

Religião, Xamanismo e o Tratamento das Doenças entre os Karipuna do Uaçá¹

Laércio Fidelis Dias
Unesp/São Paulo

Resumo: Para além de um organismo físico que oscila entre a saúde e a doença, o corpo humano agrega crenças, interpretações e significados socioculturais e religiosos acerca de sua estrutura e funcionamento. Num contexto sul-ameríndio brasileiro, onde há manifestações religiosas diferentes, bem como formas variadas de acesso ao sobrenatural, que papel teriam as crenças religiosas na seleção dos recursos terapêuticos? Historicamente católicos, a relação entre as crenças religiosas e o xamanismo foi descrita, entre Karipunas, como distintas e complementares no acesso ao sobrenatural, ainda que não haja fusões ou sincretismos e, obviamente, há algum conflito. Neste sentido, o tratamento das doenças e cuidados com a saúde, em sentido mais amplo, têm sido realizados através dos mais diversos meios, entre os quais se incluem tratamentos com remédios caseiros à base de ervas, xamãs, sopradores, benzedores e promessas a santos padroeiros disponíveis nas aldeias, e, os tratamentos oficiais encontrados nos hospitais e unidades básicas de saúde nas cidades. À luz dos textos de Max Weber que abordam a relação entre crenças religiosas e magia, pretende-se nesta comunicação pensar as mudanças de comportamento das famílias pentecostais e neo-pentecostais em relação à resolução de seus problemas de saúde. Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa qualitativa, descritiva que se vale de dados etnográficos colhidos em pesquisa de campo por meio de observação e entrevistas, feitas sob a orientação da “estratégia de amostragem de conveniência por saturação”, que considera o “princípio de saturação” no qual se percebe, após certo número de entrevistas, ter obtido a resposta necessária à pergunta devido ao acúmulo de opiniões que tendem a repetir-se. Os dados apontam que as famílias cristãs não-católicas tendem a se distanciar das práticas terapêuticas cuja eficácia possa ser atribuída a alguma divindade que não seja exclusivamente Deus.

Palavras-chave: Antropologia; Religião; Xamanismo.

¹ “Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 14 de dezembro de 2018, Brasília/DF”.

Religion, Shamanism and the Treatment of Diseases among the Karipuna of Uaçá

Abstract: In addition to a physical organism that oscillates between health and disease, the human body aggregates beliefs, interpretations and sociocultural and religious meanings about its structure and functioning. In a Brazilian Amerindian context, where there are different religious manifestations, as well as varied forms of access to the supernatural, what role would religious beliefs have in the selection of therapeutic resources? Historically Catholic, the relationship between religious beliefs and shamanism has been described, among Karipunas, as distinct and complementary in access to the supernatural, although there are no mergers or syncretisms and obviously there is some conflict. In this sense, the treatment of diseases and health care, in the broadest sense, have been carried out in a variety of ways, including treatments with home remedies based on herbs, shamans, blowers, benzers and promises to saints patronages available in the villages, and official treatments found in hospitals and basic health units in cities. In the light of Max Weber's texts dealing with the relationship between religious beliefs and magic, this paper intends to think about the behavioral changes of Pentecostal and neo-Pentecostal families in relation to the resolution of their health problems. From a methodological point of view, this is a qualitative, descriptive research that draws on ethnographic data collected in field research through observation and interviews, carried out under the guidance of the "saturation convenience sampling strategy", which considers the "saturation principle" in which it is perceived, after a certain number of interviews, to have obtained the necessary answer to the question due to the accumulation of opinions that tend to repeat themselves. The data indicate that non-Catholic Christian families tend to distance themselves from therapeutic practices whose efficacy can be attributed to some divinity that is not exclusively God.

Keywords: Anthropology; Religion; Shamanism.

Introdução

“Procurar pau no mato para fazer remédio não é ruim não. Quando se tem fé no remédio do mato, Deus ajuda a gente”.
Palikur da aldeia Kumenê.

Abrir espaço para falar sobre as identidades religiosas entre os Karipuna torna-se relevante na medida em que os episódios de doenças relatados pelas famílias Karipuna que freqüentam as igrejas pentecostais e neo-pentecostais, coletados nas aldeias Kunanã e Santa Isabel, foram um estímulo para tentar perceber como as identidades religiosas dessas famílias interferem nas formas de acesso ao sobrenatural e, conseqüentemente, sugerem as escolhas dos recursos terapêuticos, bem como a participação em outras atividades das aldeias, em especial, as festas de santo e o Turé: festa organizada pelo xamã que expressa a prescrição de reciprocidade característica das relações entre as famílias e o sobrenatural. Ou seja, uma festa feita agradecer as interseções obtidas por meio do xamã. Assim, o objetivo do artigo é analisar como se dá a utilização dos recursos terapêuticos e a participação nas atividades da aldeia por parte dessas famílias “crentes”, tentando mostrar, de modo explanatório, a partir dos depoimentos coletados, que elas utilizam os remédios caseiros, ou outro tipo de tratamento, desde que não sejam prescritos por xamãs, sopradores, benzedores, pais e mães-de-santo da Umbanda. Isto ocorre porque para essas famílias toda e qualquer força sobrenatural que não seja a expressão direta da figura de Deus é interpretada como diabólica. E o paralelo dessa atitude nas atividades sociais da aldeia é evitar as festas de santo e o Turé. A participação, quando ocorre, é tão-somente na ajuda dos preparativos.

Na aldeia Santa Isabel, em conversa com uma moradora, foi revelado que quando alguém da família tem algum problema de saúde, o tratamento é feito em casa ou na enfermaria da aldeia. Quando estão na roça, longe da aldeia, o jeito é usar o remédio-do-mato. Em caso de gripe forte, cólicas e diarréias, a moradora revelou que costuma ir direto à farmácia, sendo que a diarréia também pode ser tratada em casa com um **tipo de batata que se encontra no mato**. Para preparar o remédio, rala-se a batata e se a coloca em uma vasilha com água. Deve-se ir tomando a água com a batata ralada durante o dia até a diarréia cessar. Se não parar, então é preciso procurar a enfermaria.

A moradora disse que nunca foi tratada com benzedores, sopradores e pajés. Ela conta, entretanto, que muitas doenças são tratadas com orações a Deus.

Um outro morador, que também reside em Santa Isabel, contou que na sua casa, quando alguém fica gripado, por exemplo, ele prepara um remédio-do-mato. Se a doença é séria, e se não for possível vencê-la com remédios-do-mato, então procuram a enfermaria. Em sua casa ninguém se trata com pajé, soprador, benzedor ou curandeiros. A família participa dos mutirões de limpeza e dos convidados de plantar. Ajuda, também, na preparação das festas, fazendo comida, cortando lenha, pegando água. Mas no dia da festa, permanecem em casa.

Na aldeia Kunanã, uma moradora, casada, com dois filhos, frequentadora dos cultos da igreja Batista Missionária, revelou que seus pais passaram a frequentar os cultos há uns quatro ou cinco anos. Ela conta que antes participavam das festas de santos e do Turé realizados em outras aldeias Karipuna. Houve uma vez, inclusive, que estava com malária já havia quase dois meses. Ela se curou com os remédios da farmácia, mas fez, também, uma promessa de carregar a imagem de Santa Luzia quando estivesse curada. E carregou. A moradora disse que nunca precisou de soprador ou pajé. Hoje sempre procura o auxiliar de enfermagem quando há alguma doença, até porque não sabe preparar remédio-do-mato.

Os pais desta moradora revelaram que antigamente usavam os remédios-do-mato, mas, hoje em dia, quase só usam os “remédios do branco”. Disseram, também, que os remédios-do-mato são usados, ainda hoje, para uma gripe branda, para tosse ou para reforçar o remédio da farmácia. O casal conta que uma vez, uma menina “adoeceu feio” na aldeia. Ela tinha febre, ferida e “tosse de guariba” (*Alouatta guariba*) (Gregorin 2006). Na ocasião, não havia remédio da farmácia disponível na aldeia. Os remédios-do-mato usados não traziam melhora. Depois de duas semanas sendo tratada apenas com remédio-do-mato, sem o remédio da farmácia, a criança morreu com muita febre. Concluíram dizendo que antigamente era assim, pegava-se uma doença, não tinha vacina, nem remédio da farmácia. Era muito perigoso porque a pessoa podia morrer. Hoje em dia não faltam remédios da farmácia. Recorremos mais a eles e a Deus: “e a gente consegue ficar bom”. Não fazem mais tratamento com pajé, não participam das festas de santo, não fazem promessas aos santos, não dançam, nem bebem. Consideram-se “índios civilizados”.

Católicos, pentecostais e neo-pentecostais e o acesso ao sobrenatural

Os Karipuna se dizem católicos em sua quase totalidade quando são indagados sobre religião. Essa religiosidade pode ser percebida pela presença das capelas nas aldeias, pelos próprios nomes das aldeias, pelas imagens de santos que muitas famílias têm guardadas em casa, pelos cultos aos domingos e pelas festas de santo e promessas a eles realizadas, em geral tendo em vista o restabelecimento de alguma pessoa familiar adoecida ou acometida por infortúnios. Como também já destacado, a religiosidade católica dos Karipuna tem uma relação com o xamanismo de complementariedade, uma vez que concorrem como formas distintas de acesso ao sobrenatural, sem a existência de fusões ou sincretismo, mesmo que princípios ordenadores comuns entre os dois universos de crença possam ser identificados. Já que Deus é a fonte criadora de tudo que há no mundo e no universo, desde *karuãna*, bichos-do-fundo, até o poder do xamã, entre a fé católica em Deus, a crença nos santos e as práticas xamânicas não existem antagonismos, ao menos explicitamente, porque a figura de Deus estabelece um espaço comum de inteligibilidade e de intercomunicação entre estes universos de crenças.

Em uma de minhas primeiras incursões entre os Karipuna, em 1995, lembro que presenciei um episódio paradigmático a este respeito: complementariedade entre catolicismo e xamanismo. Durante o baile realizado na aldeia Açaizal para as comemorações da festa de São Sebastião, um índio sentiu-se mal. Ele caiu inconsciente no chão com o corpo todo retorcido. Era como se estivesse tendo um ataque epilético. O fato ocorrido foi associado, pelas pessoas presentes na festa, a feitiço. Como só o xamã tem poder para livrar alguém vítima de um feitiço, então ele foi chamado. Depois de acudir o índio, o xama disse: “sou um pajé bom, que não faz mal às pessoas, porque em meu coração mora Jesus Cristo”.

Nota-se nesse episódio que tanto a presença do xamã durante os festejos católicos, quanto a manifestação do poder xamânico na festa, bem como o reconhecimento por parte do xamã de que o caráter positivo de seu poder advém da existência de Jesus Cristo em seu coração, coexistem de maneira integrada, e, aparentemente, até mesmo harmônica, no sentido de que a existência de um universo de crença não implica a anulação ou negação do outro.

As famílias Karipuna que freqüentam as igrejas Assembléia de Deus e Batista Missionária introduzem uma forma diferente de se relacionar com o xamanismo. Em termos proporcionais, essas famílias representam uma fração menor da população. Para as famílias “crentes”, ao invés de serem apenas mais uma outra forma de acesso ao sobrenatural, as práticas xamânicas perdem o valor religioso positivo e passam a ser vistas como manifestação do mal.

Na aldeia Kunanã, a adesão de algumas famílias à igreja Batista Missionária do Brasil ocorreu nos anos da década de 1980, ocasião da chegada de um casal de pastores ligado a Missões Novas Tribos (Tassinari 1998:168). Na aldeia Santa Isabel, as poucas famílias crentes são aquelas que permaneceram por algum tempo na aldeia Kumenê dos Palikur, pentecostais desde a década de 1960 (Arnaud 1996:320).

Um exemplo ilustrativo do modo como a adoção de crenças pentecostais estabelece um conflito com o xamanismo é o de um poderoso e reconhecido xamã Karipuna que aderiu, através de um programa de rádio, às crenças religiosas da igreja Assembléia de Deus, o que, segundo ele próprio, o impossibilita de continuar com o seu trabalho de pajé. Indagado sobre a diferença de interferência dos padres católicos e pastores pentecostais e neo-pentecostais nas práticas xamanísticas, ele respondeu: “não é uma questão de padre ou de pastor, mas entre mim e Deus”. Ou seja, para “aceitar Jesus” em seu coração não poderia continuar com a pajelança, pois as crenças pentecostais o impediam de harmonizar, no nível de sua experiência pessoal, práticas xamânicas e o “aceitar Jesus”.

Neste sentido, as práticas terapêuticas cuja eficácia é atribuída à atuação de um determinado poder sobrenatural que não seja proveniente de Deus assumem feições malfazejas, não devendo ser praticadas. Fazem parte desse tipo de práticas terapêuticas os tratamentos oferecidos pelos benzedores, sopradores, pajés, “macumbeiros” e as promessas feitas aos santos.

São justamente essas as práticas terapêuticas evitadas pelos Karipuna fiéis das igrejas Assembléia de Deus e Batista Missionária. Tampouco é de se estranhar que as atividades sociais relacionadas a essas práticas terapêuticas sejam evitadas. Quando a participação ocorre, ela se dá-se de forma específica nas festas de santo, nas festas juninas, na festa do Divino Espírito Santo (Tassinari 1998) (considerada a festa maior e mais importante), na festa de São Tomé (considerada ocasião para agradecer a abertura das novas roças e para solicitar fartura na colheita, já que os Karipuna têm este santo

como ‘advogado’ dos roceiros) (Tassinari 1999:450), nas festas de roceiro, em que há oração e festa na derrubada das roças.

Encantado e desencantado do mundo

A partir desses dados é possível estabelecer um diálogo com Weber, na medida em que, do seu ponto de vista, a eliminação da magia do mundo promovida pelo desenvolvimento do protestantismo ascético em suas várias formas não significa acabar com a superstição, mas transformar em demoníaca toda e qualquer magia, destituindo-a de qualquer conteúdo religioso. Somente a ação que decorre de um mandamento divino e, ainda assim, só se for a partir do sentimento piedoso, tem valor religioso (Weber 1989:152).

O significado do termo magia na literatura antropológica é vasto. Embora não se pretenda fazer, neste momento, uma revisão dos diferentes significados que os diferentes autores dão ao termo, seria interessante retomar o sentido mais geral com o qual o termo foi, de início, utilizado. Isto se justifica porque Weber (1989) utiliza o termo com um sentido específico, diferente daquele dado pelos antropólogos do final do século XIX, “definido em termos de evolução cultural” (Langdon 1992:7). Neste sentido, Tylor (1871) definiu animismo como o resquício de mentalidade e religião primitivas, presente em culturas primitivas. Assim, a magia seria a expressão de uma forma de pensamento pré-lógica.

Malinowski (1979: 292), por seu turno, é mais preciso em definir magia: prática baseada na crença de ser possível influenciar o curso dos acontecimentos e produzir efeitos não naturais, valendo-se da intervenção de seres fantásticos e da manipulação de algum princípio oculto supostamente presente na natureza, seja por meio de fórmulas rituais ou de ações simbólicas.

Weber parece empregar o termo magia para designar práticas através das quais o homem, neste mundo, tem acesso a forças ou seres sobrenaturais, bem ao encontro da definição de Malinowski (1979). Sendo assim, a partir da perspectiva de Weber, um mundo mágico é um mundo habitado por deuses. É um mundo em que determinados homens e mulheres capazes de controlar forças sobrenaturais são denominados magos, feiticeiros, xamãs etc. Por outro lado, um mundo desencantado é um mundo não habitado por deuses. Na obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber trabalha de forma mais detida a noção de “desencantamento do mundo”, mostrando de

que maneira, na história do Ocidente, a magia, ou seja, a manifestação de deuses e forças sobrenaturais neste mundo, vem sendo transformada em manifestação do mal ou mesmo expulsa. O processo de desencantamento, segundo o autor, teve início com o judaísmo, a partir da concepção de um Deus transcendente, supramundano, e assumiu a sua forma mais radical com o protestantismo ascético calvinista no século XVII. Do ponto de vista calvinista, entre o criador e a criatura há um espaço intransponível, no sentido de que não há comunicação possível entre os dois. Deus está completamente fora deste mundo e ele não se confunde com o mundo material, dado que é de outra natureza. Não há nada que se possa fazer para estabelecer algum contato com Deus, tendo em vista a solicitação de uma mudança ou intervenção no transcorrer dos eventos ordinários.

Entretanto, para voltar aos Karipuna, algumas famílias “crentes” dizem que quando precisam de alguma graça pedem diretamente para Deus. Dizem que alguns problemas de saúde podem ser tratados apenas com orações. Este dado é relevante porque para essas famílias a noção de um “mundo desencantado” comporta a intervenção de Deus neste mundo através de orações. Assim, parece possível dizer que às famílias “crentes” resta, ainda, no mundo “desencantado”, alguma magia; alguma possibilidade de intervir nos eventos da vida ordinária, embora não seja uma intervenção demoníaca porque provém diretamente de Deus. A adoção de crenças pentecostais por parte de algumas famílias Karipuna representa, antes que a pura e simples eliminação da magia do mundo, a transformação de qualquer força sobrenatural que não pode ser diretamente atribuída a Deus em manifestação do diabo.

O exemplo das famílias “crentes” Karipuna coloca um desafio, ou menos abre espaço para um diálogo crítico, à noção de “desencantamento do mundo” de Weber (1989), porque esta noção pressupõe a transformação de toda e qualquer magia, aqui compreendida como a manifestação de forças sobrenaturais neste mundo, em expressão do mal. Porém, ao crerem que a ordem dos eventos do mundo, como um episódio de doença, pode ser alterada através de orações, as práticas de cura das famílias crentes abrem espaço para a possibilidade de intervenção nos eventos cotidianos, via sobrenatural, sem que tal intervenção seja diabólica.

Identities religiosas em convívio

Para se ter uma noção de como convivem famílias, muitas vezes aparentadas, que professam credos religiosos diferentes, é importante fornecer informações sobre a relação, às vezes conflituosa, que as famílias crentes mantêm com a maioria católica e com as atividades desenvolvidas no âmbito da aldeia: participação nos trabalhos coletivos, nos mutirões, nas festas etc.

Em geral, as famílias crentes ajudam nos preparativos da festa. Da preparação da comida e do caxiri, à limpeza e aos reparos da casa de festa. Na aldeia Kunanã, um morador e sua mulher, que são “crentes”, disseram que ajudam na preparação das festas porque é um acordo da comunidade. Eles inclusive vão às festas, mas não dançam nem bebem. Às vezes, os católicos os convidam para participar da missa. Algumas famílias crentes vão, outras não. Embora o Turé não venha sendo realizado na aldeia já há alguns anos, o morador acha importante a sua realização porque é uma tradição dos povos indígenas da região. Não tendo de entrar no *laku* (do francês, *la cour*, o pátio, em português; onde se dança, canta e bebe na companhia de seres sobrenaturais, chamados *Karuãna*, com os quais o xamã tem contato durante as suas viagens oníricas) e dançar, ele disse que assistiria ao Turé. Segundo o morador, o que o xamã faz durante o Turé é “espiritismo”, no sentido de que o xamã se sente inspirado por um espírito.

A imagem de alguém inspirado por um espírito, construída pelo morador, como a imagem de uma pessoa espírita, aproxima-se bastante do que Fajardo (1896) define como indivíduo “médium”. Segundo o autor, a “mediunidade”, qualidade que caracteriza um “médium”, define-se como um “‘estado de consciência secundária ou inferior’, produto do ‘automatismo cerebral’ e de ‘sugestões’ operadas por um terceiro ou pelo próprio indivíduo” (Fajardo 1896:306, *apud* Giumbelli 1997:41). Segundo o julgamento do morador, “isto não é bom”.

Na aldeia Santa Isabel, onde há também algumas famílias “crentes” da igreja Assembléia de Deus, os cultos são realizados aos sábados e domingos à tarde na casa de famílias. Do ponto de vista dos católicos, os crentes lêem a Bíblia, cantam e durante o culto “Jesus baixa, Deus chega, há gritaria e choradeira”. No começo havia um pouco de tensão entre as famílias católicas e crentes porque estes chamavam a procissão católica de “banda do diabo”. Atualmente as famílias têm chegado a um acordo e convivido pacífico. Os “crentes” realizam o culto em um horário, os católicos em outro. Embora não bebam nem dancem, as famílias crentes participam assistindo às atividades

das festas e ajudando na sua preparação. As famílias crentes e católicas trabalham juntas nos convidados de plantar (embora mais recentemente isto não tem ocorrido em algumas aldeias), nos mutirões para derrubada de roças, para limpeza da aldeia, para manutenção e construção de casas e espaços públicos: escola, enfermaria, campo de futebol etc. Durante as comemorações do Natal, as famílias estão todas reunidas. Segundo o comentário de um Karipuna da aldeia Santa Isabel: “O Deus e a Bíblia são os mesmos. Jesus veio para unir, não para dividir. Depois de acordos, elas (famílias católicas e crentes) até têm cantado e lido juntas”.

Percebe-se que a maneira pela qual as crenças religiosas católicas e pentecostais e neo-pentecostais articulam-se com as redes de sociabilidade das famílias no âmbito da aldeia, no sentido de afastar os conflitos possíveis, oriundos do convívio de crenças religiosas diferentes, não resulta no afastamento ou no isolamento das atividades coletivas do grupo. Apesar de as crenças religiosas serem diferentes, as famílias procuram pontos de equilíbrio e convergência. Ao invés de conflitos, há respeito mútuo, num movimento contínuo de manter a convivência entre as famílias próxima e integrada. Aderir a uma crença religiosa não implica o abandono de uma ou mais visões de mundo. A maneira de estruturação e organização das atividades de trabalho e das festas Karipuna guarda uma certa independência em relação ao credo religioso professado pelas famílias. Os universos religiosos católicos ou pentecostais e neo-pentecostais fornecem práticas e conhecimentos que atuam como recursos estruturantes diferenciados na organização social Karipuna.

Considerações Finais

Observar e analisar como crenças religiosas dinamizam as escolhas dos recursos terapêuticos numa população ameríndia brasileira, onde predomina o pluralismo médico, é uma forma de abordar um tema clássico na história da antropologia e sociologia: as relações entre estrutura social e representação. Os dados apresentados revelam uma relação dinâmica entre estrutura social, no caso específico do artigo, por um lado, as práticas religiosas, os tratamentos das doenças e cuidados com a saúde e, por outro, as crenças religiosas. O advento de crenças pentecostais e neo-pentecostais decerto que é um fenômeno complexo no qual concorrem fatores ligados à organização social e, também, a escolhas pessoais ligadas à trajetória de vida de cada um e de cada família, e é uma realidade que precisaria ser melhor escrutinada

Sobre a relação entre ordem simbólica e estrutura social, Durkheim (1893,1895,1912) havia proposto que a sociedade seria a fonte e origem das categorias culturais, instaurando uma relação funcional entre estrutura social e ordem simbólica, na qual a coerência dos universos de representação dependeria das possibilidades dadas pela ordem social.

Kaspin (1996) acrescenta que a tendência à redução dos significados culturais a funções sociológicas está presente, também, em Turner (1967,1969) quando o autor identifica vetores de significados do corpo e dos símbolos ecológicos que partem da estrutura social e, em Douglas (1970), quando a autora enfatiza a relação entre a consciência do eu-coletivo e a experiência física da transcendência, abordagem que, ainda segundo Kaspin (1996:561), Turner (1967,1969) também emprega.

Parece que a mesma tendência de considerar os conteúdos de representação como a transfiguração da estrutura social é observada entre os esforços dos cientistas sociais brasileiros, em meados do século XX, de refutar as explicações sobre o transe que o reduziam “a um fator biológico, patológico e individual, de caráter histórico, neurótico, ou simplesmente consequência do uso de bebidas alcoólicas ou de tóxicos” (Goldman 1985:28-30). Da década de 1930 em diante, as práticas e crenças ligadas ao transe, paulatinamente, deixam de ser explicadas em termos médicos, psiquiátricos e patológicos, passando a assumir explicações de cunho social (Giumbelli 1996:54), com acentuada influência da teoria de Durkheim, no sentido de que os conteúdos de representação seriam a figura e o reflexo de leis necessárias à vida social.

Diferentemente dos autores acima citados, Kaspin (1996:562) argumenta que a relação entre estrutura social e ordem simbólica não deve ser vista em termos de uma função. A autora não vê problemas em se perguntar sobre o significado social de ordens simbólicas, mas critica a redução do universo de significado à função da estrutura social. A conexão entre uma dimensão e outra não pode ser feita de modo direto e imediato, é preciso considerar as mediações oferecidas pela estrutura particular do objeto que se está investigado.

Goldman (1985) explicita de maneira bastante precisa como essa mediação precisa ser feita ao enfatizar a necessidade de considerar a “*estrutura da posse*” e a “*estrutura do culto*” a fim de que o fenômeno do transe não seja compreendido como determinação de estruturas sociais mais profundas (Goldman 1985:30).

O que ocorre entre os Karipuna parece ir ao encontro das considerações feitas por Kaspin (1996), já que as famílias crentes não parecem romper as redes de

sociabilidade fundamentais com as outras. Elas procuram acomodar as diferenças e transformações na realidade em que vivem de modo a que, ainda que com certa tensão e alguns conflitos, a vida social prossiga. Os resultados da experiência, ou seja, o modo como se vive, insere-se na lógica simbólica, no caso, as crenças religiosas, e estas não contradizem a experiência, fundando-se, mesmo que parcialmente, sobre ela.

Referências

ARNAUD, Expedito. 1996. “O Sobrenatural ea Influência Cristã entre os índios do Rio Uaçá (Oiapoque, Amapá): Palikúr, Galibí e Karipuná”, In LANGDON, Esther Jean Matteson (org.) *Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: editora da UFSC, pp. 297-331.

DURKHEIM, Émile.(1893[1973a]) *A Divisão do Trabalho Social*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

DURKHEIM, Émile.(1895[1973b]). *As Regras do Método Sociológico*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

DURKHEIM, Émile. (1912[1990]). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas.

DOUGLAS, Mary. 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Random House.

FAJARDO JÚNIOR, Francisco. 1896. *Tratado de Hypnotismo*. Rio de Janeiro: Ed. Laemmert & Cia.

GIUMBELLI, Emerson. 1997.“Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo nos discursos médicos de médicos e cientistas sociais”, In *Revista de Antropologia*. Volume 40 (2): 31-82. São Paulo: FFLCH/ USP.

GOLDMAN, Márcio. 1985.“A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé”, In *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: CER/ ISER, pp. 22-54.

GREGORIN, R. (2006). “Taxonomia e variação geográfica das espécies do gênero *Alouatta* Lacépède (Primates, Atelidae) no Brasil”. *Revista Brasileira de Zoologia*. **23** (1): 64-144

KASPIN, Deborah. 1996. “A Chewa Cosmology of the Body”, In *American Ethnologist*, 23 (3): 561-578.

LANGDON, Esther Jean Matteson. 1992.“Introduction: Shamanism and Anthropology”, In LANGDON, Esther Jean Matteson & BAER, Gerhard (editors) *Portals of Power*. Albuquerque: University of New Mexico.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril, 1979.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 1998. *Contribuição à História e à Etnografia do Baixo Oiapoque: a composição das famílias Karipuna e a estruturação das redes de troca*. São Paulo: tese de doutoramento apresentada a FFLCH - USP.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 1999. “Xamanismo e Catolicismo entre as Famílias Karipuna do rio Curipi”, In WRIGHT, Robin (org.) *Transformando os Deuses*:

Os Múltiplos Sentidos da Conversão entre os Povos Indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, pp. 447-478.

TURNER, Victor. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

TURNER, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

TYLOR, Edmund. 1871. *The Primitive Culture*. London: Murray.

WEBER, Max. 1989. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira.