



## Sobre farpas e espinhos: dimensões tensivas de discursos xamânicos hupd'äh e desana

Danilo Paiva Ramos\*

**Resumo:** Sentados numa roda para o consumo de coca, benzedores Hupd'äh e Desano conversavam, em língua Tukano, sobre o encantamento do espinho patogênico. Habitantes da região do Alto Rio Negro-AM, os interlocutores buscavam entender como curar um senhor enfermo atingido pela doença causada por espinhos de patauá que sofria com fortes dores nas pernas. Tendo como referência o campo de debates sobre o multilinguismo e contato linguístico no Alto Rio Negro-AM, o presente trabalho parte da comparação estabelecida pelos próprios enunciadores entre versões em língua Hup e Desana de encantamentos xamânicos. A aproximação entre a etnografia da fala e a semiótica tensiva permite mostrar como padrões formais e temáticos contribuem para diluir a carga tensiva de acontecimentos que evidenciam comunicações e interações sociocósmicas. A análise permite a descrição do gênero verbal “benzimento” como sendo marcado por enquadramentos espaço-temporais que relacionam a mobilidade sociocósmica, a tradução de pontos de vista e a comunicação intercultural e interespecífica com animais, plantas e espíritos. Pretende-se, assim, evidenciar em que medida tomar o discurso xamânico como uma matriz de difusão linguística pode ser fundamental para entender melhor as dinâmicas e processos de contato e mudança linguísticas no Alto Rio Negro.

**Palavras-chave:** discurso; Alto Rio Negro; xamanismo; multilinguismo.

## 1 Introdução

Sentados numa roda de coca, benzedores Hupd'äh e Desano conversavam, em língua Tukano, sobre o encantamento do espinho patogênico, ação xamânica realizada para curar aquele que sofre com dores no corpo, febre e/ou alucinações. Falantes de línguas diferentes e com competências distintas quanto ao Tukano, os senhores comparavam as palavras xamânicas e as ações verbais para curarem o sr. Miguel Andrade Oliveira.

Habitantes da região do Alto Rio Negro-AM, conhecida pelo multilinguismo e intenso contato entre dezenas de línguas pertencentes às famílias linguísticas

DOI: 10.11606/issn.1980-4016.esse.2019.151313

\* Docente do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).  
Endereço para correspondência: ( danilo.paiva@ufba.br ).

Nadêhup, Arawak e Tukano Oriental (Sorensen, 1967), os benzedores evidenciavam o papel do discurso xamânico como propiciador de contato linguístico, transespecífico e interétnico. O discurso xamânico apresenta gêneros verbais marcados pela mobilidade sociocósmica e pela tradução de pontos de vista que constituem perspectivas e sujeitos humanos e não humanos em intensa comunicação e interação (Carneiro da Cunha, 1998; Cesarino, 2013; Ramos, 2018).

Entendendo com Bier et al. (2002) que o discurso é a matriz da difusão linguística, e que as formas especializadas de discurso possuem graus variados de convencionalidade, domínio e execução por especialistas, o trabalho atual apresenta uma comparação entre discursos xamânicos Desana e Hupd'äh. Pretende-se, assim, delinear os contornos desse gênero discursivo e sua importância para a constituição de um vasto campo de comunicação e interação *cross-cultural* do Alto Rio Negro.

## **2 Contextualização: Hupd'äh, Desana e o contato linguístico no Alto Rio Negro**

Os povos Hupd'äh e Desana habitam a região do Alto Rio Negro-AM no lado brasileiro da fronteira, e a região do Uaupés no lado colombiano. Os Desana autodenominam-se /wtra/, “vento”, ou /umurimahsa/, “pessoas do dia” (Silva, 2012). Suas comunidades situam-se atualmente nas margens do rio Tiquié e seus afluentes (Cucura, Umari e Castanha), havendo também comunidades ao longo do rio Papuri e seus afluentes (Turi e Urucu), e nos rios Uaupés e Negro. Nas últimas décadas, tem aumentado consideravelmente a população desana no município de São Gabriel da Cachoeira - AM.

As comunidades Hupd'äh situam-se na área interfluvial dos rios Tiquié e Papuri. A população hup é estimada num total de 2.200 indivíduos distribuídos em aproximadamente 35 aldeias (FOIRN/ISA, 2017).

Nessa região de coabitação, há uma longa história de convivência entre pessoas dessas duas etnias que envolve a realização de atividades produtivas dos Hupd'äh em roças dos Desana, realização conjunta de rituais de troca Dabucuri e participação conjunta em rodas de coca onde se situam conversas sobre benzimentos, narrativas míticas e demais ações xamânicas em língua tukano, utilizada como língua franca entre pessoas das duas etnias.

## **3 Línguas Hup e Desana e o contato linguístico**

Segundo a linguista Patience Epps (2008), os traços semelhantes entre as línguas Hup, Nadêb (kuyawi), Dâw e Yuhup constituem-nas como línguas irmãs, formando assim uma família linguística. Ela propõe que essa seria a família Nadêhup (Maku). Como mostra o linguista Wilson Silva (2012), a língua Desana pertence à família linguística Tukano que possui vinte línguas faladas atualmente. A família linguística está dividida num ramo oriental do qual fazem parte as línguas Bara, Barasana, Desano, Karapana, Kotiria (Wanano), Kubeo, Makuna, Pisamira, Siriano, Retuara, Taiwano, Tatuyo, Tuyuca, Tukano, W a'ikhana (Piratapuyo), e

Yuriti; e num ramo ocidental do qual fazem parte as línguas Koreguaje, Secoya, Siona e Orejon (Silva, 2012, p. 15).

Em seu artigo inaugural sobre o multilinguismo na região do Uaupés, Sorensen (1967) revela a complexidade do sistema social e linguístico da região dando principalmente ênfase às famílias linguísticas tukano ocidental e arawak e ao fenômeno da exogamia linguística. Segundo Stenzel (2005), os trabalhos de Sorensen (1967) e de Jackson (1979) apontam para um contato linguístico igualitário e de longa duração que engendra a disseminação de traços entre línguas da mesma família e de famílias linguísticas diferentes por meio de uma dinâmica de convergência e divergência de diferenças sutis e significantes (pp. 01-02). O multilinguismo estaria ligado à noção de descendência patrilinear e ao pertencimento a um dado grupo linguístico e étnico. Assim, a língua principal da criança é a do pai, da maloca onde ela vive e de seu povo, mas não a de sua mãe e da aldeia de onde ela veio (Sorensen, 1967, p. 677). Apesar de as pessoas serem capazes de falar até 5 ou 6 línguas, os indivíduos identificam-se, são leais e definem sua identidade a partir da língua paterna (Jackson, 1983, p. 164). Como pode ser percebido, para a constituição desse modelo de sistema social e linguístico do uaupés não se levam em conta as dimensões rituais e xamânicas que, igualmente, são fundamentais para a circulação de pessoas, discursos e saberes.

Os estudos sobre casos de mudanças estruturais por contato induzido entre Tariana (Arawak) e Tukano (Tukano ocidental) são analisados por Aikhenvald (1996, 1999, 2002). Comparando traços de três famílias linguísticas (Arawak, Tukano Ocidental e Nadëhup), Aikhenvald (1999) supõe a direção de difusão de traços indo do Tukano para o Tariano e Hupd'äh (p. 411). Aikhenvald (2002) caracteriza a área como sendo um caso de difusão multilateral em que as línguas influenciam-se mutuamente, e aponta que a difusão indireta – desenvolvimento de nova categoria ou termo para nova categoria – seria mais frequente que a difusão direta, por exemplo, pelo empréstimo lexical. Epps (2008) mostra como o sistema de evidencialidade em Hup deve-se à influência das línguas Tukano Ocidentais. Enfocando o contato entre as famílias linguísticas Arawak e Tukano Ocidental, Stenzel e Gomez-Imbert (2008) analisam o impacto do Baniwa sobre o Kotiria (Wanano). Como apontam Epps & Stenzel (2013) o debate sobre o multilinguismo no Alto Rio Negro geralmente enfatiza o papel limitado da mudança de código (*code-switching*), o baixo nível de empréstimo lexical, a intensa difusão de estruturas gramaticais e a manutenção da diversidade linguística, havendo ainda pouca reflexão sobre o papel do discurso no contato linguístico (Epps & Stenzel, 2013).

Partindo da perspectiva da tipologia areal, Bier, Michael & Sherzer (2002) tomam o discurso como sendo a matriz da difusão linguística. Segundo os autores, enfocando as formas especializadas de discurso que possuem graus variados de convencionalidade, domínio e execução por especialistas, seria possível entender melhor o contato e a mudança linguística em áreas geográficas de intensa interação entre grupos sociais e através das fronteiras genéticas da língua (p. 121). Para os autores, o multilinguismo indígena e o contato linguístico nas Terras Baixas Sul americanas deveriam ser tomados também como uma área discursiva, uma região onde formas e processos discursivos específicos tornam-se partilhados e difundidos entre as sociedades (Bier, Michael & Sherzer, 2002). Os processos de

contato entre falantes de dadas comunidades de fala e de diferentes línguas devem ser considerados para que se amplie o conhecimento sobre a mudança linguística e sobre como as línguas relacionam-se umas às outras (p. 123). Tem-se assim como pressuposto que é em circunstâncias de intensa interação que traços de uma língua são adotados pelos falantes de outra. Segundo Bier, Michael & Shezer (2002), as formas discursivas parecem difundir-se com mais rapidez e facilidade que os traços gramaticais e possibilitam dados complementares aos gramaticais para o entendimento de interações históricas entre os grupos.

Segundo Bier et al. (2002), Epps (2016) aborda o discurso ritual de povos indígenas da Amazônia. A linguista chama a atenção para a intensa circulação de especialistas rituais como pajés, benzedores, chefes entre comunidades de falantes de diferentes línguas. Em suas itinerâncias, esses especialistas permanecem junto a outros mestres da palavra e de saberes para períodos de aprendizado e, durante esses períodos, narram, escutam e, assim, trocam textos discursivos. A introdução de formas discursivas no contexto de uma nova comunidade de fala pode levar a inovações e/ou a graus variados de replicação dos gêneros introduzidos variando em graus de precisão. Alguns gêneros especializados, como cantos, podem ser o *locus* privilegiado para o contato linguístico, como no caso do multilinguismo xinguanó (2016, p. 4). Quanto à propagação discursiva, a autora ressalta que os gêneros discursivos especializados são sempre conservadores, apesar de plenos de possibilidades de inovação. Isso deve-se ao fato de os especialistas tenderem a ser anciões, membros estabelecidos das comunidades e respeitados por sua competência oral e pelo *status* social. As formas discursivas associadas aos anciões são geralmente tomadas como modelos da fala correta (Aikhenvald, 2001; Epps, 2016). No Alto Rio Negro, a existência de grande número de narrativas míticas similares de povos falantes de línguas diferentes leva a linguista a propor que tal gênero pode ser visto como nexos de mudança linguística por contato-dirigido (p. 09). A comparação entre narrativas Tukano, Kotiria, Hup e Daw permite ver a recorrência no uso de evidenciais, marcadores de distância temporal, e enquadres iniciais com funções semelhantes entre narrativas com temas e figuras próximas.

No que diz respeito ao discurso xamânico do Alto Rio Negro, a autora aponta o fato de que todas as etnias da região possuem encantamentos de cura, proteção ou agressão, como os “cantos”, /malikai/, dos Wakuenai (Arawak) (Hill, 1988, 1993), os “benzimentos”, /bayri/, dos Desana (Tukano Oriental) (Buchillet, 1983) e os “benzimentos”, /bi'id/, dos Hupd'äh (Nadëhup) (Epps, 2008; Ramos, 2013). Como poderá ser visto nos benzimentos Desana e Hup, chamam a atenção as partes das exegeses em que são mencionadas séries de plantas ou animais diferenciando-os pelos tipos, de modo taxonômico.

Como mostra Epps (2016), comparando nomes de plantas e de animais presentes em benzimentos tukano e hup, os princípios de diferenciação das categorias são idênticos em ambas as línguas. Para ela seriam os princípios do gênero que encorajariam os especialistas a incorporar cada vez maior número de categorias diferenciais de plantas ou animais, e não a necessidade utilitária, pois nem todos esses espécimes estão presentes no entorno local. A circulação dos encantamentos geraria um contexto a partir do qual os léxicos para fauna e flora seriam elaborados de modo mais expansivo. Desse modo, a intensa circulação de especialistas rituais

fomenta a difusão por meio de redes de comunicação. As estruturas formais estabelecem os contornos da tradição discursiva, do gênero, de modo fechado, mas ao mesmo tempo, essas formas discursivas colocam-se como veículos de inovação a partir da manipulação individual. A competência desses gêneros está a cargo de anciãos capacitados por suas idades, saberes e habilidades para engendrar modelos que facilitam a propagação (p. 30).

No mesmo sentido, nos estudos sobre os povos do Alto Rio Negro, vem sendo cada vez mais importante a observação da relação entre discurso xamânico e mobilidade. Narrativas míticas, cantos, músicas e encantamentos xamânicos surgem como veículos de conhecimento, estabelecendo sequências lineares de lugares ao longo de rios e morros, mas também, de modo perpendicular, nomeiam-se espíritos, espécies animais e vegetais e objetos rituais próprios de cada um desses lugares (Hugh-Jones, 2012).

#### 4 Xamanismo e discurso xamânico

No xamanismo hupd'äh, a maior parte dos anciões domina as práticas de cura, proteção e agressão, sendo possível diferenciar os praticantes do xamanismo como /bi'id hup ih/, “xamãs do sopro”, /käd hup ih/, “xamãs do banco”, e /säu hup ih/, “pajés”. Possuindo um grau mais elevado de saberes xamânicos, os /säu/ seriam o que geralmente a literatura etnográfica descreve como xamãs. Entretanto, deve ser ressaltada a importância do papel dos xamãs do banco e dos xamãs do sopro, que dominam grandes repertórios de benzimentos, práticas oníricas e rituais (ver Ramos, 2013).

A “linguagem dos benzimentos”, /bi'id id/, que será abordada neste trabalho, constitui um dos principais gêneros discursivos do xamanismo hup. Dependendo do objetivo do benzedor, o encantamento pode ser feito através de duas formas diferentes: os /ta' bi'id/, “benzimentos de cercar”, quando se quer proteger uma pessoa ou grupo, e os /pë' bi'id/, “benzimentos de doença”, quando o objetivo é o de curar um doente acometido por um mal. Ambas as formas contrastam com uma terceira denominada /döh/, “feitiço”, atos de fala voltados a causar malefícios.

O xamanismo desana diferencia seus praticantes conforme suas habilidades e saberes em /kumu/, “benzedor”, e /ye'e/, “pajé”, que teriam papéis complementares no sistema (Reichel-Dolmatoff, 1971, p. 135). Entretanto, hoje em dia não há mais nenhum /ye'e/ desana atuante. A palavra /kumu/ está relacionada a /gumu/ - esteios que sustentam a estrutura da maloca - sendo os benzedores desana os responsáveis pelo sustento da vida cósmica que integra seres atuais e virtuais. Ambos, /kumu/ e /ye'e/ têm profundo conhecimento de benzimentos e mitos, mas apenas o /ye'e/ têm a capacidade de, mediante o consumo de substâncias psicoativas, ver a doença dentro do corpo da pessoa e encontrar a cura, enquanto o /kumu/ deve refletir longamente para encontrar a causa (Hugh-Jones, S., 1996, p. 38; 41).

Como aponta D'Angelo (2015), os /bayiri/, “benzimentos”, são o instrumento de reflexão, defesa e arma de ataque dos /kumu/ (D'Angelo, 2015). O /kumu/ age em direção aos xamãs invisíveis que comandam as ações agressivas, não

se posicionando nem a favor nem contra tais ações (D'Angelo, 2015, p.113). A atuação durante os momentos de transição da vida – nascimento, puberdade e morte – por meio de benzimentos realizados em rituais de iniciação, menarca, couvade e funeral constitui um foco de importância das práticas do /kumu/ (Jackson, 1983, p. 195). Apenas os /ye'e/ metamorfoseiam-se em outros seres ou possuem roupas cósmica (D'Angelo, 2015), enquanto as ações de cura dos /kumu/ consistem em recitações murmuradas de /bayiri/ dirigidas a um objeto intermediário (cigarro, cuia, alimento, etc.). Doenças causadas pelo consumo de carne podem ser vinganças do animal, vítima do caçador, ou do xamã dono da área onde se deu a caça (Hugh-Jones, 1996, p. 125).

## 5 O benzimento do espinho patogênico

Em 1976, num artigo intitulado *Desana theory of Disease*, o antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff apresenta uma descrição geral do sistema de práticas de cura e proteção dos desana (Reichel-Dolmatoff, 1976). O artigo é resultado do trabalho de interlocução iniciado em 1966 com o desana Antonio Guzman. Parte dessa interlocução deu-se na Universidade de los Andes, em Bogotá, parte em meio a trabalhos de campo na região do Uaupés (Mitú e Pira-paraná) quando foram realizadas gravações e transcrições de narrativas míticas, benzimentos e comentários sobre a cosmologia, iniciação xamânica e cosmografia desses povos. O trabalho deu-se principalmente com conhecedores das práticas xamânicas Desana, Tukano e Uanano (Reichel-Dolmatoff, 1978, p.14).

Após o comentário introdutório sobre o sistema de cura e doença desana, o artigo de 1976 apresenta uma sequência de onze textos desana seguidos de comentários. Dois gêneros intercalam-se, havendo, de um lado, descrições feitas por xamãs desana sobre as relações entre animais e humanos, de interações entre caçadores e presas, e de donos dos animais e suas casas cósmicas. De outro lado, são apresentadas e comentadas exegeses de benzimentos voltados à proteção e cura de sonhos ruins, inconsciência, dormência e dor de cabeça. Reichel-Dolmatoff (1976) enfoca um conjunto de benzimentos que trazem como tema os modos alterados de percepção e consciência suscitados pelas diferentes formas de interação e comunicação transespecíficas. De acordo com o pesquisador, o *benzimento dos espinhos patogênicos* é enunciado para a cura de uma doença indeterminada enviada por diversos pássaros que atendem ao pedido do Dono dos Animais (p. 170). Apesar de curto, esse benzimento apresenta *ações estruturantes* de diversos benzimentos desana de cura orientados para a finalidade de neutralizar espinhos patogênicos.

Voltado para a cura de uma pessoa enferma e atingida pelos espinhos patogênicos, o benzimento inicia-se na origem das farpas que foram extraídas da porta da Casa do Trono/Trovão (ver anexo). Na sequência, as farpas-espinhos são adornadas com as plumas de aves de rapina e andorinhas. As farpas são retiradas do corpo da pessoa pelo xamã que as unta com os leites humano e de /tooka/. Deixadas com as pessoas desana, as farpas causam o adoecimento. A penugem atordoa, causa febre, vertigem e alucinações. Segurando essas farpas untadas, o benzedor destina-as ao Inframundo. No rio /Mëë/ essas farpas são trituradas,

apodrecem e desaparecem.

O benzimento é composto por 22 sentenças (ver anexo) que foram traduzidas a partir de gravações em língua desana transcritas. Pensando com Dell Hymes (1981) e Tedlock (1983), é possível dizer que cada ação enunciada se organiza por meio de linhas que se juntam formando grupos ou “versos”. A prosódia relativa à estrutura de linhas e versos inclui a entonação ascendente-descendente e as pausas. A repetição de linhas idênticas ou com pequenas variações constitui uma forma de paralelismo que é fundamental para que as performances se realizem a partir do murmúrio e de uma cadência marcada. Nas linhas 1 e 9 é introduzido e retomado o tema da extração da farpa a partir da porta da Casa do trono. O ato de deixar as farpas com a pessoa desana surge nas linhas 3 e 8. A figura das aves que possuem farpas estabelece o paralelismo entre as linhas 2, 7, 12 e 17, variando o tipo de ave e a presença ou ausência da fala citada “eu também tenho as minhas farpas”. A extração das farpas com leite aparece nas linhas 4, 10, 14 e 18. O envio das farpas para o Inframundo introduzido pela linha 5 é retomado em 15 e 19. As linhas 6 e 21 trazem o comentário sobre os efeitos nocivos do contato com a penugem das farpas-espinhos adornadas.

Em seus comentários sobre o benzimento, Reichel-Dolmatoff (1976) diz que as farpas/ espinhos são retirados da porta – boca da Casa do Trovão/ Casa do Trono. O “Trovão”, /Buhpu/, é personificado pelo espírito masculino “Pessoa-Trovão”, /Buhupu-mahsê/, próximo a seres como o “Pai-Sol”, /Pagê abe/, e o “Trovão-Jaguar”, /Buhu-yee/. Durante a iniciação xamânica, o neófito deve viajar até a Casa do Trovão em meio ao transe narcótico induzido por rapé (paricá<sup>1</sup>). Ao longo dessa viagem, é preciso que o Trovão dê ao aprendiz seus instrumentos como o chocalho de cabaça, um par de brincos, espinhos patogênicos e pedras-trovão (quartzo e outras) de diferentes tipos, tamanhos, cores e texturas (p. 171). Os brincos brilhantes que o Trovão possui produzem relâmpagos. Esses relâmpagos são miradas súbitas do Sol e podem causar doenças. Os relâmpagos são projéteis do Trovão feitos de quartzo e jogados para atingir pessoas na terra. Quando um relâmpago cai na terra, alguns xamãs vão ao local para recolher seus estilhaços, pedaços de quartzo que são neutralizados com benzimento, ou mandados novamente contra inimigos potenciais (p. 171).

As farpas-espinho são adornadas com plumas pelas águias. A palavra em desana para pluma é a mesma que para pelo da cabeça /poari/, “pluma”. A águia (*harpy eagle*), o Urubu Rei e o Jaguar são todos animais-trovão. No lugar de utilizarem a palavra /poari/, “pluma”, os benzedores empregam a palavra /vihto/ que, segundo Reichel-Dolmatoff (1976), seria a mesma utilizada para falar dos flocos de algodão com que os homens desana cobrem suas cabeças durante danças rituais, e que trariam o sentido da fertilidade (p. 172). As plumas de águias a adornar os espinhos patogênicos conotariam o sentido de fertilização seminal. O adoecimento poderia ser visto como uma inseminação que impregna o paciente de uma força impura e destrutiva (p. 172). A extração do espinho a partir da unção com leite humano /ahpiko/ remeteria ao Rio de Leite localizado no Inframundo. Do lado oeste desse rio estaria o Lago de Leite de onde partem todos os rios de “nossa

<sup>1</sup>Rapé psicoativo produzido a partir da casca da árvore *Schizolobium amazonicum* é uma espécie arbórea da família *Fabaceae*.

Terra”. No céu haveria também o Caminho de Leite, uma contraparte superior do Rio de Leite.

A planta /tooká/ é descrita como uma pequena planta da mata, cujas folhas são avermelhadas e possuem uma textura oleosa, possui frutas pretas e doces. Essas frutas trariam também o sentido de fertilidade do leite e do sêmen. A raiz /too/ teria três sentidos: cacho de frutas, geração e descendências (p. 172). O rio em que são destruídos os espinhos, Rio “Umari”, /Mëë/, é um afluente do Rio de Leite. A fruta /mëë/, “umari”, doce como a /tooká/, traria o sentido feminino da fecundidade. O rio em que são jogados os espinhos é tomado como um “filtro”. A destruição dos espinhos patogênicos decorreria tanto da decomposição pela ação da água, quanto pela trituração decorrente da devoração das piranhas e outros peixes mastigadores existentes nesses rios (p. 173).

No que diz respeito ao espaço, o benzimento inicia-se na Casa do Trono, um espaço celeste, um extremo no alto, e orienta-se para um extremo baixo que é o Rio Umari no Inframundo. Esses extremos constituem o percurso da farpa/espinho desde sua origem, momento de sua extração da porta da Casa do Trono, até sua trituração e decomposição no Rio Umari. Situadas a partir de suas Casas (planos-casa), as aves constituem níveis intermediários entre o céu e o inframundo.

O Gavião-Real (*Harpia harpyja* - Lineus, 1958; Frisch & Frisch, 1964; Wikiaves, 2018) é também conhecido como gavião-de-penacho, uirá e guiraçu. É tida como uma das aves predadoras mais fortes do planeta. Seu bico e garras são extremamente afiadas e potentes, permitindo a ele agarrar e carregar presas de grandes proporções como tatus, siriemas, cobras, preguiças, macacos-prego, macacos-guaribas e até filhotes de veado. Mede de 90 a 105 centímetros de comprimento, sendo a fêmea sempre maior que o macho. As patas são fortes e possuem longas garras negras, semelhantes aos espinhos. Os ninhos são feitos no alto das árvores mais altas da floresta. Já a águia-pescadora (*Pandion haliaetus*, Lineus, 1758; Frisch & Frisch, 1964, Wikiaves, 2018) mede cerca de 57 centímetros de comprimento e pesa cerca de 1,2 kg, sendo as fêmeas maiores que os machos. Em seus mergulhos, as válvulas de suas fossas nasais obstruem-se e ela tem facilidade em capturar suas presas no ambiente aquático. Alimenta-se principalmente de peixes, mas também come aves menores e animais pequenos. Levam de 2 a três anos para tornarem-se adultas e procuram geralmente árvores altas e isoladas para construir seus ninhos. São encontradas nas imediações de lagoas e grandes rios. Vivem geralmente solitárias e conseguem agarrar com firmeza suas presas e carregá-las para longe. Voam alto e procuram árvores isoladas para o pouso. Por fim, a águia da roça e as andorinhas (*Pygochelidon cyanoleuca cyanoleuca*; Frisch & Frisch, 1964; Wikiaves, 2018) apresentam-se como aves que habitam e se deslocam por um espaço muito próximo às aldeias desana, e ao solo, para caçar e/ou comer insetos. Em paralelo ao movimento descendente do espinho-farpa, a menção sequencial às aves vai constituindo também uma sequência de espaços diferenciados por níveis que vão do Céu até os níveis habitados pelos desana da roça e mata próxima.

Num nível intermediário, a cosmografia do benzimento inclui também o corpo desana como *locus* onde é colocada a farpa-espinho patogênico. A conjunção do espinho com o sujeito desana gera o adoecimento percebido a partir da febre, da

vertigem e do atordoamento da pessoa. A ação de extração do espinho realizada pelo xamã gera uma disjunção que permite uma nova coleta da farpa/espinho, não mais da madeira da porta da Casa Trono, mas do corpo da pessoa desana.

O espinho extraído é lançado pelo xamã ao Inframundo, constituído como um espaço de destino do espinho. O Rio Umari é, então, um baixo extremo onde o espinho é devorado/triturado e decomposto. O benzimento pode ser entendido assim como um deslocamento do espinho/farpa desde seu *locus* Celeste originário (Alto), passando por espaços intermediários entre Céu e Terra (Alto-Baixo), sendo introduzido no corpo desana (Baixo) (Dentro-Fora). Posteriormente à extração, o espinho é lançado ao espaço subterrâneo (Baixo-Baixo). Paralelo ao eixo vertical, o movimento do espinho desenvolve-se também em um eixo horizontal indo de oeste, local da Casa do Trono, e destinando-se ao leste onde situa-se o Lago de Leite e seu afluente, o Rio Umari. Como aponta Reichel-Dolmatoff (1976), o espinho faria assim o mesmo deslocamento horizontal que a pessoa desana ao longo de sua vida.

Os xamãs, os desana e as aves constituem os atores centrais das ações. A terceira pessoa do plural é empregada para referir-se aos xamãs e às aves, enquanto a primeira pessoa do plural é utilizada para referir-se aos desana como o “nós que adoecemos” e o “nós em quem são deixadas as farpas”. Pensando com Greimas (2014), os xamãs podem ser tomados como sujeitos do fazer, competentes para a realização da ação de extrair os espinhos e curar “os desana”. O envio dos espinhos pelos seres do Trovão visa a conjunção entre espinho (Objeto de valor) e a pessoa desana (Sujeito de estado). A extração dos espinhos realizada pelo xamã visa a disjunção entre o espinho e o corpo desana e a destruição do projétil patogênico através da destinação ao Rio Umari, para a trituração por piranhas e putrefação pela água-leite. Assim, estabelece-se uma relação polêmica entre os programas narrativos, estando o primeiro voltado a fazer adoecer – disjunção com a própria vida – e o segundo a curar – conjunção com a própria vida.

## 6 Benzimento do espinho de patauá

O /Wah ut bi'id/, “benzimento do espinho de patauá” (ver anexo), dos Hupd'äh apresenta-se como um encantamento em que o xamã hup, assim como os benzedores desana, precisa extrair os espinhos patogênicos que penetram o corpo da pessoa hup causando febre, dores no corpo, e enlouquecimento. A enfermidade, as ações xamânicas realizadas, temas e figuras presentes nessa exegese permitem perceber princípios estruturantes semelhantes aos do *benzimento do espinho patogênico* dos Desana, e mesmo contextualizar alguns elementos de difícil compreensão quando se toma o texto desana isoladamente.

Foi durante uma pesquisa de campo conjunta que realizei com a linguista Patience Epps em 2011 que pude ouvir o sr. Ponciano Salustiano Ramos enunciar o *Wah ut Bi'id*. O benzimento foi gravado, transcrito e traduzido por ela com a ajuda de Jovino P. Socot. Antes da gravação, no dia 06 de julho, durante uma roda de coca, o barqueiro e benzedor desana Julião Dias tinha executado sua versão do *benzimento do espinho patogênico* para curar o sr. Miguel Andrade, que sofria de dores na perna tão fortes que causavam alucinações. Estávamos

em plena época de revoada da manivara, quando as chuvas se intensificam e o “Trovão”, /Pëy Wäd/, zanga-se facilmente e envia doenças através de seus raios. As chuvas e trovoadas marcavam o início do /Böhöw Sôh Dëh/, o “Inverno da Garça”. Miguel fora pescar, como de costume, quando bateu forte a perna em um galho pontiagudo e começou a sentir uma dor intensa. A princípio, tentou benzer-se, mas não conseguiu fazer o benzimento pegar. A dor alastrara-se pelo corpo fazendo com que sentisse espinhos perfurando-o por toda parte.

Ponciano tentou curá-lo com o benzimento do espinho de patauá, mas não conseguiu fazer com que o benzimento /su’uh/ “pegasse”. Barqueiro e colaborador de nossa equipe, Julião passava os dias ajudando Patience Epps com a pesquisa comparativa entre as línguas Tukano, Desana e Hup através da comparação de listas de palavras nas três línguas que verificavam semelhanças lexicais e taxonômicas. À noite, ele juntava-se a nós nas rodas de coca para conversar sobre benzimentos e narrativas míticas. Numa dessas noites, contara a versão desana da origem dos alimentos, a história de /Base Bo/, que fora comparada à versão de Ponciano da história de /Wed B’o’/. Julião e Ponciano contaram e comentaram as diferenças dos benzimentos Hup e Desana para a proteção e germinação das roças. No benzimento desana, explicou Julião, é preciso pegar um punhado de terra e jogar sobre a roça para que, após a derrubada e queima, o fogo alastre-se bem com a ação do vento.

Discutindo o caso de Miguel enquanto comia coca e fumava tabaco com Ponciano, Julião disse que havia aprendido bem o benzimento do espinho com seu pai e que gostaria de tentar para “ver se pegava”. A conversa entre os três benzedores dava-se todo o tempo em língua tukano, utilizada como língua franca, mas o encantamento fora executado por Julião em língua desana. Murmurando as palavras e soprando-as para um cigarro, Julião concentrou as ações nesse instrumento de poder (cigarro) que, em seguida, fora aceso por Miguel para que a fumaça soprada pudesse agir sobre seu corpo. Houve um alívio imediato da dor, expresso com surpresa por Miguel que exclamou: /su’uy/, “está pegando”. O benzimento fora repetido nos dias seguintes variando o instrumento de poder utilizado entre o cigarro e o pinu-pinu.

No *benzimento do espinho de patauá*, o xamã inicia uma série de ações para retirar as roupas rituais metafísicas da pessoa hup que atraem o espinho patogênico. Uma segunda sequência de ações é realizada para colocar as roupas rituais no pari e cercá-las. O xamã busca então retirar os espinhos de patauá do corpo da pessoa para, por fim, colocá-los em uma rede e fazer com que sejam triturados e jogados para longe no rio. Uma mudança fundamental com relação a B1 diz respeito à personificação do espinho de patauá. O espinho sente ciúmes da pessoa hup adornada e, por isso, busca penetrar seu corpo e causar o malefício. A primeira pessoa do singular /ãh/, “eu”, é utilizada pelo enunciador para referir-se ao xamã, enquanto /in/, “nós” inclusivo, primeira pessoa do plural, abrange os Hupd’äh que, atingidos pelo espinho de patauá, adoecem. A terceira pessoa do singular e do plural marcam a distância de uma alteridade radical com “ele”, o espinho de patauá, e com “eles”, os donos das Gentes-Peixe.

Os benzimentos dos Hupd’äh organizam-se em torno dos “movimentos-viagens”, /ham/, realizadas pelo xamã para interagir com seres diversos em suas “Casas”,

/Moy/, ou Terras, /S'ah/, planos cósmicos habitados por donos, homens-sombra, animais e demais seres cujas ações podem gerar agressões às pessoas Hupd'äh. Muitos desses deslocamentos podem ser percebidos ao longo da exegese do B2 quando há o emprego do verbo /ham/, “ir”, ou do locativo posicional /sö'/ que expressa câmbio de referência como nas linhas 54, 55 e 56. O Movimento 1 (/tìh sum ham/), tem como espaço a própria aldeia e revela a proximidade entre o xamã e a pessoa enferma. As roupas rituais, possuídas pela pessoa doente internamente, devem ser retiradas, pois causam ciúmes no espinho que penetra o corpo. Essas são roupas metafísicas que constituem instrumentos de poder de cada pessoa hup. Com os benzimentos de proteção, rituais de iniciação (Dabucuri, Jurupari, Menarca), essas roupas e adornos são fortalecidas.

O Mov. 2 inicia-se com a retirada das roupas metafísicas da pessoa pela parte superior de seu corpo (cabeça) para que, em seguida, sejam colocadas sobre os diversos tipos de pari<sup>2</sup>, numa ação mimética ao costume dos antigos de colocarem suas roupas rituais sobre os paris e envolvê-las. Se os espinhos são atraídos pelas roupas metafísicas internas ao indivíduo, a retirada das mesmas para fora faz com que os espinhos deixem o corpo da pessoa enferma.

O Mov. 3 é destacado da parte anterior pela expressão /Tìh sum/, “primeiro”, enquadramento utilizado para evidenciar o início de uma narrativa ou de uma ação. O pari com as roupas rituais é jogado para baixo, para o rio, sendo seguido pelos espinhos de patauá. Nomeia-se as Gentes-Peixe que podem ter fabricado e enviado os espinhos de patauá contra a pessoa. Os espinhos são lavados com a água do rio e com água-pura, sumo de diversas frutas doces como a bacaba, e uacú para atenuar o calor e lavar o veneno do caapi e do paricá com os quais os espinhos foram envenenados. Mobilizando a força dos dentes das piranhas, do queixo das tartarugas e do queixo dos ratos, a laminaridade do alumínio, da casca de abacaxi e do espinho de patauá, o xamã compõe uma rede de pesca trituradora para “mastigar” os espinhos de patauá envenenados.

O Mov. 4 inicia-se com o deslocamento do xamã do rio para a floresta no entorno da cabeceira do rio (l.54). Busca então lavar os espinhos potencialmente fabricados pelo dono do paricá, pelo dono da casa de pedra, pelo dono da casa da floresta, pelo dono da casa da caatinga. Por meio de cozimento, esses donos podem ter preparado pimenta, paricá e caapi para envenenar seus espinhos de patauá e agredir a pessoa hup. Menciona-se as tábuas de diferentes tipos de madeira com as quais ele mexeu o caldo enquanto cozinhava a pimenta e/ou paricá para envenenar seus espinhos. Essas tábuas e os espinhos são capturados com as malhadeiras feitas de metal vermelho, de pelos, de flores de tucumã.

O patauá (*Oenocarpus bataua*) é uma palmeira amazônica que possui um fruto comestível e oleoso. Seu caule solitário e reto pode variar de 3 a 10 metros e de 2 a 3 dm de diâmetro (Gomes-Silva; Wadt e Ehringhaus, 2004). A partir dos frutos oleosos, os Hupd'äh preparam o “vinho de patauá”, /wah dēh/. Os espinhos presentes na casca (caule) da palmeira são utilizados para a fabricação de /wah-ut/, “setas de zarabatana”, projéteis preparados com veneno curare<sup>3</sup> e soprados

<sup>2</sup>Os paris são armadilhas para a pesca em forma de cerca feitas com varas de paixiubinha e trançadas com “cipós de arumã”.

<sup>3</sup>O curare é extraído de espécies da família vegetal *Menispermaceae*, comum na Amazônia, sendo

pelo caçador para atingir e matar suas presas de modo certo e silencioso. Assim, quando seres como o dono do paricá e a mulher peixe preparam o veneno cozinhando o caarpi (*Banisteria caapi*), pimenta, paricá com as tábuas. Dessas tábuas envenenadas, esses seres extraem as farpas-espinho para fabricarem suas setas de caça com as quais atingirão suas presas, as pessoas hup.

Acompanhando a sequência de movimentos, é possível perceber a importância que a espacialização da narrativa tem para a constituição do percurso gerativo de sentido (Greimas; Courtés, 2008). Pensando com Greimas (2014), o enquadramento espaço-temporal pode ser entendido como o lugar dos deslocamentos, feitos e gestos dos protagonistas da narração, o que permite trazer à luz a significação narrativa das relações entre lugares e atores, topônimos e antropônimos (p. 155). O corpo da pessoa hup constitui-se assim como um *locus* onde se realizam transformações como a penetração dos espinhos, a perseguição das roupas metafísicas, a retirada das roupas e desintrusão dos espinhos. Já os diversos tipos de pari configuram-se como *locus*-envoltórios onde são depositadas as roupas para a lavagem. Se o corpo adornado deve tornar-se corpo despido, os espinhos envenenados precisam ser destituídos do veneno oriundo também de contextos de produção ritual de substâncias. Do “aqui” do espaço tópico do corpo e do pari, o xamã desloca-se para o “lá” (espaço paratópico) do rio, onde situam-se as Casas/Terras das Gentes-Peixe, e para o “lá” da floresta na cabeceira do rio.

A viagem do xamã que se dá através de seus deslocamentos (/ham/) vai compondo uma trama entre múltiplos espaços tópicos, seres e ações que englobam os lugares de transformação e agem sobre eles de modo a enfraquecer a intensidade da presença do espinho de patauí no corpo da pessoa hup. O corpo do doente pode ser visto como um espaço utópico, o lugar da realização da performance onde se dá a conjunção final que reestabelece a vida.

A cada /ham/, o espaço tópico dos itinerários xamânicos faz perder a densidade da presença dos espinhos e “o acontecimento ganha uma zona um pouco mais difusa no interior da extensidade, figurando ao lado de outros acontecimentos que diluem sua carga tensiva” (Tatit, 2010, p. 58). A penetração dos espinhos pode ser vista assim como um fenômeno efêmero e tônico que passa ao estado duradouro e átomo (2010, p. 59). O adoecimento, uma ameaça iminente de morte e/ ou de enlouquecimento, é atenuado por meio das ações e interações realizadas pelo sujeito xamã em outros espaços enredados por meio de seu próprio itinerário. As lavagens dos espinhos com a água do rio ou com o sumo de diversas frutas, realizadas por sequências gradativas de nomeações paralelísticas, vai purificando os projéteis de seu envenenamento ritualizado e do ciúme que ele próprio sente das roupas rituais das pessoas hup.

## 7 Entre farpas e espinhos

Nas conversas da roda de coca, Julião apontava para o céu quando falava do benzimento do espinho patogênico. Ainda que reduzida e aparentemente condensada, a exegese do encantamento desana deixa perceber a ênfase de realização

---

*Chondrodendron* e *Curarea* os seus gêneros principais.

de ações xamânicas em espaços celestes como a Casa do Trono/Trovão ou seres como as aves de rapina e as andorinhas. Como visto, as ações xamânicas desenvolvem-se ao longo de um eixo vertical (superior – intermediário – inferior) e de um eixo horizontal entre oeste (Casa do Trovão) e leste (Rio Umari). As figuras celestes estão ausentes do benzimento hup cuja ênfase incide nos seres do rio e da floresta, havendo igualmente o deslocamento do espinho de um extrato superior (alto da cabeça), seguido de um extrato intermediário (pari) – chão – e por fim o lançamento ao fundo do rio. No lugar de um eixo de deslocamento oeste-leste, torna-se importante o deslocamento jusante-montante no curso de interações com seres do rio grande, igarapés e donos de casas florestais.

Dimensões distintas da geografia xamânica parecem ser percorridas pelos benzedores desana e hupd'äh, o que faz com que em alguns casos possa haver uma eficácia maior a cura no câmbio recíproco entre benzedores de ambas as etnias. Possivelmente, agredido pela potência maléfica do Trovão ou de seres a ele relacionados como as aves de rapina, onças, urubus, que também cumprem papel central na ontologia Hupd'äh, Miguel não sentia o benzimento Hup “pegar”. A partir da comunicação discursiva, o contato linguístico-xamânico permite assim uma comparação de *formas constantes de agência* de modo transversal entre Desana e Hupd'äh.

Seguindo Viveiros de Castro (1979), é possível dizer que ocorrem processos de fabricação/ metamorfose corporais importantes na interação mimética entre o espinho e a pessoa humana. Partindo da fabricação do corpo do espinho/farpa na Casa do Trovão, o benzimento desana acompanha o projétil em seu processo de preparação ritual, sendo adornado pelas aves agressoras com partes de seu próprio corpo, suas plumas. É esse adorno ritual, a pluma, semelhante àquela utilizada pelos dançarinos desana em festas, que causará o enlouquecimento/ perda de consciência da pessoa desana. As enunciações paralelísticas “eu também tenho os meus espinhos” revela a condição especial de cada uma das aves agressoras. O gavião-real, a águia-da-roça, a águia-pescadora e a andorinha são xamãs, pois possuem instrumentos de poder adquiridos do Trovão após suas viagens iniciáticas. Nomeando cada uma dessas aves e retirando espinhos potencialmente introduzidos por elas com leite do corpo da pessoa doente, o xamã desana extrai o projétil, lava com o leite, sumos de frutas e água do rio, tritura os espinhos e lança-os para decomposição final no rio Umari.

Possuindo uma estrutura semelhante, o benzimento hup age sobre espinhos não adornados com plumas, mas com veneno de substâncias psicoativas como o paricá e o caarpi, ou com pimenta. Fica evidente que enquanto o espinho-farpa desana assemelha-se mais aos adornos rituais de dança, o espinho de patauá hup constitui uma figura próxima à do projétil de caça utilizado para atingir a presa por meio do uso da zarabatana. A seta é preparada com veneno cozido de curare num processo semelhante àquele descrito para a ação patogênica da Mulher-Peixe e do Dono do Paricá. A fabricação do corpo-espinho pelos seres celestes em B1 dá lugar à fabricação do corpo-espinho por seres aquáticos e florestais magnificados em B2.

O comentário do narrador em B2 sobre roupas rituais dos antigos Hupd'äh e sobre o hábito de retirar as roupas é introduzido na linha 6 tanto pela adjetivação

dos antepassados como /wähäd d'äh/, “velhos, antigos”, quanto pelo uso da expressão /s'am yi'/, “antigamente” (marca do passado). Cria-se assim, no enunciado, um processo de projeção temporal que tem como base uma relação de não concomitância entre o *tempo da cura* (*tempo do agora*) dado pela ação xamânica de despir o enfermo e um *tempo dos antigos* (tempo de então – anterioridade) (debreagem temporal, Greimas; Courtés, 2008, p. 113). O *agora* do enunciado configura-se, assim, como o momento de extração dos espinhos do corpo da vítima, que se encontra em concomitância com o *tempo da viagem* composto pelos múltiplos deslocamentos e interações do xamã em diferentes Casas.

Já B1, institui o *tempo da cura* (*tempo de agora*) através das ações contínuas de retirar e untar os espinhos-farpa com leite. A busca e coleta dos espinhos-farpa na Casa do Trovão seria não contínua com esse tempo, constituindo um *tempo da viagem* (iniciático) das aves maléficas (anterioridade). Com a citação da declaração da águia pescadora e da águia-da-roça: “eu também tenho minhas farpas-espinhos” estabelece um *tempo da ave-xamã* posterior à retirada das farpas-espinho na Casa do trovão, mas não simultâneo ao *tempo da cura*. O “eu” do ator águia revela sua competência xamânica adquirida pela viagem iniciática pretérita e como um agressor potencial através de um ato de vingança anterior ao *tempo da cura*. A sucessão temporal do tempo da viagem → tempo da agressão e → tempo da cura, situada através de descontinuidades é complementada pela concomitância do *tempo da cura* (extração das farpas), com a ação de triturar e lançar as farpas ao Rio Umari no Inframundo.

Diferente do ator xamã em B2 que se desloca por diferentes espaços (Casas/Terras) por meio de suas idas, /ham/, carregando consigo a malhadeira-trituradora plena de espinhos de patauá, os atores xamãs em B1 fazem deslocar os espinhos-farpa, mas mantêm uma posição fixa num *espaço de cura*. Assim, os efeitos de sentido de movimento nas exegeses desana e hup parecem diferenciar um ator xamã-viajante de um ator xamã estático. Se os deslocamentos em B2 compõem a trama das ações contínuas do xamã num itinerário que faz atenuar a densidade da presença dos espinhos, diluindo sua carga tensiva (efeitos patogênicos), em B1 parece ser justamente o itinerário do espinho-farpa que situa um espaço que, numa relação metafórica com o percurso de vida e morte da pessoa desana, faz o fenômeno efêmero e tônico da penetração dos espinhos no corpo diluir a carga tensiva e restituir a vida como um estado duradouro e átono (Tatit, 2010, p. 59).

## **8 Considerações finais: discurso xamânico e contato linguístico**

Na *Conferência dos Antropólogos e Linguistas* em 1952 (EUA), Lévi-Strauss (2003) afirma que o interesse pelo diálogo colaborativo dos linguistas com os antropólogos estaria na aproximação possível dos fenômenos concretos, dos quais são afastados pelos seus métodos. Mas se os “linguistas” se situam além de uma atitude científica comum às ciências humanas, os antropólogos situam-se aquém, já que se veem imersos no complexo campo do parentesco, organização social, folclore, arte, mas

sem a mesma atitude de rigor e abstração que os linguistas compartilham com os pesquisadores de ciências naturais. Contrapondo-se criticamente às correlações propostas por B. Lee Whorf entre língua e cultura, Lévi-Strauss apresenta uma comparação entre os sistemas de parentesco de sociedades cujas línguas pertencem às famílias indo-europeia e sino-tibetana, e procura mostrar que a complexidade das relações entre língua, organização social e escala populacional impõe cuidado na suposição de conexões entre língua e cultura.

No prefácio ao livro de Jakobson (1977) *Seis lições sobre o som e o sentido*, Lévi-Strauss propõe uma abordagem que iria, futuramente, fundamentar sua análise comparativa dos mitos de diversas sociedades ameríndias na série intitulada “Mitológicas” (2004a; 2004b; 2006; 2011). Como a língua, o sistema mítico seria composto por elementos que se combinam para formar significações, pois não significam nada se tomados isoladamente. Numa analogia ao conceito de fonema (signos diferenciais puros e vazios), os “mitemas” são entendidos como elementos de construção discursiva, entidades opositivas, relativas e negativas. É através dos princípios de correlação e oposição que um mito estabelece com outros a significação, não dos mitemas em si, mas em sua combinação com outros (Lévi-Strauss, 1977). Os elementos de base dos enunciados míticos seriam aqueles da língua, mas sua natureza é entendida como mais complexa, pois enquanto os demais enunciados linguísticos tornam-se compreensíveis aos membros da cultura pela contextualização, os mitos nunca oferecem aos que escutam uma significação determinada. Os simbolismos fonético e semântico dos mitos oferecem uma simetria, respondem a exigências mentais voltadas seja para o corpo, para a sociedade ou para o mundo e, diferente das palavras, os mitos de diferentes povos assemelham-se, “mas a relação de contiguidade desaparece, visto que, como vimos, não existe nenhum elo necessário entre o mito como forma de significação e os significados aos quais se pode vir a aplicar” (Lévi-Strauss, 1977, p. 17).

Assim, foi por meio da análise estrutural comparativa de enunciados míticos de povos falantes de diferentes línguas e em distintas situações de contato que Lévi-Strauss (1977) enfocou essas matrizes de sentido que entrelaçam imagens do mundo, da sociedade e da história. Aproximando-se de Lévi-Strauss (1977), Greimas (2014) afirma que é sob o “signo da tensividade – mas não da gradualidade” – que se deve interpretar os modos como o discurso mítico constrói oposições significativas como a de *excesso* e *insuficiência*, características da racionalidade mítica (p. 140).

O discurso xamânico foi aqui entendido como uma matriz de inteligibilidade que se estabelece de modo contrastivo, na oposição entre “movimentos” tomados em sua relacionalidade e negatividade. Assim, de modo complementar à etnografia da fala (Bauman & Sherzer, 1989) e à tipologia areal de gêneros discursivos ameríndios estabelecida através de convencionalidades formais e temáticas, a abordagem semiótica tensiva de Fontanille e Zilberberg (2001) abre a possibilidade de chamar a atenção para princípios estruturantes do discurso xamânico constituídos não só por pares de oposições, mas por relações de intensidade e extensidade que se subdimensionam a partir de andamento e tonicidade (intensão) e de temporalidade e espacialidade (extensão) (Zilberberg, 2011; Fontanille & Zilberberg, 2001). Assim, a diminuição da carga tensiva dos espinhos que gera dor e enfraquecimento à

pessoa enferma é conseguida pela trama dos movimentos (deslocamentos) do espinho patogênico em B1 e do xamã viajante em B2, por meio de processos de espacialização e temporalização.

No multilinguismo do Alto Rio Negro, como mostra Epps (2016), não é trivial que todas as etnias da região possuam encantamentos de cura, proteção ou agressão, como os “cantos”, /malikai/, dos Wakuenai (Arawak) (Hill, 1988, 1993), os “benzimentos”, /bayri/, dos desana (Tukano Oriental) (Buchillet, 1983) e os “benzimentos”, /bi'id/, dos Hupd'äh (Nadëhup) (Epps, 2005; Ramos, 2013). Diversos autores já chamaram a atenção para a proximidade entre os gêneros discursivos das narrativas míticas e dos encantamentos (Buchillet, 1983; Epps, 2005; Hugh-Jones, 1979; Lolli, 2010, etc.). Temas, figuras, paralelismos, uso de evidenciais parecem reforçar essa sinergia entre os gêneros que justifica a afirmação de Epps (2016) de que essas formas discursivas podem ser vistas como nexos de mudança linguística. Entretanto, os esforços dos estudos sobre contato linguístico continuam deixando de lado o estudo do papel do discurso no multilinguismo regional e privilegiando fenômenos como empréstimo lexical, a intensa difusão de estruturas gramaticais e a manutenção da diversidade linguística (Epps & Stenzel, 2013).

Partindo de uma situação concreta de interação entre falantes de línguas diferentes que intercambiam discursos e ações xamânicas, procurou-se delinear aproximações e distanciamentos a partir de percursos gerativos do sentido situados pelas exegeses de benzimentos de Desana e Hup. Procurou-se enfatizar que estar atento ao papel do discurso xamânico em processos de contato entre falantes de dadas comunidades de fala e de diferentes línguas pode ajudar no conhecimento de como as línguas relacionam-se umas às outras (Bier, Michael & Sherzer, 2002, p. 123). A intensa circulação de benzedores e pajés falantes de diferentes línguas seja pelos rios, seja pelos caminhos e rotas florestais parece indicar a criação de uma rede de comunicação fértil para conversas e trocas entre anciãos, competentes para a enunciação de gêneros discursivos xamânicos, de diferentes etnias e falantes de diferentes línguas que engendra a difusão, a constância formal e a propagação (Epps, 2016). ●

## Referências

D'ANGELO, Samir R. F. *Transmissão e Circulação de Conhecimentos e Políticas de Publicação dos Kumua do Noroeste Amazônico*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2016.

AIKHENVALD, Alexandra Y. *Language Contact in Amazonia*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. Areal diffusion in North-West Amazonia: the case of Tariana. *Anthropological Linguistics*, v. 38. 1996, pp. 73-116.

\_\_\_\_\_. Areal diffusion and language contact in the Içana-Vaupés basin, North West Amazonia. In: R. M. W. Dixon & A. Y. Aikhenvald (Eds.), *The Amazonian Languages*. Cambridge: CUP. 1999, pp. 385-415

BAUMAN, Richard & SHERZER, Joel. *Explorations in the Ethnography of Speaking*.

- Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- BEIER, Christine; LEV MICHAEL & SHERZER, Joel. Discourse forms and processes in indigenous lowland South America: an areal-typological perspective. *Annual Review of Anthropology* 31, 2002, pp. 121-145.
- BUCHILLET, Dominique. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupès*: conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne. PhD thesis, Université de Paris IX, 1983.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 4, n. 1, 1998, pp. 07-22.
- CESARINO, Pedro. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- EPPS, Patience. *A Grammar of Hup*. (Mouton Grammar Library 43.) Berlin: Mouton de Gruyter, 2008.
- \_\_\_\_\_. Specialist discourse and processes of language contact and change: a Naduhup perspective. Paper presented at Amazonicas VI, Leticia, Colombia, 2016.
- EPPS, Patience & Kristine Stenzel (eds.). *Upper Rio Negro: Cultural and linguistic interaction in northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2013.
- FRISCH, Svend; FRISCH, Johan D. *Aves brasileiras*. São Paulo: Irmãos Vitale, 1964.
- FOIRN/ISA. Relatório do Programa PNGATI-Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira-AM, 2017.
- FONTANILLE, Jacques; ZILBERBERG, Claude. *Tensão e significação*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- GREIMAS, Algirdas. *Sobre o sentido II*. São Paulo, Edusp, 2014.
- GREIMAS, A. & Courtés, J. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo, ed. Contexto, 2008.
- GÓMEZ-IMBERT, Elsa. "When animals become 'rounded' and 'feminine': Conceptual categories and linguistic classification in a multilingual setting". In: GUMPERZ, J. & LEVINSON, S. (org.). *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. pp. 438-469.
- JACKSON, Jean. *The fish people*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- JAKOBSON, Roman. *Seis lições sobre o som e o sentido*. Lisboa, Margens do Texto, 1977.
- HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. Shamans, prophets, priests, and pastors. In: Caroline Humphrey & Nicholas Thomas (eds.). *Shamanism, History, and the State*. pp. 32-75. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Coca, beer, cigars and yage". In: J. Goodman; P. Lovejoy & A. Sherratt (orgs.). *Consuming habits*. London and New York: Routledge, 1995. pp. 46 - 64.
- \_\_\_\_\_. 2012. "Escrever na pedra, escrever no papel". In: Geraldo Andreello (org.) *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. 2012, pp. 138-167.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Prefácio". In: JAKOBSON, Roman. *Seis lições sobre o som e o sentido*. Lisboa, Margens do Texto, 1977.
- \_\_\_\_\_. [1964] *O Cru e o Cozido*. Mitológicas volume 1. São Paulo: Cosac & Naify,

2004a.

\_\_\_\_\_. [1967] *Do Mel às Cinzas*. Mitológicas volume 2. São Paulo: Cosac & Naify, 2004b.

\_\_\_\_\_. [1968]. *A origem dos modos à mesa – Mitológicas 3*. São Paulo, Cosac & Naify, 2006.

\_\_\_\_\_. [1971] *O Homem Nu*. Mitológicas volume 4. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 2003.

LOLLI, Pedro. *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdiid) e das flautas jurupari (Ti)*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, Brasil, 2010.

RAMOS, Danilo Paiva. 2013. *Círculos de coca e fumaça: Encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku)*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2013.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Desana curing spells: An analysis of some shamanistic metaphors. *Journal of Latin American Lore*, v. 2, n. 2, 1976, pp. 157-219.

\_\_\_\_\_. *El chamán y el jaguar*. Bogotá, Siglo veintiuno, 1978.

\_\_\_\_\_. *Desana*. Bogotá: Procultura, 1986.

STENZEL, Kristine. Multilingualism in the Northwest Amazon, Revisited. *Memorias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-II*. Austin, University of Texas at Austin, 27 - 29 de octubre de 2005.

STENZEL, Kristine & GÓMEZ-IMBERT, Elsa. “Contato linguístico e mudança linguística no noroeste amazônico: o caso Kotiria: Wanano”. *Revista da Abralin*, v. 8, n. 2, 2008, pp. 71 - 100.

SILVA, Wilson. *A descriptive grammar of Desano*. PhD dissertation, University of Utah, 2012.

SORENSEN, Arthur P. Jr. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist* 69, 1967, pp. 670-684.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”. *Boletim do Museu Nacional*, n° 32, 1979.

\_\_\_\_\_. “Xamanismo transversal”. In: Rubens Queiroz & Renade F. Nobre (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2008, pp. 87 - 136.

WIKIAVES. In. Wikiaves: enciclopédia livre. Wikimedia, 2018. Disponível em: <<https://www.wikiaves.com>>. Acesso em: 23 out.2018.

ZILBERBERG, Claude. *Elementos de semiótica tensiva*. Ateliê Editorial, São Paulo, 2011.

## Anexos

### Vahka bayi – Benzimento do Espinho Patogênico

Gravação, transcrição e tradução: Gerardo Reichel-Dolmatoff e Antônio Guzman

| BENZIMENTO EM DESANA (B1)  | TRAD. ESPANHOL   | TRAD. PORTUGUÊS  |
|--|--|--|
| 1. iri vahkarire ya vii dihsiporoge ainyora.   | 1. Las astillas se buscan y se encuentran en la puerta de la Casa de Trueno.                       | 1. As farpas-espinho se busca e se encontra na porta da Casa do Trono [Casa do Trovão].          |
| 2. boreri vahka diari vahka gaa vihture buakëyoro.   | 2. Astilla blanca, astilla roja – ésta está adornada con pelusa de Águila Arpía.                   | 2. Farpa-espinho branca, farpa-espinho vermelha – esta está adornada com a pluma de Gavião Real. |
| 3. vahkaa nëgëra daha okoma arimi.   | 3. Al dejar las astillas [con nosotros], producen enfermedad.                                      | 3. Ao deixar as farpas-espinho [conosco], produzem doença.                                       |
| 4. irirekoaraa ahpiko suu tooka ahpiko suu koayuukoma.   | 4. Para desterrar las astillas, las untan con leche y con leche de <i>tooka</i> las botan.         | 4. Para retirar as farpas-espinho, untam-nas com leite e com leite de <i>tooka</i> colocam-nas.  |
| 5. mari dohkamaha turipë koame yuukama.  | 5. Las destierran al Inframundo.   | 5. Mandam-nas ao Inframundo.   |
| 6. ira vihtu marire sorokë yiyoro. [mov.1]   | 6. La pelusa nos hace marear.  | 6. A penugem faz-nos atordoar.   |
| 7. eoka gaasaa yësare yaa vahka arika ariyuhpë.  | 7. El águila eoka [dijo]: “!Yo también tengo mis astillas!”  | 7. A águia (Pandion haliaetus) eoka [disse]: “Eu também tenho minhas farpas-espinho!”.           |
| 8. iri vahkari diige varoo purikë yiyoro marire.   | 8. Al dejar las astillas [con nosotros], producen enfermedad.                                      | 8. Ao deixar as farpas-espinho [conosco], produzem doença.                                       |
| 9. iri vahkarita buhpu ya viige airaa ariyoro dahiroo nyioyoro.  | 9. Las astillas fueron recogidas en la puerta de la Casa del Trono.                                | 9. As farpas-espinho foram coletadas da porta da Casa do Trono.                                  |
| 10. iri vahkarire koagë ahpikoo suu tooka ahpikoo suu koakoma.   | 10. Para botarlas, las untan con leche y con leche de <i>tooka</i> .                               | 10. Para coloca-las [para fora], untam-nas com leite e com leite de <i>tooka</i> .               |
| 11. iri vihtu marimebiri nëgaboro mariboro ai seapameyuukakoma marire kunyuporeboro mariborore yiiraa. | 11. Para que la pelusa no penetre em nosotros, la recoge y [la botan] para que no haga dar fiebre. | 11. Para que a penugem não nos penetre, coletam-nas e [colocam-nas] para que não dê febre.       |

|   |   |  |
|---|---|--|
| 12. ii poegaa yēsare araa yēsare yaa vahka ariyuhpē.                          | 12. El águila de las cha-gras de yuca brava dijo: “!Yo también tengo mis astillas”. | 12. A águia das roças de mandioca brava disse: “Eu também tenho minhas farpas-espinho”.                        |
| 13. ii yeba maha vaaka ariyoro igē ya vihtu mera buyayee yuhpē.               | 13. La astilla de tierra – él la había adornado con pelusa.                         | 13. As farpas-espinho de terra – ele a havia adornado com penugem.   |
| 14. iri vahkare ahpikoo suu tooka ahpikoo suu koakanyora.                     | 14. La astilha se unta con leche y con leche de tooka.                              | 14. A farpa, unta-se com leite e com leite de <i>tooka</i> .   |
| 15. iri vahkasare ai omeyuukakoma mari dohkamaha turige.                      | 15. Apoderándose de la astilla, ellos la mandan al Inframundo.                      | 15. Apoderando-se da farpa-espinho, eles mandam-na ao Inframundo.  |
| 16. iroge mari dohkamaha turigere iri vahkari dediyoro porigere.              | 16. Allí, en el Inframundo, las astillas desaparecen en la podredumbre.             | 16. Ali, no inframundo, as farpas-espinho desaparece, no apodrecimiento (?).                                   |
| 17. oaa siripia saa ira ya vahkari ahpanyora ira ya buyare ahpanyora ira saa. | 17. Las golondrinas también tienen sus astillas, sus adornos.                       | 17. As andorinhas ( <i>Pygochelidon cyanoleuca cyanoleuca</i> ) también têm suas farpas-espinho, seus adornos. |
| 18. iri vahkarire ah-piko mera suu tooka ah-pikoo mera suu tuu neakanyora.    | 18. Estas astillas las untan con leche y con leche de tooka y las cogen.            | 18. As farpas, untam-nas com leite e com leite de <i>tooka</i> e extraem-nas.                                  |
| 19. daha yii koameyukanyora mari dihka maha turige.                           | 19. Hecho esto, las botan al Inframundo.  | 19. Feito isso, mandam-nas ao Inframundo.  |
| 20. iro ge mēē diage maraveame yuukana.                                       | 20. Allí, en el río mēē las trituran.   | 20. Ali, no río mēē trituram-nas.  |
| 21. Ira ya vihtu marire tuu soro marikaporo ari-<br>raa.                      | 21. Su pelusa nos causa vértigo; para evitarlo ellos hacen [todo] esto.             | 21. Sua penugem causanos vertigem, para evitarlo eles fazem [tudo] isso.                                       |
| 22. Iri nomeri marire daha varo perekē yiyoro.                                | 22. Cuando hacen esto, las alucinaciones desaparecen.                               | 22. Quando fazem isso, as alucinações desaparecem.   |

---

## Wah ūt bi'íd – Benzimento do Espinho de Patauá (26.06.2011)

Ponciano Monteiro, /Tat Dēh/

Gravação: Patience Epps

Transcrição: Patience Epps e Jovino P. Socot

Tradução: Patience Epps, Jovino P. Socot, Danilo P. Ramos e Samuel B. Monteiro

| BENZIMENTO EM HUP (B2)   | TRAD. PORTUGUÊS  |
|--|--|
| "1. Wah ūt bi'íd āh id tēp, wah ūt bi'íd."   | "Eu vou contar para você o benzimento do espinho de patauá, o benzimento do espinho de patauá."  |
| 2. inĩ h sa?pa?t ni nĩ h s'āh āhāp d'ō' yi' kāsāt bí p.  | Primeiro, eu retiro o que está sobre nossos corpos [as 'roupas' que atraem o espinho de patauá pelo ciúmes]  |
| 3. inĩ h sápát ní nĩ h.  | Essas que estão sobre nossos corpos.   |
| 4. Wah ūt tih kēy won tēg yūd, sadáp b'ah tih kēy won tēg yūd mah, inĩ h sápát inā n níy.                      | A "roupa" que atrai o espinho de patauá, que atrai a <i>sadap</i> (farpa pequena, farpa-espinho de madeira que se pensa estar dentro do corpo, e gera grande dor e desmaio), isso está em nossos corpos.                                   |
| 5. Yúp yūdā n yup āh pō' kāsātāh.  | Eu retiro essas roupas primeiro.   |
| 6. Yúp yūdā n pō' yō', s'āmyi' wāhād d'āh (...) hí d hup h'ēh ní é nĩ h yi' ūh, inĩ h sap sō' í nā n tih niĩh. | Retirando essas roupas, os antepassados, é como os ornamentos que eles costumavam usar, esses que estão sobre nossos corpos [nós usamos essas roupas como os ornamentos rituais dos antepassados; isso traz o ciúmes do espinho de patauá] |
| 7. inĩ h sap sō', (si'dé), wah ūt tih kēy won níp, wah ūt tih kēy won níp yūd, yúwā n āh pō' kāsātāh.          | Em nossos corpos, o espinho de patauá vai procurando, as roupas que o espinho de patauá vai procurando, essas eu retiro primeiro.  |
| 8. Yúp, yūdút mah yúp, í nā n wah ūt hikēy wónóh.  | Essas, com (por causa) dessas roupas, o espinho de patauá segue procurando por nós.  |
| 9. Wah ūt, sadáp b'ah ū í nā n kēy wónóh.  | O espinho de patauá, a farpa <i>sadap</i> , provavelmente vai procurando por nós.  |
| 10. inĩ h sáp sō' ní nĩ hit tih.   | Esse que está em nossos corpos.  |
| 11. Yi' nĩ h yúp āh pō' kāsātāh.   | Esse eu retiro primeiro.   |
| 12. S'am yi' wāhād d'āh, pōy b'ah b'ē' mōy k'ōdan hid y'et ē' nih.   | Os antigos, eles costumavam colocar para dentro de casa o pari lâmina de <i>poy</i> [tipo de inseto] no chão da casa.  |
| 13. Pōy b'ah b'ē' hid nóop, (...) s'ak b'ah b'ē' tih, s'ák b'ah.   | Eles chamavam esse de pari lâmina tábuca de <i>poy</i> , de pari lâmina de bu-riti.  |

14. Pöy b'ah b'é' mah yúwúh, wāhád d'āh nóóy, w'āt ní h yí' mǐ', yí' nǐ' h, nup m'é b'ah yí'. Era o pari lâmina de *poy*, os antigos chamavam assim, ele não era longo, era assim [gesto].
15. Sep yet ham d'āh yō', yúwút hid péméh. Depois de desenrolar e abrir, eles sentavam-se sobre o pari.
16. Pöy b'ah b'é' hid nóop, hid d'ō' níh, s'ák b'ah, s'ak tōk b'ah b'é' nóha'. O que eles chamavam de pari lâmina de *poy*, eles pegavam, o lâmina de buriti, o pari lâmina de tronco de buriti, eu digo.
17. Yúp bab' níip, tōp k'et tōk pōy b'ah b'é' āh nóoh. Todos esses juntos com o pari lâmina de tronco *poy*, eu digo.
18. Yúp bab' níip, siwīb wōh, siwīb wōh, pōy b'ah b'é'. Todos esses juntos com a bacaba rã, bacaba-rã, pari lâmina de *poy*. [*siwīb wōh* é um tipo de rã que canta à tarde e à noite].
19. Siwīb wōh, wewégan ũy, b'ot pén s'āhan ũy, hohóh s'āhan ũy. A bacaba-rã, que dá na caatinga, na terra firme, da terra de sapo [boa para a roça].
20. tēg sǐ' h s'āhan ũy, w'ih s'āhan ũy, b'ēb'ēb' s'āhan ũy, yup pōy b'ah b'é' āh dō'öp, siwīb b'ahah. Aquele da terra de carbono, aquele da terra de gavião, aquele da terra de borboleta, aquele da terra de borboleta, aquele do pari lâmina de *poy*, eu tiro, a lâmina de bacaba.
21. siwīb b'ah b'é', met siwīb b'ah b'é' nóóy nóha'. O pari lâmina de bacaba, o pari lâmina de bacaba-rã, o pari lâmina de bacaba cotia, digo.
22. Yúwút āh dō' wōbōh, yup inih sapat nin'ih. Com esses eu tiro e jogo para fora e faço guardar isso que está em nossos corpos.
23. Si'dé, sakaká, tih kēy won nip, sadáp b'ah tih kēy won nip b'ah yud. [Eu benzo] o capim *si'dé*, o capim *sakaka*, [com esses] vem depois a lâmina *sadap* e esses vão depois das roupas.
24. Yuwan pō' yō' píd, yuwut āh d'ō' way wōbōh. Tendo aberto todos esses, eu colocos [sobre o pari], eu tiro a roupa, tiro-as de cima de nossa cabeça.
25. Yuwut d'ō' way wōh (?) yō' píd, yup yudan āh pō' yō' píd, sō'ah pō' d'āh sak uō', yup pō' d'āh sak yō' píd, pō' d'āh yō' píd, yup b'é'ēt āh dō'way wōbōh. Por ali tiro e coloco [sobre o pari] [...], tiro todas essas roupas e vou abrindo [o pari], eu abro, faço-as subir, abro e coloco-as sobre o pari.
26. Yinih yō', d'ō' way wōb h̄u' yō'ay, yup b'é'ēt man' dō' yō', yup b'é'ēt āh (yāhā'sud d'āh hiyí' ayah), noha. Depois, tendo terminado de colocá-las sobre o pari, tendo enrolado-as com o pari, eu solto o pari que cai, digo.
27. Yuwan d'āhd'āh hiyí' ay. Eu jogo para baixo e para longe.

28. Yinih yō', yup, wah ut sap āh do' d'ō' ayah. Com isso, eu tiro o espinho de patauá do corpo.
29. Tih sum āh do'op, sadap b'ah āh do'op, n'ikan hōpd'āh nihan uy āh do' tēh. Primeiro, eu leio os espinhos *sadap*, esses de lá dos peixes, os [espinhos] dos peixes, eu nomeio [esses espinhos] que eles têm.
30. Hōpd'āh nihan uy. Os espinhos dos peixes.
31. Nikan, hōp hup āy nih, tinih met bokan uy, b'ah āh d'ō'oh, āh tih sum āh d'ō'wōh. Para lá, da mulher peixe, o *mét b'ok* (tambor) dela, da a mulher-peixe, esse seu tambor (m'et b'ok), essa *b'ah* [lâmina/tábua] eu tiro, primeiro eu tiro.
32. Dēh yāh, dēh yāh b'ah, dēh wah-naw b'ah, dēh siw b'ah, hōp hup ih nih, tinih pōhō siw b'ah, s'iw hō b'ah, tih d'ō' nip, yup hōp hup āy, tih d'ō' nip. A água-pura de uacú, da água pura da tábua de uacú, a tábua e abiu, a tábua de água pura de pupunha, dos homens peixe, a água pura da tábua de pupunha, homens-peixe, a água pura da tábua de pupunha, homens peixe, a tábua de pupunha amarela deles, a tábua de pupunha vermelha ela tira a mulher peixe pega.
33. Sēhēk tih nam bi'nip, si'deet, yampia at tih nam bi' nip, kowot tih nam bi' nip. Eles fazem veneno com paricá com o capim *s'i*, com o *kapi yam piha* [canto do caapi], elas fazem veneno.
34. Yuwan, yuwan āh nam sidih, yuwan tih nam bie' niwan, yuwan tih nam bi' ēy man yup sadapbah inan naw, inan tih hipē'eh, noha'. Com esses, eu lavo o veneno. Quando elas nos envenenam com essa tábua *sadap* causam doença para nós, digo.
35. Yup sēhēkētmore (mone) yō' tih, nam bi' nip, sēhēkēt tih siw nip b'ok, yuwan āh (?) tēg d'ōk yi'ip b'ay. Tendo misturado com paricá, elas envenenam com seu paricá que cozinham, elas põe para forá o fogo.
36. Yúp sēh'ēk tih siw nūi wanáh. Esse fogo com o qual elas cozinham o paricá.
37. hāwāg sú' sēhēk, tih'iy k'āç sēh'ēk wé sēhēk, bisiw sēh'ēk, hōp sēh'ēk, tih nam bi'níp. O paricá de pegar o *hāwāg* [soprovital], o paricá mordida de jararaca, o paricá da árvore *wé*, o paricá *bisiw*, o paricá peixe, [com esse veneno] elas envenenam.
38. Yúwan siw yō' tí h nam bi' níp, b'ā hā n yúwā nah. Tendo cozinhado isso, elas fazem o veneno com essa tábua.
39. Yúp b'ahā n, yup dēh yāh b'ahā n, í d puk yō' pí d, mih d'āh nih tīg sá' b'ahát, it d'āh nih tīg sá' b'ahát, tihā n ya'aw' huhuj yō'. Essa tábua, essa tábua de uacú do igarapé, eu arranco falando [com minhas palavras]: tartarugas e suas tábuas-queixo, a tábua do queixo da piranha, a tábua do queixo do rato.

40. Yuwút tíhán ya'aw huhuj yō' pid. Com esses [dentes] eles mastigam até ficar mole [animais que com os dentes mastigam espinho de patauá].
41. Yuwút pāt hōp sēgét, pāt hōp sēgét, tódō hōp sēgét, yōy dó hōp sēgét, k'ōb k'et hōp sēgét, yúwán maç dó hōp sēgét, yúwán tíhán seg maman' yō' píđ. Com essa malhadeira de pelos, com a malhadeira de pelos, com a malhadeira de *tódō*, com a malhadeira de abacaxi, com a malhadeira de tucum, com a malhadeira de metal [alumínio], [eu] enrolo [os espinhos].
42. Yúwan āh seg d'āh way yí 'í h, wah út āh ségewayáh, sadáp báh āh ségep. Essa rede [contendo os espinhos], eu jogo longe. Com essa rede, os espinhos de patauá eu envolvo com a rede. [eu jogo para fora, a lâmina/tábua de *sadap*]
43. Yúp, páhap āh nóop, dēh yáh báh, dēh wahnáw b'ah, āh no nénéh. Essa, a primeira que mencionei, a tábua de abiu do igarapé, a tábua de uacú do igarapé, eu falo e faço vir.
44. Yúp dēh hi yó'óy n'an āh do' nénep, té! Eu [vou] para o fundo das águas com aqueles, até! Eu faço-os vir [aqueles].
45. Hĩ 'ap hōp d'āh hid nítēn. Quantas Gente-Peixe houver. Benze para as mulheres peixe, os espinhos de patauá, para os homens, eu leio as tábuas dos homens peixes
46. Tā'áy ā n, tā'áy ā n āh bi'id ten, tiyí' nĩh b'ah āh do'op b'ay. Para as mulheres, se eu faço o encantamento para as mulheres são as tábuas dos homens que eu nomeio.
47. Tā'áy ā nah, tā'áy ā n āh bi'id ten, tiyí' nĩh b'ah yúp. Para as mulheres, se eu benzo para as mulheres, [nomeio] essas tábuas dos homens.
48. Tiyi' ā n biíd tēn, yup tā'áy nĩh b'ah. Se eu faço o encanto para um homem, então (usa-se) as tábuas das mulheres.
49. Hōp hup āy nĩ h b'ah. As tábuas das mulheres-peixe.
50. Dēh hi yō'oy, m'aç tōhó móy an ũy íhan, weg yōh mōyan uy íh nĩh, hōp hup āy nĩ h, tĩnĩh dēh yāh b'ah dēw, wah náw b'ah. [Esses do] rio de baixo, para aquele da casa branca de metal [o dono peixe da casa branca], o [dono peixe] aquele da casa de areia, as mulheres peixe, a tábua de uacú delas, a tábua de abiu.
51. Yúp āh bab'ni dó'op, hōp ków, hōp ków tēg báh, pu ap tēg b'ah, bíy' tēg b'ah, dēh hiyó' ninih, bíy'. Essas eu nomeio juntas, a pimenta de peixe, a tábua de pimenta de peixe [árvores], a tábua da árvore de jeni-papo, a tábua da pupunha do igarapé, todas que têm muitos espinhos.

52. Dēh pōh üt tēg b'ah, āh do' nénép, āh do' nénéh, té!  
A tábua das árvores altas e seus espinhos, eu nomeio e junto até!
53. Hĩ 'ap dēh, dēh mi hiyō', āh do' nénép, te!  
Todas essas que são do rio abaixo, eu nomeio até!
54. Dēh k'et yōhan ham k'ēt yí 'í h.  
[Eu] vou para a cabeceira.
55. Yúwā n b'iyi' do' yō', tĩ h wi' d'ō' ní h tēn, s'ūg sō' āh sópop báy.  
Tendo listado todas essas, se eu não listar (a doença continua), eu vou para cima, para a floresta.
56. S'ūg sō', sēh'ēk s'ūg húp ih, sēh'ēk hup ih nĩ h, tinĩ h d'apbūy yúp tí h bi'níp, sēh'ēk b'ah tih bi' níp, wahnáw b'ah, dēh sisí w, siwí w dó b'ah, s'íp sã sã'w, tih bi' níp.  
Para a floresta, o dono do paricá da floresta, os donos do paricá, as armas dele, com essas [armas] ele fez essas: a tábua de paricá, a tábua de abiu, a tábua de pau brasil do igarapé, ele as fez.
57. Púp b'ah, púp tēg b'ah tih bi' níp, himūn tēg b'ah tih bi' níp.  
A tábua de paxiuba, ele fez a tábua de paxiuba, ele fez a tábua de paxiuba barriguda.
58. Yúp b'ahat tih bi' níwā n, kówót, sēh'ēk'ēt tih bi' níwan, yúwā n tih nam níwan, nam s'id yō'.  
Com essa tábua ele preparou isso [a arma], com pimenta, preparou com paricá, aquilo com que ele envenena, eu lavo esse veneno.
59. Yúwā n id puk yō' pí d, yúwā n id d'ō' ya'aw' huhuj yō', páhap āh noot yí'.  
Eu amarro isso, tendo mastigado, deixado mole e cuspidado com palavras, com isso que eu falei antes.
60. Tōdō hōp seget, maç dó hōp ségét, pát hōp ségét, k'ōb s'ó hōp ségét, yúwút tihā n seg yō' pí d, āh yúwā n seg k'ēt d'āh way yō' pí d seg k'ēt d'āh way yi'iy, yúp b'ah ā n āh.  
Com a malhadeira *tōdō*, com a malhadeira de alumínio vermelho, com a malhadeira de pelos, com a malhadeira de flor de tucumã, com isso eu pego, pego e jogo para fora.
61. Yinih yō' pí d, yám pihát tĩ h nam bi' níwā n, yúwā n tĩ h yōh bi' e' níwā n, tihā n mig sap yō' pid nóha.  
Depois de tudo isso, aquele que foi envenenado com o *yam pih*, aquele para o qual foi causado o *Mig Sap* [Corpo louco], eu quebro (interrompo) o *M'e' Sap* [corpo pintado] para ele.
62. Yiní hí y mah yúp inan, yúp tih nam bi' ey mah, yúp inā n sadáp b'ah tí h yē tēn, hisih ní h inā n tĩ h pē'ēh.  
Então, para nós que fomos envenenados, quando a farpa da *sadap* entra em nós, nós ficamos muito doentes.
63. Tĩ h nam bi' ep sēh'ēk'ēt, yám pihat, si' déhét mah tĩ h nam bi'í h, nóha'.  
Com esse capim *si' deh* [lavo] o paricá envenenado, o *yam piha*, digo.

64. Yúwan s'üg s'ó'ýy āh do'nénep, há'ap [...] húp ya'am d'āhā n, tēg húpñ'ā n, mūn mōy an ūy īhan, pā ç mōyan ūy īhā n, yúp sēhēk hup īhā n nóop b'ay. Eu nomeio esses, na floresta, todos eles os jaguars, as gentes árvore, o dono da casa da caatinga, o dono da casa da floresta, o dono da casa de pedra, o dono do paricá, digo.
65. Tīhan nam bi' ē' níp, yúp b'ahā n, dēh yāh b'ah, dēh wahnáw b'ah, āh nóót b'iyi' āh d'ō' nénéh. Todas s tábuas envenenadas, a tábua de uacú do igarapé, a tábua de abiu, eu tomo todas essas que eu falei.
66. Te s'üg s'ó'ýy d'āh ā n hū', yí t tēg d'ūh húp n'ā n, tēg dūh húp n'ā n hū', b'atí b' hupnā n hū' yi'iy. Para a floresta, todas essas gente árvore, todas elas, b'atí b'b'atib', todos eles.
67. Yid d'āh nī h hidnī h d'apbuy, yid'āh nī h hidnī h d'apbuy, dēh yāh, dēh wahnáw b'ah, dēh s'ī w b'ah hid d'ō' níp, yuwút hid nam bi' níp, sēh'ēkēt hid nam bi' níp, yampihat hid nam bi' níp, āh nám s'id yi' pí dí h. Esses, suas armas, o uacú do igarapé, a tábua de abiu, a pupunha do igarapé, eles pegam, eles envenenam com isso. Eles envenenam com o paricá, com o *yam pih*, eu lavo todo o veneno.
68. Yúwā n nam s'id yō' pid, id puk yō' pid, tihā n id ya'am yō' pí d, tihā n seg k'ēt d'āh way yí 'í h. Lavo, tiro todo o veneno disso, tiro com a fala, mastigo e cuspo para fora, agarro com a malhadeira e jogo para longe.
69. Yit tih ham k'ētēh, yúwā n ūyuh, ya'ap yi' yúpúh, wah ūt bi'íd wíp. É assim que vou e piso, para aquele [o doente], isso é tudo, o benzimento do espinho de patauá.
-

---

## Dados para indexação em língua estrangeira

Ramos, Danilo Paiva

About splitters and thorns: tensive dimensions of hupd'äh and desano shamanic discourse

*Estudos Semióticos*, vol. 15, Edição Especial (2019)

ISSN 1980-4016

---

**Abstract:** *Sitting in a circle to eat coca, Hupd'äh and Desano blessers spoke in the Tukano language and they talked about the spell of the pathogenic thorn. Living in the Alto Rio Negro region - AM, the interlocutors tried to find a way to cure a sick man whose legs were very painful as he suffered from a disease caused by the patauá thorns. Taking into consideration the debate domain about multilingualism and the linguistic contact in the Alto Rio Negro region - AM, this study is based on the comparison set by the enunciators themselves between the shamans' spell versions in Hup and Desano languages. The relation between ethnography of speech and tensive semiotics allows this study to evidence how formal and theme patterns seek to decrease the tensive weight in events revealing sociocosmic communication and interactions. The analysis makes it possible to describe the verbal genre "blessing" as marked by space-time frames which relate sociocosmic mobility, viewpoint translations and intercultural and interspecific communication with animals, plants and spirits. This study aims to show that considering the shaman discourse as a matrix for linguistic dissemination might be essential to better understand the dynamic and processes of linguistic contact and change in the Alto Rio Negro region.*

**Keywords:** *discourse; Alto Rio Negro region; shamanism; multilingualism.*

---

### Como citar este artigo

Ramos, Danilo Paiva. Sobre farpas e espinhos: dimensões tensivas de discursos xamânicos hupd'äh e desana. *Estudos Semióticos*. [on-line] Disponível em: < [www.revistas.usp.br/esse](http://www.revistas.usp.br/esse) >. Editores Responsáveis: Ivã Carlos Lopes, José Américo Bezerra Saraiva e Eliane Soares de Lima. Volume 15, Edição Especial, São Paulo, abril de 2019, p. 196-213. Acesso em "dia/mês/ano".

Data de recebimento do artigo: 23/10/2018

Data de aprovação do artigo: 15/12/2018

---