

# Reflexões sobre a relação entre sistemas de crenças e terapêuticas tradicionais:O caso do Xamanismo

Gláucia Buratto Rodrigues de Mello

**RESUMO:** Este artigo se apresenta no âmbito das pesquisas que analisam a estreita relação entre Saúde e Cultura; entre sistema de crenças e práticas terapêuticas tradicionais, no caso do Xamanismo. A pesquisa encontra-se inserida no campo das investigações antropológicas com foco em Saúde Indígena, buscando melhor entender a complexa integração existente entre sistema cosmológico e terapêutico xamânico, bem como sinalizar elementos fundamentais que dificultam o diálogo entre as práticas xamânicas, a medicina moderna ocidental e as políticas públicas de saúde indígena. Sem pretensão de apresentar uma teoria geral sobre as diversas práticas xamânicas, este artigo revê alguns trabalhos e extrai algumas reflexões sobre o fenômeno xamânico, corroborando a importância de suas concepções culturalmente particularizadas de doença e cura. O artigo visa apresentar a complexidade do problema e o desafio (e tem sido já sentido) para a implementação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas integrada ao Sistema Único de Saúde.

**PALAVRAS-CHAVE:** saúde indígena, terapêuticas tradicionais, xamanismo, políticas de saúde pública

## CONSIDERATIONS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN BELIEF SYSTEMS AND TRADITIONAL THERAPEUTICS: THE CASE OF SHAMANISM

**ABSTRACT:** This article delves into the sphere of research that analyses the close relationship between Health and Culture; between belief systems and traditional therapeutic practices in the case of shamanism. This research is in the field of anthropologic investigation with focus on indigenous people health, seeking to better understand the complex integration between the cosmological system and the shamanic therapeutic system, and to mark the fundamental elements that hinder the dialogue between shamanic practices and modern Western medicine practices and with public policies of indigenous health. Without being an attempt to present a general theory about the divers shamanic practices, this article reviews some researchs and draws some reflections on the phenomenon of shamanism, corroborating the importance of particular cultural conceptions of illness and healing. This article aims presenting the complexity of the problem and the challenge for the implementation of the National Policy of Health Care for Indigenous Peoples integrated into Unified Health System.

**KEYWORDS:** indigenous health, traditional therapeutics, shamanism, public health policies

## INTRODUÇÃO

Ainda que tenham sido sempre sabidas, antes mesmo dos relatos de cronistas e viajantes do século XVI, as práticas xamânicas são ainda relativamente pouco estudadas e passaram a ser cientificamente tratadas a partir das pesquisas documentais e etnográficas dos antropólogos e dos historiadores das religiões, revelando imensa complexidade e diversidade. Estas práticas são verificadas um pouco por toda parte, da Ásia às Américas, no seio de culturas tradicionais. Um fator que favoreceu o interesse mais geral sobre o assunto deu-se a partir de meados do século XX, com o Movimento de Contracultura, quando verificou-se na civilização ocidental a entrada e assimilação de crenças, filosofias e práticas orientais, tradicionais e alternativas, favorecendo o estudo sobre a totalidade do imaginário antropológico, concomitantemente com um questionamento crítico sobre os nossos próprios costumes e valores, alavancando a formação de novos movimentos sociais, culturais, naturistas, políticos e religiosos, no contexto do qual surgiu também uma nova modalidade de xamanismo, denominada neo-xamanismo, adaptada à nossa civilização e ao estilo urbano de vida, modalidade esta que não vai ser tratada aqui.

Estima-se que havia, à época da chegada dos europeus às Américas, cinco milhões de índios no Brasil (Ribeiro, 1995). A população indígena pré-colombiana foi, no entanto, rápida e drasticamente reduzida com a colonização européia, devido a extermínio, guerras, catequese, escravização e doenças. Dos estimados cinco milhões que havia na origem, 734 mil indivíduos declararam-se índios no último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2000). Conforme Portaria MS 254/2002, os povos indígenas estão em todos os estados brasileiros, menos no Piauí e no Rio Grande do Norte; e temos ainda no Brasil grupos isolados e nômades que resistem ao contato com a sociedade envolvente. Na atualidade, a expansão de frentes econômicas vem ameaçando a integridade do ambiente indígena, bem como seu sistema econômico, organização social e saberes; ainda assim, a população indígena vem crescendo nos últimos anos (IBGE, 2000).

## RELIGIÃO E MAGIA

Nos seus estudos sobre a origem das religiões, Durkheim (1989) classifica duas formas essenciais de religiosidade: o naturismo - modalidade que assimila as coisas da natureza: as grandes forças cósmicas dos ventos, dos rios, dos astros, do céu e também das plantas, dos animais e das rochas -; e o animismo - que assimila os seres espirituais: espíritos, almas, entidades, demônios, agentes animados e conscientes com poderes sobrenaturais que afetam os sentidos humanos

e, via de regra, não são perceptíveis ao olhar -. Essa classificação não é excludente. Durkheim admite que ambas as formas de religiosidade possam atuar em conjunto; o xamanismo é um bom exemplo dessa coexistência.

Distinguindo religião e magia, Durkheim ressalta então que ambas são constituídas por crenças e ritos, têm seus mitos e seus dogmas, cerimônias, sacrifícios, purificações, orações, cantos e danças. No entanto, as crenças religiosas seriam sempre comuns a determinada coletividade, que faz profissão de aderir e de praticar em conjunto os ritos ligados a elas. Durkheim explica que, neste caso, os indivíduos se sentem ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum – que ele denominou “igreja”. Para ele, não há religião sem igreja, o mesmo não se dando com a magia; no seu entender, “não existe igreja mágica”. Assim, o mago, feiticeiro ou xamã tem clientela, mas não tem igreja; seus clientes não têm freqüentemente nenhuma relação entre si e, mesmo com o feiticeiro, estas relações podem ser acidentais e passageiras. Ainda que os feiticeiros possam formar sociedades, as suas associações não são indispensáveis à sua prática.

Na mesma linha teórica, Mauss e Hubert (2003) realizaram um importante estudo sobre a magia, seus agentes, atos e representações. Eles entendem que a magia e seus ritos são fatos de tradição, envolvem repetição e, os autores destacam, requerem a crença do grupo para a sua eficácia. No esforço de distinguir religião e magia, eles relevam diferenças entre os seus agentes: diferenças relativas à escolha dos lugares e das horas do dia para a realização das práticas; diferenças no comportamento e nos gestos dos agentes, entre outras diferenças. Eles destacam a atuação privada do mago em contraste com a atuação pública do sacerdote; destacam a concorrência do mistério em torno do feiticeiro, enquanto que a prática religiosa é previsível, prescritível, oficial, fazendo parte de um culto coletivo. Além disso, a comunidade pode associar aos feiticeiros práticas de malevolência e a eles pode ser atribuída uma destreza incomum cujos traços podem ser objeto de mitologia, lendas e tradição folclórica. Aos feiticeiros se atribui também relações estreitas com animais, plantas e espíritos, por suas qualidades e poderes especiais.

Mauss e Hubert admitem, no entanto, na magia, um caráter ambíguo e multiforme, que permite confundi-la em seus elementos com religião e também com ciência - por seus fins, por seus procedimentos, por suas noções. Na sua complexa diversidade, os elementos da magia são criados e qualificados particularizadamente pela coletividade, o que significa que os feiticeiros são caracterizados pelas sociedades das quais fazem parte e pela sociedade em geral. Os atos rituais que eles executam foram aprendidos dentro de uma tradição e eles fazem apenas apropriarem-se de forças coletivas. Langdon (1996) faz uma análise crítica dos primeiros teóricos do xamanismo, destacando que Durkheim tenha minimizado a compreensão do fenômeno, colocando-o no âmbito privado. Na esteira teórica de Durkheim, embora tenham resgatado o aspecto coletivo da magia,

Mauss e Hubert continuaram reforçando o seu caráter secreto, ainda que estes últimos tenham entendido a magia como um sistema de representações coletivas, um fato social. Preocupados que estavam com fatores de coesão social, os autores restringiram a magia a interesses individuais, entendida como um fenômeno religioso primitivo não distinguido culturalmente. Langdon e trabalhos mais recentes que discutimos aqui mostram, no entanto, que as práticas mágicas xamânicas não são secretas, não estão restritas a fins individuais e estão fortemente ancoradas em cosmologias culturais específicas.

## XAMÃS, PAJÉS E CURADORES

Em 1951, o historiador das religiões Mircea Eliade (2002) publicou aquela que foi considerada a primeira obra a abordar o xamanismo em sua totalidade. Naturalmente, antropólogos e etnólogos vêm abordando anteriormente o fenômeno, de forma particularizada. Segundo Eliade, *“os etnólogos se habituaram a utilizar como sinônimos os termos xamã, medicine-man, feiticeiro e mago para designar certos indivíduos dotados de prestígio mágico-religioso encontrados em todas as sociedades “primitivas”. Por extensão, aplicou-se a mesma terminologia ao estudo da história religiosa dos povos “civilizados” e fala-se em xamanismo indiano, iraniano, germânico, chinês e até babilônico para referir-se a elementos primitivos encontrados nas respectivas religiões”*. O mesmo autor esclarece mais adiante, *“o xamã é, ele também, um mago e um medicine-man: a ele se atribui a competência de curar, como aos médicos, assim como a de operar milagres extraordinários, como ocorre com todos os magos, primitivos e modernos. Mas, além disso, ele é psicopompo e pode ainda ser sacerdote, místico e poeta”*. Eliade compreende essencialmente o complexo fenômeno do xamanismo enquanto técnica do êxtase místico. Para ele, o xamã é curandeiro e psicopompo - termo que, na mitologia antiga, designava o condutor das almas dos mortos e aqui, por extensão, é o feiticeiro que transita entre os mundos.

O antropólogo J. Melatti (2007) concorda que o que caracteriza o xamã seja o estado de êxtase, mas distingue duas destas situações: quando a alma do xamã se retira do seu corpo e vai pra longe ou quando, no corpo do xamã, se encarna um espírito estranho. O xamã pode ser assim um viajante ou um possesso. No primeiro caso, enquanto sua alma se afasta para visitar o mundo do além, seu corpo apresenta diminuição anormal das funções vitais, que vai até à perda de consciência e o enrijecimento dos membros. No segundo caso, quando um espírito estranho se une à alma do xamã e entra em seu corpo, ele se mostra agitado, convulso e manifesta saber e poder fora do comum. Eliade não concorda com isso. Ele distingue um xamã em êxtase e um possesso em relação com seus espíritos auxiliares. Ele argumenta que um xamã controla seus espíritos, consegue comunicar-

se com os mortos, com os demônios e com os espíritos da Natureza, sem transformar-se em instrumento deles.

Porque entende o xamã como um especialista na técnica do êxtase, Eliade fala em decadência atual dos xamãs. Ele considera em várias culturas a perda das suas características mais genuínas: além do êxtase místico, as viagens espirituais, as metamorfoses animais, as suas íntimas relações com o ferro e com o fogo, entre outras. Para ele, *“hoje em dia, os xamãs têm mais características de curandeiro, embora seus cantos rituais e suas declarações se refiram a poderes quase divinos”* e acrescenta ... *“suas qualidades mágicas parecem ter sido muito maiores antigamente e, naquele tempo, os xamãs gostavam de exibi-las”*. Eliade entende que o xamã sul-americano é curandeiro, por excelência; a sua especialidade é a cura porque ele é um conhecedor das propriedades medicinais das plantas e dos animais, utiliza massagens, etc.

Em suas pesquisas sobre xamanismo na Colômbia, o antropólogo Lobo-Guerrero (1991) descreve as funções de um xamã: o xamã se preocupa com a circulação da energia entre os homens, animais, plantas e a terra, com a qual ele busca assegurar o bem-estar da sua comunidade. O xamã diz quais animais podem ser caçados e quando, onde podem ser abatidas as árvores e quando; quando a aldeia deve trocar de sítio; ele determina o consumo e a proibição de certos alimentos em determinados períodos; impõe restrições sexuais e outros tabus, entre outras atividades. Ele deve ser um profundo conhecedor da sua região e das tradições do seu povo. E, diferentemente dos médicos ocidentais, que discutem seu saber publicamente, um xamã recebe e utiliza o seu saber de forma reservada porque o saber do xamã confere a ele um poder especial.

Lévi-Strauss (1989) estudou alguns grupos indígenas no Brasil e não fez distinção funcional entre os termos xamã, pajé ou feiticeiro, atribuindo as diferentes nomenclaturas a uma questão lingüística associada a determinados espaços geográficos. Ele usou o termo “feiticeiro” para índios brasileiros e americanos do Novo México, entendido como “aquele que mantém relações íntimas com as forças sobrenaturais”; e usou o termo xamã para o caso indígena dos kwakiutl de Vancouver, para os feiticeiros que exercem “seu tipo de atividade específica em certas regiões do mundo”. O termo “pajé” foi incorporado ao português a partir de línguas da família tupi-guarani. É comum que se encontre na etnografia brasileira e sulamericana o uso dos termos “pajé” e “pajelança” como sinônimos de “xamã” e “xamanismo”, mas as suas atribuições diferem de uma sociedade para outra e há povos indígenas que rejeitam o termo<sup>11</sup>. Considerando a especificidade e complexidade das práticas destes agentes, os antropólogos têm juízo ao não arriscarem uma generalização ou essencialização do fenômeno social xamânico.

## COSMOLOGIA, COSMOVISÃO E MITOLOGIA

Segundo Lallemand (1974), a cosmologia engloba a cosmogonia (mitos relativos às Origens, à Criação do Mundo) e pode ser entendida enquanto conjunto de crenças e conhecimentos que abrange os universos natural e humano. De um lado, apresenta-se como uma visão sintética e totalizante do mundo; de outro, com visão redutora por isolar e relevar alguns aspectos considerados constitutivos do universo; e ainda, por sua função explicativa, ordena o meio natural e os traços culturais do grupo que a produziu. A cosmovisão deve ser entendida aqui, conforme sugere o termo, como visão do cosmo ou concepção do mundo. Ela ordena o mundo culturalmente tornando-o inteligível e “experienciável” para a sua comunidade. E damos o nome de mitologia ao conjunto dos mitos próprios de um povo, de uma cultura ou civilização, de uma religião.

Os mitos constituem herança humana do inconsciente coletivo e da tradição cultural dos povos. Correspondem a uma estrutura subjacente ao imaginário antropológico e são responsáveis pela constituição das culturas. Privar uma comunidade dos seus mitos significa arrancar-lhes as raízes, retirar as motivações dos seus hábitos e o sentido ontológico de suas existências. A melhor maneira de encontrar a lógica interna de uma cultura é conhecendo a sua mitologia, pois ela carrega a coerência de cada cultura, dota-a de sentido, justifica os comportamentos sociais, compõe as tradições e se reatualiza através dos ritos (Mello, 2006). Cosmologia, cosmovisão e mitologia são tomadas aqui por sua potencialidade estruturante, fundante de saberes e práticas tradicionais. Associadas à Saúde Indígena, que nos interessa aqui.

Para ilustrar nossos argumentos, escolhemos o caso dos Mbyá-Guarani, pelo fato deles serem atualmente nosso objeto de estudo e também por acreditarmos que, restringindo nossos exemplos a uma etnia apenas, não estaremos misturando cosmovisões diferenciadas e poderemos realçar a existência de diversidade mesmo no seio da mesma etnia, reforçando assim o que vimos destacando como a complexidade do fenômeno xamânico. A pesquisa da antropóloga Luciane Ferreira (2002) toma justamente o ponto de vista cosmológico do grupo na sua investigação sobre o uso de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul. Conforme a pesquisa dela, a noção de pessoa Mbyá articula e está articulada com relações cosmológicas que podem originar boa saúde ou doenças.

A crença Mbyá sustenta que a pessoa é composta por duas almas: uma de natureza divina (oriunda dos deuses cosmogônicos) e outra, de natureza telúrica (oriunda do espírito protetor, com existência relativamente independente do corpo, podendo deixá-lo e retirar-se para regiões distantes). Com a morte, a pessoa libera a alma de origem divina que retorna ao Paraíso Divino, de onde veio, e libera também a alma telúrica, que fica vagando pela Terra em torno dos parentes vivos.

Para os Mbyá, se não forem mantidas relações adequadas com estes seres, eles podem causar doenças. A saúde e a ordem do universo dependem da observação de preceitos religiosos e cosmológicos, e envolvem relações humanas com os reinos animal, vegetal e com o mundo dos mortos. Além destes, os Mbyá concebem outros agentes causadores de doenças: os feiticeiros que trabalham com espíritos maléficos e fazem "simpatias" poderosas contra as pessoas. Estes estão associados a uma outra categoria, próxima dos demônios, os quais podem raptar ou comprar a alma divina da pessoa, quando esta sucumbe a influências maléficas e age em desacordo com as normas da tradição. A pessoa acometida é responsável então por desencadear em si própria as enfermidades porque o espírito divino se afasta da pessoa e ela fica então sem proteção. As doenças assim adquiridas só podem ser curadas pelo pajé, que eles denominam *karaí*, que é o líder religioso e especialista em cura tradicional.

Para os Mbyá, os *karaís* são espíritos enviados pelos deuses para exercer determinadas atribuições. Ele é identificado através de sonhos, de pensamentos ou dos êxtases rituais experienciados na *opy*, que é a casa de rezas dos Mbyá-Guarani, o local onde os rituais sagrados são conduzidos pelos *karaí*. Aos *karaís* são atribuídos os batismos, os conselhos, as profecias, o conhecimento dos mitos, os diagnósticos e a cura das doenças. O fundamento do sistema médico tradicional Mbyá se estabelece pela comunicação integrada entre *karaí*, espíritos e *Nanderu*, que é a divindade sagrada dos Mbyá-Guarani. Para que se mantenha esta relação, a *opy* é necessária, enquanto espaço sagrado para a realização de rituais religiosos e de cura. Ferreira considera nessa complexidade sistêmica, outros fatores – biológicos, psicológicos, históricos, sociais e culturais – em muito determinados pelas relações interétnicas conflituosas entre os Mbyá e a sociedade envolvente, o que concorre para a transformação do modo de viver tradicional indígena. Ela destaca que quando o índio começa a trabalhar para o branco ocorre um irreversível processo de individualização, que coloca em cheque as autoridades tradicionais indígenas. O cacique entrevistado por ela explicou-lhe que quando Guarani começa a ganhar o seu próprio dinheiro, ninguém mais pode impedi-lo de comprar cachaça, pois ele alega que está pagando com o seu próprio dinheiro e que, assim, ninguém tem nada a ver com isso.

Conforme o seu estudo, na perspectiva Mbyá, os mais expostos aos problemas do uso de bebida alcoólica são aqueles que não têm ou não frequentam a *opy*. Ferreira explica que a *opy* faz a ligação da pessoa com *Nanderu*, o que garante proteção contra doença e contra o alcoolismo; ali, as crianças aprendem os cantos, as danças sagradas e escutam conselhos do *karaí*, que orienta as pessoas a não fazer uso de bebida alcoólica. Eles dizem que a pessoa que bebe não tem limites e faz coisas que não deve; ela age contra o seu espírito divino e, por isso, ele se afasta dela e a pessoa fica sem proteção. Sem proteção divina, a pessoa fica

sujeita a todo tipo de perigos. Eles entendem que a pessoa morre, não por estar bêbada e sim, por estar sem proteção divina. Sem ela, os espíritos dos mortos, que vagam pela terra, aproximam-se e passam a influenciar a pessoa e ela torna-se *cau*, que é nome que dão à pessoa que abusa de bebida alcoólica; esse *cau* passa a brigar com os parentes e pode sofrer ou causar acidentes.

Outra possibilidade apontada por eles e destacada por Ferreira é que os *caus* vendem seu espírito para o demônio e, neste caso, não há o que fazer. Eles deixam de seguir os ensinamentos de Nanderu, esquecem o espírito divino, levam uma vida sexualmente desregrada e passam a quebrar as regras, inclusive as sexuais que, entre eles, proibem relações entre membros do próprio grupo ou com o branco, trazendo outras consequências - filhos que porventura nascem dessas relações não podem ser batizados nem atendidos pelo *karai*; essa criança torna-se uma não-pessoa. Os rituais sagrados na *opy* são importantes porque fortalecem o contato da pessoa com o divino, o que garante boa saúde; os rituais são agregadores e ordenadores do Cosmos. Temos assim uma ilustração de complexidade social e de especificidade cultural orientadas por uma cosmovisão particularizada e tradicional, ao mesmo tempo em que o caso em tela nos permite compreender a existência de uma estrutura inconsciente e subjacente, fortalecendo a integração entre sistema de crenças e terapêuticas tradicionais.

## O XAMANISMO É SISTEMA DE CRENÇAS E É MEDICINA INDÍGENA

Conforme entendemos, o xamanismo é um sistema de crenças e é medicina tradicional indígena. Integrado, internalizado e partilhado pelos indivíduos de uma comunidade, população ou etnia indígenas, de forma específica e particularizada delas, o xamanismo representa uma estrutura subjacente ao imaginário antropológico e cultural do grupo, integrando representações simbólicas, visão de mundo, práticas culturais e técnicas de cura, sustentado que é por mitos culturais. O sistema de crenças deve ser entendido enquanto legado humano universal, parte do imaginário antropológico; e, enquanto produto cultural particularizado, é desenvolvido e partilhado por uma determinada sociedade. Podemos dizer que o sistema de crenças, tomado no seu sentido mais geral, seja a matriz das culturas e seja também o responsável pela unidade na diversidade.

O sistema de crenças constitui e promove a organicidade nas culturas e coesão interna nas sociedades; ele está na origem delas, conferindo sentido e coerência ao estilo de vida em comunidade pela partilha de um saber original tradicionalmente guardado. A diversidade de práticas culturais sustentadas por diferentes sistemas de crenças revela a complexidade e a riqueza dos vários possíveis, das várias expressões da potencialidade criadora do ser humano, com suas variantes culturais de conhecimento tradicionalmente acumulado; tudo isso

constitui a grande matriz do pensamento humano, dividida complementarmente em racionalidade e imaginação criadora. Na dinâmica equilibradora da função simbólica (1993), o imaginário antropológico move os grandes quadros históricos e sociais, através de mitos latentes e patentes (1987) e a imaginação continua desafiando a explicação científica com suas práticas de magia e com a eficácia simbólica. Assim, imaginação criadora permanece, existe e atua, sobretudo nas sociedades tradicionais, concorrendo para a expressão viva do mundo sobrenatural e dos seus vários possíveis, inclusive no campo das terapêuticas.

O Evolucionismo estava no céu da Ciência, quando o antropólogo inglês James Frazer (1982) publicou uma obra que tornou-se um clássico da antropologia evolucionista. Ali, ele defende a idéia de um progresso evolutivo do pensamento humano que parte da magia, passa pela religião e chega à ciência. Entre outros temas, ele analisa métodos terapêuticos da magia simpática, destacando dois princípios lógicos sobre os quais se baseiam as práticas de magia: o homeopático e o contagioso. O primeiro princípio, regido pela lei da similaridade, é próprio das práticas de magia homeopática ou imitativa que diz que o semelhante produz o semelhante. O segundo princípio, regido pela lei do contato ou do contágio, é próprio da magia por contágio, que diz que os atos praticados sobre um objeto material afetarão a pessoa com a qual o objeto estava em contato, podendo este ser parte do corpo da pessoa (unhas, cabelos, etc.) ou objetos de sua propriedade; segundo esta lógica, as coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico.

Os dois princípios não são excludentes, admite este autor. Frazer destaca a importância das leis da simpatia e também a necessidade de eficácia nas práticas mágicas para a distinção entre magia e religião, considerando que a religião não exige eficácia. Para ele, a religião teria surgido com a intelectualização dos fracassos mágicos, daí à aplicação do princípio da causalidade experimental, chegando-se à ciência. Trata-se de uma explicação clássica essencialmente racionalista e evolucionista que despreza, no entanto, a complexidade e particularidade do fenômeno cultural.

Mauss e Hubert acrescentam um terceiro princípio à magia simpática. Eles analisam a existência de leis de contigüidade, de similaridade e de contraste; desta forma, esclarecem: as coisas estão ou permanecem unidas; o semelhante produz o semelhante; e o contrário age sobre o contrário, respectivamente. As três poderiam ser reunidas em três dinâmicas: de contigüidade, de similaridade e de contrariedade, equivalentes à simultaneidade, à identidade e à oposição em pensamento e em realidade. Na lei da contigüidade, ocorre a identificação da parte pelo todo, ou seja, uma parte vale pelo todo; na lei da similaridade, o semelhante evoca o semelhante ou o semelhante cura o semelhante; e, pela lei da contrariedade, os contrários se anulam no efeito negativo.

Desde os seus primeiros registros, a partir da Ásia central e setentrional, a principal função do xamã tem sido a cura mágica (Eliade, 2002). Em certas regiões da Ásia, a causa da doença pode ser a intrusão de um objeto mágico no corpo do doente ou a sua possessão por maus espíritos; nesse caso, a cura consiste na extração do objeto nocivo ou na expulsão dos demônios. Eliade ressalta que a morfologia da cura xamânica sulamericana é praticamente a mesma - comporta defumações com tabaco, cantos, massagens na região afetada do corpo doente, identificação da causa da doença com a ajuda dos espíritos auxiliares e a extração do objeto patogênico por meio de sucção. Com efeito, Lévi-Strauss nos apresenta em dois artigos, tornados clássicos para a antropologia xamânica sulamericana, as funções, práticas e análise do fenômeno xamanístico naqueles moldes.

Trata-se, como ele explicita, de um longo canto que, na versão indígena, ocupa 18 páginas com 535 versículos, recolhido de um velho informante de sua tribo, por um índio cuna, do Panamá. O motivo do canto é a realização de um parto difícil com a ajuda de um xamã, a pedido de uma parteira em dificuldade. O canto descreve cuidadosamente todos os passos de ritual e prática de cura xamânica que inclui a fumigação de favas queimadas de cacau, invocações e a escultura de imagens sagradas que representam espíritos. De acordo com a versão nativa, o parto tornou-se difícil porque o espírito protetor da procriação ultrapassou suas atribuições e se apoderou da alma da parturiente. O canto consiste na busca da alma perdida por um xamã experiente, que deve vencer simbolicamente obstáculos, animais e espíritos. Vencidos, eles libertam a alma da parturiente e o parto acontece. O canto termina com a enunciação de precauções para que o espírito protetor não extrapole novamente as suas atribuições. As relações entre este e o xamã tornam-se novamente amistosas e eles se despedem.

Eliade (s/d) explica o método, no qual o xamã recita o mito de origem e, desta forma, remete o paciente ao começo dos tempos, quando da organização do Caos pela ordem do Cosmos, tempo de força por excelência ... "*escutando a narrativa do mito cosmogônico, o doente é projetado fora do tempo profano e inserido na plenitude do tempo primordial*". A eficácia terapêutica do encantamento reside no fato do xamã pronunciar ritualmente o tempo mítico da "origem", reatualizando-o. No regresso à origem, o paciente faz o caminho de volta, onde se perdeu. Enquanto cientista social, Lévi-Strauss não duvida da eficácia da prática mágica para a qual, no seu entender, complementam-se, de um lado os mecanismos psicofisiológicos e de outro, a crença na magia sustentada sobre três aspectos complementares, já enunciados por Mauss e Hubert, segundo os quais a eficácia da magia depende de: crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; crença do doente na competência do feiticeiro; crença de toda a comunidade na competência de seu feiticeiro.

Neste mesmo estudo, Lévi-Strauss enumera, efetivamente e à maneira do que apreendeu Eliade (s/d), três variedades de curas xamanísticas verificadas entre

as práticas da medicina indígena: a) manipulação física ou sucção no órgão ou membro doente com o objetivo de extrair a doença que o xamã apresenta, concretamente, como uma espinha, um cristal, uma pluma; técnica utilizada na América tropical, Austrália, Alasca; b) a cura se estabelece em torno de um combate simulado, realizado na cabana e depois em céu aberto, contra os espíritos nocivos; como ocorre entre os araucanos; c) enunciação de encantamentos e prescrição de operações que não permitem perceber-se a relação direta com a perturbação especial que se quer curar; como entre os navaho.

#### DOENÇA E CURA: CASOS DE PRÁTICA XAMÂNICA ENTRE OS MBYÁ-GUARANI

O xamanismo observado por Pissolato (2008) nas aldeias Araponga e Parati-Mirim dos Mbyá-Guarani de Parati, no litoral sul fluminense, parece concentrado em torno de pelo menos três atividades fundamentais: a) as práticas de cura ritualística para as quais o xamã ou pajé se vale grandemente do uso do tabaco; b) a reza diária ritualística no interior da *opy*, a qual inclui dança e a entoação de cantos relativos às suas crenças; e c) a condução do *nimongarai*, que é um ritual anual, extremamente importante para os Mbyá, quando as crianças recebem seus nomes. Nessas situações, os xamãs ou pajés se apresentam, antes de tudo, como especialistas na prevenção e cura de males. O tratamento xamânico de cura opera por sucção com o uso do tabaco. Sopra-se fumaça em grande quantidade para depois retirar com ela o objeto-causa da doença. Há xamãs que a tiram com as mãos e a mostram; há os que contam sobre a sua origem e outros que não mostram. A sucção é com os lábios, o que é extraído é cuspidado ou vomitado no chão e, em seguida, queimado. São geralmente: chumaços de cabelo, pequenas estacas de pau, pedras, bichinhos ou outros objetos. A reza é mais que a atividade de um rezador; na *opy*, ela proporciona força, cura, alegria e bem-estar a todos os participantes e é extensiva a toda a aldeia, mesmo àqueles que não podem participar. Também com função terapêutica, o *nimongarai* previne males e fortalece a pessoa.

Além destas práticas tradicionais xamânicas e ainda que não tenha presenciado nenhum caso, Pissolato lembra que estão presentes na literatura etnológica sobre grupos guaranis as práticas de feitiçaria e de transformação do xamã-jaguar. Estas são consideradas práticas de um “mau pajé”, distinguidas daquelas dos especialistas curadores-rezadores. As práticas de feitiçaria (do mau pajé) são realizadas por indivíduos capazes de introduzir objetos malignos no corpo daqueles que querem prejudicar, causando-lhes doença e até a morte. A cura é feita pelo pajé, conforme relatamos acima. Se o pajé não tem êxito, ele justifica pelo fato de não ter recebido a necessária inspiração de Nanderu. Este tipo de feiticeiros são pessoas naturalmente mal quistas entre os Mbyá. Uma vez

descobertos, devem ser afastados do convívio dos demais ou simplesmente eliminados pelos parentes da vítima, que porventura ele fizer.

A transformação do xamã-jaguar é tema guarani, característico do “tempo antigo” e concerne aos xamãs capazes de virar onça. Esta prática, considerada clássica entre os poderes especiais, positivamente valorizados no conjunto do xamanismo siberiano estudado por Eliade (2002), é considerada negativamente entre os Mbyá, como um mau-uso dos poderes xamânicos. Segundo Eliade, a transformação do xamã em animal representa uma potencialidade, uma capacidade extraordinária do xamã de transformar-se, adentrar o mundo animal e assim partilhar o universo e os segredos guardados no reino da animalidade. O xamã pode assim assimilar visão e conhecimento preciosos. Para os Mbyá, no entanto, representa um perigo, significa o afastamento da condição humana e divina.

A compreensão para esta diferença de perspectiva é certamente orientada pelo sistema de crenças. Conforme a mitologia e a cosmologia dos Mbyá, a Primeira Humanidade foi destruída por um dilúvio, mas alguns se salvaram e alcançaram a imortalidade, tornando-se modelos exemplares. Entre a imortalidade dos seres que se tornaram divinos sem morrer e a condição mortal dos que vivem nesta Segunda Terra estão as potências divinas fortalecedoras que ensinam a durar, a proteger das imperfeições desta Terra. O que se busca é uma forma de neutralizar as forças danosas e seus efeitos, o que corresponde ao fortalecimento da condição de vivente. O que se deseja é o ingresso no paraíso sem sofrer a prova da morte. A perfeição é conquistada em vida, processo de amadurecimento que representa um longo percurso e dedicação no uso dos conhecimentos e poderes que vêm das divindades. A cosmologia Mbyá não vislumbra um destino a ser cumprido em vida futura, *post mortem*, quando as almas retornariam a seus lugares divinos de origem e sim, um modo de vida divinamente orientado na Terra. A Terra sem danos não orienta a conduta dos Mbyá, o que se deseja é alcançá-la sem morrer. Os antigos conseguiram alcançá-la porque tinham uma alimentação apropriada, de Guarani, e seguiam corretamente os preceitos da comunidade.

Da mesma forma, os Mbyá distinguem “doença de *jurua*” ou “doença de branco” de “doença do guarani” ou “doença espiritual”. Estas últimas são aquelas próprias do povo guarani: o “índio mesmo faz”, sendo tratadas pelos karaís. As doenças Mbyá podem ser: naturais (causadas por espíritos potentes da natureza) ou de feitiçaria; ambas descritas como decorrentes da ação intencional de quem envia na direção de sua vítima algo que não se vê entrar, mas passa a habitar seu corpo, causando-lhe sofrimento e até a morte. Conforme entendem, se a vida dos humanos é imperfeita, marcada pela doença, os esforços se voltam para a recuperação da saúde e para a aquisição de saberes que vêm de Nanderu. A inspiração de Nanderu pode vir de formas variadas. A reza é um meio considerado bastante eficaz. Sentimentos excessivos de raiva, irritação e antipatia contra alguém

atraem as doenças. A reza diária contribui para acalmá-las e para fortalecer as pessoas, trazendo saúde. Afastar a doença é o único modo possível de continuar e ir adquirindo mais e mais conhecimento dos deuses.

Em um outro interessante artigo sobre os Mbyá-Guarani do Rio Grande do Sul, Ferreira (2004) analisa o caso dos Xondaro Marãgatu. Trata-se de um relato terapêutico observado nas aldeias daqueles povos, onde o consumo de bebidas alcoólicas foi considerado abusivo. Os Xondaro, ela explica, são os “guardiões do espírito”, os “mensageiros dos karaí”, e sua tarefa é aconselhar, por meio de “boas palavras”, as comunidades a reduzirem o consumo do álcool. A emergência dos Xondaro surgiu como uma sugestão dos karaí, pela realização de uma reunião para conversarem sobre os problemas relacionados ao consumo de álcool e buscarem um caminho adequado para abordá-los. Foram então escolhidos seis Mbyá, chamados por eles de Xondaro Marãgatu, para percorrerem as comunidades onde o uso de bebidas alcoólicas constitui um problema e nelas transmitirem as “boas palavras”, entendidas como palavras sagradas e verdadeiras, inspiradas por Nanderu, como um recurso terapêutico de aconselhamento.

Ao chegar às comunidades, os Xondaro eram recebidos pelas lideranças locais, com as quais combinavam como se dariam os trabalhos. O cacique reunia então o seu povo para escutar as palavras que os Xondaro traziam. Ele reforçava a importância das mesmas e insistia para que todos se concentrassem para ouvi-las. Segundo a pesquisadora<sup>21</sup>, os Xondaro evitavam o tom de cobrança, explicavam que não tinham mais sabedoria do que os outros e encorajavam a todos a comunicarem as suas experiências, pois eles também estavam ali para ouvir e aprender. As “boas palavras” eram acompanhadas pelo uso do petyngúá (cachimbo); tinham a forma de conselho e emergiam como um recurso terapêutico para o tratamento dos bebedores. Eram palavras inspiradas pelo *nhe'ë* (alma divina deles) e por Nanderu, com o poder de emocionar as pessoas. Mais que pelo conteúdo, as “boas palavras” eram reconhecidas pela entonação da voz da pessoa que falava e que se colocava no centro da roda, caminhando de um lado para o outro, no ritmo e na cadência da palavra proferida. Para os Mbyá, as “boas palavras” vêm dos deuses e do espírito e são movidas pelo amor. Antigamente esse sistema das palavras ou conselhos era mais usado, mas hoje, poucos as usam. Muitos afirmaram que os problemas de hoje são grandemente devido à perda desse costume.

## FORÇAS COLETIVAS E O PRINCÍPIO DA RECIPROCIDADE NO XAMANISMO

Além de não dispor de terminologia científica ou “racionalidade médica” (Luz, 2005) por suas práticas essencialmente ritualísticas e mágicas, o xamanismo se traduz por um conjunto de relações que inclui associações animais, vegetais e ambientais num sistema cosmológico culturalmente reforçado por fortes laços de

reciprocidade. Frazer, Mauss e Hubert e outros pesquisadores que estudaram a relação entre magia e religião destacaram como a magia e seus ritos são fatos de tradição e requerem crença e eficácia. Os autores argumentam que os diversos elementos da magia são criados e qualificados pela coletividade, pela sociedade mágica da qual fazem parte os feiticeiros, os quais se apropriam de forças coletivas.

Mauss e Hubert explicam que a crença na magia existe ao mesmo tempo em que no feiticeiro e na sociedade que o produz. O feiticeiro acredita no sucesso dos seus feitiços e no de outros feiticeiros, assim como seus consulentes o acreditam simplesmente porque eles têm eficácia. No entanto, essa eficácia não se põe à prova dos fatos, à maneira do empirismo científico. Missionários e etnógrafos apontaram ou consideraram o embuste nas mágicas xamânicas. Mauss e Hubert tentaram explicar essa eficácia associada à ordem de estados de neurose, sendo, portanto, voluntária e involuntária. Esta explicação influenciou uma corrente de pesquisadores posteriores. Fatos de magia, segundo os autores, comportam um “fazer crer” constante. Os autores ressaltam que é a natureza da crença que faz a magia transpor o abismo que separa seus dados de suas conclusões. Ora, a natureza de uma crença é fator de cultura, produzida e partilhada por uma coletividade e legitimada pela eficácia.

A eficácia simbólica é, portanto, de natureza cultural, encontra a sua sustentabilidade, como temos visto, em um sistema de crenças particularizado, internamente integrado e alimentado. Todo este sistema é fundado essencialmente por laços de reciprocidade. Dominique Temple (2009), pesquisadora francesa que tem estudado as origens antropológicas da reciprocidade, nos lembra que quase todas as atividades humanas são naturalmente regidas pelo princípio de reciprocidade. O princípio de reciprocidade tornou-se referência teórica nas ciências sociais com o ensaio sobre a dádiva, de Marcel Mauss (2003). A dádiva aparece ali como motor de relações sociais fundadas na dinâmica sociocultural do dar-receber-retribuir, elemento fortemente estruturador em sociedades tradicionais, com extensão para as relações sociais modernas. Temple analisa a reciprocidade em um movimento onde, à luz das teorias de Mauss e de Lupasco, cada parte de uma relação recíproca, atuando e recebendo uma ação à sua vez, alcança uma situação onde cada uma dessas dinâmicas antagonistas é relativizada pela outra, de forma que criam um envolvimento, que Lupasco entendeu como energia psíquica, uma energia refletida sobre ela mesma, uma consciência daquilo que são e de sua finalidade. Enfim, conforme o raciocínio desenvolvido pela pesquisadora, esta energia tende a um estado intermediário equilibrado e resulta num sentimento de pertencimento humano. Quem doa, ganha prestígio e honra; a retribuição traduz o desejo de equilíbrio nos laços sociais. A reciprocidade permite uma relativização de si e do outro que tende à obrigação de retribuir; o complexo xamânico é grandemente orientado por este princípio que intermedeia crença, prestígio e também

recompensas materiais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No confronto interétnico entre as sociedades indígenas e a sociedade envolvente, destacamos a importância do sistema de crenças como elemento estruturador e integrador de práticas culturais. As relações interétnicas são inevitáveis e, na maior parte das vezes desejáveis, trazendo desde sempre muitas consequências, sobretudo para as sociedades indígenas; isso porque, sendo parte menor da sociedade hegemônica, sofrem mais do que exercem influência, tornando-se assim vulneráveis. Na questão da saúde, este aspecto toma grandes proporções, tendo em vista todo o desenvolvimento científico que possibilitou o avanço da medicina, da indústria farmacêutica, das análises clínicas e da biotecnologia com amplitude universal. As sociedades indígenas naturalmente não estão insensíveis a estes avanços, da mesma forma como as políticas nacionais de saúde buscam ampliar a assistência à saúde às populações indígenas e ao mesmo tempo respeitar as diferenças culturais.

Tradicionalmente, as sociedades indígenas sempre se valeram dos cuidados xamânicos dos pajés. Um efetivo tratamento de saúde indígena não pode, portanto, prescindir dos cuidados terapêuticos tradicionais, conforme já entendem as políticas de saúde indígena. Na prática, infelizmente, o desconhecimento e a dificuldade na tradutibilidade entre sistemas biomédico e terapêutico tradicional constituem ainda um problema. A perspectiva de saúde indígena integrada por uma cosmovisão cultural fica diminuída pelo avanço universalista biomédico, quando este despreza a especificidade de cada um dos sistemas de crenças que sustentam as práticas culturais tradicionais indígenas. Em algumas aldeias, já não existe mais a figura do pajé. Junto com a perda desse ator, perdem-se valores, conhecimento, rituais, crenças e diversidade cultural.

O Xamanismo é parte da medicina indígena e é um sistema de crenças de natureza mágico-religiosa, culturalmente integrado por uma cosmovisão e responsável pela sustentação de todo um modo de vida correspondente. Via de regra, ele relaciona um xamã ou pajé e seus consulentes de forma integrada com forças criadoras universais dos reinos animal, vegetal e mineral e exerce fundamental importância na organização social e política da comunidade. Enquanto medicina indígena, o Xamanismo é produto de saber acumulado por tradição com base experimental e simbólica, fundado sobre a relação harmoniosa entre o indivíduo, o meio ambiente e a cultura, em práticas ritualizadas de cura. Trata-se, conforme sabemos, de uma terapêutica que garantiu a existência, a saúde e o crescimento das populações indígenas pré-colombianas.

Esta pesquisa visou uma contribuição para o estudo sobre o Xamanismo,

reforçando a importância da perspectiva cosmológica integradora, a relação entre sistema de crenças e práticas terapêuticas tradicionais, ao mesmo tempo que assim levanta elementos críticos que dificultam o diálogo entre estas e as políticas nacionais de saúde pública indígena. Sem nos estendermos além do caso dos Mbyá-Guarani, podemos vislumbrar a complexidade do fenômeno e das práticas xamânicas, as quais levam em conta crenças e práticas rituais, simbólicas culturalmente particularizadas, orientando princípios terapêuticos. Vimos que as práticas xamânicas permanecem no sistema de saúde indígena, distinguidas da medicina ocidental para o tratamento de doença de índio.

Na prática, esta necessidade se traduz pela ação complementar entre pajés e médicos, entre os profissionais da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI) e os Agentes Indígenas de Saúde (AIS). Uma formação adequada aos AIS, valorizando noções de cultura pela valorização e reforço da identidade cultural, aliada à assistência e à transmissão de conhecimentos básicos da biomedicina, a exemplo da experiência da sanitarista e antropóloga Maria L. G. Pereira (2009) no Alto Rio Negro deve ser fortemente incentivada. Encontros, reuniões e congressos têm sido organizados por iniciativa das populações indígenas e por antropólogos no ambiente acadêmico e institucional. Uma contribuição maior e mais estreita da Antropologia torna-se fundamental para a implementação das políticas públicas de saúde indígena, por suas etnografias, pelo conhecimento do "outro" e por suas incursões no universo simbólico. A inserção do antropólogo entre os profissionais que compõem a EMSI deve ser considerada imprescindível.

Verificamos atualmente uma nova e forte tendência no nosso mundo globalizado de uma dinâmica social em perspectiva holística, complementar e integradora, restabelecendo o trânsito epistemológico entre universos teoricamente afastados. Ainda que haja essa preocupação no texto das políticas de saúde indígena e entre alguns profissionais de saúde, na prática, o que se verifica é que isso não tem sido suficiente ou não tem acontecido de fato, devido a vários fatores: de um lado, desconhecimento, valores etnocêntricos; de outro, dificuldades com a língua portuguesa, uma certa participação do "mistério" em torno dos pajés e suas práticas associadas a capacidades extraordinárias (incluindo-se práticas de malevolência) e, finalmente, o fato da terapêutica xamânica não dispor de terminologia científica por suas práticas essencialmente mágicas e taumatúrgicas parecem oferecer resistência e dificuldade no estabelecimento do diálogo e da troca de conhecimentos. Além disso, a eficácia terapêutica xamânica não se põe à prova dos fatos, uma vez que ela é da ordem do simbólico, tem natureza cultural sem pretensões universais. Um xamã ou pajé é muito mais do que um velho índio; é um conhecedor das narrativas mitológicas, das fórmulas de encantamento que regem a caça, a pesca e a agricultura; é um conhecedor de plantas medicinais e de terapêuticas tradicionais, é o orquestrador dos rituais tribais, é um benzedor, um rezador, um cantador, ele

é enfim, a alma nas aldeias indígenas. Se se quer respeitar e preservar a diversidade cultural, é preciso valorizá-lo para que ele faça o que ele tem que fazer.

## REFERÊNCIAS

- ATHIAS, R. Medicina indígena no Rio Negro – Experiência de um Projeto. In: FERREIRA, L.O.; OSÓRIO, O.S. (orgs.). *Medicina Tradicional Indígena em Contextos – Anais da I Reunião de Monitoramento*. Projeto Vigus II/Funasa. Brasília: Funasa, 2007
- DURAND, G. *L'Imagination Symbolique*. Paris: Quadrige / PUF, 1993
- . Permanence du mythe et changements de l'histoire. *Cahiers de l'Hermetisme*. Paris: Albin Michel, p.17-28, 1987
- DURKHEIM, E. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989
- ELIADE, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- . *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70, s/d
- FERREIRA, L.O. O impacto do uso abusivo de bebidas alcoólicas sobre a pessoa Mbyá-Guarani – RS. *Tellus*, v. 2, n. 2, p. 39-64, 2002
- . As “boas palavras” dos Xondaro Marãgatu como alternativa para a redução do consumo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani – RS. *Tellus*; v.4, n.7, p. 121-135, 2004
- FRAZER, J.G. *The golden bough* (1890, 1ª. ed.). *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan AS, 1982
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Estudo Tendências Demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos 1991 e 2000 divulgados pelo IBGE*; 2000.
- LALLEMAND, D.S. Cosmologia, cosmogonia. In: AUGE, M, (dir). *A construção do mundo*. Lisboa: Ed. 70, 1974
- LANGDON, E.J.M. Xamanismo – Velhas e novas perspectivas [Introdução] In: ——— (org.) *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, p. 9-37, 1996
- LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia; A eficácia simbólica. In: ———. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p.193-213; p. 215-236, 1989
- LOBO-GUERREIRO, M. Incorporación del shamán indígena en los programas de salud: reflexiones sobre algunas experiencias en Colombia. In: BUCHILLET, D, (org.) *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, p. 267-279, 1991
- LUZ, M.T. *Novos Saberes e Práticas em Saúde Coletiva*. São Paulo: Hucitec, 2005
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: ———. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003

MAUSS, M; HUBERT, H. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 47-181, 2003

MELATTI, J.C. *Índios do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2007

MELLO, G.B.R.de. Estudos da mitologia sagrada dos povos xinguanos. In: *Relatório Final do Programa de Patrimônio Cultural. PCH Paranatinga II. Estudo técnico-científico*, p. 35-158, 2006

PEREIRA, M.L.G. Nesta sociedade, se há conflito a doença aparece como consequência. *Radis* [periódico na Internet]. 2009 Abril [acessado 2009 Mai 15]; 80. p.12-13. Disponível em: [www4.ensp.fiocruz.br/radis](http://www4.ensp.fiocruz.br/radis)

PISSOLATO, E. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo Mbyá (Guarani)*. São Paulo: Editora UNESP & ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2008

Portaria n. 254 de 31 de Janeiro de 2002 de 31/01/2002. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. Ministério da Saúde; 2002

RIBEIRO, D. *Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995

TEMPLE, D. Les origines anthropologiques de la réciprocité [periódico na Internet] 2009. Publié dans *Education Permanente*, n. 144, Réciprocité et réseaux em formation; 2000-3 [acessado 2009 Mar 12] [15 p.]. Disponível em: <http://dominique.temple.chez-alice.fr/origines.html>.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço o apoio institucional da Vice Presidência de Pesquisa e Desenvolvimento Tecnológico da Fundação Oswaldo Cruz (VPPDT-FIOCRUZ) e do Conselho Nacional de Pesquisa Científica (CNPq) pela concessão de Bolsa de Pesquisador Visitante no período de out./2006 a set./2009, que tornou possível este estudo exploratório.

Agradeço a leitura crítica deste texto e os comentários realizados pelo antropólogo Ugo Andrade.