

***Mito, História e Representação Social de Doença Sexualmente Transmissível
entre os Baniwa – Noroeste Amazônico¹***

Luiza Garnelo²

Introdução

Ao longo de sua carreira Claude Lévi-Strauss travou uma extensa discussão sobre as características do pensamento mítico e sua relação com a história humana.

Em obras da maturidade este autor nos informa que a ambição do mito é atingir, pelos meios mais econômicos, uma compreensão total do universo (1978; 1993). Essa é uma característica que coloca o pensamento mítico (ou selvagem, no dizer do autor) em contradição com o método científico, cuja principal estratégia para explicar um fenômeno desconhecido é dividir o problema em pequenas partes, a serem paulatinamente estudadas, com a pretensão de obter uma futura explicação ampla do evento.

Além dessa característica Levi-Straus (1993; 1976) aponta outros modos como o pensamento mítico opera, como por exemplo, a capacidade de transmutar seus elementos constitutivos uns nos outros, o que, por um lado, o habilita a ser utilizado na explicação de várias situações distintas e, por outro, o torna diferente da história, na medida em que os mesmos elementos conceituais do mito podem ser combinados e recombinados de modos diversos, sem alterações essenciais na sua estrutura, ainda que as temporalidades e os contextos de uso sejam distintos; tais características o tornam relativamente mais estático que o fluxo da história. Neste sentido, Levi-Strauss comenta que “... o significado básico do mito não está ligado à seqüência de

¹ Publicado In: Nascimento, DR; Carvalho, DM; Marques, RC (orgs.). Uma História Brasileira das Doenças. p.24-36. RJ: Ed Mauad X. ISBN 85-7478-207-6

² Centro de Pesquisas Leônidas & Maria Deane-Fiocruz e Universidade Federal do Amazonas

acontecimentos, mas antes, se assim se pode dizer, a grupos de acontecimentos, ainda que tais acontecimentos ocorram em momentos diferentes da História” (1978:68).

Em linha de raciocínio semelhante, e igualmente discutindo os fundamentos do pensamento selvagem, Godelier nos diz que “o pensamento em estado espontâneo ou selvagem é assim, imediata e simultaneamente, *analítico* e *sintético* e tem a capacidade de *totalizar* nas representações míticas todos os aspectos do real e, ao mesmo tempo, de *passar* de um nível a outro do real por *transformações* recíprocas de suas analogias” (1981a:78). Nessas circunstâncias, os relatos míticos remeteriam a uma história passada, mas atualizada no tempo presente; às origens e fundamento das coisas e eventos e os modos como se expressam no mundo atual. Tais características levam Godelier (1981b) a considerar o pensamento mítico como trans-histórico, ou seja, eternamente presente ao longo do ciclo de vida das sociedades humanas.

Por operar pela analogia o pensamento mítico é capaz de estabelecer relações de equivalência entre realidades que podem ser muito distintas entre si, mas que passam a ser percebidas como assemelhadas, em decorrência dessas operações mentais dos sujeitos sociais. Uma das conseqüências da característica analógica do pensamento mítico é a de imaginar que os eventos naturais são situações sociais , ainda que ocorridas em sociedades não-humanas, povoadas por sujeitos em permanente interação conosco, mas dotados de consciência, intenção, vontade e poderes iguais ou superiores àqueles partilhados pela humanidade. Trata-se, portanto, de sociedades e sujeitos em interação mútua, capazes de produzir redes de relações de predação, confronto, negociação ou reciprocidade (Godelier, 1977).

Outra dimensão igualmente importante no estudo de sociedades indígenas é a influência das relações de parentesco nos modos míticos de expressão (e vice-versa) e na organização das relações sociais entre povos indígenas. Para Lévi-Strauss

(1978;1976), é possível encontrar uma equivalência estrutural entre as formas assumidas pelo pensamento mítico e as formas de sociedade. Segundo o autor a organização do parentesco fornece um esquema sociológico que ordena e explica o mundo, ou seja, aos elementos cósmicos e da natureza são atribuídos comportamentos análogos às relações entre parentes que doam e recebem esposas, guerreiam, são subordinados e subordinam uns aos outros. A intimidade das relações estabelecidas entre sociedade e natureza, indivíduo e cosmos faz com que, para o pensamento selvagem, todos os planos da existência sejam interativos e que, em consequência, o comprometimento de um elemento singular implique em ameaça para a totalidade, atribuindo-se a cada indivíduo uma responsabilidade sobre a preservação da ordem cósmica (Levi-Strauss, op cit; Godelier, 1981).

Tais premissas orientam a construção deste texto, no qual problematizaremos, através de um estudo de caso desenvolvido junto a um grupo indígena, os Baniwa, que vivem na região conhecida como Alto Rio Negro, no noroeste da Amazônia brasileira, a relação entre pensamento mítico, história e produção social de doença sexualmente transmissível.

Contexto e Dados da Pesquisa

O grupo indígena Baniwa é um povo aruaque falante com uma população aproximada de 6.000 indivíduos, distribuídos em aproximadamente 90 aldeias ao longo das margens dos rios Aiari e Içana, sendo este último afluente do rio Negro. O grupo tem uma rica produção mítica que oferece parâmetros para a organização da vida social, para as formas de apropriação dos meios de subsistência, a regulação das relações de parentesco, as explicações de doença e seus sistemas de cura e cuidados com a saúde.

Tal como outros povos do Noroeste amazônico, os Baniwa têm uma complexa e extensa produção mítica, cujas narrativas estão intimamente articuladas entre si. O conjunto de relatos tem forte coerência interna, cuja riqueza e complexidade só podem ser plenamente apreendidas quando analisadas em conjunto; os mitos tratam de diversos temas de interesse na vida da sociedade e são ferramentas de pensamento e de ação para as sucessivas gerações de humanos. Para fins dessa análise resumiremos pequenos trechos da produção mítica que interessem diretamente ao objeto da pesquisa.

Na cosmologia Baniwa há relatos de uma série de guerras que uma família proto-humana de heróis criadores (*Niãpirikoli* e seus irmãos, *Eeri* e *Dzooli*) travou com animais-espíritos predadores, tais como os jaguares e as grandes serpentes, para obter o controle do território em que hoje vivem os Baniwa, garantindo assim, seu acesso às fontes de alimento, moradia e transporte. Os mitos também tratam da origem de diversos elementos da vida social, tais como os ritos de passagem, os acordos matrimoniais entre as famílias, a regulação das relações (idealmente hierárquicas) entre os gêneros e entre os jovens e os velhos. A harmonia dessas interações é vista pelos membros da etnia como sinônimo de saúde e equilíbrio na vida em sociedade (Garnelo, 2003).

No mundo Baniwa um dos pilares da ordem social é a divisão sexual de papéis sociais. De acordo com a mitologia, o herói criador *Niãpirikoli* estabeleceu que na futura descendência humana, caberia aos homens o controle das relações políticas travadas entre os grupos de parentesco, com os outros grupos indígenas do Alto Rio Negro. Inconformada com tal situação, *Amaro*, a mulher primordial, liderou uma rebelião feminina, durante a qual as mulheres roubaram as flautas sagradas utilizadas nos ritos de iniciação masculina, em que novos membros adultos do grupo são produzidos.

Existe uma discussão sistemática na literatura antropológica rionegrina (Hugh-Jones, C,1979; Hugh-Jones, S,1979; Jackson,1983; 1988; 1992; Wright, 1993; 1993-94;1998; Journet, 1995 e Hill, 1984; 1987;1988;2001) sobre a importância - para todas as sociedades que ali vivem - das flautas utilizadas nos ritos de passagem, consideradas como símbolos da influência masculina sobre os meios de reprodução da sociedade. O controle masculino sobre elas, simbolizaria um reequilíbrio na distribuição de atribuições entre os gêneros. Sendo as mulheres as únicas capazes de gestar e parir novos membros biológicos do grupo, os ritos de passagem - controlados pelos homens – seriam, por sua vez, os meios de geração de membros adultos, plenamente socializados e em condições de contribuir para a manutenção da vida social. Nessas circunstâncias, torna-se compreensível que a disputa pelas flautas sagradas se configure como uma busca de hegemonia na vida cotidiana. Ela simboliza o monopólio dos meios de reprodução da vida política e social no cosmos Baniwa.

De posse das flautas, as mulheres primordiais ampliaram seu poder e influência feminina na sociedade primordial e empreenderam diversas viagens em que tocavam os instrumentos, possibilitando com isso a ampliação do tamanho do mundo, o estabelecimento das fronteiras do que hoje é o território Baniwa e a reprodução dos ritos de passagem, agora direcionados às jovens (Wright, 1998).

Bem-sucedida por certo tempo, essa estratégia desencadeou uma preponderância das mulheres na sociedade, tendo os homens passado a se incumbir das tarefas desprezadas por eles, que hoje são realizadas pelo pólo feminino da sociedade, tais como o preparo do alimento e a organização do espaço doméstico.

De acordo com os mitos as mulheres teriam se mostrado incapazes de gerenciar o poder que auferiram. Os processos rituais que conduziam teriam se transformado em bebedeiras e desordens diversas, que impossibilitavam a conclusão bem sucedida dos ritos, que, idealmente, deveriam transcorrer em ambiente de austeridade, disciplina e

obediência dos jovens iniciandos. Tais circunstâncias teriam favorecido a eclosão de uma revolta masculina, na tentativa de recuperar as flautas e o poder perdido. Uma vez instaurada a guerra entre homens e mulheres primordiais, os contendores teriam travado batalhas em diversos locais do território Baniwa, hoje considerados como lugares de risco para a preservação da saúde e do bem-estar.

Ao longo da batalha diversas armas foram utilizadas por cada grupo inimigo. Em se tratando de um mundo mítico, no qual todas as coisas podem ser magicamente transmutadas, as armas de guerra eram produzidas a partir de objetos do dia-a-dia, transfigurados pelo poder mágico dos oponentes. De interesse para nossa análise destaca-se a transformação das formigas *Dzawaro*, cuja picada provoca dor, calor, rubor e secreção local, em flechinhas de zarabatana. Uma vez sopradas pelas mulheres, os homens atingidos apresentavam os mesmos sintomas da dolorosa picada da formiga.

O resultado final da guerra foi a derrota das mulheres, que perderam as flautas e o poder obtido com seu roubo; em consequência, elas foram punidas com o exílio. Expulsas das terras Baniwa as mulheres primordiais fugiram para o que hoje é território brasileiro e colombiano, tendo se tornado as “mães” dos brancos. O herói criador, Niãpirikoli, foi obrigado a criar nova linhagem de mulheres para deixar como esposas para seus descendentes, os atuais Baniwa. A estas foi proibido tocar, ou mesmo ver, as flautas mágicas nos ritos de passagem; suas funções sociais tornaram-se restritas ao espaço doméstico, sobre o qual têm responsabilidade, devendo, preferencialmente, evitarem a intromissão nos rumos gerais da vida social.

Conforme nos alerta Jackson (1992) os relatos míticos não podem ser interpretados como retratos literais da vida social. Eles representam mais um padrão idealizado de valores que orientam a vida cotidiana, do que um espelho fiel das relações, aí se incluindo as de gênero, travadas na vida rotineira. Dessa forma, os mitos

que expressam a assimetria de gênero entre os Baniwa operam como normas sociais que podem ser seguidas, negadas ou recriadas pelas pessoas, nos desafios que enfrentam ao longo da existência. Na temática tratada pela pesquisa pode-se dizer que existe um padrão geral de comportamento feminino considerado adequado pela sociedade, mas nem todas as mulheres seguem exatamente tal modelo de ação. Mesmo este, vem se transformando historicamente, à medida que se intensifica o contato com a sociedade nacional e outros papéis sociais vão sendo apropriados pelas mulheres, tais como os de professoras, líderes de associações indígenas e outros.

Nessa interseção entre mito e história vamos reencontrar o eixo principal de discussão deste texto, que é a produção social de interpretações sobre uma doença sexualmente transmissível.

No plano histórico os Baniwa têm uma longa história de contato com os agentes de colonização, ao longo da qual enfrentaram mudanças significativas no seu cotidiano, que variou em sintonia com as demandas geradas no processo de exploração econômica a que foram submetidos. Na análise aqui empreendida destaca-se o período de exploração da borracha, quando trabalhadores indígenas foram recrutados para a extração do látex entre as décadas de 1920 a 1950. Tais atividades, desenvolvidas em locais distantes das aldeias natais dos Baniwa, incrementaram o fluxo de interações interétnicas, aí se incluindo as de tipo sexual. Dessa forma, os trabalhadores indígenas foram confrontados com a transmissão da gonorréia, uma doença que era aparentemente pouco conhecida entre eles.

De acordo com os relatos dos velhos narradores, diversos jovens teriam adquirido tal doença ao se relacionarem com prostitutas colombianas. A eclosão dos sintomas, típicos de uma condição até então desconhecida, exigiu a produção de interpretações capazes de explicar as novas ocorrências. Afortunadamente a pesquisa

logrou captar a dinâmica de construção social da explicação de doença forjada pelo grupo, em um verdadeiro encontro entre mitologia e história.

De posse de um capital cultural que remetia o conflito das relações de gênero ao tempo mítico primordial, os jovens Baniwa das décadas de 40 e 50 (que hoje estão na faixa etária de 75 a 80 anos) adquiriram gonorréia durante o período laboral em que viveram fora de suas aldeias. As narrativas permitiram apreender que saberes pré-existentes foram acionados para construir uma explicação coerente sobre os novos eventos. A eclosão dos casos de doença foi interpretada como resultante de ataques de mulheres colombianas hostis, contra os jovens inexperientes. Seus sintomas foram associados aos da picada da formiga *Dzawaro* e a nova doença foi chamada de *Dzawaropémi* (doença de *Dzawaro*), remetendo aos conflitos míticos acima relatados.

As mulheres colombianas do tempo histórico da borracha foram assimiladas às mulheres primordiais que, derrotadas e exiladas, teriam se instalado nos territórios de origem dos colonizadores. Elas agora atingiam as novas gerações Baniwa com sua vingança. Vistas pelos narradores como vorazes e agressivas, o comportamento das mulheres estrangeiras que transmitiam blenorragia foi interpretado como ameaça às premissas da estabilidade social fundada no controle masculino das relações de gênero.

Dadas as características do modo Baniwa de pensar a realidade, a eclosão dos eventos contemporâneos de doença adquiriu sentidos políticos globais, que muito se diferenciam da interpretação biomédica de transmissão de doença, limitada à interação entre agente patogênico e hospedeiro. Pautadas pela organização mítica do pensamento, as interpretações nativas do evento patológico remetem-no ao plano dos conflitos com a alteridade hostil, aqui representada pelas mulheres não-indígenas que ameaçavam a potencialidade reprodutiva (biológica e social) das gerações mais jovens e em contato mais íntimo e prolongado com o mundo dos brancos.

No entendimento nativo trata-se de uma ameaça de proporções cósmicas. Um conjunto de eventos aparentemente isolados, que para nós seriam vistos como frutos do acaso, são interpretados como parte indissolúvel de um conjunto de relações sociais travadas entre homens e mulheres, entre índios e não-índios, e, em última instância, entre os deuses e os humanos que deles descenderam. Não há, por características próprias do pensamento mítico, cisão significativa entre o passado e o presente, entre os indivíduos e a coletividade, entre as dimensões materiais e simbólicas dos eventos que aqui analisamos. Sob o ponto de vista indígena a transmissão da doença não passa pelas incertezas do acaso, e sim pelo deliberado ataque oriundo da alteridade, que ali surgia como cotidiana ameaça à identidade e vida social Baniwa.

A construção de uma explicação sobre a origem da gonorréia é feita com os antigos elementos mitológicos do grupo, que, recombinaados de modos diversos passam a oferecer explicações para os novos eventos trazidos pela história do contato. Os eventos são novos, mas o processo cognitivo-explicativo é produzido a partir do estoque de saberes prévios do grupo, reordenados na vida contemporânea.

Além disso, a constatação irrefutável de que os jovens haviam mantido relações sexuais com mulheres não-indígenas, adicionou aos fatos um ingrediente de rebeldia juvenil contra os severos padrões morais do grupo, para quem o contato sexual com mulheres não-indígenas implica em risco, não apenas para o transgressor como indivíduo, mas também para sua comunidade de substância, com a qual partilha boa parte de sua existência, aí se incluindo o risco de adoecimento.

Os mecanismos acionados pelos Baniwa para explicar estes eventos são similares àquilo que Moscovici (1989) denomina de ancoragem, ou seja, uma busca de elementos já presentes no estoque cognitivo de um grupo social, para elaborar explicações sobre novos fatos que se mostrem desafiadores ao entendimento do grupo sobre eles. No caso analisado, a mitologia Baniwa operou como estrutura explicativa da

experiência com a gonorréia, oferecendo um molde às novas informações que chegaram até o grupo e foram reinterpretadas segundo a lógica que rege o pensamento nativo. Nesse processo, os elementos periféricos são representados pelas explicações e cuidados biomédicos ofertados pelo pelos missionários e pelas interpretações populares aprendidas no convívio com os “caucheros” colombianos.

Os atos terapêuticos tradicionais desencadeados pelos casos de gonorréia indicam que os Baniwa interpretaram esses incidentes como uma atualização de eventos primordiais ameaçadores. Eles mobilizaram a intervenção de xamãs (*malikai iminali*) e donos de cânticos (*maliri iminali*), terapeutas tradicionais detentores do poder de re-harmonizar as conturbadas relações cósmicas e sociais que ameaçavam o grupo. Como habitualmente ocorre no tratamento de doenças consideradas graves, os jovens foram submetidos a severas restrições dietéticas que visavam a purificação de seus corpos e espíritos. O objetivo do procedimento era afastar os seres-espíritos que ameaçam predação aqueles cuja impureza corporal os torna visíveis às anacondas, aos grandes carnívoros e outros seres da mata que, para os Baniwa, simbolizam a agressividade de sociedades não-humanas que desde os tempos ancestrais ameaçam sua existência (Garnelo, 2001b; Wright, 1998).

No final da década de 1990, Garnelo et al (2001c) conduziram uma investigação sobre as vivências recentes dos Baniwa com as doenças sexualmente transmissíveis. O trabalho demonstrou que o grupo já tinha uma experiência sistemática com a blenorragia, mas dispunha de poucas informações sistemáticas sobre as outras doenças sexualmente transmissíveis. No caso específico da AIDS os membros do grupo expressavam idéias fragmentárias sobre o tema, oriundas de informações veiculadas nos meios de comunicação de massa e nos serviços de saúde. Uma pessoa infectada pelo HIV, mas assintomática, foi comparada às frutas gosmentas que às vezes estão podres por dentro, mas externamente mostram-se íntegras. A associação

dessas frutas com o esperma surge em alguns mitos e nos cânticos terapêuticos *malikai*, confirmando a existência de uma transmutação analógica de um elemento no outro (Garnelo et al., 2001c).

Segundo os mesmos autores as representações sobre o vírus HIV mostravam uma relação de similaridade com os predadores primordiais que permanecem assombrando o pensamento Baniwa. Os desenhos produzidos pelos sujeitos pesquisados, para expressar suas representações sociais sobre HIV e AIDS, reproduziam figuras de espíritos canibais e dos *Yoópinai*, seres primordiais que punidos por sua incapacidade de controlar a gula e os seus impulsos sexuais perderam a forma humana. Tais espíritos, com quem os Baniwa dividem involuntariamente seu território, permanecem mantendo relações belicosas com os seres humanos, buscando deslizes sexuais e de higiene que tornam as pessoas mais susceptíveis aos ataques que perpetram. Dadas as características da informação circulante sobre o HIV e a AIDS, sua existência não implica, necessariamente, na adoção das medidas recomendadas pela biomedicina para prevenir a transmissão da doença; tampouco representa a incorporação automática da idéia de que a circulação do vírus HIV pode vir a ser um evento cotidiano a ser enfrentado pela população.

A violência do contato interétnico foi um fator habitualmente mobilizado na interpretação Baniwa sobre os meios de transmissão das doenças sexualmente transmissíveis. O aparecimento de casos opera como fator de reagudização das subterrâneas e permanentes tensões que envolvem o contato com os não-indígenas. Nesse contexto, qualquer doença, inclusive as de transmissão sexual, é interpretada como produto de uma hostilidade deliberada, dos brancos contra os indígenas, visando sua eliminação.

Essa forma de representar a doença funde-se atualmente com as lutas etnopolíticas pela demarcação das terras indígenas. Assim, a cadeia de relações

causais atribuídas aos eventos produtores de doença é associada à cobiça dos colonizadores, pelos territórios de assentamento ancestral dos Baniwa; fariam parte, portanto, de um conjunto de iniciativas que buscam eliminá-los para que suas terras fiquem disponíveis. A idéia de acaso nas relações de causalidade é recusada. É uma atitude coerente com os modos de operar do pensamento tradicional praticado pelo grupo. Em consonância com a associação entre doença e agressão deliberada, observou-se uma rejeição à possibilidade de que um indígena possa transmitir a doença a outro(a); fazê-lo implicaria em aceitar igualmente a hipótese de uma agressão proposital, algo que exigiria uma vingança xamânica como contrapartida a um comportamento anti-social dessa natureza.

Conclusões

Retomando uma indagação de Levi-Strauss podemos também nos perguntar: Onde acaba o mito e começa a história? Temos aqui um caso exemplar em que é praticamente impossível distinguir onde termina um e inicia a outra. Nos relatos analisados esses dois elementos, tidos como opostos, mostram-se praticamente indistinguíveis entre si, borrando-se a oposição que habitualmente os caracteriza. Foi possível observar também diversas funções dos mitos, expressando não apenas justificações da ordem social e assimetrias vigentes na sociedade tradicional, mas também daquelas produzidas pelo processo colonizatório. Nesse caso, os elementos do acervo mítico foram recombinaados infinitas vezes, para interpretar, organizar e produzir sentidos novos para eventos relevantes, construídos no embate das relações interétnicas.

O conjunto de situações aqui analisadas mostra o vigor da atuação do pensamento mítico em um grupo indígena que mantém contato com sociedades não-indígenas há mais de trezentos anos. As explicações construídas em torno da

transmissão das doenças sexualmente transmissíveis agregam numa mesma totalidade, grupos de acontecimentos que ocorreram em períodos muito distintos da história. Estes são reordenados no cotidiano de modo a expressar no momento atual, os fundamentos da vida social; explicam também, a origem de instituições e situações sociais que são permanentemente atualizadas para servir às necessidades do tempo presente. A condição trans-histórica do mito, sua capacidade de transmutar seus elementos constitutivos e de engendrar novos e complexos painéis explicativos dos problemas a serem resolvidos pelos membros do grupo, se funde e se imbrica com a informação de base científica veiculada pelos aparelhos médico e educacional.

Cabe uma última palavra sobre a questão da assimetria de gêneros que oferece o pano de fundo à discussão da transmissão das DST. Trata-se de uma situação social que é plenamente justificada pelas narrativas míticas, nas quais as mulheres são responsabilizadas por grande parte das doenças e infortúnios que hoje acometem a humanidade. Apesar das aceleradas mudanças ocorridas na sociedade Baniwa nas últimas décadas, a situação das mulheres permanece relativamente inalterada. Elas continuam com menor número de anos de estudo, um domínio mais restrito da língua portuguesa e pouco acesso aos cargos de prestígio político, como o de chefe de aldeia, liderança de organização indígena ou xamã; tais posições permanecem como parte dos cargos monopolizados pelos homens (Garnelo, 2003; Coimbra & Garnelo, 2004).

A assimetria da condição feminina deve ser entendida como parte do contexto que a produz, não podendo ser interpretada a partir do ponto de vista da sociedade urbana contemporânea. Comportamentos ocidentais que visam a igualdade entre indivíduos pouco sentido fazem em sociedades marcadas pela minuciosa hierarquização do espaço social e nas quais, a divisão tradicional de tarefas entre homens e mulheres é o próprio fundamento da vida social. Se a condição feminina pouco foi alterada ao longo de tão prolongado tempo de relação interétnica é porque ela representa um dos pilares da

reprodução da sociedade tal como concebida pelo *ethos* Baniwa. As mudanças são perceptíveis, mas lentas, flutuando ao sabor das transformações da base produtiva, material e simbólica do grupo, que parece tatear com muita cautela em busca de um novo ponto de equilíbrio entre as relações de gênero. Entretanto, não resta dúvida que tais escalas de valores têm, entre suas conseqüências, certo grau de responsabilização das mulheres pela transmissão de doenças sexualmente transmissíveis, o que pode ter implicações negativas para a adesão às estratégias de prevenção deste tipo de agravo, tal como propostas pelos serviços de saúde.

Bibliografia

Buchillet, D. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Vaupés brésilien*. Tese (Doutorado), Université de Paris X-Nanterre, 1983.

_____. Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, Série Antropologia, 4(1): 27-42, 1988.

Chernela, Janet. Gender, Language, and Placement in Uanano Song Litanies. *Journal of Latin American Lore* 14:2 193-206, 1988a.

_____. Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in an Arapaço Narrative. In: HILL, J(ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. pg.35-49. Urbana: University of Illinois Press, 1988b.

_____. The ideal speech moment: women and narrative performance in the Brazilian Amazon. *Feminist studies* 29(1):73-96, 1997.

Coimbra, CE & Garnelo, L. Políticas Públicas de Saúde Indígena: implicações para minorias e saúde reprodutiva. In: Monteiro, S & Sansone, L. (orgs.) *Etnicidade na América Latina: Um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos*. pg. 211-228, RJ: Editora Fiocruz, 2004.

Franchetto, B. Mulheres entre os Kuikúro. *Estudos Feministas*, 4:35-54, 1996.

Garnelo, L. *Poder, hierarquia e reciprocidade: Os caminhos da política e da saúde no grupo indígena Baniwa*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2003.

_____. *Manual de Doenças Tradicionais Baniwa*. Manaus: Ed. Universidade do Amazonas, 2001a

Garnelo, L. & Wright, R.M. Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa. *Cadernos de Saúde Pública*, 17(2): 273-284, 2001b.

Garnelo, L; Araújo, I; Silva, R; Dias, LC; Benzaken, A; Melo, M; Encarnação; A; Sampaio, S., Oliveira, F., Rocha, E. O Controle das DST em área Indígena: O mercado simbólico do Alto Rio Negro. *Jornal Brasileiro de Doenças Sex Transmissíveis*, 13(2):23-26, 2001c.

Godelier, Maurice. Mito e História: Reflexões sobre os Fundamentos do Pensamento Selvagem. In: _____. *Horizontes da Antropologia*, pg. 132-146, Lisboa: Ed. 70, 1977.

_____. A parte ideal do real. In: Carvalho, EA (org.). *Godelier*, pg. 185-203, SP: Ed. Ática, 1981, col. Antropologia.

_____. Infraestruturas e História. In: Carvalho, EA (org.). *Godelier*, pg. 174-184, SP: Ed. Ática, 1981, col. Antropologia.

Herzlich, Claudine. A problemática da Representação Social e sua Utilidade no Campo da Doença. *Physis- Revista de Saúde Coletiva*. 1(2):24-57, 1991.

Hill, Jonathan. The variety of fertility cultism in Amazonia: a closer look at gender symbolism in northwestern Amazonia. In: *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method* (T.A. Gregor & D. Tuzin, eds.), 45-68. Berkeley: University of California Press. 2001.

_____. The soft and the stiff: ritual power and mythic meaning in a northern Arawak classifier system. *Antropologica* (68):55-77, 1988.

_____. Wakuenai ceremonial exchange in Northwest Amazon. *Journal of Latin American Lore* 13(2):183-224, 1987

_____. Social equality and ritual hierarchy: The Arawakan Wakuenai of Venezuela. *Am. Ethnologist* 11(3):528-544, 1984.

Hugh-Jones, C. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Hugh-Jones, S. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press, 1979.

Jackson, J., *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukano Identity in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press, 1983

_____. Gender relations in the Central Northwest Amazon. *Antropologica*, 70:17-38, 1988

_____. The meaning and message of symbolic sexual violence in Tukanoan ritual. *Anthropological Quarterly*, 65:1-18, 1992.

Journet, N. *La Paix des Jardins. Structures sociales des Indiens Curripaco do Haut Rio Negro (Colombie)*. Paris: Institut d'Ethnologie, Musée de L'Homme, Mémoires de l'Institut d'Ethnologie XXXI, 1995.

Levi-Strauss, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa : Edições Setenta, 1993.

_____. Como Morrem os Mitos. In: _____. *Antropologia Estrutural Dois*, pg.261-276. RJ: Ed. Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *O Pensamento Selvagem*. SP:Companhia Editora. Nacional, 1976.

_____. Introdução : História e Etnologia. In: _____. *Antropologia Estrutural*, pg. 13-44, RJ: Ed. Tempo Brasileiro, 1975.

_____. A estrutura dos Mitos. In: _____. *Antropologia Estrutural*, pg. 1237-266, RJ: Ed. Tempo Brasileiro, 1975.

Mathieu, N.C., 1973. Homme-culture et femme-nature?. *L'Homme*, 13:101-103.

Moscovici, Serge. Des Representations collectives aux représentations sociales. In: JODELLET, D. (org.). **Les Représentations Sociales**, pg.62-86. Paris: Ed. PUF, 1989.

Wright, R.M. *The history and religion of the Baniwa peoples of the Upper Rio Negro Valley*. Tese (Doutorado), Stanford University, 1981.

_____. Pursuing the Spirit. Semantic Construction in Hohodene *Kalidzamai* Chants for Initiation. *Amerindia*, 18: 1-39, 1993.

_____. Umawali. Hohodene myths of the Anaconda, father of fish. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 57/58: 37-48, 1993-94.

_____. *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion. For Those Unborn*. Austin: University of Texas Press, 1998.