



COSMOLOGIA MAKUXI: ARTE, MITOS E RITOS

SOUZA, Maria Socorro Alves de
UFAM
socorroalves2000@yahoo.com.br

TORRES, Iraildes Caldas
*Professora do Programa de Pós Graduação em Sociedade e Cultura da Universidade
Federal do Amazonas*
iraildes.caldas@gmail.com

183

RESUMO

Este artigo de natureza bibliográfica e documental tem como objetivo refletir sobre a cosmologia do povo Makuxi sua história, arte, ritos e mitos enquanto bens imateriais e patrimônio cultural. A valorização desse patrimônio e sua divulgação se fazem necessário, face ao cenário historicamente marcado por conflitos territoriais, interétnicos e de políticas contrários aos interesses indígenas. Acreditamos ser imprescindível dialogar sobre a realidade indígena, a partir de uma concepção interdisciplinar que tenha como centralidade a discussão sobre a diversidade cultural, considerando as singularidades dos diversos grupos indígenas, memória e identidade étnica. Assim sendo, os ritos, os mitos e celebrações se constituem na presença humana, na história coletiva, herança cultural e patrimônio histórico.

Palavras-chave: Cosmologia. Cultura. Makuxi

Abstract

This article bibliographic and documentary nature aims to reflect on the cosmology of the people Macushi its history, art, myths and rituals as intangible assets and cultural heritage. The appreciation of this heritage and its disclosure, against the backdrop historically marked by territorial, interethnic and policies against indigenous interests conflicts are necessary. We believe it is essential to talk about the indigenous reality, from an interdisciplinary concept that has centered on the discussion on cultural diversity, considering the peculiarities of the various indigenous groups, ethnic identity and memory. Thus, the rites, myths and celebrations constitute the human presence in the collective history, cultural heritage and historical heritage.

Keywords: Cosmology. Culture. Makuxi

INTRODUÇÃO

A formação do atual estado de Roraima ocorreu por meio de disputas entre portugueses, espanhóis, holandeses e ingleses que data o século XVI. Mas sua ocupação sistemática, ocorreu no século XVIII quando teve início o período pombalino que se instaurou a partir de 1750 com reformas estruturais na economia amazônica, fortemente caracterizada pela atividade extrativista, e utilização da mão de obra



indígena. Essas reformas estruturais ocorreram no governo do meio irmão do Marques de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759) com a introdução de escravos africanos na colônia e a retirada do poder temporal dos missionários que atuavam nos aldeamentos indígenas, seguidas da expulsão dos jesuítas.

Nesse cenário, antigos aldeamentos onde viviam grande parte dos indígenas, foi elevada à categoria de vilas com nome de portugueses, brancos e índios, foram chamados a uma “convivência pacífica” e todos deveriam pagar seus dízimos, uma espécie de tributos do qual deveriam reconhecer sua obrigação de vassalo. Nesse cenário a língua portuguesa, passa a ser obrigatória em substituição à língua geral praticada na Amazônia.

De acordo com Farage (1991), a ocupação efetiva, começou somente no século XIX, com o estabelecimento de fazendas de gado ao longo dos rios da bacia do rio Branco. Na sede de uma fazenda, um pequeno povoado começou a se desenvolver, elevado à freguesia com o nome de Nossa Senhora do Carmo em 1858. Após a Proclamação da República em 1880 a Freguesia de Nossa Senhora do Carmo foi elevada a categoria de município com a denominação de Boa Vista do Rio Branco instalada em 25 de julho do mesmo ano.

No início do século XX ocorre a definição das fronteiras com a Guiana e a demarcação datada de 1859 da fronteira com a Venezuela, ratificados de 1905 a 1940. Com a entrada do Brasil na II Guerra Mundial, o discurso da defesa do território levou o governo do Estado Novo de Getúlio Vargas a desmembrar os estados áreas de fronteira e colocá-los sob administração direta do governo federal, assim surgiu o território de Roraima, criado em 1943 e posteriormente extintos com a constituição de 1988 que transformou territórios em estados da união (FARAGE, 1991).

RORAIMA DAS SERRAS E LAVRADOS

O Estado de Roraima está situado na região norte do Brasil e ocupa uma área aproximada de 224,228 mil, km². Tem por limites a Venezuela ao norte e nordeste, Guiana ao leste, Pará ao sudoeste e Amazonas ao sul, é o estado mais setentrional da federação, com uma população de acordo com dados do IBGE(2009) de 451.227 mil habitantes. O estado de Roraima se destaca no cenário nacional por possuir maior contingente populacional indígena e um percentual de 48% de migrantes de todo o país, atraídos por concursos públicos, assentamentos e a prática de exploração de minerais.



Roraima em sua distribuição político-administrativa é dividido em 15 municípios e como um todo o estado não possui atividades econômicas expressivas voltadas para a indústria e fabricação de bens de consumo. Atualmente, possui duas áreas de Livre Comércio (ALC) em Bonfim e Boa Vista, constituem-se em áreas de importação e exportação que operam em regime fiscal especial. O estado vive do setor primário do extrativismo e agropecuária, no setor industrial, Boa Vista, a capital de Roraima, destaca-se a produção de refrigerantes, derivados do leite e derivados de cereais, tendo como principais mercados importadores São Paulo, Amazonas e Venezuela.

Na composição étnica e formação histórica tem como característica marcadamente a mistura do índio, do europeu e do negro, resultando no mestiço e/ou caboclo. De acordo com dados do IBGE(2000), a população de Roraima está composta por: pardos (6,55%), brancos (24,78%) indígenas (8,67%), negros (4,23%) e amarelos (0,14%). Os traços culturais de Roraima resultam do processo de miscigenação em que se destaca a presença do índio iniciantes da ocupação humana na Amazônia.

O povo Makuxi está localizado em Roraima e na Guiana inglesa. Estão estimados em cerca de 24.000 habitantes dos quais 16.000 vivem no Brasil, na região do lavrado em Roraima. Em relação à distribuição espacial, observa-se que as fronteiras étnicas são bastante tênues em virtude dos arranjos residenciais entre parentelas integradas por homens de diferentes procedências, principalmente nos agrupamentos compostos por famílias extensas mistas entre Makuxi e Ingaricó; ou entre Macuxi e Patamona, os Makuxi e os Wapichana.

Santilli (2001) ao se reportar a construção social do território Makuxi salienta a diversidade de designações étnicas permeadas de distinções e especificidades existentes em cada grupo constituindo-se em um sistema de identidades que singulariza os índios que vivem na área *circum* –Roraima. Os Makuxi se autodenominam de Pemon e Kapon. Apesar de sua composição e formação histórica ser indígena, Roraima ganhou a fama indecorosa de ser o mais anti-indígena de todos os estados da federação, fato constatado por ocasião, do reconhecimento oficial do território Indígena Raposa Serra do Sol, em que observou-se às pressões políticas e campanhas contrárias a demarcação das terras Makuxi.

De acordo com Melo (2000), no campo político os Makuxi destacam-se no cenário regional, tanto nos aspectos da educação, quanto da saúde, e nos projetos de



produção econômica em agropecuária. Historicamente, o povo em sua organização política, tem se manifestando contrário aos interesses fundiários do estado e dos grupos econômicos do poder. No contato entre índios e não índios a luta pela terra, e o direito ao acesso aos bens e serviços de consumo é uma constante reivindicação desse povo que através de suas representações e visões de mundo expressam sua identidade.

COSMOLOGIA MAKUXI

As cosmologias revelam formas de significar o mundo, proporcionando sentido as coisas existentes e viventes. Interpretar as formas de representações decorrentes das visões de mundo de diferentes grupos sociais nos parecem ser relevante à compreensão da dimensão espiritual desses povos. Nesse sentido, as práticas ritualísticas e míticas constituem-se em fontes de conhecimentos e de padrões culturais tradicionais e de espaços de múltiplos diálogos e saberes produtores de significados e formas de viver.

O xamanismo, conforme Langdom (1996), não conhece fronteiras nem nacionais e nem tribais. A cultura xamânica, forma parte de um padrão lógico de representações e os papéis sociais desempenhados em uma dada cultura. Daí abranger diferentes práxis, tais como medicinal, mágica, religiosa e filosófica.

O xamanismo, como sistema ideológico [...] inclui a crença em almas, tanto de objetos inanimados e animais, quanto de seres humanos [...] os rituais foram analisados como atos mágicos. A magia é separada da religião, porque em vez de ser um ritual de adoração compreende práticas visando alterar os eventos (LANGDOM, 1996, p. 16-17).

O ritual xamânico necessita da presença do xamã, termo da língua siberiana “*tunque*” que significa o mediador entre o mundo humano e do espírito. A esse propósito, Carneiro (1998), assim se manifesta: os xamãs são viajantes no tempo e no espaço, são tradutores e profetas. Normalmente se apresentam com o estado de consciência alterado em êxtase, comunicando-se com espíritos, plantas, entre outros seres, através dos sonhos, danças, cantos e outras técnicas que podem ser empregadas em conjunto ou em separado para atingir a mediação xamânica.

O xamanismo, como instituição, expressa as preocupações centrais da cultura e da sociedade, como a preocupação com o fluxo das energias e sua influência no bem estar humano. Como visão cosmológica, tenta entender os eventos no cotidiano e influenciá-los. [...] o xamanismo se



preocupa com o bem estar da sociedade e de seus indivíduos, com a harmonia social com o crescimento e a reprodução do universo inteiro. Abrange o sobrenatural, tanto quanto, o social e o ecológico. Assim o xamanismo é uma instituição cultural central, que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana (LANGDON, 1996, p. 28)

No contexto indígena brasileiro, o xamã corresponde ao pajé que é uma palavra de origem tupi, que designa uma pessoa portadora de poderes ocultos e espirituais. O pajé ou xamã caracterizam-se pelas mesmas práticas, mas com variações culturais. No Brasil a pajelança caracteriza-se por rituais marcados por técnicas de cura e comunicações espirituais.

Cosmologia e xamanismo estão intimamente imbricados como afirma Cesarino (2011, p. 33), “cosmos[...] é uma configuração posicional, uma série infinita de replicações personificadas e não uma redoma perfeita surgida ab ovo.” Nesta perspectiva, o cosmos implica em sociabilidades, deslocamentos, trajetos e posições e isto se traduz como poeticamente destaca o autor, em pessoas múltiplas, singulares, com configurações ou composição específica de elementos que o determinam e o diferenciam.

De acordo com Marques (2013), na cultura Makuxi o cosmos é composto basicamente de três planos sobrepostos no espaço que se encontram na linha do horizonte. O céu que enxergamos da superfície terrestre é base do plano superior, *Kapragon*, povoado por diversos tipos de seres, incluindo os corpos celestes e os animais alados, entre outros, que também vivem, à semelhança dos humanos, da agricultura, da caça e da pesca.

A superfície terrestre, onde vivemos, é o plano intermediário; abaixo da superfície há um plano subterrâneo, habitado pelos *Wanabaricon*, seres semelhantes aos humanos, porém de pequena estatura, que plantam roças, caçam, pescam e constroem aldeias. O plano intermediário, por sua vez, não é o domínio exclusivo de humanos e animais, mas habitam-no ainda duas classes de seres, *Omá:kon* e *Makoi* o critério para essa divisão é o lugartr habitado por cada uma delas.

1.º *Omá:kon* habita preferencialmente as serras, em particular as áreas rochosas e mais áridas da cordilheira, bem como as matas. Sua aparência é marcadamente selvagem, possuem unhas e cabelos longos e fala inarticulada.



Manifestam-se mais comumente sob a aparência de animais de caça, embora sejam eles os caçadores de homens.

2.º Os seres *Makoi* são predominantemente aquáticos, habitando as cachoeiras e poço. Manifestam-se sob a forma de cobras aquáticas e são considerados os seres mais nefastos aos homens, atraindo-os para o seu domínio e devorando-os.

Quando os *Omá:kon* e *Makoi* aprisionam uma alma humana (*Stekaton*), a vítima adoece e acaba morrendo. Somente os xamãs (*Piatzán*) podem fazer face à predação exercida pelo *Omá:kon* e *Makoi*, pois possuem a capacidade de vê-los e sabem como neutralizá-los. A ação terapêutica do xamã consiste basicamente no resgate da alma aprisionada, impedida de retornar ao corpo e que, em uma sessão xamanística, os cantos descrevem à medida que essa ação se desenrola.

Na descrição de Marques (2012), a ação xamânica se desenvolve nos dois mundos e na ação dos espíritos estes assumem diferentes formas e significados. Como observa Townsley (1993, p. 453), os espíritos transitam em dois mundos: o mundo da realidade e o mundo dos sonhos. O xamã do ponto de vista da linguagem expressa um ponto de vista parcial, objetos e coisas vislumbradas e percebidas só se deixam ver de forma parcial. Na cultura Makuxi algo semelhante acontece nas prática xamânica a figura do pajé surge como o detentor do domínio das forças espirituais na relação com dois mundos o real e o sobrenatural, o que lhe confere acesso aos diversos planos cosmológicos. As cosmologias revelam formas de significar o mundo, proporcionam sentido às coisas existentes e viventes (Castro,1986). Traduzem e decodificam perspectivas, conceitos e definições de diferentes percepções no transitar de mundos.

ARTE, MITOS E RITOS MAKUXI

Como salienta Veltheim (1995), no estudo da produção e estética das coisas, a fabricação de um objeto ou artefato é gestada e está intrinsecamente conectado às matérias primas de sua confecção, sendo sob certo aspecto entrelaçadas aos sujeitos produtores. No processo de produção de panelas de barro pelos índios Makuxi, isto se evidencia, na fabricação de objetos artesanais em que, artefato e natureza, mediados pela ação humana exprimem no plano simbólico e existencial conhecimentos e experiências decorrentes de cosmologias e representações de mundo.



De acordo com Marques (2013), a panela de barro na língua Makuxi é chamada de *inî* que é feito de barro, pelos mais velhos submetidos antes ao benzimento pelo pajé da comunidade. A produção da panela obedece a um ritual de retirada do barro da natureza, mediante permissão desta, com a finalidade de evitar a quebra durante a sua confecção. O não cumprimento desse ritual pode acarretar problemas de saúde ao produtor da panela.

[...] durante a sua construção tem que fazer em um lugar bem silêncio onde pessoas não circulem, pois se houver isso a panela pode quebrar. Ainda a panela de barro após ser feita tem que passar três dias em um lugar onde ninguém possa tocar após esse processo tem que queimar com capenga de buriti depois passar o tucupí está pronta a panela de barro.

A produção artesanal de panelas de barro nas comunidades indígenas faz parte de um conhecimento secular transmitido de geração a geração. Como observa Surita (2010) o processo de fabricação é completamente manual. As artesãs utilizam apenas uma cuia de cabaça para raspar o excesso de barro e dar forma à peça. Na última etapa, são feitos os retoques e o polimento (feito com seixos de jaspe-vermelho), aprontando cada unidade para a queima na fogueira, procedimento que garantirá a resistência da panela. A confecção das panelas de barro representa, uma manifestação cultural e na atualidade a obtenção de renda pelas vendas realizadas em feiras de artesanato e eventos indígenas em Boa Vista e outros municípios vizinhos a capital de Roraima.

Nos ritos e celebrações do povo Makuxi se destaca o canto do Parichara baseado no mito de uma aldeia que existiu no passado, mas foi destruída após a ocupação do território entre os Mansipî e Watunau.

Conta o mito que,

O mansipî e seus grupos destruíram aldeia do watunau e apenas ele que sobreviveu porque estava escondido debaixo da panela de barro, então quando o mansipî estava indo embora o watunau pegou o mansipî que era um urubu e levou para casa, deixou ele amarrado e saiu para o trabalho quando o watunau chegou encontrou a mandioca raspada e ralada no outro dia o mansipî saiu para sua roça voltou e encontrou o caxiri feito e sendo assim o watunau não sabia quem estava fazendo tudo isso, e quando descobriu era o urubu que fazia tudo isso e como não tinha mulher e fazia toda atividade em casa decidiu casar. O mansipî queria comer o watunau e levou ele para o céu para conhecer a sua família e logo o pai do mansipî queria comer o watunau e pediu que ele fizesse o que mandasse mandou secar um lago e se não secasse o pai do mansipî comeria o watunau, estava ele



cansado e o carapanã (ma'sa) encontrou o watunau e conseguiu secar o lago para o pai do mansipî comer os peixes, mandou fazer um banco com formato da cabeça do urubu reis e ele nunca tinha visto a cabeça do urubu reis e a Osga encontrou o watuanu e disse vou te ajudar, e durante a noite mijou na cabeça do pai da mansipî e o pai iluminou com o fogo para ver o que era, e assim a Osga desenhou a cabeça do urubu reis, fez o banco e mal feito ,entregou para o pai do mansipî quando o pai dela foi sentar derrubou ele e morreu. Assim o mansipî se livrou do pai dela mas logo ficou ameaçado pelos familiares e decidiu cantar as músicas parixara, tukui, e ximidim e apaixonou toda família, e para voltar para terra encontrou o passarão e no meio da viagem matou o passarão e enfiou o bico do passarão no lago por isso o bico do passarão é preto até hoje, Então essa é a história. (MARQUES, 2013)

Para Marques(2013), o canto do Parixara representa alegria, forma de se expressar e de exprimir sentimentos, mediadas por saberes e experiências da comunidade. A Parixara somente é cantada em celebrações de alegria e em ocasiões de fartura de alimentos combinados a ingestão de uma bebida fermentada o caxiri. As festas tradicionais são marcadas pela vestimenta feita com fibras de buriti, fio de algodão, sementes, e os instrumentos musicais como apito de taboca, e a flauta são feitos com imbaúba e bambu. Nas festas, organizam-se rodas com uma quantidade de pessoas com braços agarrada uns aos outros, todos cantam em voz alta, um passo para frente, ouro para traz e, depois fazem uma dança com pares feminino e masculino. Geralmente são utilizados trajés com saias feitas de fibra de buriti, palha verde ou junco que tingidos com tintas de jenipapo ou uma batata de mangarataia.

O antropólogo e etnólogo alemão Theodor Grünberg (2008), quando esteve numa expedição ao Brasil e na viagem ao rio Orinoco descreveu a dança do “parischerá” (parixara) e suas “vestimentas graciosas tangas de miçangas vestiam as mulheres”, os homens com “adornos na cabeça feitos de folhas de inajá que cobrem parte do rosto[...] longos penduricalhos do mesmo material envolvem o corpo e as pernas” (GRÜNBERG, 2006, p. 76). As danças em sua descrição duravam a noite inteira e estavam relacionadas aos pássaros, aos porcos e aos quadrúpedes. As danças tinham a função de servir como encantações para se conseguir caça e pesca abundantes.

Montardo (2009, p.58), ao falar dos mitos, afirma que “cantar, dançar e executar instrumentos [...] são as ações oferecidas pelos ancestrais míticos como via de reencontro com eles e como condição de sobrevivência na e da terra”. Na cultura Makuxi os mitos e ritos estão permeados de cosmologias e representações de mundo,



muito embora, em seu processo histórico temos uma perda gradativa das manifestações culturais tradicionais, apesar de existirem grupos que na atualidade que buscam significar e manter a memória cultural do universo ritualístico e mítico desse povo.

No contexto das manifestações culturais, o canto exerce um papel importante, como assevera Townsley (1993), “as canções são caminhos que se referem em geral as situações cotidianas em que o yoshi (espírito) exprime e traduz os mitos e situações num contínuo canto metafórico em sua mensagem e forma”. Paralelamente na cultura Makuxi o canto e as danças compõem o universo dos ritos e mitos. As canções narram feitos, histórias, o cotidiano, revelados por meio de metáforas, em que homens e animais tomam parte e personificam-se nesse universo.

São ilustrativas as canções abaixo, “*Uyeseru’kon ta komanto* em sua tradução significa, “vivendo a cultura na língua Makuxi”, corrobora o que poeticamente Townsley afirma sobre o canto em sua dimensão ontológica e expressão de numa polifonia de vozes e linguagem com seus códigos e metáforas”.

(Maasipî)

*Eseuruma maasipî ya tawa anunmîpî
erenkauya sîrî . Uneepu`ti
Ya `rî iku`pîtûya siri.
Maasipî tawa anunmî, tawa, tawa anunmî
(Eu vou cantar desse Maasipî que juntou caulim para passar nele, pra se pintar).*

(Wenasenunpai)

*Pariisara neeserunpai
Mariipa yare
O pariisara neeserunpai
Pariisara neeserunpai.
Mariipa yare
Maruwa yare xuruwa yare
(ao fazer roupa de palha naja para a dança de pariixaara)*

(Tororonono)

*Sîrî amookopokon eremuîpî
toronokon suwi suwi eporopîman
Taátóyeren kauya siri waakau waakau ya.
Uyeeporîrî man kaima eserenka sîrî saakîne kaixarî wanî mîrîrî suwî
suwî pîtoron pî taiya waakau taiya woro ke pî kaima eseuruma mîrîrî.
(este é canto do momento de início do inverno quando as andorinhas
vão buscar a chuva)
(Extraído do Cd-rom intitulado “Uyeseru’kon ta komanto, 2005).*



Na cultura Makuxi as festas indígenas se constituem em espaços de encontro que reúne crianças, jovens, adultos e idosos que após as atividades cotidianas entregam-se a momentos de prazer proporcionados pelas músicas, danças e a ingestão de bebidas como o caxiri. Atualmente se observa em muitas comunidades indígenas a substituição dos cantos e as danças tradicionais, por gêneros musicais e ritmos de danças dos não índios, como podemos observar na fala de um Makuxi,

[...] quando começa o forro todos começam a dançar. Ao redor do malocão crianças dormem nas redes, indiferentes ao barulho do som. As pessoas se vestem de diferentes estilos tem parente de óculos escuros, casacos, jeans e vestidos se misturam a pés descalços sandálias havaianas, chapéus de cowboy, bermudas e camisetas em total harmonia. Sem preconceito, há quem dance de mochila nas costas. O que vale é participar da festa (MARQUES, 2012).

As vestimentas também sofrem influencias da absorção de estilos dos não índios. Isto significa que as festas tradicionais estão em processo de novas significações, pois antes as festas eram marcadamente espaços em que os cantos, as danças tradicionais evocavam o cotidiano, as crenças, os mitos que compunham as celebrações e cosmologia Makuxi.

As mudanças e influencias do contato interétnico, podem propiciar à perda da memória do que no passado representou um valor cultural, os cantos, o modo de cantar, vestir, dançar, de ser de um povo em suas manifestações culturais e identitárias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A valorização dos conhecimentos tradicionais e suas manifestações simbólicas são imprescindíveis a preservação da memória e história dos povos indígenas da Amazônia. Apesar das mudanças e transformações ocorridas na cultura Makuxi face os conflitos ligados à chamada territorialização, as políticas indigenistas, a ocupação da Amazônia geradores de vulnerabilidade às populações indígenas, observa-se que há uma busca crescente dos grupos indígenas em Roraima em preservar a língua, a cultura e a diversidade de bens imateriais herança cultural e identitária.



REFERÊNCIAS

CASTRO, Eduardo Viveiros de Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. Mana, volume 2. Rio de Janeiro, 1996.

CESARINO, Pedro Niemeyer de. Oniska: poética do xamanismo na Amazônia. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro. Pontos de vista sobre a Amazônia: xamanismo e tradução. Mana, vol. 4 n 1. Rio de Janeiro, 1998.

FARAGE, Nádia. As muralhas dos sertões: Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra -ANPOCS, 1991.

GENTILLI, Paulo. Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflitos, São Paulo, UNESP, 2001.

GRÜNBERG, Theodor K. Do Roraima ao Orinoco: Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. Trad. Cristina Alberto Franco. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

IBGE. Estimativas do IBGE (1º de julho de 2009). Instituto Brasileiro de Geografia Estatística. 2009.

LANGDON, Esther Jean Matesson. (Org.) Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

MARQUES, Elder S. Cosmologia e Xamanismo. Disponível em <<http://www.p.socioambiental.org.pt/povo/macuxi/739>>. Acesso em: 18.07.2013.

MELO, Maria Auxiliadora de Souza. Metamorfoses do saber Macuxi/Wapichana: memórias e identidade. Manaus: UFAM, 2000. 170 p. (Dissertação de Mestrado).

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. Através do Mbaraka: música, dança e xamanismo Guarani. São Paulo: Editora das USP, 2009.

TOWNSLEY, Graham. Song Paths: The ways and means of Yaminahua Shamanic Knowledge. L'homme, 126-128, avr-dec, 1993. (2-4) p.449-468.

VELTHEIM, Lúcia Hussak Van. O belo e a fera: A estética da produção e da predação entre os wayana. Tese de Doutorado – USP: São Paulo, 1995.

MARQUES, Elder S. Cosmologia e Xamanismo. Disponível em <<http://www.p.socioambiental.org.pt/povo/macuxi/739>>. Acesso em: 18.07.2013.



Discografia

Uyeseru'kon ta komanto (vivendo a cultura makuxi) Yamî' Meruntî'kon taxinpîsa (alegria e força dos avôs) Maturuka 25 de maio de 2005 . Produção CIR. Produção musical: Eliberto Barroncas e Edigard Lippo. Gravação e Mixagem: Claudio Lavor -2005CD-Rom.