto, para terras distantes, causar problemas sem a pessoa saber. Porque o uku duku representa sua imagem essencial, o Yanomami é arredo a fotos, crê que a máquina fotográfica é um instrumento capaz de capturar seu espírito. Quando uma pessoa está prestes a morrer, comenta Godoi (1997), creem que um determinado espírito mau pegou o utupe do doente, e cabe aos xamãs trazê-lo de volta.

O pole (no polepo) é a metamorfose do utupe. Quando a pessoa morre, este desaparece completamente. Guimarães (2010, p. 271) transcreve a fala de um Yanomami adulto, que diz: “Depois que o Sanumã morre, surge o heno polepo [...] porque o õxi de está no Sanumã vivo e o no polepo de aparece quando o Sanumã morre”. Após a morte, a parte imaterial da pessoa é devolvida ao mundo dos mortos. O pole pode ser muito perigoso para os vivos, vê-los pode ser um presságio de morte. O xamã é o especialista para ver o pole de



alguém e é seu trabalho afugentar essa alma através de seus hekula, mas nem sempre suas ações são bem-sucedidas (RAMOS, 1990).

Finalmente o rixi (nonoxi), considerado o duplo animal ou animal espírito, está ligado à pessoa desde que nasce – o filho herda do pai, a filha da mãe. Taylor (1996) afirma que os Yanomami acreditam que cada pessoa tem uma alma relacionada a um animal espírito, que vive em lugares distantes do seu correspondente humano, em regiões muitas vezes inóspitas, em terras inimigas, nunca nas proximidades de sua aldeia. A relação pessoa-animal é tão intrínseca que se o animal na floresta for morto, accidental ou intencionalmente, seu par também morre e vice-versa. Sousa afirma haver uma sincronia bastante íntima entre a pessoa e seu duplo animal – quando um Yanomami se alimenta, seu rixi também se alimenta; quando ele tem desejos sexuais, seu par também o tem; ambos ficam doentes juntos e morrem juntos, mas vivem muito distantes um do outro.

Quando um Yanomami está doente, os xamãs incorporam seus hekula e fazem o diagnóstico das razões patogênicas e das entidades etiológicas envolvidas. Se a razão da enfermidade é a lesão do duplo animal, os xamãs lutam contra os agressores, a fim de restabelecer a saúde do paciente. Nem sempre estes especialistas têm sucesso, por isso defendem que precisam ter muitos espíritos diferentes sob seu comando, morando no seu peito. Para o mundo xamânico, o tamanho e a aparência do animal como o vemos e concebemos não determina sua eficácia no mundo dos espíritos. Hekula de animais de pequeno porte, como insetos e aves, por exemplo, são igualmente temidos e tidos como perigosos.

O papel de mediação sociocosmológica do xamã Yanomami em sua sociedade é vital. O mundo Yanomami é repleto de seres espirituais e a sua vida é um alvo fácil. Estes ataques podem proceder de espíritos de mortos, de feitiços mágicos de outros Yanomami, de espíritos canibais, de animais sobrenaturais, de espíritos de animais mortos e de hekula de pajés inimigos (TAYLOR, 1996). A luta do xamã pode ser tão voraz que a dimensão real-irreal, humano-espiritual pode se confundir ou amalgamar.

A luta dos xamãs acontece também contra as práticas mágicas dos Yanomami inimigos. Neste caso, o xamanismo Yanomami não está ligado apenas à dimensão religiosa, mas à mágica também. Esta distinção foi proposta por James Frazer ao elaborar o conceito de magia. Para ele, a base da magia é a “visão da natureza como uma série de eventos que ocorrem numa ordem invariável, sem a intervenção de qualquer agente extranatural” (FRAZER, 1978, p. 33). O objeto da magia são as forças impessoais, enquanto a religião centra-se na relação com as forças pessoais. Para Malinowski (1988), religião e magia estão sempre juntas, são



inseparáveis, presentes em todas as sociedades estudadas; onde a primeira atende às necessidades emocionais (invocação/reverência/adoração) e a segunda às técnicas (manipulação).

Mauss, ao descrever os três componentes da magia – o agente, o ato e a representação, explica que o manipulador nem sempre é um profissional (feitiçeiro), o que se aplica aos Yanomami, uma vez que nem sempre são xamãs os agentes mágicos inimigos. Ao ato, Mauss chama de rito mágico. Dentre as inúmeras práticas mágicas Yanomami, a “feitiçaria de rastro” é um rito mágico temido e que, por isso mesmo, envolve a mediação do xamã. Tal rito está associado à lei da contiguidade. Segundo Mauss (2000, p. 77) “tudo aquilo que está em contato direto com a pessoa, o vestuário, a marca das pegadas [...], são assimilados às partes do corpo”. Paula Monteiro explica essa mesma lei dizendo que tudo o que esteve em contato continua unido, mesmo que esteja distante, uma continua agindo sobre a outra (MONTEIRO, 1986). Também chamada de magia contaminante, encerra a ideia que tudo o que alguém tocou simboliza a própria pessoa, é uma extensão dela. Esse fundamento mágico é claramente visto na feitiçaria de rastro.

Godoi (1997) explica que quando um Yanomami deixa na mata suas pegadas, o inimigo, com cuidado, coloca dentro de folhas o pó com as marcas dos pés. Ele molha o pó recolhido e mistura com um tipo específico de raiz; também podem misturar com alguns pedaços de ossos e enrolam tudo numa folha. Em seguida, espetam a folha com um instrumento pontiagudo, isto faz com que o “dono do rastro”, ao andar pela mata, pise num pedaço de pau e se machuque, ficando assim muito doente. Também é possível misturar o pó do rastro com um tipo de folha que produz muita sede, provocando o mesmo efeito.

Outra forma de feitiçaria é associar o pó do inseto conhecido como “bicho pau” à porção de terra relativa ao rastro, com o objetivo de causar diarreia muito forte e emagrecimento ao ponto de ficar como aquele inseto. Nesta modalidade mágica, vê-se o outro aspecto da simpatia que é a lei da similaridade – “o semelhante produz o semelhante, isto é, o efeito se parece com a causa que o produziu” (MONTEIRO, 1986, p. 22), o semelhante (bicho pau) evoca o semelhante (corpo magérrimo). Para ajudar o doente que teve seu rastro enfeitiçado, os xamãs inalam doses do psicotrópico yakoana, fazem descer seus auxiliares e vão atrás do rastro do doente. Alguns hekula específicos ajudarão o xamã a descobrir a direção da maloca de onde procedeu a magia e os culpados. Albert e Gomez (1997) afirmam que a feitiçaria de rastros pode causar infecções graves nas pernas, na boca, garganta e até levar a óbito.



A dinâmica do xamã Yanomami é, muitas vezes, como a de um lutador – ao mesmo tempo que ataca, defende. Ele protege a si mesmo e sua gente do chamado xamanismo agressivo. Taylor (1996) descreveu cinco modalidades de defesa (ao mesmo tempo ataque) dos xamãs: (a) eles podem enviar seus espíritos auxiliares para um contra-ataque direto; (b) podem acionar seus hekula para fazer o diagnóstico e curar a doença do xamanismo cruzado; (c) no embate direto, podem usar seus espíritos auxiliares para defendê-los do ataque dos hekula inimigos; (d) podem ordenar que seus hekula mandem os hekula inimigos ataquem outros grupos; (e) podem persuadir os hekula atacantes a voltar e atacar o lugar de onde forem enviados.

Quanto à origem geográfica dos hekula de um xamã, Taylor afirma ainda que eles sempre veem de regiões muito remotas, quanto mais longe for sua origem, mais poderoso será. Os hekula de animais da fauna local têm pouco poder, causam apenas pequenos males, facilmente curados pelo xamanismo. Os espíritos maléficos, chamados de sai dibi, por exemplo, veem de muito longe e podem causar enfermidades incuráveis nas crianças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dizer que o xamã Yanomami é um mediador cósmico a serviço de sua sociedade significa compreender que ele gasta uma parte significativa de sua vida desenvolvendo e mantendo relações com uma ampla variedade de hekula e outros muitos seres sobrenaturais, que habitam cosmos diferentes – nas matas tropicais; nas profundezas da terra; no fundo dos rios, lagos e igarapés e no céu – em dimensões imediatas e elevadas. Essa mediação com o Além é, sobretudo, profunda e sempre para favorecimento dos outros.

O xamã Yanomami se destaca na etnografia indígena brasileira como sendo um mediador cósmico que interage intensamente com os seres espirituais, numa relação corpóreo-pessoal. Ao contrário de outras culturas, com cosmovisões fortemente mágicas, onde o xamã não se relaciona com os seres espirituais de forma direta e pessoal, o xamã Yanomami diz ser acordado durante a noite por seus auxiliares balançando suas redes, avisando-o da aproximação de inimigos. Diz dançar, não para os espíritos, mas com eles. Diz conversar livremente, fazer consultas e receber conselhos; afirma ter diálogos com hekula de gêneros diferentes, há, inclusive, registro etnográfico de um xamã da Venezuela que diz ter copulado com uma hekula, durante seu êxtase xamânico. Isso mostra que este indivíduo não faz apenas a mediação cósmica por seus congêneres, mas o faz com um grau bastante significativo, com envolvimento intenso.



Por fim, fora destacado anteriormente o altruísmo do xamã Yanomami, isto é, sua dedicação resoluta e entrega quase incondicional para ajudar sua gente diante das ameaças visíveis e invisíveis, humanas e não humanas. Nas suas lutas cósmicas, o xamã arrisca a sua vida, pelejando com seres e forças superiores. Seria correto afirmar que o xamanismo Yanomami teria um aspecto martírico também? Há registros que dão conta de que os hekula podem atacar seus próprios xamãs numa tentativa de matá-los. Tornar-se um mediador cósmico – um xamã Yanomami – seria assumir também a possibilidade de ser um mártir pela causa social? Talvez se tem aqui uma questão de pesquisa a ser respondida posteriormente que ajudaria a entender de forma mais abrangente o que envolve a função social do xamã na sociedade Yanomami.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. **Série Antropológica 174**. Brasília, 1995.
- _____. Urihi, terra, economia e saúde Yanomami. **Série Antropológica 119**. Brasília, 1992.
- ALBERT, Bruce & GOMEZ, Gale Goodwin. **Saúde Yanomami**: um manual etnolinguístico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1997.
- ALBERT, Bruce & KOPENAWA, Davi. **Yanomami**: o espírito da floresta. Rio de Janeiro, 2004.
- CEMIM, Arneide. Xamanismo: algumas abordagens teóricas. **Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente**, março, nº 15, vol. III, 1999.
- CHAGNON, Napoleon A. **Yanomamo**: cases studies in cultural anthropology. Orlando: Stanford University, 1997.
- CUNHA, Manuela Carneiro. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, 4(1):7-22, 1998.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. **Bruxaria, oráculos e magia ente os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FRAZER, James George. **O Ramo de Ouro**. São Paulo: Círculo dos Livros, 1978.
- GUIMARÃES, Silvia. Corpos e ciclos da vida Sanumá-Yanomami. **Horizontes Antropológicos**, ano 16, n.34, jul./dez. 2010, p. 261-286.
- _____. Os especialistas do sistema médico Sanumá-Yanomami: o xamanismo como guerra, arte e cura. **Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva**, 2011, v.5, n.2.
- GODOI, Claudinei Alves. **Caminhando pelos mitos Yanomami**. Manaus: MNTB, 1997 (arquivo institucional – material não publicado).



KRIPPNER, STANLEY. Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo. **Rev. Psiq. Clín.** 34, supl. 1; 17-24, 2007.

LANGDON, E. Jean Matteson. “Introdução”. In: _____. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LIZOT, Jacques. **Diccionario Yanomami-Espanol**. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. División de Publicaciones. Caracas, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e a sua magia. In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Lisboa: Edições 70, 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, Ciência e Religião**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MONTERO, Paula. **Magia e Pensamento Mágico**. São Paulo: Ática, 1986.

RAMOS, Alcida Rita. **Memórias Sanuma: espaço e tempo em uma sociedade Yanomami**. São Paulo: Editora Marco Zero, 1990.

RITCHIE, Mark Andrew. **O Espírito da Floresta Tropical: a história de um xamã Yanomami**. Anápolis: MNTB, 2007 (obra não publicada, traduzida com permissão por Missão Novas Tribos do Brasil para uso interno, do original Spirit of the Rainforest: a Yanomamo shaman's story).

TAYLOR, Kenneth I. A geografia dos espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais. In: LANGDON, E. Jean Matteson (Org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

TIERNEY, Patrick. **Trevas no Eldorado**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

VIDILLE, Wagner. Xamãs e os espíritos ancestrais. **Psychê**, ano X, no 19, set-dez de 2006, p. 47-64.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 15, no.44, outubro/2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, 35: 21-74, 1992.

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

