

Sopros de vida e destruição: composição e decomposição de pessoas

Pedro Lolli

Universidade de São Paulo

RESUMO: Partindo de uma experiência etnográfica específica na região do Noroeste Amazônico, entre os Yuhupdeh, comumente referidos como Maku, pretendo refletir sobre uma questão de ordem geral – as ações de cura xamânicas ameríndias e sua relação com a composição e decomposição de pessoas. Devido à amplitude dessas práticas, o presente texto se restringe a acompanhar e analisar dois momentos etnográficos: a execução de fórmulas verbais, conhecidas regionalmente como benzimentos, e a sua transformação na forma escrita.

PALAVRAS-CHAVE: Xamanismo, benzimentos, composição, decomposição, pessoa.

1. Introdução

Partindo de uma experiência etnográfica específica na região do Noroeste Amazônico realizada junto aos Yuhupdeh¹, pretendo refletir sobre uma questão de ordem geral: as ações rituais de cura xamânicas e sua relação com a constituição da pessoa. A região do Alto Rio Negro se oferece como um campo de investigação propício, pois diversos trabalhos etnográficos sobre a região dedicaram um espaço considerável ao tema das ações xamânicas e do xamanismo².

Os trabalhos que tratam de práticas nativas como ações xamânicas compartilham características comuns aos estudos sobre xamanismo que

se remetem à América em geral. Vários trabalhos sobre a região chamaram a atenção para uma afirmação recorrente no discurso indígena e que atualmente ocupa um lugar de destaque no debate antropológico: nos tempos primordiais, quando o universo começou a se formar, os não humanos³ e os humanos compartilham da condição de pessoa, isto é, comunicam-se e estabelecem relações matrimoniais entre si. Se tal tempo da formação do universo, 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 que se trate de um tempo passado e acabado. Os rituais correspondem a momentos privilegiados 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; Hill, 1993; Buchillet, 1992). Nos rituais de passagem (nascimento, menarca, iniciação, morte) os humanos entram em contato com as pessoas da origem. Tal comunicação com esse mundo-outro, como Bidou (1983) o denominou, é uma atividade perigosa que exige um grande conhecimento cosmológico e mitológico, pois não é habitado somente por seres aliados, mas também por inimigos, que devem ser combatidos. Embora esses rituais sejam potencialmente perigosos aos participantes, dado o estado vulnerável em que se encontram as pessoas a quem se destinam, constituem uma forma controlada de interagir com as pessoas da origem.

Outros contextos em que ações rituais são acionadas dizem respeito às situações de doença. É a estas ações que o presente texto se dedica, mais especificamente à execução de fórmulas verbais. As falas rituais em torno da doença se inserem no complexo de relações sociocósmicas de uma forma um pouco distinta daquela que se encontra nos rituais acima mencionados no que se refere ao controle das interações com as pessoas de outros planos cosmológicos. Enquanto no ritual as ações nocivas se mantêm em estado potencial e a função xamânica é impedir que essas

ações atinjam as pessoas que estão participando; na doença as ações nocivas estão já atuando em determinada pessoa e a função xamânica é combater essas ações. Na doença, o caráter duplo de construção e de destruição das ações xamânicas se mostra mais patente, na medida em que implica de um lado uma ação de recuperação e de proteção do doente e de outro uma ação de destruição e neutralização dos agentes patogênicos. Outra diferença a ser ressaltada diz respeito ao caráter cotidiano da execução das fórmulas verbais de cura e proteção, isto é, essas ações rituais não se dão necessariamente numa situação de liminaridade onde a vida cotidiana fica em suspenso, como nos sugerem a realização dos grandes rituais de passagem. Estamos aqui no campo do que Monod Becquelin e Erikson (2000, p. 17) denominaram de microrritual, cuja característica principal é não apresentar uma separação radical entre “diálogo cerimonial” e “diálogo cotidiano”. Daí a estratégia de abordar a execução das fórmulas verbais de cura como microrrituais onde o cerimonial e o cotidiano se interseccionam.

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 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 os temas clássicos do xamanismo: associação entre o conhecimento xamânico e os mitos de

origem (Reid, 1979, p. 241); capacidade de transitar por diversos planos cósmicos (Silverwood-Cope, 1991, p. 156; Reid, 1979, pp. 225-226); uso de psicoativos (Silverwood-Cope, 1991, p. 158); ambiguidade da função xamânica (Reid, 1979, p. 227). Contudo, em nenhuma dessas monografias o tema das ações rituais envolvendo a execução das fórmulas verbais de cura foram foco de análise. Portanto, o que se segue também vem a contribuir para o entendimento a respeito de como os Yuhupdeh atualizam essas ações xamânicas que são difundidas na rede social do Alto Rio Negro.

Em yuhup essas fórmulas verbais de cura e de proteção são denominadas como *mih-dtiin tæg pë*⁴ e traduzidas comumente na região como benzimento de cura e proteção, sendo *mih* um modificador de transitividade, *dtiin* fala, *tæg* uma conjunção que indica finalidade, e *pë* significa dor e doença. Os *mih-dtiin* constituem um gênero específico da arte verbal yuhup que além dos *mih-dtiin tæg pë* também é formado pelos *mih-dtiin tæg hát*, benzimentos de nominação (*hát* é um substantivo que significa nome). Esse gênero está intimamente ligado a outro gênero da arte verbal conhecido como *big ni dïih*, que literalmente quer dizer história de antigamente, sendo *big* um advérbio de tempo que nos indica um tempo antigo, *ni* um marcador de evidencialidade que indica que o falante não viu o evento mas viu sinais que indicam a ocorrência, e *dïih* um substantivo que significa história. Este gênero corresponde ao que comumente na antropologia designa-se como mito e se distingue do gênero das histórias em geral, denominadas apenas como *dïih*. Grande parte da origem do conhecimento dos *mih-dtiin tæg pë* provém do gênero *big ni dïih*. Há ainda um conjunto de fórmulas verbais que é usado para produzir uma doença em determinada pessoa. Em yuhup tais fórmulas recebem o nome de *döh*. O significado dessa palavra é estragar, soprar e se refere tanto a fórmulas verbais específicas quanto às doenças produzidas pelo uso de plantas (veneno). Tais fórmulas são

guardadas com extremo segredo e ninguém assume publicamente ter conhecimento delas. Características que encontram correspondência em outros povos da região, notadamente desana (Buchillet, 2004, pp. 113-115) e baniwa (Wright, 2004, pp. 86-89). Tais autores associam essas fórmulas à feitiçaria.

O desenvolvimento das análises mostrou que as fórmulas verbais constituem ações rituais de cura e proteção e estão intimamente associadas à fabricação da pessoa. O conceito chave para tal aproximação é a palavra *hāg-wäg*, substantivo cujo significado normalmente é traduzido como coração, alma⁵, ou ainda, princípio vital. A noção também aparece entre os Hupdah. Athias (2004) traduz a palavra hup *hāwäg* como alma. Quando uma pessoa nasce e recebe o nome do clã, o *hāwäg* contido no nome se fixa na pessoa e a partir daí cresce junto com o desenvolvimento da pessoa. Assim como cresce, o *hāwäg* 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 *hāg-wäg*⁶, 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, mesmo após ter atingido a sua maturidade física (Reid, 1979, p. 223). No caso yuhup, a noção está intimamente ligada a outra *däaw-wäg*, substantivo que significa literalmente vida do universo, sendo *däaw* vida e *wäg* universo, cosmos. Silva e Silva (2012, p. 65) sugerem que *hāg-wäg* é um ponto de concentração de *däaw-wäg*. Nesse sentido, entendo *hāg-wäg* como uma individuação da força *däaw-wäg* em determinada pessoa. No caso deste texto, exploro essa noção sobretudo a partir das ações realizadas na execução dos benzimentos.

2. A paisagem etnográfica

Os Yuhupdeh de forma mais geral são denominados como Maku pelos outros povos da região. Este nome tem um sentido de diferenciação negativo, pois os povos assim denominados ocupam uma posição de inferioridade na armação hierárquica que caracteriza a região do Alto Rio Negro. Além da assimetria hierárquica, também é marcado como diferença algumas características gerais. Os Maku normalmente se concentram em comunidades que se localizam nas proximidades das cabeceiras dos rios, isto é, onde predominam os pequenos igarapés. É por tais características que são chamados geralmente índios da floresta, em contraste com os índios do rio, que costumam viver nas beiras dos grandes rios. Esses índios se destacam também como grandes conhecedores dos caminhos e varadouros, pois privilegiam as caminhadas para se locomoverem, em contrapartida aos índios do rio que privilegiam a canoa como meio de transporte. Algo que lhes confere o rótulo de nômades e de exímios caçadores, em contraste com a imagem dos índios do rio de grandes agricultores e pescadores. Por fim, os casamentos entre os Maku ocorrem entre falantes da mesma língua, o que os diferenciam da maior parte dos outros povos que têm a exogamia linguística como regra matrimonial.

Tais caracterizações contribuíram para fortalecer o estereótipo negativo em torno do termo Maku e também para colocá-lo no extremo oposto em relação aos povos Tukano Oriental e Aruak. Ainda que essa imagem seja recorrente é necessário matizar essa oposição. Jackson afirma que, embora os Tukano descrevam suas diferenças em relação aos Maku em termos absolutos, devemos considerá-las como um gradiente (Jackson, 1983, p.148). Århem (1981) também propõe a ideia de um gradiente no qual os Makuna estariam numa zona intermediária entre os Maku e os Tukano Oriental, já que ao mesmo tempo compartilham características dos índios do rio – são agriculto-

res, vivem no curso dos grandes rios – e características dos índios da floresta – endogamia linguística.

Esses matizes evidenciam que é, no mínimo, problemático pensar essa oposição como uma coisa estagnada e definida *a priori*. Ao sugerirem um gradiente, os autores indicam as possíveis transformações entre um povo e outro. Possibilidades que se mantêm abertas através dos circuitos de trocas que caracterizam a região, sejam eles de trocas matrimoniais, rituais e de mercadorias.

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 relações sociais, elas não são bem vistas por parte de quem não é yuhup e têm uma frequência muito baixa. As trocas rituais e de bens, por sua vez, têm menos restrições e ocorrem com maior frequência. O pressuposto deste texto é que a integração desses Yuhupdeh nessa rede se dá sobretudo através das relações de trocas rituais. Seguir as execuções dos benzimentos deixou isso em evidência, pois em várias das situações observadas, as solicitações dos benzimentos foram feitas por pessoas de comunidades vizinhas, que são Desana, Makuna e Tuyuka. Nesse sentido, mostrou ser pertinente, seguindo Severi e Hauseman (1998, p.198), pensar as ações rituais de cura não somente em suas dimensões materiais, comunicacionais, estéticas, mas também em seu caráter relacional. Isto é, como um processo que produz laços sociais e cuja performance implica num movimento interativo.

3. Xamanismo Yuhupdeh

As ações xamânicas na região do Tiquié se enfraqueceram ao longo dos últimos cinquenta anos e xamãs poderosos tornaram-se raros. Ainda que não se possa atribuir esse enfraquecimento apenas à atuação das

missões salesianas que se instalaram na região por volta da década de 1940, é patente a interferência das missões nas práticas xamânicas. Os missionários adotaram como estratégia a tomada dos instrumentos musicais e dos variados enfeites e ornamentos que eram fundamentais para a realização das grandes cerimônias⁷. Também proibiram a execução dos benzimentos e outros procedimentos de cura. Outra estratégia utilizada foi recrutar as crianças para os colégios internos a fim de civilizá-las⁸ e impedi-las de participarem dos rituais.

O discurso yuhup da região do igarapé Castanha não se distingue dessa impressão geral que prevalece na região. Eles também se referem a um enfraquecimento das ações xamânicas e o associam em parte à atuação dos padres salesianos na área. A língua yuhup distingue os xamãs em duas funções mais gerais: a primeira seria o *săw yap* e a segunda *mihdtid yap*. Essas palavras são traduzidas comumente como pajé e benzedor, respectivamente. De modo geral, tal distinção se encaixa na distinção feita por S. Hugh-Jones (1996) entre *payé* e *kubu* e na correspondente tipologia de xamanismo horizontal e vertical.

Embora os Yuhupdeh dessa região façam a distinção linguística, eles afirmam que atualmente contam somente com *mihdtid yap*, cuja principal característica é o domínio das fórmulas verbais usadas na execução dos benzimentos. No caso de São Joaquim, existem dois sujeitos que dominam esses benzimentos: Justino e Pedro. Foram eles que compartilharam os conhecimentos que serviram como base para a elaboração deste texto.

A principal diferença entre *săw yap* e *mihdtid yap*, conforme enunciado por esses benzedores, é que o primeiro tem a capacidade de se transformar em gente onça e negociar com essa gente. Outra diferença diz respeito aos procedimentos terapêuticos empregados para fazer a cura. O *săw yap* consegue extrair a doença da pessoa e a partir disso identificar a doença. Uma das técnicas relatadas foi a cura com água.

O *säw yap* põe um recipiente com água no chão em frente ao doente e começa a banhá-lo até que em determinado momento a doença cai sob o 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 universo e o conhecimento sobre fórmulas verbais que enviam doença para algum inimigo: estragos (*döh*). Durante o aprendizado dessas habilidades, é necessário obedecer rigorosamente restrições alimentares e sexuais e consumir tabaco, ipadu⁹, caapi¹⁰, paricá¹¹.

O *mihdtiid yap* é o responsável por conduzir os rituais de iniciação masculina com o uso de flautas Jurupari (*ñ*)¹². Esses rituais com flautas são disseminados por toda a região do Alto Rio Negro e é um dos fatores que permite concebê-la como uma rede integrada. Além das próprias flautas, os povos da região compartilham versões sobre a origem dessas flautas. Ele é conhecedor das fórmulas verbais de cura, os benzimentos. Ele também deve respeitar restrições alimentares e sexuais e consumir tabaco, ipadu, caapi e paricá durante o aprendizado.

Como podemos observar, as diferenças enunciadas discursivamente pelos dois conhecedores yuhup entre as duas funções xamânicas não acompanham ponto a ponto a tabela elaborada por S. Hugh-Jones (1996, p. 37). Entretanto, como este autor coloca, as referências da tabela tem um caráter ideal¹³, já que encontramos passagens abertas entre os tipos. Algo que se sustenta com a afirmação dos benzedores yuhup de que é possível uma mesma pessoa poder ser *säw yap* e *mihdtiid yap*. Desse modo, ainda que as diferenças entre *säw yap* e *mihdtiid yap* apareçam no discurso yuhup elas não tornam os termos opostos e excludentes entre si, pois o que se enfatiza são as diferenças entre as funções.

Se o discurso indígena no Alto Rio Negro, em geral, afirma que atualmente está difícil encontrar *säw yap*, mais difícil ainda é encontrar pessoas que exerçam ambas as funções. No trecho do igarapé Castanha,

a situação não é diferente. Entretanto, nessa área, os benzimentos continuam uma prática comum e, ainda é possível, no caso dos Yuhupdeh, observar a realização do ritual com o uso das flautas Jurupari, mesmo não sendo com as flautas de antigamente¹⁴. 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.

4. Rodas de ipadu

É notável que a grande maioria das situações em que os benzimentos foram executados, elas estiveram associadas às rodas de ipadu que se formam na comunidade em fins de tarde. Se inicialmente defini que a execução dos benzimentos são microrrituais, nesse momento cabe ressaltar que a formação dessas rodas de ipadu devem ser entendidas como a *performance frame* (Bauman, 1977) adequada para tais execuções. Forneço a seguir uma descrição detalhada.

Essas rodas são praticamente realizadas todos os dias e reúnem principalmente os homens adultos. No final da tarde, quando o sol começa a baixar, aqueles que possuem folhas de coca, retiradas da roça ou trocadas com alguém, iniciam o preparo do ipadu. Caso as folhas estejam frescas, elas serão torradas até ficarem quebradiças. A coca torrada é, então, despejada num pilão para ser transformada em pó. O som do pilão socando a coca é o primeiro sinal para atrair outras pessoas e assim começar a formação da roda. Os homens vão em direção ao som do pilão e quando saem dizem que estão indo comer ipadu (*wen soho āh* – *wen* = comer, *soho* = ipadu, *āh* pronome de primeira pessoa do singular). Conforme outros homens vão chegando eles começam a participar da preparação do ipadu. Os mais jovens devem providenciar folhas secas de embaúba, que são misturadas à coca triturada. Essas folhas são incine-

radas 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. Esse procedimento é feito normalmente pelo dono da coca ou por um homem considerado *tih wáh* (*tih* = pronome de terceira pessoa do singular, *wáh* = velho). 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 anteriormente. O processo se repete até restar praticamente só cinza na mistura. Isso que sobra é chamado de osso de ipadu (*soho kah*). À medida que o ipadu fica pronto ele passa a circular entre os presentes na roda formada. A distribuição se inicia a partir do dono do ipadu que passa o preparado para a pessoa que está à sua esquerda e assim por diante até chegar na última pessoa que compõe a roda. Ao invés de voltar diretamente para o dono da roda, o preparado deve refazer o caminho que percorreu, passando mais uma vez por todos. Essas rodadas se repetem até que o ipadu acabe. O preparo e consumo do ipadu é acompanhado invariavelmente do consumo do tabaco. O ipadu e o tabaco constituem um par indissociável na formação dessas rodas e é essa associação que configura um espaço adequado para a execução dos benzimentos.

A roda de ipadu é também um espaço onde as pessoas aproveitam para estabelecer conversas sobre assuntos variados. Embora a roda propriamente seja formada apenas por homens, quando ainda não escureceu, é possível observar mulheres e crianças orbitando em torno dela. Os temas predominantes das conversas nesse período são referentes a questões como uma pescaria, uma caçaria, um plano de construção da casa, um acontecimento com alguém etc. Conforme anoitece, a presença masculina vai predominando e assuntos sobre trechos de mitos e benzimentos passam a ocupar mais espaço nas conversas. É nesse *frame* que os benzimentos são, na maior parte das vezes, solicitados.

Nas situações analisadas, a execução do benzimento é desencadeada por um episódio de adoecimento de uma pessoa e é nesse sentido que constituem ações de cura xamânica. Nos episódios observados etnograficamente o mais comum é que a pessoa que solicita o benzimento, um parente próximo ou a própria pessoa, informe a doença para o benzedor. A solicitação acontece quando um incômodo deixa de ser algo passageiro e torna-se um sofrimento que exige a intervenção de outra pessoa mais habilitada para resolver o problema. A cena seguinte à solicitação do benzimento, que como mencionei se dá nas rodas de ipadu, acontece quando a pessoa que a fez entrega um objeto para quem fará o benzimento. Esta pessoa, antes de começar o benzimento, senta-se num banquinho, acende um cigarro e consome uma porção individual de ipadu. Após ingerir essas substâncias, o benzedor passa a assoprar o benzimento – às vezes junto com a fumaça do tabaco – no objeto entregue, emitindo um som ininteligível semelhante a um vagido, enquanto gesticula com um dos braços. Ao passo que assopra o benzimento é comum o benzedor interromper a execução para fazer um comentário sobre algum assunto que é tema de conversa na roda. A execução pode também ser interrompida temporariamente para fumar um pouco do tabaco, consumir mais uma porção de ipadu. Essas observações confirmam a dificuldade apontada por Monod Becquelin (2000, pp. 511-512) em estabelecer uma fronteira nítida entre discursos cerimoniais e cotidiano, e sugerem que o ordinário e o extraordinário não são dimensões separadas da vida social, mas dimensões que se interpenetram. Após terminar de assoprar o benzimento, o objeto é devolvido para a pessoa que solicitou o benzimento. O objeto é então administrado à pessoa que está doente. Não há, portanto, necessariamente um contato físico entre o benzedor e o doente. Tal procedimento se repete outras vezes num tempo variável. É comum entre uma sessão e outra o benzedor conversar sobre o benzimento que está fazendo na roda. Essas características evidenciam

o caráter de interação das falas e chamam a atenção para o fato de que não é apenas o texto que está em jogo. Nisto os benzimentos yuhup se aproximam das falas de cura analisadas por Monod Becquelin (2000, p. 516), pois também estão associadas aos objetos, aos gestos etc. De forma condensada, esses são os procedimentos terapêuticos que se repetem quando da execução de um benzimento.

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 a questão foi o de Buchillet. Ao analisar os objetos em direção aos quais o benzedor assopra o benzimento, Buchillet os entende como objetos intermediários, cuja função principal é servir de veículo para transportar o benzimento para o corpo do doente (1988, p. 37). Algo que ficará mais claro adiante quando for tratar do conteúdo dos benzimentos. Nesse sentido, doravante, denomino tais objetos de veículos transicionais, na medida em que sua função é “fazer passar”. A seguir, listo alguns desses veículos transicionais para se ter uma ideia de sua composição. São eles: resina de árvore (*sih pé*), urtiga, pente-fino e pedaço de beiju, caldo de maniquera, ervas maceradas etc.¹⁵.

Procurar nos veículos transicionais propriedades físico-químicas que agem no corpo do doente não seria algo completamente descabido em alguns casos, como os da resina, da urtiga e das ervas maceradas. 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 dos veículos é transportar o benzimento para que aja numa 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” (1991, p. 31).

Com isso, não se trata de dizer que não é possível e legítimo pesquisar as propriedades farmacológicas físico-químicas desses veículos. Trata-se de não limitar a investigação a tais propriedades apenas, já que isso seria reduzir a ação terapêutica dos benzimentos ao conceito de eficácia da ação terapêutica da ciência médica. 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, pelo menos não do ponto de vista nativo¹⁶. Reforça essa interpretação o fato que os veículos transicionais só adquirem função terapêutica quando um benzimento a aciona. Algo que se confirma com o fato deles não terem um uso exclusivamente terapêutico. Assim, nem é preciso insistir quanto ao pente-fino e o pedaço de beiju. É caso da resina *sih pé* que é utilizada com outras finalidades. Pude vê-la também sendo usada para tapar buracos nas coberturas de alumínio para evitar as goteiras em dias de chuva. Desse modo, somente quando o benzimento é assoprado sobre os objetos é que eles se transformam em veículos e podem agir no corpo do doente.

Por conseguinte, para entendermos a função terapêutica dos veículos transicionais é necessário prestar atenção naquilo que eles fazem passar ao corpo do doente. O que implica em elucidar o conteúdo das falas que no momento do benzimento aparecem como um som ininteligível assoprado sobre o veículo transicional. Tais falas consistem em uma sequência de ações que o benzedor faz enquanto assopra o benzimento. Segundo os benzedores, essas ações são realizadas em pensamento. A palavra usada em yuhup é *pah këy*, palavra composta pela justaposição de *pah* – escutar – e *këy* – olhar. Silva e Silva (2012), traduzem-na como pensar e sentir. Afirmam que funciona tanto como verbo quanto como substantivo. Os Yuhupdeh do igarapé Castanha também fizeram a mesma tradução. Enfim, é através do pensamento e do sentimento que o benzedor não só mantém os planos cósmicos em conexão como estabelece comunicação entre eles.

O que gostaria de frisar é que *pah-këy* me sugere ao mesmo tempo uma diferenciação entre planos 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. Não é possível deixar de citar uma passagem de Severi sobre a tradição kuna que encontra ressonância com o raciocínio aqui elaborado: “Do ponto de vista da tradição kuna, as coisas ‘invisíveis’ podem estar simultaneamente ‘lá’... e ‘aqui’... porque elas estão dentro de nós: essas paisagens invisíveis se situam dentro do corpo humano” (2000, p. 138).

Cabe nesse momento apresentar o outro componente fundamental associado à execução dos benzimentos, qual seja, o conteúdo das fórmulas verbais.

5. As falas que fazem

As fórmulas verbais que tratarei a seguir não foram elucidadas durante os episódios terapêuticos. Como mencionado, nas sessões de cura as falas são sopradas com um som de vagido, enquanto em pensamento o benzedor realiza uma série de ações. Os conteúdos delas foram elucidados em outros contextos etnográficos, que configuraram como o segundo momento etnográfico fundamental para o desenvolvimento das análises aqui empreendidas. Este trabalho de elucidação foi desenvolvido a partir de um esforço coletivo de algumas pessoas yuhup de São Joaquim em registrar benzimentos na forma escrita. Tal esforço acompanha um movimento existente na região no qual diversos grupos estão preocupados na elaboração de livros sobre seus conhecimentos. Dentro desse âmbito, a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) elaborou, através de parcerias, o projeto Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro que atualmente conta com oito volumes publicados.

O trabalho de registro envolveu a participação de dois homens mais velhos, Justino e Pedro, reconhecidos na comunidade de São Joaquim por seus conhecimentos sobre benzimentos e mitos. Eles gravaram em áudio os benzimentos e comentários adjacentes na língua yuhup. Nessas gravações, os benzimentos são entoados e não cantados. Numa etapa seguinte, Nonato, um jovem yuhup, ocupou-se em fazer a transcrição das gravações na língua yuhup¹⁷. Após esse trabalho, começamos a tradução para o português. Tanto o trabalho de transcrição quanto o de tradução tiveram a minha colaboração. Como não havia um domínio suficiente da língua yuhup da minha parte e tampouco um domínio suficiente da língua portuguesa da parte de Nonato, ficou decidido realizarmos um trabalho de tradução livre.

No decorrer do trabalho ficou evidenciado que enquanto os benzimentos eram entoados os benzedores entremeavam comentários de cunho explicativo e referências mitológicas. Outro fator que corrobora a abordagem que entende os microrrituais como uma intersecção do diálogo cerimonial e do cotidiano. A elaboração da edição final ficou a meu cargo. Nesta etapa, procurei organizar o material a partir das ações realizadas nas fórmulas verbais. Também levei em consideração os trabalhos de Buchillet sobre a estrutura dos benzimentos. Os comentários explicativos e as referências mitológicas foram mantidos, mas destacados entre parênteses. O processo de transformação dos benzimentos na forma escrita foi levado a cabo em quatorze diferentes benzimentos¹⁸. Os textos resultantes foram apresentados para Nonato, Pedro e Justino para que avaliassem e correções pudessem ser realizadas.

Se por um lado, não temos um registro de tradução do ponto de vista formal da linguística em que se traduz palavra por palavra; por outro, obtivemos uma tradução livre, acompanhada de glosas fornecidas por interlocutores e cotejada com os poucos estudos sobre a língua¹⁹. Com isso, os textos em muito se beneficiariam, em outro momento,

da colaboração com linguistas capazes de refinar particularidades da língua yuhup.

Posto isso, é importante notar que o regime de efetivação das fórmulas verbais na execução dos benzimentos se transforma no trabalho de registro escrito à medida que não se espera um efeito terapêutico dos textos escritos. Embora não vá tratar disso neste espaço, é digno de nota que tal processo de registro sugere um novo espaço de efetivação para os benzimentos atuarem. Se por um lado é legítimo dizer que os efeitos do benzimento são transformados quando passam para a forma de escrita; por outro, foi o processo de transformação que tornaram as fórmulas verbais inteligíveis à análise. Desse modo, a efetivação dos benzimentos no regime escrito é o que permitiu elucidar o que está sendo feito quando o benzedor executa os benzimentos em pensamento.

Com o fim de analisar as ações de cura ritual mais detalhadamente, reproduzo uma glosa do benzimento para mordida de jararaca (*mih-dtin tög dahah*) cujo registro foi feito por Pedro.

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 (*pëy môy*), 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*²⁰ e das abelhas *bäg* e *yö*²¹. (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).

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 maniuva, 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 envenenadas, 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 para de morder).

Oferece a jararaca ao jacaré, ao peixe jeju, e à cobra *pöito*²². (Isso faz a dor da mordida diminuir. Esses animais gostam de comer jararaca)

De maneira geral, as ações aqui realizadas podem ser distinguidas, para fins analíticos, em ações de destruição, que se desdobram em ações de decomposição e ações de neutralização; e as ações de construção que se desdobram em ações de composição e ações de proteção.

As ações de decomposição que aparecem aqui seriam, por exemplo, as ações de quebrar os dentes das formigas *sai*, *yu'*, *tätäç*, *bu'* (espécies não identificadas) e das abelhas *bäg* e *yö'*; matar as formigas *sai*, *yu'*, *tätäç*, *bu'* e as abelhas *bäg* e *yö'*. A ação de neutralização corresponderia a ação de

oferecer a jararaca ao jacaré, ao peixe jeju, e à cobra *pöito*. Pedro, que fez o benzimento, comentou que agia assim em pensamento, pois tais formigas e abelhas possuem veneno que fazem a dor da mordida aumentar; e o jacaré, o peixe jeju e a cobra *pöito* gostam de se alimentar de jararaca.

As ações de composição seriam as ações de procurar as partes da pessoa mordida no rio Umari (*pej dëh*), na casa de Trovão (*pëy möy*), a leste, a oeste, ao norte, ao sul; de reunir esses componentes espalhados pelo norte, pelo sul, pelo oeste, pelo leste, pelo rio Umari, pela casa de Trovão; de colocar esses componentes novamente no corpo da pessoa; de dizer mão, boca, língua e sangue de jararaca. As ações de proteção estão associadas às ações de lavar o corpo da pessoa com suco de frutas; de apertar a carne da pessoa mordida; de dizer sangue suco de frutas; de dizer corpo sem gosto, corpo cogumelo *päm*, cogumelo *säsäy* e cogumelo *bo'*. O comentário explicativo de Pedro é que as ações de procurar, reunir e colocar os componentes das pessoas fazem com que a pessoa volte a viver em seu corpo. Isso faz a dor da mordida diminuir.

Em resumo, no conjunto geral dessas ações, o benzedor atua de modo que os agenciamentos dos seres parem de produzir um efeito nocivo no corpo da pessoa – ações de destruição – e outros passem a atuar positivamente – ações de construção. Esse duplo sentido das ações mostram que as execuções dos benzimentos devem ser tratadas como um conjunto de procedimentos articulados de cura e de agressão.

Saber agir em relação a tais agenciamentos exige que um conhecimento aprofundado das agências envolvidas em cada doença. Esse conhecimento está diretamente relacionado ao conhecimento minucioso dos hábitos dos animais e das plantas, suas relações com os episódios míticos que se referem a suas ontogêneses. Esta característica também é notada por Buchillet entre os Desana (1995)²³.

Selecionei a glosa sobre o benzimento para mordida de jararaca, pois aí encontramos um sequência de ações – as de procurar, reunir e colocar –

que permitem conectar de maneira clara as ações de cura ritual e a fabricação da pessoa na forma da concentração e dispersão das pessoas através dos planos cosmológicos. Nisso, os benzimentos yuhup se aproximam de grande parte de casos xamânicos relatados por diversas etnografias.

Na glosa em questão, as ações aparecem associadas às ações de composição, entretanto, essa mesma sequência aparece em outra glosa, esta referente ao benzimento para dor de dente, associada às ações de neutralização, que estão associadas às ações de decomposição.

Reproduzo a seguir um resumo breve da glosa sobre o benzimento para dor de dente: o benzedor em pensamento (*pah-këy*) reúne *Taig sâp*²⁴ e suas armadilhas – o espinho de inajá, o espinho de bacaba, o espinho de paxiúba e pequenas larvas *tóh tég*²⁵ – que estão espalhados pelo rio Umari (*pej dëh*), pela casa de Trovão (*pey mōy*), pelo norte, pelo sul, pelo oeste, pelo leste; procura *Taig sâp* e suas armadilhas no rio Umari (*pej dëh*), na casa de Trovão (*pey mōy*), no norte, no sul, no oeste, no leste; captura *Taig sâp* e suas armadilhas que estão no rio Umari (*pej dëh*), na casa de Trovão (*pey mōy*), no norte, no sul, no oeste, no leste; cerca *Taig sâp* com *pari*.

As ações do benzedor visam concentrar a pessoa para capturá-la, cercando-a com um *pari*²⁶. Há nessa sequência de ações um primeiro movimento de composição da pessoa e em seguida a neutralização do agenciamento dessa pessoa. Tal sequência de ações complica a diferenciação entre o conjunto de ações de destruição e o conjunto de ações de construção, pois nela as ações de composição e neutralização se imbricam. E reforça o caráter articulado de agressão e cura na execução dos benzimentos, que mencionei mais acima.

Para entender a relação entre as ações de cura e a composição da pessoa devemos prestar atenção nos efeitos que têm as ações de procurar, reunir e colocar. Tais efeitos dizem respeito à dispersão e à concentração das pessoas. É necessário, nesse momento, examinar algumas diferenças

entre os efeitos que essa sequência de ações têm na glosa de benzimento para dor de dente, onde ela aparece na ação de neutralização, e os efeitos que têm na glosa de benzimento para mordida de jararaca, onde ela aparece na ação de composição.

O ato de reunir as partes de *Taig sáp* e de suas armadilhas indicam que não só sua pessoa está distribuída 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. Algo que corrobora com essa hipótese é que quando uma pessoa morre, deve-se queimar todos os seus pertences. Nesse sentido, por mais distribuída que se torne, sempre restará à pessoa em toda sua dimensão²⁷.

A dispersão de *Taig sáp* parece ter um efeito diferente daquele observado na glosa sobre o benzimento para mordida de jararaca, pois, ao invés de enfraquecer *Taig sáp*, a sua dispersão torna mais difícil a ação terapêutica do benzedor, que deve ir até o rio Umari²⁸, a casa de Trovão²⁹, 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 *Taig 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 (re)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 homólogos. 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, onde vai reunindo a pessoa e fixando-a novamente num corpo.

Nas glosas do benzimento para dor de dente e para mordida de jararaca o que o benzedor reúne e coloca no corpo é o *hãg-wäg*. Como mencionei no início do texto, essa noção tem um caráter dinâmico, já que cresce ao longo da vida de uma pessoa, e pode também decrescer. No exame sobre o conteúdo dos benzimentos essa concepção se reforça, visto que a ideia de dispersão e concentração evocada nas glosas de benzimento exige uma abordagem dinâmica e relacional para pensar a pessoa. No curso normal da vida, é esperado que *hãg-wäg* aumente, pois quanto mais uma pessoa acumular *hãg-wäg* 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. O estado de suscetibilidade maior dos bebês também poderia ser interpretado sob essa chave, já que essa suscetibilidade estaria ligada à pequena concentração de *hãg-wäg* fixado na pessoa recém-nascida.

Entender *hãg-wäg* como um princípio relacional e fundamental da composição e decomposição da pessoa, obriga também a pensar esses processos de maneira dinâmica. Nesse sentido, o benzimento de nomeação seria o primeiro procedimento para compor uma pessoa: “a nomeação (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, p. 54)³⁰. Uma das inferências em relação a questão da dispersão e da concentração da pessoa nos benzimentos de cura e proteção é que o movimento de fixação e concentração de *hãg-wäg* 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 *häg-wäg*. 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 leste³¹.

Depois de passar em cada um desses planos, o benzedor tem o cuidado de fechar as portas que existem entre tais planos e o plano da perspectiva do benzedor. Segundo a glosa de outro benzimento, se não fizer isso as partes das pessoas voltam a se dispersar. Porta é a tradução para a expressão *mōy no hön*. Onde *mōy* é casa; *hön* é buraco, abertura, vão. A noção *mōy no hön* indica que os vários planos se comunicam, e por suas aberturas circulam os componentes das pessoas.

Segundo a linha interpretativa aqui empreendida, a expressão *mōy nö' hön* indicaria que o rio Umari, a casa de Trovão, evidentemente, e os quatro pontos cardeais são concebidos como casas. Nesse sentido, a noção de plano que utilizei até o momento para me referir a esses lugares deve ser aproximada da de casa (*mōy*). A ação de fechar a porta tem o objetivo de impedir que uma pessoa e/ou parte de uma pessoa de um determinado plano-casa passe a outro plano-casa. Essa expressão também aparece outra vez na glosa do benzimento para hora do parto. Ao contrário da do benzimento para dor de dente, nessa glosa 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 e a porta dos peixes. 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 por meio

da circulação das pessoas e/ou partes 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 alguém ou a si mesmo e de agredir alguém.

Ao examinar as ações terapêuticas executadas em pensamento através das glosas sobre os benzimentos, pudemos observar o caráter duplo de construção e destruição das ações rituais de cura xamânica. E com isso também evidenciou-se que esse caráter duplo está intimamente associado ao trabalho de composição e decomposição da pessoa. Considerando que os benzimentos são feitos através da execução em pensamento de fórmulas verbais, diria que a composição e a decomposição da pessoa envolve atos de fala. Daí concordar com Buchillet quando ela afirma que “Manipular o nome de um animal equivale a manipular o seu ser” (1988, p. 40). Com a ressalva de reformulá-la da seguinte maneira: manipular o nome de uma pessoa equivale a manipulá-la de forma a compô-la ou decompô-la.

Notas

¹ Agradeço Beatriz Perrone-Moisés e Dominique Gallois pela interlocução, no âmbito do NHII, de muitas ideias contidas neste texto. O CNPq e a FAPESP (Procs. 02/04041-9 e 05/57134-2) financiaram parte da pesquisa, tanto bibliográfica como de campo, que desemboca neste artigo.

Os Yuhupdeh encontram-se distribuídos no Brasil ao longo da calha do rio Tiquié, mais especificamente nos igarapés Ira, Cunuri, Samaúma, Castanha e Cucura; na Colômbia encontram nas proximidades do rio Traíra. Este texto se apoia em trabalho realizado junto aos Yuhupdeh que vivem no igarapé Castanha. Esse povo é conhecido como Maku, assim como os Nadëb, os Dâw, os Hupd’ah e os Nukak.

² 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.

- ³ O termo não humanos é um termo genérico usado para se referir aos seres que se distinguem dos humanos verdadeiros, que se constituíram no processo da viagem da canoa de transformação. Incluem-se aqui como não humanos não só os casos clássicos dos animais e espíritos, mas também serra, flautas, enfeites, alimentos, tristeza.
- ⁴ Neste texto seguirei a grafia yuhup proposta pelo estudo recém-publicado *A língua dos yuhupdeh* de Cácio Silva e Elisângela Silva (2012).
- ⁵ C. Hugh-Jones faz uma tradução muito próxima da palavra *usu* em barasana e também a relaciona a um princípio dinâmico (1978, p. 112).
- ⁶ Como mencionado em nota anterior, a escolha por essa grafia tem como base o trabalho linguístico *A língua dos yuhupdeh* de Cácio Silva e Elisângela Silva (2012).
- ⁷ As principais cerimônias sendo o ritual de iniciação masculina realizado com as flautas e os trompetes Jurupari; e o ritual de dança *kapiwaya* realizado com um conjunto de enfeites e ornamentos (faixa frontal tecida com penas coloridas; cinturões com dente de onça e macaco; pingentes, braçadeiras, tornozeleiras e colares feitos com penugem de mutum, cordão de pena de japu, asas e penas de garça e arara, pelo de macaco; chocalhos, bastão etc.).
- ⁸ Pari-Cachoeira, que fica localizada no Tiquié, é um dos locais onde se construiu uma unidade desses internatos salesianos.
- ⁹ Ipadu é um nome de origem nheengatu que se refere a um preparado a base de coca. A palavra em yuhup para ipadu é *soho*.
- ¹⁰ É uma bebida feita com o cipó *Banisteriopsis caapi* e folhas da rubiácea *Psychotria viridis*. Essa bebida tem propriedades alucinógenas que estão associadas às viagens que o pajé/benzedor faz através do cosmos.
- ¹¹ É um pó preparado a partir da casca de árvore que é inalado via aérea, cujos efeitos conduzem os xamãs a viagens pelos diversos planos.
- ¹² É a palavra em yuhup usada para se referir as flautas Jurupari.
- ¹³ A distinção feita pelos Yuhupdeh mereceria ser aprofundada com maior cuidado em relação à discussão da diferença entre xamanismo vertical e horizontal, o que implicaria em incorporar o texto “Xamanismo Transversal” de Eduardo Viveiros de Castro (2008). Entretanto, dado a complexidade desse debate seria necessário um artigo dedicado exclusivamente a esse tema. Desse modo, espero em momento posterior realizar essa discussão com maior cuidado.
- ¹⁴ 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.

- 15 Essa lista está longe de ser fechada, apenas retrata um conjunto restrito de situações observadas em minha experiência de campo que selecionei para fins analíticos. Outros veículos transicionais foram mencionados e há trabalhos na literatura que também citam vários outros. Dado que esses veículos não parecem se adequar a uma lista fechada, abster-me de tentar uma listagem exaustiva; minha ênfase diz respeito à função que esses veículos operam na execução do benzimentos.
- 16 É mais interessante examinar a escolha desses veículos a partir dos mitos que nos contam sobre a origem de determinados benzimentos.
- 17 Esse jovem participou de oficinas coordenadas pelo linguista Henri Ramirez nas quais o objetivo era ensinar como transcrever a língua na forma escrita. Embora essas oficinas tivessem como foco a língua hup, isso não foi um impeditivo para que Nonato participasse e nem para que adquirisse técnicas de transcrição.
- 18 Para um exame mais detalhado cf. Lolli (2010).
- 19 Também chamo a atenção para o fato que o trabalho de tradução, no limite, é infundável e que o aprofundamento no conhecimento da língua sempre nos levará a complexificar os sentidos das palavras.
- 20 Não foi possível identificar quais espécies.
- 21 Essas espécies recebem o nome mais genérico de caba.
- 22 Não foi possível identificar a espécie.
- 23 Nesse sentido é possível aproximar essa característica ao caso dos cantos marubo. Cesarino (2009, p. 229) é quem faz essa aproximação e cita outros casos etnográficos como os dos yaminawa estudados por Townsley (1993) e sharanawa estudados por Déléage, para citarmos apenas alguns.
- 24 É o dono da dor de dente.
- 25 As larvas *tóh tég* costumam viver em árvores e se alimentam de frutos em geral. Não foi possível identificar a espécie.
- 26 Armadilha de pesca feita com cesto fundo com uma abertura pela qual o peixe entra atrás da isca, mas não consegue sair.
- 27 Essa ideia encontra ressonâncias na definição de pessoa distribuída de Gell (1998), de .divíduo de Strathern (1988) e do ser de Simondon (2007) como uma cópula indissociável entre indivíduo e meio.
- 28 Esse rio é localizado num plano subterrâneo.

- ²⁹ Essa casa está localizada num plano logo acima da terra e tem como dono Onça.
- ³⁰ Para uma discussão detalhada dos processos de nomeação na região do Alto Rio Negro ver S. Hugh-Jones (2002). Mais recentemente, outro trabalho de referência sobre a nomeação, centrado nos Tuyuka, mas iluminador para os demais povos do “sistema” regional, é o de F. Cabalzar, 2010. Em relação à nomeação, bem como outros processos de constituição de pessoas, a autora registra uma série de “abrandamentos” (idem: p. 75 *et passim*) análogos aos que detectamos na realização das práticas xamânicas. Infelizmente não me foi possível registrar nenhum benzimento de nomeação entre os Yuhupdeh.
- ³¹ C. Hugh-Jones também se refere a essas portas em seu estudo sobre os Barasana (1978, p. 239)

Referências bibliográficas

- ANDRELLO, Geraldo
2006a *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauretê*. São Paulo, Editora Unesp, ISA; Rio de Janeiro, NUTI.
- ÅRHEM, Kaj
1981 *Makuna social organization*. Stockholm, Almqvist&Wiksell.
- ATHIAS, Renato
1995 *Hupdah-Maku/Tukano: les relations inégales entre deux sociétés du Uaupés Amazonien (Brésil)*. Paris, tese, Université de Paris X Nanterre.
2004 “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. Disponível em: < <http://renatoathias.blogspot.com/> > Acesso em: 22 set. 2010
- AZEVEDO, Miguel (Ñahuri) & AZEVEDO, Antenor Nascimento (Kĩmarõ)
2003 *Dahsea Hausirõ Porã ukũshe wiophesase merã bueri turi: mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. São Gabriel da Cachoeira, Unirt/FOIRN (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v. 5).

BAUMAN, Richard

1977 *Verbal art as performance*. Illinois, Waveland press.

BIDOU, Patrice

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

BUCHILLET, Dominique

1998 “Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana”. In *Boletim Museu Emilio Goeldi, Série Antropologia*, v. 4, n. 1.

1991 “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, v. 1.

1995 “Nobody is there to hear. Desana therapeutic incantations”. In LANGDON, L.M. & BAERS, G. (eds.), *Portals of power: shamanism in South America*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

2004 “Sorcery beliefs, transmission of shamanic knowledge, and therapeutics practice among the Desana of the upper rio Negro region, Brazil”. In WHITHEAD, Neil & WRIGHT, Robin (eds.), *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*, Durham & London, Duke University Press.

CABALZAR, Aloísio

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

CABALZAR, Flora

2010 *Até Manaus, até Bogotá: os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos*. São Paulo, Tese, USP.

CESARINO, Pedro

2008 *Oniska: a poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Rio de Janeiro, tese, UFRJ.

DÉLÉAGE, Pierre

2006 *Le chamanisme Sharanahua (Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel)*. École des Hautes Études en Sciences Sociales, tese.

- FERNANDES, Américo (Diakuru) & FERNANDES, Dorvalino (Kisibi)
2006 *Bueri Kãdiri Mar riye: os ensinamentos que não se esquecem*. São Gabriel da Cachoeira, Unirt/FOIRN, (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v. 8).
- GALVÃO, Wenceslau S. (TõrãmɁBayaru) & GALVÃO, Raimundo C. (Guahari Ye N̄i)
2004 *Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira, ONIMRP/FOIRN, (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v. 7).
- GOLDMAN, Irving
1963 *The Cubeo: indians of the northwest amazon*. Urbana, Univ. of Illinois Press.
- HILL, Jonathan
1993 *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson, University of Arizona Press.
- HUGH-JONES, Christine
1979 *From the milk river. Spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen
1979 *The palm and the pleiades*. Cambridge, Cambridge University Press.
1996 “Shamans, prophets, priests and pastors”. In THOMAS, Nicholas e HUMPHREY, Caroline (orgs.), *Shamanism, history, and the state*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
2002 “Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nomação no Noroeste Amazônico”. In *Mana*, 8(2), pp. 45-68.
- JACKSON, Jean
1983 *The fish people. Linguistic exogamy and tukanoan identity in northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor
1995 [1909/10] *Dos años entre los índios*. Santafé de Bogotá, Universidad Nacional de Colômbia, 2v.
- LANA, Firmiano & LANA, Luis
1995 *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehiripora*. São João Batista do Rio Tiquié, Unirt ; São Gabriel da Cachoeira, Foirn.

- MAIA, Moisés (Akító) & MAIA, Tiago (Kĩmáro)
2004 *Isã Yëksimia Masike': o conhecimento dos nossos antepassados: uma narrativa Oyé.* São Gabriel da Cachoeira, COIDI/FOIRN, (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v. 6).
- MARQUES, Bruno R.
2009 *Figuras do Movimento: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro.* Rio de Janeiro, dissertação, PPGAS-MN/UFRJ.
- MONOD BECQUELIN, Aurore
2000 "Polyphonie thérapeutique: une confrontation pour la guérison en tzeltal". In MONOD BECQUELIN, Aurore & ERIKSON, P. *Les rituels du dialogue*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- MONOD BECQUELIN, Aurore & ERIKSON, P.
2000 *Les rituels du dialogue.* Nanterre, Société d'ethnologie.
- OSPINA, Ana M. B.
2002 *Les structures élémentaires du Yuhup Makú, langue de l'Amazonie colombienne: morphologie et syntaxe*, Paris, tese, Université Paris 7.
- POZZOBON, Jorge
1983 *Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku*, Porto Alegre, dissertação, UFRGS.
1991 *Parente et démographie chez les indiens Maku.* Paris, tese, Université de Paris VII.
- REID, Howard
1979 *Some aspects of movement, growth, and change among the Hupdü Makú indians of Brazil.* Cambridge, tese, Cambridge University.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
1971 *Amazonian cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians.* Chicago, University of Chicago Press.
- SEVERI, Carlo
2000 "Cosmologia, crise e paradoxo. Da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica kuna". In *Mana*, Rio de Janeiro, 6 (1), pp. 121-155.

- SEVERI, Carlo & HOUSEMAN, Michael
 1998 *Naven or the other self: a relational approach to ritual action*. Leiden, Boston, Köln; Brill.
- SILVA, Cácio & SILVA, Elisângela
 2012 *A língua dos Yuhupdeh*. São Gabriel da Cachoeira, Pró-Amazônia.
- SILVERWOOD-COPE, Peter L.
 1990 *Os Makú: povo caçador do nordeste da Amazônia*. Brasília, UnB.
- SIMONDON, Gilbert
 1995 *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Grenoble, J. Millon
 2007 *L'individuation psychique et collective*. Paris, Aubier.
- TOWNSLEY, Graham
 1993 "Song Paths: the ways and means of Yaminawa shamanic knowledge". In *L'Homme* (126-128), pp. 449-468.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
 1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". In *Mana*, 2 (2), pp. 115-144.
 2002 *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.
 2006 "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". In *Cadernos de Campo*, n. 14/15.
 2008 "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In QUEIROZ, Rubens C. & NOBRE, Renarde F. (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*, Belo Horizonte, Editora UFMG.
- WRIGHT, Robin M.
 1998 *Cosmos, self and history in Baniwa religion*. Austin, Texas, University of Texas Press.
 2004 "The wicked and the wise men: witches and prophets in the history of the Northwest Amazon". In WHITHEAD, Neil & WRIGHT, Robin (eds), *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*, Durham & London, Duke University Press.
 2005 *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas, Mercado de Letras/Instituto Socioambiental – ISA.

ABSTRACT: Reflecting upon an ethnographic experience which took place in Northwestern Amazonia amongst the Yuhupdeh, commonly referred to as the Maku, we intend to approach a more general problem, i.e., the amerindian shamanic healing practices and their relation to the composition/decomposition of individuals. In account of these practices' wide range, we will focus on two main ethnographic moments: the performing of oral formulas regionally known as "blessings", and its changing into written formulas.

KEYWORDS: Shamanism, Blessings, Composition, Decomposition, Personhood.