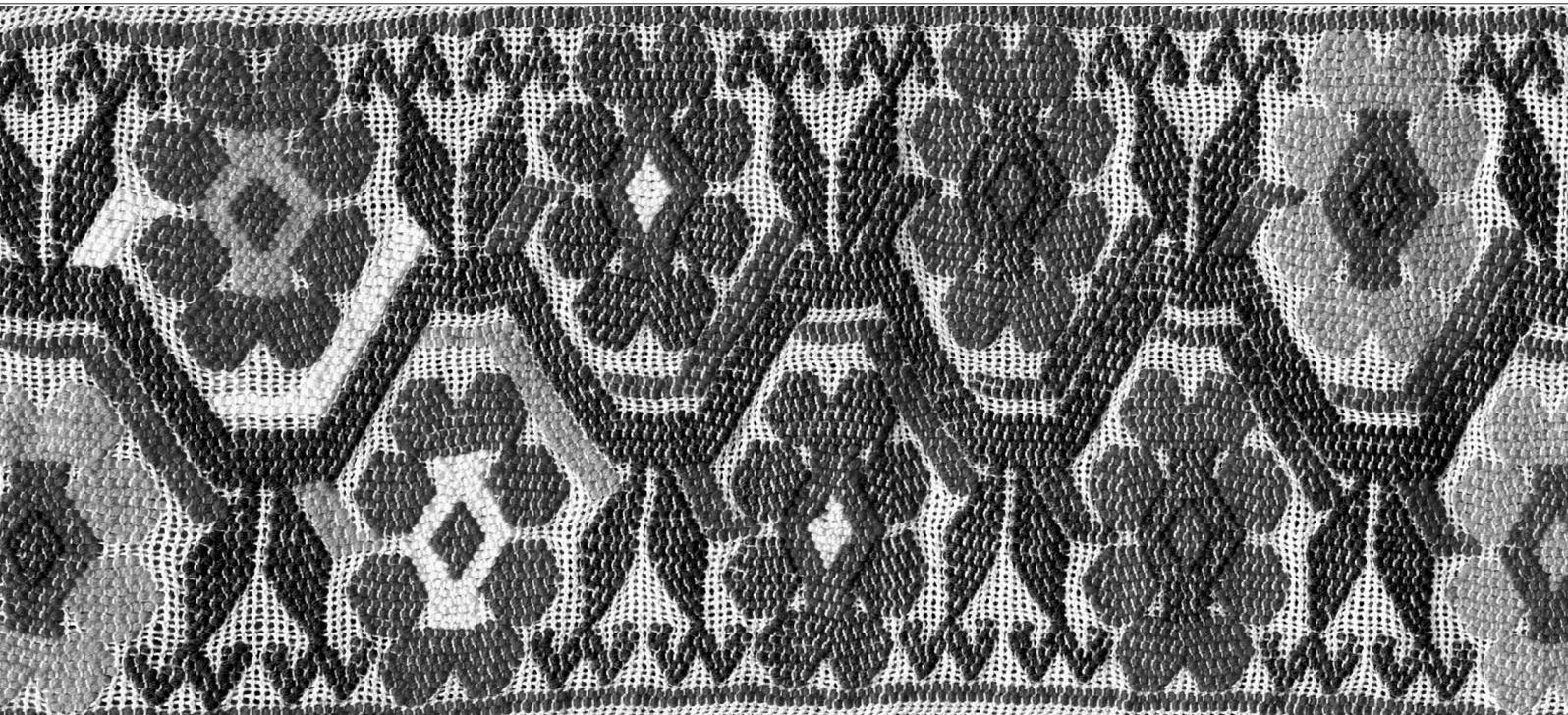


# ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Volumen 52-I

Enero-junio 2018



eISSN 2448-6221





# ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 52-1 (2018): 89-98

[www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia](http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia)

Nota

## El mundo chamánico de los apurinã: un desafío de interpretaciones

*The shamanic world of the Apurinã: A challenge of interpretations*

Francisco Apurinã\*

*Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília,  
Campus Universitário Darcy Ribeiro, 70.910-900, Brasília, Distrito Federal, Brasil*

Yo soy *payé* [chamán] porque mi papá me dejó ese don. El científico estudia tanto este mundo; los *payés* también estudian. Estudiamos el espíritu que nos habla a través de la naturaleza y con eso aprendo a cuidar de las cosas buenas que la naturaleza me da. Mi espíritu ve todo lo que existe en ella. Ella y yo siempre conversamos; ella me da sabiduría para cuidar y prevenir a mi pueblo. También veo los espíritus de las serpientes y de otros animales; mi espíritu conversa con los animales. Cuando un animal quiere hacerle algo malo a una persona, principalmente a los niños que son los más frágiles, yo sople *paricá* (rapé) en ellos para que queden sin fuerza y no le hagan nada a las personas. Cuando las personas se enferman en mi aldea, sé quién mandó la enfermedad y también sé curar, no dependo de los remedios de los blancos. Hago el ritual de cura y el paciente no muere (*payé* Daniel Yanomami, Aldea Maturacá, municipio de São Gabriel da Cachoeira, julio de 2011).

Este texto propone una discusión alrededor de las diversas interpretaciones sobre la existencia y el poder de los chamanes y del chamanismo entre el pueblo apurinã. Una de esas interpretaciones resulta de breves análisis académicos en el campo de la antropología, y la otra viene de la vivencia nativa mediada por el entrenamiento antropológico. Por lo tanto, es necesario conducir al lector

por un viaje al mundo mágico de los chamanes (*kusanaty*<sup>1</sup>) apurinã. Pretendo describir su proceso de iniciación y de adquisición de poderes, las transformaciones necesarias para habitar otras tierras, enfrentar conflictos y venganza, así como las prácticas de auto-atención que realizan para promover la salud y tratar las enfermedades, como las dietas, y los objetos usados durante los procedimientos de cura. Destaco inicialmente que la dedicación del chamán para convertirse efectivamente en un *kusanaty* con poderes ilimitados, tanto para practicar el bien como el mal, hace de él la persona más importante y mística de las aldeas apurinã.

Existen dos tipos de *kusanaty*: uno que trabaja solamente con la “medicina tradicional”, con hierbas medicinales encontradas en la selva y que se utilizan para baños, infusiones y rezos durante rituales de cura; el otro, del cual hablaré aquí, opera con poderes chamánicos materializados en piedras introducidas en su cuerpo. Éstos son los verdaderos diplomáticos del cosmos, aquellos que detentan los conocimientos tanto para curar como para causar enfermedades e incluso matar. Ellos tienen los códigos para comunicarse con el mundo de los espíritus de la selva y con habitantes de otras tierras, además son responsables por acontecimientos inusitados que trascienden aquello que nuestros ojos legos pueden ver. Esto ocurre de manera que sólo otros *payés* con saberes aná-

<sup>1</sup> Tradicionalmente, los Apurinã denominan al *payé* *Kusanaty* o *Myyty*. Sin embargo, en este texto usaré el primer nombre así como el término *payé* cuando me refiera a éste.

\* Correo electrónico: [fr.apurina@gmail.com](mailto:fr.apurina@gmail.com)

logos logran comprender, como bien apuntó Katáwry<sup>2</sup> Apuriná:

Mi bisabuelo Maruky se sentaba en la plaza de la aldea, de noche, y llamaba a sus nietos para mostrarles y hablarles de la importancia de las estrellas para el mundo y también para los apuriná. Él nos pedía para que enfocáramos nuestra vista en una estrella que está más distante que las otras en el cielo. Allí todos seguíamos sus orientaciones observando bien la estrella indicada, y por medio de *katukano*,<sup>3</sup> mi bisabuelo halaba la estrella y la ponía en su mano. El brillo era tan ofuscador que no lográbamos mirarla fijamente. Minutos después, él soplabla y la devolvía nuevamente para su lugar. (Katáwry, noviembre de 2014).

Para que comprendamos mejor el universo en el que actúan los *kusanaty* es necesario sumergirse en las vertientes socio-cósmicas del pueblo apuriná y considerar tanto el proceso de construcción del cuerpo y la persona del *kusanaty* como su cosmogonía, la cual narra el comienzo del mundo y la creación de todo lo que en éste existe. En este viaje será conocida la historia de *Tsura* (el creador), comúnmente contada por los más viejos y que aún hoy se relata con bastante entusiasmo.

El *kusanaty* es sin duda la persona más importante para el bienestar colectivo, pues es el detentor de conocimientos fundamentales que permiten que cure a los enfermos, adivine cosas que aún no ocurrieron y proteja su aldea, y otras vecinas, contra los ataques de otros *kusanaty*. Esto pasa en el plano material y en el inmaterial, pues los *kusanaty* actúan, despiertos y también en los sueños, en forma de gente o de animal<sup>4</sup> y protegen a su grupo contra las embestidas de los “bichos” del monte. El

<sup>2</sup> Katáwry Apuriná es mi padre. Él es responsable de gran parte de la información aquí contenida. Además, goza del respeto de nuestro pueblo por ser uno de los detentores del conocimiento ancestral, el cual insiste en transmitir. Durante muchos años ejerció la función de *tuxaau* (cacique) en las aldeas en que vivió.

<sup>3</sup> *Katukano* o *mixykano* es un objeto hecho, principalmente, del hueso del ala o de la canilla de *kukui* (águila real), aunque también puede ser de otras aves como *kábukyry* (pava), *ytsamānery* (tuyuyu o jabirú) o del brazo de *tykuty* (mono capuchino). Se usa para aspirar y soplar *awiry* (rapé). En épocas anteriores sólo lo usaban los *kusanaty*, principalmente, para extraer las piedras que producen enfermedades a las personas. Durante el ritual de cura, además de mostrar el tipo de enfermedad, se exponía a quien la había causado. En seguida, la piedra era introducida en su propio cuerpo para adquirir más poder o era lanzada al *kusanaty* que produjo la enfermedad.

<sup>4</sup> Como se afirma en la narrativa indígena y muchos etnógrafos confirman en sus investigaciones de campo, los animales hablaban antiguamente. No obstante, debo decir que muchos de ellos continúan hablando, esto si puedo llamarlos animales ya que ellos y los *kusanaty* viven en régimen de metamorfosis: una hora se presentan como gente, otra como animal. Inclusive, después de su fase vital como gente, ellos continúan viviendo en cuerpo de animal, aún con los mismos poderes de antes y ejerciendo la misma relación con su aldea. Y cuando me refiero a los “bichos” del monte, la intención es decir que muchos animales que un día fueron gente logran atrapar a las personas y causarles graves enfermedades; generalmente, cuando no logran afectar a los adultos, sus víctimas son los niños, quienes son más vulnerables.

universo místico que involucra a los *kunasaty* es amplio y personal. Cuentan los *kywmanety* (los ancianos, sabios, “troncos viejos”) que los *payés* detentan poderes capaces de cegar, mutilar o hasta matar personas apenas con su mirada.

Desde hace algún tiempo, la fuerte presión colonizadora asociada a los innumerables impactos sociales, ambientales y culturales han causado cambios serios en el modo de vida del pueblo apuriná, lo que implica el debilitamiento de las prácticas chamánicas. Esa realidad se aborda constantemente en las aldeas y se muestra en documentos, principalmente, académicos que, entre otras afirmaciones, relatan la inexistencia o desaparición de los *kusanaty*. Son afirmaciones como esa las que este texto pretende desafiar.

De acuerdo con Schiel (2004), es común oír en las comunidades apuriná que no hay *kusanaty* “fuertes”, como afirman haber visto los más viejos en el pasado, por tratarse de un proceso de iniciación muy duro, largo y de muchas restricciones. Así, frente a las limitaciones, pocos quieren ser *payés* y muchos de los que curan actualmente no pasaron por el proceso de iniciación completo. Veremos que la cuestión es más compleja de lo que esa conclusión deja ver. Para comprender mejor ese problema es necesario ampliar el conocimiento sobre los apuriná en varios de sus aspectos socioculturales. Comencemos por su origen como pueblo y como sociedad organizada.

## Origen: la salida de la Tierra Sagrada

El pueblo apuriná, que también se reconoce *pupykare*,<sup>5</sup> habla una lengua de la familia lingüística arawak. La lengua más cercana es la del pueblo manchineri, el cual habita tierras brasileras, específicamente, en las márgenes del río Iaco (municipio de Assis, en el estado de Acre). Algunos apuriná afirman que también comprenden un poco de la lengua del pueblo kaxarari, debido a su salida conjunta de la “tierra sagrada”, de acuerdo con la cosmogonía apuriná.

En relación con la organización social, uno de los primeros asuntos que los apuriná explican sobre su pueblo es que hay una división de mitades exogámicas con funciones sociales y políticas que se definen, sobre todo, por el consumo directo o la restricción de ciertos tipos de alimento por el derecho al matrimonio y al comando de la nación. Estas mitades se denominan *Meetymanete* y *Xiwapurynyry*. La primera es representada tradicionalmente por la figura de *kiāty* (boa) y la segunda por *wainhāmery* (anaconda). En ese orden, también son conocidas respectivamente como los guerreros y los pacificadores. Siempre se pertenece a la mitad del padre.

<sup>5</sup> Los apuriná se reconocen a sí mismos como apuriná, pero también como *pupykare*, de manera que este último término se aplica a indígenas de otros pueblos, mientras que los no indígenas se denominan *cairú*.

Los apuriná ocupaban tradicionalmente las márgenes del medio río Purus y sus afluentes, desde el Sepatini hasta el Hyacu (Iaco), además de los ríos Aquiri (Acre) e Ituxi. Según su narrativa histórica, su lugar de origen está situado en el río Ituxi, en la división de los estados de Amazonas y Rondonia. De acuerdo con Virtanen (2011), en uno de los mitos de origen, allá existe *Kairiko*, la “casa de piedra” de donde los apuriná surgieron. Las constantes migraciones de los apuriná, así como sus asentamientos en otros lugares, ocurrieron principalmente por peleas y malentendidos dentro del propio pueblo, o por matrimonios o conflictos entre los *kusanaty*.

En relación con el lugar de origen de los apuriná, vale la pena conocer lo que narró Zé César Kaxarari durante una actividad de fiscalización en su tierra indígena, ejecutada por la Coordinación Regional Alto Purús (FUNAI/RRB), la cual coordiné:

Cerca del río Ituxi hay un lugar llamado *Muxalauê* que es considerado por nosotros, los Kaxarari, especialmente por los más viejos, como un lugar sagrado y de fundamental relevancia ancestral, donde se constituyó la primera aldea de nuestro pueblo. Allí todo es diferente y sagrado, y nada puede ser destruido o alterado porque, al fin de cuentas, fue creado desde la época de Tsura. Quien conoce, sabe eso, y también confirma haber presenciado acontecimientos muy difíciles de ser explicados. Fue allí el primer encuentro de los kaxarari con los apuriná y también la pelea entre Ykapatá (Satanás) y Tsura (Dios). La casa se localiza a más o menos ocho horas de distancia de aquí, de la aldea Pedreira, y continúa de la misma manera hasta hoy.

Después que Tsura creó el primer mundo y dio nombre a todas las cosas que existen sobre la tierra, se fue a vivir en la “casa de piedra”. En aquella época ya existía la rivalidad entre Tsura e Ykapatá, y era muy complicado matar a este último. En los días que antecedieron al gran conflicto, él le mandó un recado a Tsura en el que decía que iba a matarlo cuando lo encontrara. Cierta día, cuando Ykapatá y sus seguidores fueron a atacar la “casa de piedra” para matar a Tsura, inambú negro, guardaespaldas [amigo] del creador, percibió el plan del enemigo y trató de avisar disparando una gran cantidad de flechas en dirección a Ykapatá, pero no daba en el blanco.

En aquel instante, socó [ave encontrada generalmente en las orillas de ríos y caños] se transformó en un ser humano y pasó a luchar a favor de Tsura, pero nadie lograba alcanzar a Ykapatá, pues era muy rápido y poderoso, y fácilmente desviaba las flechas. Cuando finalmente Ykapatá vio a Tsura, de inmediato usó la macana que llevaba en su mano derecha para descargarla sobre su enemigo, pensando, inclusive, que lo había matado. Pero Tsura respondió utilizan-

do sus poderes sobrenaturales, causando una fuerte tempestad en ese momento y enviando a Ykapatá y sus amigos contra muchas palmeras de pupuña y cumare [palmeras que tienen espinas enormes en sus tallos y hojas].

En seguida, Tsura tomó la grasa de Ykapatá, la frió y comió para estar seguro de que había acabado con su enemigo, pero aún así, éste intentó matar a Tsura por medio de un fuerte dolor intestinal. Sabiendo que Ykapatá le estaba causando esos dolores, Tsura fue a defecar, expulsando toda cosa mala que estaba dentro de él, transformando las heces en diamante, y finalmente acabó con su gran enemigo (José César, TI Kaxarari, 18 de mayo de 2013).

Otra historia importante que retrata el comienzo del universo, contada por los más viejos para explicar mejor la existencia hoy del pueblo apuriná, es la de la “tierra sagrada” y los *otsámanery*<sup>6</sup> (Tuyuyu). En el mundo pasado que acabó en agua, los apuriná era inmortales y vivían en una tierra en la que nada se enfermaba, pudría o moría. Venían con los *otsámanery*, migrando de esa tierra a otra, también de inmortalidad, y en el camino por el que andaban tenían la compañía de varios grupos que iban adelante, guiados por un ave llamada *puturucu* (jefe de urú) que iba abriendo camino.

Durante el recorrido, los apuriná, siguiendo el ejemplo del pueblo kaxarari, se encantaron demasiado con las cosas de la tierra en que vivimos hoy, y siempre que encontraban un árbol frutal paraban para recoger frutas y comer. Así, quedaron para atrás, separándose de los otros pueblos, y permanecieron aquí. En otro lugar argumento (Cândido 2012) que esa dispersión se refleja en el hecho de que el pueblo apuriná, actualmente, está disperso por varias aldeas y ciudades.

Esos relatos indican que atrás de otros pueblos vendrían los kaxarari, apuriná y *otsámanery*, de manera que estos últimos ejercían en esa jornada el papel de *payés* responsables por la conducción de los demás. Ellos intentaban incentivar a los kaxarari, quienes se encantaron primero con las cosas de esta tierra, y luego a los apuriná para continuar caminando rumbo a la tierra destinada por Tsura para todos. Los *otsámanery* conscientemente siguieron el viaje después de mucho insistir, sin éxito, en llevar consigo a los dos pueblos.

<sup>6</sup> *Otsámanery* era un pueblo constituido por *payés* que fue responsable por conducir a los pueblos indígenas durante el trayecto de una tierra a otra. Fue uno de los pueblos que logró entrar en la tierra sagrada y hoy es visto volando en bando, en forma de *tuyuyú* o *jabirú*. Los más viejos cuentan que todos los años vienen a visitarnos a nosotros, los apuriná: cuando vuelan bajo es señal de que aún vamos a demorar en morir, pero cuando vuelan alto, distantes de las casas y aldeas, es porque ya estamos cerca de morir y ya estamos oliendo mal.

## Tsura, el creador

Tsura, a quien nosotros, los apuriná, nos referimos en portugués como “nuestro dios” (por analogía al dios cristiano), puede ser descrito como un dios o héroe creador, un demiurgo que fue responsable de la creación del mundo y de todo lo que en éste existe, incluyendo a indígenas y no indígenas. La larga historia de Tsura, narrada en más de una versión, describe el comienzo del mundo, el inicio de todo, y siempre aborda la destrucción del primer mundo para, posteriormente, hablar de una nueva tierra. Para configurar mejor la epopeya de Tsura, contaré primero la historia de las tres hermanas.

Ésta, contada por los *kiwnamety* (“troncos viejos”), habla de un primer mundo habitado apenas por tres hermanas: Kataty, Mũnhaty y Yakunero, que salieron sin rumbo después de haber recibido una orden, proveniente de arriba,<sup>7</sup> para dejar aquel lugar, puesto que llovería bastante hasta cubrir toda la tierra de agua. Sin paradero y sin saber cómo hacer para escapar, las tres iniciaron una caminata sin dirección. Por suerte, se encontraron con *musa* (lechuza), quien les hizo importantes recomendaciones: “Para no morir, deberán retirar dos ramas, una de *kynhary* (moriche) y otra de *tsaperyky* (açai); después, deben subir al árbol de genipa y siempre que el agua se aproxime a ustedes, golpeen con la rama de la primera palmera que el árbol de genipa va a crecer y el agua no las va a alcanzar. Cuando la lluvia termine, deben golpear el árbol de genipa con la rama de la segunda palma para que regrese a su tamaño normal y así podrán bajarse sin problemas”.

Las tres hermanas siguieron correctamente las instrucciones de la lechuza. Después de poco más de un mes lloviendo sin parar, *Atukaty* (sol) finalmente apareció y ellas pudieron pisar nuevamente en la tierra, pero, esta vez, en una “nueva tierra”, denominada más tarde por Tsura como “segundo mundo”. Luego que las hermanas comenzaron a caminar de nuevo, la lechuza apareció y les dijo: “Vayan por ese camino; después de algunas horas, encontrarán a una vieja que va a hacer de todo para que se casen con los hijos de ella. No acepten de ninguna manera y huyan lo más rápido posible, pues, si aceptan, ellos las matarán”.

Todo ocurrió como la lechuza predijo y, finalmente, las hermanas escaparon de la casa de la vieja. Cuando volvieron a caminar, encontraron una bifurcación y sin saber cuál camino seguir, resolvieron parar y, en común acuerdo, decidieron por dónde ir. En aquel instante, y de manera inusitada, la gran lechuza apareció una vez más para ayudarlas y dijo: “Sigán el camino de la derecha que las va a llevar hasta la tierra sagrada, local en el que el cielo y la tierra se tocan y se separan; abre y cierra en pocos segundos”. No obstante, para llegar hasta allá, ellas

debían seguir las siguientes orientaciones: “Después de algunas horas de camino, encontrarán un *mãne* (lago) y cerca de la orilla estará *perutsa* (libélula), quien estará lavándose la cola en el agua. No deben pasar en frente sino por detrás”. Las hermanas Kataty y Mũnhaty siguieron las instrucciones, pero Yakunero desobedeció y, en aquel instante quedó embarazada. Sin saber lo que había ocurrido, siguieron caminando y cuando finalmente llegaron al “fin del mundo”, lugar en el que la tierra y el cielo se encuentran, las dos primeras hermanas, en un movimiento “rápido”, lograron pasar sin ningún problema al otro lado (tierra sagrada), al contrario de Yakunero que, al intentar la proeza, murió y fue cortada por la mitad. De la cintura para arriba, su cuerpo se transformó en *kãmery* (guacamaya roja) y la parte de abajo continuó *kãkyty* (gente/ser humano), o sea, continuó siendo ella misma. Incluso, para ejemplificar mejor, cabe decir que ella no logró pasar al otro lado por causa de su embarazo, consecuencia de su desobediencia pues por allí sólo pasaban personas sin “pecados”.

Resignada con la situación, Yakunero hizo el camino de vuelta y fue encontrada por la vieja que, sabiendo lo ocurrido, trató de esconderla de sus hijos, los *hãkyty* (jaguas), pero no tardó mucho tiempo para que la descubrieran y la mataran. Después, los jaguares botaron todo lo que había dentro de la barriga de ella en la mata de algodón. Minutos después, algo inusitado ocurrió, y las vísceras de Yakunero se fueron transformando en varias criaturas: la placenta se volvió Eruta, la sangre Yereka, el cordón umbilical Yxiróky y, por último, surgió Tsura, el menor y más feo, pues su cuerpo estaba lleno de llagas.

Los lectores percibirán fácilmente que en esta narrativa está establecida una dialéctica fundadora. De la tesis inicial (el precepto de la lechuza) surge la antítesis (la desobediencia de Yakunero) y de allí, la síntesis (el nacimiento de Tsura y la creación del segundo mundo).

Para entender mejor la creación y la nominación de todo lo que actualmente hay en la tierra, vale resaltar que, ya al final de su trayectoria, mientras hacía una serpiente de juguete con hojas de *kynhary* (moriche), Tsura fue engullido por este juguete, el cual se transformó en una inmensa *kotory* (serpiente coral). En aquella ocasión, sus hermanos reunieron a todos los animales para intentar perforar la barriga de la culebra, hazaña sólo lograda por una pequeña ave que llamamos *paratxary* (martín pescador). Ya adultos, Tsura y sus hermanos supieron lo que había ocurrido con su madre. Insatisfechos, construyeron trampas para vengar su muerte y así mataron al grupo de *hãkity* (jaguas) entero.

Por lo tanto, el origen de todo lo que hoy existe se dio a partir de la salida de la barriga de la serpiente. Tsura, con todos sus predicados, creó a los indígenas y no indígenas con sus diferentes aspectos y características. Hizo con ellos varios ensayos, en los cuales nosotros, apuriná, presentamos resultados inferiores frente a los demás pueblos indígenas y no indígenas. Después, él se fue para el “cielo” por medio de un bejuco semejante a una escalera, que conocemos como *ãpytsa*. Los malos resultados en las

<sup>7</sup> La voz que venía de arriba era del responsable de la creación del primer mundo, pero los apuriná afirman que nunca nadie logró verlo, ni siquiera Tsura (el creador); sólo era posible escuchar su voz y todo lo que anunciaba, de hecho, ocurría.

pruebas repercuten negativamente hasta hoy, pero esto no será tratado aquí.

Argumenté en otro lugar (Cândido 2012) que los conflictos y las venganzas que se reflejan hasta hoy en las aldeas apuriná se originaron desde el comienzo del mundo. Ese hecho pasa a ser cíclico, en la medida en que la política interna y la organización social involucran disputas sobre quien tiene el poder de comandar el pueblo y sus respectivos grupos. Por lo tanto, para responder a algunas preguntas sobre la organización social, e incluso contextualizar los hechos políticos actuales, es necesario volver a la cosmogonía del pueblo apuriná.

## Ritual do Kyynyry

El *Kyynyry* o *Xinagné* es el ritual principal del pueblo apuriná. Reúne moradores de varias aldeas para celebrar, juntos, el paso del espíritu de quien falleció. También es ocasión de rehacer las alianzas entre partes, aldeas y grupos enemigos. Los apuriná aún mantienen viva la tradición de este rito y, durante los días de fiesta, los participantes se adornan con los colores de la selva, los cuales se expresan en sus pinturas corporales y en los más variados ornamentos y atavíos. Los grafismos se trazan con las tintas del achiote y la genipa, y se traducen en las mallas de *bákyty* (jaguar), *xutuuiu* (tortuga morrocoy) y *kiáty* (boa). Esta última es la más indicada para las mujeres y las otras para los hombres. Entre otros muchos significados, estas pinturas indican el clan al cual la persona pertenece, lo que puede o no comer y con quién puede casarse.

Durante el mes que antecede la fiesta se forman grupos de hombres para cazar y pescar; mientras tanto, las mujeres preparan *kumery* (casabe), *katarukiry* (fariña), y diversos tipos de vinos y bebidas de *tipary* (banana), *katarukyry* (yuca), *kemi* (maíz), *kawiry* (pupuña), *quityty* (patabá), *kauakury* (bacaba), *tsaperiky* (açai) y *kynhary* (moriche). En los días de fiesta, los alimentos se sirven en grandes *kutary* (cestos) para los invitados de otras aldeas.

Vale destacar en este rito la importancia del *kusanaty*. Para ilustrarla mejor, presento la pesca con barbasco<sup>8</sup> a la luz de la sustentabilidad política local, la cual, entre otras cosas, desconstruye percepciones erróneas que muchos no apuriná tienen respecto al barbasco. Durante la pesca, el *kusanaty* no entra al agua, está siempre en silencio, observando sentado en la orilla del caño. Cuando la pesca comienza, él orienta a los demás diciendo: “el que agarre el primer pez debe soplar tres veces en la boca del pescado para que la pesca sea productiva”. Cuando percibe que ya fue capturada la cantidad de peces sufi-

ciente para alimentar a los invitados, de inmediato pide terminar. Luego entra a la selva y escupe tres veces en “cruz” en dirección al naciente. A partir de ese instante, cesa el efecto del barbasco sobre los peces y todo vuelve a la normalidad.

Como mencioné, ese ritual también sirve para rehacer las alianzas entre las personas, aldeas y grupos enemigos. Así, antes de comenzar la fiesta, dos grupos enemigos, ambos armados con lanzas, arcos y flechas, provenientes de lugares opuestos se encuentran en el centro de la plaza para “cortar o *sákyrê*”.<sup>9</sup> Allí, los jefes de cada grupo profieren palabras ofensivas contra el otro para demostrar quién es el más valiente. Además, es necesario que cada uno diga el nombre de su padre y su abuelo para que se sepa a cuál familia pertenece, así como sus relaciones de parentesco. En el auge del debate, el *kusanaty* invita a los dos líderes a tomar *awiry*<sup>10</sup> en su mano y, entonces, finalmente, los guerreros jefes sellan la paz, se abrazan y caminan en dirección a la plaza para dar inicio a la fiesta (esto no siempre acababa en fiesta; cuentan que en tiempos anteriores terminaban en serios conflictos). El ritual solamente concluye al tercer día por la mañana, cuando todos contemplan el nacimiento de *atukaty* (sol).

Consideré relevante, para posibilitar un mejor entendimiento para el lector, abordar estos hechos acerca de los apuriná antes de sumergirnos en el mundo de magia de los *kusanaty*, para mostrar que su actuación no se restringe apenas a causar (“lanzar”) enfermedades y a curar personas. Su conocimiento les permite transitar en todas las vertientes por las que se mueve este pueblo, sin hablar de que sus poderes sobrenaturales les permiten dialogar con animales, plantas, rocas y seres que habitan otros mundos.

## Los *kusanaty* apuriná

Inicio esta caminata de descubrimientos estableciendo un diálogo entre los principios básicos de la cultura apuriná y el saber misterioso de los *kusanaty*, resaltando algo que oí recientemente de mi padre, Katáwry, que, en el rigor de su conocimiento, me sirvió, entre otras cosas, como objeto de reflexión y como elemento motivador para la producción de este texto:

Soy curado por los *kusanaty*. Ellos cumplieron cuando me dijeron en el ritual del *kamaty* que jamás me abandonarían y en el sueño recibo su visi-

<sup>9</sup> El *sákyrê* es una presentación mutua de identificación. Se trata de un acto preliminar que antecede al ritual principal y que se practica entre dos *tuxauas* (caciques) de grupos enemigos dentro del espacio de realización de la fiesta. El objetivo es borrar los conflictos entre ellos, así como reafirmar alianzas.

<sup>10</sup> *Awiry* o rapé, este último un término heredado del hombre blanco, es la principal hierba medicinal del pueblo apuriná. Con ella, los miembros de ese pueblo se previenen y curan enfermedades. Además, ayuda a los *payés* en el diagnóstico de los enfermos, permitiendo también saber en los sueños lo que ocurrió con los espíritus de las personas llevados por otro *payé* o bicho del monte.

<sup>8</sup> El pueblo apuriná conoce tres tipos de barbasco: *kunã*, *paykama* y *sãtaru*. El primero hace referencia al barbasco de raíz, y los otros son barbascos de hoja. El uso de este producto ocurre apenas en la época de fiesta, momento en el que los indígenas golpean el barbasco y en seguida lo ponen dentro del agua, causando la retirada del oxígeno; en ese movimiento, los peces suben a la superficie, facilitando su captura.

ta cuando estoy enfermo. Hace más o menos cinco años estuve muy enfermo, pensé que iba a morir, estaba sin fuerza y sin coraje para hacer cualquier cosa. Esa enfermedad ya llevaba algunos días y hasta el momento no había recibido ninguna visita de los *payés*. Eso me dejaba inquieto porque nunca antes había pasado. Cierta día, dormía profundamente y hasta que al fin recibí la primera visita, pero un gran “hueco” en forma de “abismo” me separaba de él. Eso imposibilitó que llegara hasta donde yo estaba, pero asimismo él y otros vinieron en días diferentes: intentaban curarme desde lejos pero esos intentos no resultaron en nada y yo continuaba muy enfermo. Después de algunos días, finalmente apareció Maruky (mi abuelo), también del otro lado del abismo, pero antes que yo percibiera cómo había hecho para superar el gran hueco, surgió a mi lado y me curó. Antes de partir, afirmó que yo había incumplido con alguna de sus enseñanzas, y así, de la misma forma que apareció también se fue. Pasé algún tiempo pensando en lo que mi abuelo me habló, pero sólo años después logré entender que el incumplimiento al que él se refirió tenía que ver con los diversos remedios de farmacia que yo había tomado (Katáwry 18 de mayo de 2014).

Ahora, sigamos la explicación de Katáwry sobre el proceso de iniciación de los *kusanaty*. Vale destacar que, cuando el futuro *payé* aún es niño, queda bajo la responsabilidad de un *payé* “fuerte” quien también indica quién será su “guía espiritual”, el que le conferirá poderes durante el proceso de iniciación. El niño es identificado por una señal inscrita en su cuerpo o por un tipo de llanto que emite al nacer. Tales señales sólo pueden ser percibidas por un *payé* calificado.

La primera prueba que el iniciado debe enfrentar es pasar un largo periodo en el monte, ayunando, comiendo muy poco, inhalando *awiry* y masticando hoja de *katsupary*.<sup>11</sup> A su regreso a la aldea, debe mantenerse recluido en una casa distante de las demás y abstenerse de muchas cosas practicadas por las otras personas en el día a día, principalmente, las relaciones sexuales. Durante ese periodo, su única compañía es su guía espiritual, una señora de edad prepara y sirve su comida, de preferencia una pariente muy cercana para que no le despierte ningún deseo sexual o algo de ese tipo.

Sobre este asunto presento algunos aspectos semejantes relacionados con la iniciación chamánica entre pueblos de culturas heterogéneas. Como destacó Pérez Gil (2006), cuando el chamán yaminawa (en el Perú actual) ingiere *toé*, planta responsable del aumento de poder, este

poder sólo es confirmado después de un periodo de aislamiento, dieta y resguardo, cuyo incumplimiento causa la pérdida del poder adquirido.

Los *payés* yaminawa, en Brasil, con quienes hice investigación (Cândido 2013), toman *shuri* (ayahuasca) y chupan la lengua de la serpiente durante la iniciación; después, destruyen un panal de avispas, siendo duramente castigados por las picaduras de los insectos, los cuales no pueden matarse. Las picaduras siempre vienen acompañadas de fiebre y mucho dolor; por eso mismo, el iniciado debe continuar tomando *shuri* para aliviar el sufrimiento.

Es con ese mismo objetivo, subraya Pérez Gil (2006), que durante la iniciación, los futuros chamanes yaminawa (en Perú) consumen continuamente tabaco en varias de sus modalidades. Después de hacerse picar por las avispas, los futuros chamanes ingieren miel o la sustancia de la anaconda y continúan tomando ayahuasca y masticando tabaco.

Ya para el pueblo deni (familia lingüística Arawá), los procedimientos de iniciación son diferentes de los de los apuriná. De acuerdo con Koop y Lingenfelter (1983), los chamanes denominados *dsupinehé* son especialistas en canciones y su papel principal es [el de] curar personas, tener visiones y comunicarse con el mundo de los espíritus (*tukurime*) para explicar la muerte y las enfermedades. Los chamanes mastican durante una o dos semanas *katuhe*, sustancia consistente y amarillenta que les confiere poderes, permitiéndoles volar hasta el cielo para hablar con los espíritus.

Frente a procedimientos tan heterogéneos para la adquisición de poderes, se nota la pluralidad étnica que hay entre los pueblos indígenas, lo que automáticamente abre un abanico de prácticas culturales y subjetivas que varían de acuerdo con cada cultura, posibilitando la proximidad y, al mismo tiempo, la distancia entre sí.

Volviendo a los apuriná, la selva es el escenario escogido para la realización de las pruebas destinadas a los futuros *kusanaty* que, entre otras finalidades, buscan enseñarlos a controlar el miedo, lo cual les permitiría la adquisición de *arapany*,<sup>12</sup> pequeñas piedras chamánicas responsables por la atribución de poderes sobrenaturales que pueden curar, causar enfermedades y hasta matar. Un *kiáty* (boa), *hákyty* (jaguar) y también su guía espiritual, dan al chamán estas piedras en el momento en que se establecen relaciones entre el iniciado y esos seres. Sobre ese momento, veamos lo que enseña Raimundo Pequeno Apuriná, más conocido como “Pirata”:

Era casi la media noche cuando la piedra que estaba dentro del cuerpo del futuro *payé* (mi tío Kaiábety), en fase de iniciación, le avisó que el jaguar

<sup>11</sup> *Katsupary* es una hierba responsable por conferir conocimiento relacionado con la naturaleza. Además de eso, elimina el hambre y da fuerza, principalmente, para el espíritu. Es bastante usada por los *kusanaty* durante el proceso de iniciación y también por su guía espiritual. Entretanto, su uso no se restringe apenas a esas circunstancias: la hoja también se usa en el ritual de cura.

<sup>12</sup> El *arapany* es una piedra constituida por poderes que es adquirida por los *kusanaty* durante su iniciación. Ésta les permite, al mismo tiempo, curar, causar enfermedades y hasta matar. Cuando el *kusanaty* recibe una piedra, él la introduce en su cuerpo; igual hará con todas las demás piedras que reciba, ya que cada una tiene [posee] un poder de curar o de hacer el mal.

caminaba en su dirección y le pidió que hiciera lo que su guía espiritual le había instruido. Inmediatamente, él se preparó y cuando el jaguar llegó muy cerca, chupó varias veces la frente del animal que, antes de entregarle su *arapany*, le dijo que aún no tenía los poderes para curar cualquier tipo de enfermedad, y por eso necesitaba recibir otras piedras (Pirata, TI Lurde/Cajueiro 26 de julio de 2014).

El siguiente análisis de Katáwry torna más aguzada mi reflexión sobre los chamanes y el poder chamánico:

Antes de la entrega del *arapany*, tanto el jaguar como la culebra, se transforman en gente e invitan al futuro *payé* para pasar *awiry* en su mano. Él no puede tener miedo porque ellos no son “bichos”; al contrario, son viejos *payés* que están allí, efectivamente, para protegerlo y conferirle poderes; por eso, no deben ser vistos como animales (Katáwry, Rio Branco/Acre, 18 de mayo de 2014).

Éste y otros testimonios aquí presentados muestran cómo viven humanos y animales en constante estado de metamorfosis, asumiendo el cuerpo uno del otro con el fin de generar “poderes”, entre otras manifestaciones.

### Enfermedad, cura y conflictos entre los *kusanaty*

El principio de las enfermedades y de la curación del *kusanaty* son las piedras *arapany*. El *payé* las recibe e introduce en su cuerpo. Cada una tiene un poder y un efecto distinto; además, están relacionadas también con animales e insectos, como *sany* (avispa) o *patxiri* (una especie de rana; ver Schiel 2004). De acuerdo con Katáwry, los *kusanaty* fuertes usan el espíritu de *ipyde* (mono ardilla) y de *kámery* (guacamaya roja) para golpear a las personas que no les gustan; en algunas ocasiones, la víctima no puede soportar el dolor y termina muriendo.

Hasta el día de hoy, aunque mucho menos que en periodos anteriores, los *kusanaty* defienden su aldea, y otras, contra las piedras de hechiceros enemigos y protegen y remedian los ataques de los seres del monte.

Estos conflictos continúan, inclusive, después de la muerte del *kusanaty*, momento en el que pasa a habitar otros lugares: debajo del agua,<sup>13</sup> donde viven los encantados; en el “campo de la naturaleza”,<sup>14</sup> donde viven los

*kusanaty* con poderes de transformarse en gente y en animal; o en el cielo, donde está Tsura. Un *payé* fuerte que no logra vengarse en vida, se venga desde donde esté.

Durante el trabajo de cura, los *kusanaty* siempre son serios, cerrados, nunca sonríen y son muy observadores. Cuando van a curar alguna persona, en primer lugar, mascan *katsupary*, luego hacen varias sesiones de aspiración de *awiry* para localizar las piedras en el cuerpo del enfermo y retirarlas por succión utilizando el *katukano*. Después, ya con la(s) piedra(s) en la mano, avisan el tipo de enfermedad y quién la envió. Los *kusanaty* también pueden curar chupando el lugar donde se encuentra la enfermedad.

Su magia recorre por un plano enigmático que sólo ellos logran dominar, lo cual los hace detentores del poder de curar o producir enfermedades, simplemente, con su “sombra” (*kamyry*). Cuando la curación para determinadas enfermedades no se encuentra aquí en la tierra, su espíritu (*yburány ykama*) viaja en sueños, visita otras tierras, ya citadas, que son habitadas por otros *kusanaty*.

Sobre esto Katáwry añadió: “cuanto más fuerte es el *kusanaty*, menos límites hay para su espíritu”. Si es así en vida, también será así después de muerto. Para Schiel (2004), este movimiento es peligroso: si es un *payé* débil, puede quedar preso en un hueco de peces y morir, o puede ser capturado por otro *payé* ya transformado en “bicho” y que en vida era su oponente.

En esas jornadas, ellos son guiados por otros espíritus, los “bichos” o “jefes de bichos” con quienes trabajan. Cada uno posee el suyo o varios auxiliares que generalmente son jaguares, serpientes o mapinguaríes. La capacidad de ser *kusanaty* puede, potencialmente, hacer de ellos una amenaza: las picadas de culebra, los ataques de jaguar, muchas veces, les son atribuidos. Pues, al fin de cuentas, los jaguares son *payés* y los *payés* también pueden ser jaguares.

### Conclusiones

De acuerdo con Schiel (2004), los *payés* del pasado eran vistos viajando como culebras en los ríos o como jaguares en la tierra; con un rugido, aparecían y desaparecían rápidamente de la plaza de la aldea. El *mapigãauary* (mapinguarí) visitaba a los apurinã, al final de la tarde, para conversar y hacía llover fuego cuando los niños desobedecían.

Entre muchos pueblos indígenas, los *payés* andan por el mundo como jaguares. Ser jaguar es una “capa” que el *payé* viste, y es común entre los *payés* la existencia de espíritus auxiliares, siendo el jaguar el principal. Según Viveiros de Castro (2002), esa transformación en jaguar responde a una alteración del punto de vista y, por eso,

contar la historia. Se trata especialmente de una localidad conocida como morada de los espíritus perteneciente a los *kusanaty* que desaparecieron sin ser percibidos o que fueron transformados en animales. El nombre “campo de la naturaleza” se debe a que todo lo que allí existe fue obra de Tsura y nada puede ser tocado o modificado.

<sup>13</sup> Cuando un *kusanaty* es muy fuerte, generalmente, se transforma en anaconda, jaguar o mapinguarí, y los poderes que poseía cuando era gente, continúan consigo. En el cuerpo de la serpiente, pasa a vivir dentro de los grandes ríos, lagos y caños, locales de fácil acceso para las personas que transitan en embarcaciones, comúnmente para sus actividades de pesca o para ir de una casa a otra. Con su poder de encantar o matar, los *kusanaty* transforman a las personas en presas fáciles, sobre todo, aquellas que eran consideradas como sus enemigos.

<sup>14</sup> Este es un local *sagrado* denominado *kybiruri* en la lengua apurinã, constituido apenas por lagos y muchas palmeras de moriche. Nadie puede entrar allí y quien osa hacerlo, difícilmente regresa para

es que el chamán como jaguar puede ver a sus semejantes como presas.

En esta dirección, Katáwry enfatiza: lo que los otros ven como “bichos”, el *kusanaty* ve como gente; entre ellos, sus propios familiares fallecidos que, para nosotros, los Apuriná, fueron transformados. En la fase vital de los *kusanaty*, ellos daban instrucciones de cómo querían ser enterrados para facilitar su salida de los “huecos”. Días después, eran vistos entre manadas de cerdos de monte (*irary* y *mirity*); por lo menos, en esa condición es que conversan con los *payés* humanos.

No hay en la cosmovisión indígena una distinción ontológica entre humanos, animales y plantas. Todos eran seres humanos al comienzo del mundo y conversaban entre sí. No se establecieron las distinciones marcadas por la sociedad occidental entre naturaleza y cultura, sociedad y ambiente, natural y sobrenatural. Todas las especies están interconectadas, incluyendo la humana, por un vasto conocimiento y gobernadas por el principio de la sociabilidad, en el cual la identidad de los humanos, vivos o muertos, de las plantas, de los animales y de los espíritus es completamente relacional y, por lo tanto, sujeta a mutaciones (Sass 2009: 26).

Debo reforzar que el principal elemento motivador para escribir este trabajo es la diseminada percepción del debilitamiento de las actuaciones chamánicas en las aldeas apuriná, así como mi inquietud frente a la información contenida, sobre todo, en trabajos académicos que afirman la desaparición de los *kusanaty* apuriná. Por tratarse de un proceso bastante arduo y por el acceso a otras prácticas del mundo de afuera, difícilmente hoy se encuentra a alguien dispuesto a aceptar el desafío de volverse *payé*. En el caso de los apuriná, el debilitamiento de prácticas culturales en muchas aldeas, y de la figura del *kusanaty*, es resultado de la proximidad de algunas cabeceras de municipio, además del desarrollo de grandes empresas y la construcción de carreteras.

No obstante, frente a esa lamentable realidad, creo que es precipitado afirmar que no existen más *payés* entre los apuriná, o pronosticar su desaparición. En este sentido, es importante recalcar la observación hecha por Carneiro da Cunha (1999): por transitar entre diferentes “mundos”, por ser un traductor, el chamán tendría su papel ampliado y no restringido por el contacto, lo cual, ciertamente, culminaría con el fortalecimiento del chamanismo en varios grupos indígenas. En esta misma línea de entendimiento considero relevante el relato del viejo Moacir Apuriná:<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Moacir es uno de los viejos remanentes del pueblo apuriná que aún guarda en la memoria los saberes heredados de sus ancestros. Él vive en la Tierra Indígena Camicuá, municipio de Boca de Acre (Amazonas) y, por coincidencia, apareció en la ciudad de Rio Branco (Acre), donde yo estaba, en el exacto momento en que estaba escribiendo este texto.

El *kusanaty* apuriná, en su esencia, tiene junto de sí un gran conocimiento del mundo misterioso, que los une por medio de nuestra cultura, permitiéndole conversar con seres de otras tierras que no pueden ser conocidas por cualquier persona, pero que significan un lazo entre el pasado, el presente y el futuro, estableciendo una relación infinita entre el cielo y la tierra (Moacir, 16 de julio de 2014).

Oír esa enseñanza de un verdadero detentor del saber ontológico apuriná, y junto a todo lo que ya fue dicho en este trabajo —en especial, el hecho de que los *kusanaty* no mueren, apenas se transforman para habitar otras tierras y otros mundos con los mismos poderes de antes— me hace repensar todo lo que leí y oí sobre los *kusanaty* hasta hoy. Además, su raciocinio posibilita creer que los *payés* no dependen exclusivamente de las cosas de esta tierra para continuar siendo quienes siempre fueron, mucho menos para continuar existiendo. Frente a todo esto, y de la investigación que hice, debo confesar que toda esta discusión aguzó aún más mi curiosidad de querer saber lo que ocurrió con los *payés* apuriná. ¿Cuál es la influencia de la medicina occidental sobre esta categoría? ¿Qué impactos sociales, ambientales y culturales del contacto interétnico contribuyeron para el debilitamiento de los *kusanaty*? ¿Dónde están los *kusanaty*? Y, tal vez, lo más relevante, ¿cuál es su importancia actual para los apuriná? De ninguna manera osaría responder tales preguntas antes de realizar una minuciosa investigación de campo sobre el asunto.

De todos modos, confrontando las afirmaciones recurrentes acerca de la desaparición de los *kusanaty*, vale reflexionar sobre el ritual de bautismo llamado *kamaty*. Se trata de una ceremonia tomada muy en serio por los apuriná porque en esa ocasión se reúnen los maestros poseedores del saber ancestral y los verdaderos responsables por el bautismo de los futuros *payés*: también sobre ellos recae la atribución de atraer al local del bautismo a los espíritus de otros *payés* que no están más entre ellos. Durante toda la ceremonia está prohibida la participación o presencia de mujeres; ellas no pueden ni siquiera oír los cantos y, si esa regla no se cumple, quedan embarazadas de inmediato por los espíritus y el *kamaty*, que también es uno de ellos, cantará dentro de la barriga de ellas, confirmando su embarazo. Katáwry fue bautizado en uno de esos rituales, por eso prefiero que él mismo lo cuente:

No soy *payé*, pero fui bautizado por ellos cuando tenía cuatro años de edad durante el ritual del *kamaty*. En esa ocasión, tuve mi cabello cortado con diente de *uma* (piraña) y mi cinturón fue una *yakurenyry* (culebra mapaná) viva, que fue puesta en mi cintura. Ese acto simbolizó, entre otras cosas, que fui escogido para ser *payé*, hecho que no ocurrió por fuerza mayor [...]. Relacionado con eso, los *payés* garantizaron protegerme durante toda la vida, inclusive después de la muerte, y uno

de ellos era mi abuelo Maruky. Por eso cuando me enfermo, logro saber si mi cura será rápida o no (Katáwyry, 12 de noviembre de 2014).

Ya caminando para el final de este texto, consideremos la oportunidad que tuvimos de pasear y conocer un poco del mundo místico de los *kusanaty* apurinã. El hecho es que, en ese paseo, aprendí muchas lecciones y me surgieron muchas preguntas que necesitan ser respondidas. Esto me instiga a hablar de mis impresiones en vista de aquello que considero una verdadera lección de vida: sabemos que lo diferente muchas veces nos asusta, pero creo que ya estamos retrasados para abrir nuestras mentes, muchas veces impermeables a nuevas posibilidades de comprensión, inclusive de aquellos hechos que, en principio, clasificamos como un “equivoco”. Nótese la importante lección: el incumplimiento de Yakunero frente a las orientaciones de la lechuza terminó imposibilitando su entrada a la “tierra sagrada”, pero, por otro lado, permitió el nacimiento de Tsurá, el responsable de la creación de todo lo que existe en el mundo, inclusive nosotros, los seres humanos, indígenas y no indígenas.

En ese sentido, cabe a cada uno de nosotros hacer un esfuerzo para ver al otro, el diferente, el nuevo, como algo inteligible, permitiéndonos construir una relación de alteridad recíproca. De esta forma, muchas ventanas de comprensión y respeto, ciertamente, se abrirán y así no aceptemos o estemos de acuerdo con algo o alguien, debemos respetarlos mínimamente.

Partiendo de este entendimiento, el texto también trajo otras lecciones, entre ellas, la relación del ser humano con los animales, la cual quiero enfatizar en aras de que puede servir como objeto de reflexión y análisis para futuras investigaciones etnográficas. Cabe señalar la relación de respeto recíproco que el pueblo apurinã tiene con los “animales” y que, incluso, es bastante análoga a la de otros pueblos. Esta relación está presente en todo el proceso de afirmación del mundo y también en la construcción de todo lo que hay en él. Por ejemplo, el surgimiento del creador se dio a partir del embarazo de su madre Yakunero por el insecto *perutsa*. En ese universo, cada ser tiene su importancia y un guardián que lo protege, hasta el más despreciable a los ojos.

En suma: para un análisis etnográfico profundo es necesario ir más allá de las apariencias. La presencia o ausencia física de algo o de alguien no es un indicio confiable de que él existe o no. Tanto el sentido de la visión como los demás no son eficaces para detectar lo invisible y lo indeleble. Este ejercicio descriptivo/analítico se propone demostrar ese hecho desde el punto de vista nativo.

(Traducción: Luis Cayón)

## Bibliografía

- Apurinã, Katáwyry (2014). *Narrativas sobre el surgimiento y la cosmología del pueblo apurinã*. Rio Branco: Fundação Nacional do Índio.
- Cândido, F. M. (2013). *Estudos Complementares referentes ao Procedimento de Identificação e Delimitação da TI Jaminawa do Rio Caeté*. Rio Branco: Fundação Nacional do Índio.
- Cândido, F. M., Grupo Técnico Fundiario (2014). *Estudos Complementares para a Identificação e Delimitação da Terra Indígena Lurdes/Cajueiro*. Rio Branco/AC : Fundação Nacional do Índio.
- Cândido, F. M. (2012). Rituais, espiritualidade e medicina tradicional do povo Apurinã. En *Saberes Milenares e Tradicionais do Kusanaty*. Brasília: Universidade de Brasília/Centro de Desenvolvimento Sustentável.
- Carneiro da Cunha, M. (1987). *Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade*. (2ª ed.) São Paulo : Brasiliense.
- Carneiro da Cunha, M. (1999). “Xamanismo e tradução”. En A. Novaes (Comp.) *Outra Margem do Ocidente* (pp. 233-235). São Paulo: Minc, Funarte/Cia das Letras.
- Carneiro da Cunha, M. (2009). *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Clastres, P. (1978). Troca e poder: filosofia da chefia indígena. En *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Francisco Alves.
- Langdon, E. J. (1996). “Xamanismo” no Brasil: *Novas perspectivas*. Florianópolis: Universidade Federal Santa Catarina.
- Koop, G. & Lingenfelter, S. G. (1983). *Os Deni do Brasil Ocidental*. Dallas: Museu Internacional de Culturas.
- Labiak, A. M. (2007). *Frutos do céu e frutos da terra: Aspectos da Cosmologia Kanamari no WARAPÉKOM*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, Faculdade Salesiana Dom Bosco (Nova Antropologia da Amazônia).
- Lévi-Strauss, C. (1975). O feiticeiro e sua magia e “A eficácia simbólica”. En: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasiliense.
- Pérez Gil, L. (2006). *Metamorfoses Yaminawa - Xamanismo e socialidade na Amazônia peruana*. (tesis). Universidade Federal de Santa Catarina.
- Ribeiro, D. (2010). *Falando dos índios*. Brasília: Editora Universidade de Brasília Fundação Darcy Ribeiro. (Coleção: Darcy no Bolso).
- Sass, W. (2009). *A cosmovisão indígena e a teologia cristã*. Belém: Oficina para o Fórum Mundial de Teologia e Libertação.
- Schiel, J. (2004). “Tronco Velho”: *histórias Apurinã* (tesis). São Paulo: Universidade Estadual de Campinas.
- Virtanen, P. K. (s.d.). Fatal Substances: Apurinã's dangers, kinship, and mobility. En J. Rivera Andía (Comp.) *Amerindian Rites and Non-human entities in South America: Reassessments and Comparisons*. (EASA Series 27). New York, Oxford: Berghan Books.

Viveiros de Castro, E. (2002). Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”. En *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2 (2), 115-144.