

NARRATIVA Y SHAMANISMO ENTRE LOS SIONA

E. JEAN LANGDON

En este trabajo, voy enfocarme en dois aspectos de lo shamanismo. En el primero, considero el shamanismo como un complejo compuesto de una visión cosmológica particular que es compartido por los miembros del grupo. Dentro de este complejo, el shaman tiene el papel mayor de la actualización o la concretización de esta visión, y se hace primeramente a través de la realización de los ritos. Segundo, propongo que a pesar de la ausencia de shamanes y los ritos, la visión shamánica perdura a través de otras maneras de actualización. En el caso de los Siona, la literatura oral desempeña un papel análogo del rito en la actualización de esta visión. Exploraré la narrativa Siona como una presentación simbólica del sistema shamánico y de las preocupaciones principales en la visión de mundo de los Siona.

La actividad shamánica en el sur de Colombia es un testimonio al hecho que shamanismo es un sistema cosmológico dinámico y no un sistema religioso arcaico destinado a extinción, como pensaron los primeros antropólogos del siglo pasado. La antropología re-descubrió shamanismo en los años 60, y el sur de Colombia fue la cuna de varias investigaciones en antropología y etnobiología en aquella década. Más importante los shamanes, colaboradores en pesquisas, desempeñaron un papel aún más importante en la difusión de las prácticas shamánicas para las comunidades no-indígenas. Estoy hablando primeramente de los shamanes Sibundoy, quienes han salidos de sus propias comunidades para realizar sus curas en otras regiones de Colombia. Pero ellos son parte de un red shamánica mayor que incluye la participación y interacción de los Ínganos, los Kofanes, los Siona, e los otros grupos indígenas de la bacía amazónica.

Mis investigaciones han sido con los Siona, entre 1970 hasta 1974, y yo he tenido el placer de regresar por periodos breves en 1980 e 1985; los Siona fueron un recurso de shamanes importantes y poderosos durante el siglo pasado y el comienzo de este siglo. Los aportes históricos que datan de mediados del

siglo XIX hasta mediados del siglo XX, indican que el shamán era un líder religioso y político y que lo llamaban con el término quechua *cacique-curaca*, que implica una autoridad civil y religiosa. Cada comunidad consistía en varias familias que representaban diversos linajes y se alineaban con un shamán-maestro. A pesar de que varios hombres viejos en cualquier comunidad poseían el conocimiento shamánico, el que fue escogido como líder era considerado como el más poderoso para las habilidades sobrenaturales. El aumento del poder shamánico era la ruta legítima para el estatus y poder dentro de la comunidad.

Dentro de su rol religioso, el shamán servía como protector y proveedor de la comunidad. El dirigía los rituales comunales usando el alucinógeno *yagé* (*Bnisteriopsis* sp.). Los rituales eran llevados a cabo con regularidad para el beneficio de la comunidad. El shamán se ponía en contacto con los espíritus para asegurar los bienes de la cacería y pesca, influencia sobre el clima para beneficio de los cultivos, prevenir los infortunios (tales como enfermedades) y curar enfermedades graves que desafiaban el tratamiento normal. No sólo los shamanes empleaban los poderes sobrenaturales para obtener beneficios, sino que también protegían a la comunidad de los ataques de hechicería que venían de los shamanes de otras comunidades.

Las prácticas shamánicas, involucrando la caza, la producción y la defensa, han sido conocidas por muchos grupos amazónicos (Harner, 1972; Hugh-Jones, 1979; Reichel-Dolmatoff, 1971). A diferencia de muchos de estos grupos, entre los Siona el poder shamánico dentro del dominio metafísico legitimaba la autoridad política y secular, no teniendo otro rol de liderazgo para rivalizar con él. Era el shamán quien organizaba las mingas, iniciaba las colectas festivas, coordinaba los acuerdos matrimoniales, redistribuía la comida y castigaba o reprimía a los individuos cuyo comportamiento incorrecto causaba una ruptura social. Los sentimientos de respeto y dependencia hacia los shamanes se mezclaban con miedo. Sus poderes shamánicos les permitían castigar, y tan sólo la amenaza servía como un mecanismo de control social. La mayoría de los miembros de la comunidad creía que su propio shamán dirigía sus actividades agresivas hacia otros grupos. Sin embargo, existía siempre la idea de que un shamán podía causar daño a su propia gente cuando se enfurecía. El

shamán no tenía que causar el daño intencionalmente. Sus aliados espirituales podían sentir furia y causar enfermedades del mismo modo. Más aún, se creía que a la muerte del shamán, su alma traía desgracias a la familia y a los que tenían conflictos con él mientras estaba vivo.

En otros trabajos, tengo analizado los cambios en el papel del shamán (1986; 1991). A través de una analise de la historia oral siona traté de mostrar que el papel central del shamán dentro de la sociedad siona fue una consecuencia de los primeros contactos con los misionarios en los siglos 17 y 18. Frente a las consecuencias de esta actividad misionaria (depopulación, reorganización social e política), shamanismo como un institución social expandió, juntando los papeles del guerrero/protector e líder político/cívico con el papel del shamán, así transformando el papel del líder religioso en el rol más abrajante del *casique-curaco*, lo del líder shamán.

Al reverso de los shamanes del Valle de Sibundoy, los shamanes Siona sufrieron una queda casi total en este siglo. Me refiere a dos aspectos: el primero es un nuevo cambio en el papel del shamán, donde sus actividades como líder cívico/político pasan a ser desempeñadas por autoridades del gobierno local y por el "gobernador" Siona, un cargo criado por el gobierno nacional para la mediación entre la comunidad y las instituciones gubernamentales. Este cargo, desde pelo menos los años 60, viene ser prencido por los hombres más jóvenes sin poderes shamánicos como fonte de legitimización del poder político.

El segundo aspecto de la queda se refiere al desaparecimiento casi total de los shamanes Siona. Los jóvenes desistieron de trenar como shamanes y entre los más viejos, con trenamiento shamánico, no tenían uno que sentía firme suficiente como shamán para assumir lideranza de la comunidad como maestro-shamán. El último maestro-shamán, Arcenio Yaiguaje, murrió en la década de los 60, dejando vazia este papel principal. Los mayores juntaron después de su muerte para tomar yagé, pero la experiencia resultó desagradable y ningun de los mayores assumió el papel de guiar los otros en el rito. En un otro trabajo, exploré las razones complejas que explican este facto (Langdon, 1986). Son varias, ligado a la historia de contacto de este siglo, la grande depopulación de los Siona al comenzo del siglo, las esfuerzos de los misionarios de destruir el

sistema shamánico, y las incompatibilidades entre la práctica de shamanismo y la convivencia con la población de colonos.

En esta última, me refiere al concepto de poder shamánica, *dau*, y los tabús necesarios para proteger este poder contra contaminación. La capacidad de los shamanes de transformarse y visitar otros reinos proviene del desarrollo de un poder personal llamado *dau*, adquirido mediante la ingestión de alucinógenos. Este poder aumenta cuando ellos toman *yagé* (*Banisteriopsis* sp.). El concepto de *dau* es complejo y multívoco, y puede también referirse tanto a la enfermedad como al objeto de la enfermedad dentro del ser humano que está comiendo o descomponiendo su cuerpo (Langdon, en prensa). El *dau* refleja el conocimiento del shamán, sus aliados espirituales y su habilidad para transformarse y visitar los diferentes reinos del universo. Lo separa del ser humano común, quien no posee *dau* y depende del shamán para que actúe como su mediador.

El *dau*, como el poder del shamán, es una sustancia física que crece dentro de su cuerpo, distinguiéndolo físicamente de los otros seres humanos. Los Siona expresan esto mediante la noción de "delicado". El *dau* es la fuente del poder del shamán, pero también torna su cuerpo delicado y susceptible a daños a través de contaminación. Así, el shamán debe observar ciertos tabús que no se aplican a la persona común. La mayor parte de los focos de contaminación proviene de mujeres que están menstruando, que están embarazadas o en el período post-parto. La comida preparada por mujeres en estos períodos está contaminada, y sus maridos pueden también estar contaminados, dependiendo del contacto que ellos tienen con sus esposas. Aislar a la mujer en la choza menstrual y a la pareja que aguarda un hijo en una choza en su chacra, se justifica como esfuerzos para proteger a los hombres de la comunidad que poseen poder shamánico. Así, con el crecimiento de los colonos en el Putumayo, se tornó la manutención de estas tabús y reglas muy difícil, fase un contacto continuo con ellos que no observen estos costumbres. También, las mujeres jóvenes no practican más las tradiciones de isolación en las épocas de menstruación, embarazo o post-parto, juzgandolo como antiquadas.

Yo no estoy propondo que la razón para a queda del número de los shamanes

se debe solo a la incompatibilidad de la preocupación de proteger el poder shamánico y el contacto creciente con los no-indígenas. Las razones son muchas mais complejas y no es mi propuesta explorarlas aquí. Pero cuando los hombres más jóvenes explicam por qué no seguían su trenamento shamánico, dicen que no consiguan protejer su *dau* para continuar el aprendizaje.

Yo recuerdo bien cuando fui para vivir entre los Siona para la primera vez. Yo fui estimulada por mi experiencia entre los shamanes del Sibundoy, que hablaban mucho sobre los shamanes en las tierras bajas. El antropólogo Scott Robinson había terminado su pesquisa entre los Kofan, y me dijo que apesar del facto que los Siona no tenían más maestros-shamanes y que la cultura material de los Siona no reflejaba el artesanato indígena, que la visión del mundo de los Siona era propriamente una visión shamánica⁵. Cuando llegué en Puerto Asís in 1970, un joven funcionario del gobierno comentó que los Siona no practicaban más las costumbres indígenas y estaban ya como los colonos. Así, la primera vista de los Siona podería confirmada esta perspectiva. Llegué en la comunidade de encontrarlos viviendo como los colonos. Las ollas de aluminio substituyeron las ollas cerámicas con sus dibujos del yagé; solo pocos mayores se vestían como los antiguos; la escopeta reemplazó la zerbatana; y castellano dominó el idioma nativo en encuentros públicos y entre los jóvenes, etc.

Pero nada podía ser más errada de que este comentario del funcionario. No es con sorpresa que los Siona todavía buscan shamanes de los Kofan e los Inganos cuando necesitan curar una enfermedad seria. No es con sorpresa que los Siona continualmente expressan que les hacen falta los shamanes-maestros⁶ del pasado. Y no es con sorpresa que alguns mayores volvieron a tomar el yagé en

⁵ Al mismo tiempo, el lingüista Elias me estimuló de continuar el trabajo de su colega Casas Manrique, quien sabía tanto sobre el idioma Siona pero que nunca llegó publicar su conocimiento.

⁶ Hay dos clases de hombres con *dau*: el que puede salir de cuerpo y que sabe canciones de algunos espíritos; el outro es el *yai*, el jaguar, el shamán-maestro.

la segunda mitade de la década de los 70, y un continua hasta hoy. La falta de los maestros-shamanes en los últimos 23 años no implica que shamanismo murrio entre los Siona ni necesariamente que no van tener shamanes-maestros siona de neuvo.

La diferencia entre la cultura siona y la cultura europea se encuentra en la visión cosmológica del mundo, una visión que há sido caracterizado recentemente como la visión shamánica (Hamayon, Brunelli, Gallois). Neste concepto, shamanismo es considerado sendo compuesto de dos aspectos: la visión shamánica, que es compartido por el grupo, y el shamán, cuyas actividades rituales atualizan este visión del mundo.

Así, xamanismo implica una visión cosmológica que posita una relación del mundo con los espíritos y los seres humanos. Este mundo es caracterizado por una interpenetración inextricable del mundo visible y el mundo invisible, y hay un tránsito continua entre los seres e poderes de naturaleza a forma diferentes (Brunelli n.d.: 3). El concepto de transformación es una idea llave en esta visión shamánica. El mundo es cíclico, y los animales, humanos y espíritos tienen sus ciclos de crecimiento y muerte y transformaciones.

El shamán es la figura central en esta visión porque él representa algunos aspectos principales de esta cosmología y también porque su papel como líder dos ritos contribue para a atualización e concretisación de esta visión. El shamán es el mediador entre los mundos del universo y sus seres, tales como humanidad/sobre-humanidad e animal/humano. Se caracteriza por sus éxtasis, sus espíritos auxiliares, por su capacidate de ver en el futuro o en el pasado, y por sus poderes de curar. Apesar de que él puede ser una fuente del mal, la palabra brujo para shamán no es cierto. La presencia de shamanes para los Siona es necesario para la manutención del bien estar, que es un resultado de las actividades del shamán con el mundo invisible.

Como dicho, shamanismo es una visión del mundo y el shamán tiene un papel central en su atualización e concretisación. El pensamiento cosmológica necesita una expresión. En los trabajos de antropología simbólica ha sida una concentración sobre el rito como expresión de este visión shamánica. El rito presenta un modelo de realidad y para la realidad. En este concepción, el

enfoque de la analise es en el sujeto como actor, como productor y criador de su mundo. Así, através de la participación en los rituales, el visión del mundo se actualiza y se concretiza.

Entre 1970 y 1974, los únicos ritos realizados en la comunidad Siona eran ritos menores de cura, no necesitando el uso del yagé y debido a la ausencia de un shamán-maestro. Quando los Siona necesitaba un rito de yagé, pedieron los shamanes de outros grupos, normalmente de los Kofanes o los Inganos. O ellos visitaron la comunidad Siona o los Siona viajaban hasta ellos. En fin, esta época se caracterizaba por la ausencia de la práctica regular de rituales comunales liderado por shamán-maestro.

A pesar de esta situación, shamanismo como una cosmovisión ha persistido. Este se debe al facto que una visión del mundo tiene muchas maneras de expressarse, de actualizarse. Durante mi época de investigaciones de campo, una de las expresiones más importantes se ubicó en la literatura oral. La narrativa siona es una expresión cultural importante que, según Geertz, presenta un modelo tanto "de" como "para" la realidad (Geertz, 1973). Aquí uso el término narrativa para referirme a la tradición oral siona como una categoría que incluye mitos, leyendas y cuentos de hadas como se los define tradicionalmente, así como a narrativas (¿narraciones?) individuales o personales. La narrativa consiste en contar un hecho como una secuencia estructurada, la cual, en su forma más simple, posee una introducción, un nudo y un desenlace. Una narrativa puede, por ejemplo, contar un hecho en el pasado distante, o lo que llamamos "pasado mítico". También puede referirse a "tiempos históricos", explicando hechos que consideraríamos "reales", así como a hechos recientes tales como narrativas de acontecimientos personales o de otras personas. Por último, una narrativa puede contar también un hecho que nunca tuvo lugar y que no posee una naturaleza sagrada, al que Bascom llama "cuento de hadas".

El foco de este estudio es el conjunto total de narrativas siona como una expresión simbólica sobre el mundo y sobre cómo él funciona. Mi análisis se asemeja al del crítico literario Kenneth Burke (1957), en el cual la literatura es concebida como un "equipo para la vida". La narrativa presenta un modelo de realidad que proporciona las estructuras y símbolos tanto para el entendimiento de los hechos que acontecen como para la acción (Cunha, 1986; Schaden, 1988;

Drummond, 1977).

Una de las grandes preocupaciones en la vida de los Siona es entender las influencias y fuerzas ocultas que afectan los hechos de la vida cotidiana, especialmente en situaciones de infortunio como enfermedad, muerte, clima e caza no favorable, etc. Las narrativas siona representan el proceso de descubrimiento de lo que realmente estaba ocurriendo, y proveen los elementos para ordenar y entender lo que está ocurriendo ahora⁷. Los protagonistas centrales son los shamanes. La mayor parte de las narrativas son "dramas sociales" que se refieren a conflictos resueltos por los shamanes (Turner, 1981): éstas pueden estar relacionadas con héroes míticos como shamanes, shamanes que pelearon contra los españoles, o shamanes recientes que combatieron enfermedades u otras desgracias enviadas por otros. Los shamanes son lo que Turner (1981) llama "figuras estelares", cuyo bienestar y actividades son extremadamente importantes para la comunidad.

Existen dos contextos sociales para el relato de narrativas. Uno, que llamaré el contexto de "performance" formal, tiene lugar cuando miembros de la familia están reunidos y una persona, generalmente un anciano, asume el papel de orador, mientras que los otros desempeñan un papel activo como audiencia; éstos hacen continuamente comentarios durante el relato de la narrativa, actuando de manera similar al coro griego, repitiendo la identificación del actor de la narrativa o de la acción. El aspecto de la "performance" es a la mañana temprano o al atardecer. La familia se levanta muy temprano a la mañana, alrededor de las 4 a. m., y bebe el estimulante *yoco*. Se sientan juntos, realizando tareas manuales tales como fabricar cestas, hamacas u otros utensilios. Esta es la hora de contar los sueños que se tuvo a la noche para entender su valor como predicción, o de contar otras narrativas que puedan

⁷ He recogido casi 200 narrativas siona, 150 de las cuales fueron registradas en la lengua nativa. Además de las narrativas tradicionales que son parte del repertorio público, hay narrativas personales relacionadas con sueños, enfermedades y otros hechos importantes en la vida de un individuo. Estas narrativas privadas contienen estructuras y símbolos similares a los de las narrativas públicas o "compartidas", por lo tanto son útiles para nuestro análisis.

estar relacionadas con el sueño o con hechos actuales. Los encuentros sociales a la noche también son momentos para contar narrativas. Los temas varían, incluyendo experiencias personales o aquellas relacionadas con el ciclo de las estaciones del año u otros hechos.

El contexto para la "performance" de las narrativas está disminuyendo, ya que el estilo de vida siona está cambiando rápidamente. El ritmo de trabajo diario y las actividades de recreación han cambiado. Viviendo actualmente en una pequeña reserva rodeada de colonos, los Siona se han tornado cada vez más dependientes de la economía nacional, a través de la venta de arroz y maíz, del trabajo asalariado y de la extracción de madera. Estas actividades han aumentado significativamente desde la década del 60. Aunque muchas familias todavía no tienen radio a transistores, la presencia de estos ha modificado también las horas de descanso. Por último, se toma *yoco* con menos frecuencia, y la costumbre de levantarse a las tres o cuatro de la mañana para elaborar utensilios está desapareciendo.

El otro contexto para el relato de narrativas tiene lugar durante las actividades diarias en las cuales los Siona especulan sobre lo que realmente está pasando. Esto se ve más comúnmente en casos de enfermedades de difícil cura, hechos atemorizadores o hechos naturales inusuales (grandes tormentas con relámpagos y truenos, eclipses, aparición de buhos que pueden ser portadores de presagios, etc.). En estos casos, las narrativas contadas poseen conexiones lógicas con el hecho actual y dan indicios sobre cómo entender lo que es enigmático. Este contexto de narrativa continúa ocurriendo con frecuencia y es un mecanismo importante para la conservación de la tradición oral.

Como ejemplo, quiero explorar una narración (¿narrativa?) Siona que presenta lo que Turner llama un paradigma raíz, o sea un modelo que presenta las preocupaciones centrales de un grupo. En este caso, la narración (¿narrativa?) es un paradigma de la batalla shamánica, de enfermedad, y de la importancia del shamán para el grupo.

La boa en el quebrado Wepí

La gente estaban andando en la selva. Ellos estaban andando y la boa estaba esperando-los en la proa de la canoa. El esperaba y la gente regresaban. Sin ver la boa, ellos sentaron en la canoa. Cuando sentaron, la boa los tragó.

El tiempo pasó. La gente en la comunidad esperaban por ellos que se fueron, pero el tiempo pasó y no regresaron. Ellos que habían ido a la selva no regresaron. Entonces la gente fueron buscarlos. Encontraron su canoa fluctuando. Amararon la canoa y seguían buscando. Después de un tiempo, regresaron a la canoa, donde de nuevo la boa estaba esperando en la proa. Esta gente sentaron y de nuevo la boa puloi (¿saltó?) e tragó la gente.

En la comunidad, la gente estaban esperando y dijeron: "aquellos que salieron no regresaban". Entonces llamaron a su curaca. El dijo: "Coyen yagé e yo voy tomar y ver lo que pasó con esta gente". Ellos cocinaron yagé e él tomó y vio. El vió la boa tragando la gente. "Yo he visto como fue. La boa tragó toda mi gente". El habló pensando mal. El habló e fue al puerto donde estaba la canoa. Juntó las hojas de la piru miñ, la chuchana que tiene espinas, y hizo una barrera con las hojas na orilla del río. Entonces fue para la selva y regresó. Quando regresó, vio la boa esperando con su boca abierto. Entonces pensó, "Está bien, yo voy trabajar dau".

Habló e torció su dau, haciendo mal. El tenía el dau de la boa. El torció el dau, sacó de su cuerpo, y lo tiró para la boca de la boa. Así también la boa preparó su dau. Lo tiró al curaco e llegó en la barrera de las hojas con espinas. El curaco juntó todo el dau de la boa e afiló en

un paquete. Lo tiró para adentro de la boa, para el estómago de la boa. Llegó adentro. "Tuuuunh" sonó.

"Bueno" pensó el curaco.

Entonces la boa habló en su idioma: "yo no quería hacer mal para usted, pero usted hizo mal para mim", habló y el curaco escuchó.

Entonces la boa bajó en el río y "tuuuunh!" se escuchaba todavía más fuerte.

Regresó a su casa y avisó a su gente: "Así mandé mi dau a la boa. El no vai vivir más", dijo.

Esperaban 4 días y en el quinto día la boa subió y estaba fluctuando todo podrido en la boca del quebrado Wepí.

Esta narrativa es la historia de una batalla shamánica. El forma verbal indica que aconteció en el pasado distante. Los nombres de los shamanes no son dados, pero sí el lugar del acontecimiento. Así, es una narración que marca la historia de un lugar geográfica que fue parte del territorio Siona antes de este siglo.

La característica más importante con referencia al shamanismo es la técnica de relatar los eventos juntando lo invisible con lo visible. En este sentido, la narrativa es semellante a los relatos de sueños y visiones del yagé. O sea, uno de los shamanes, la boa, aparece en su estado transformado. Los shamanes Siona tienen el poder de transformación y los dos seres más importantes son el jaguar y la boa, la boa sendo el líder del dominio del agua.

El dau, el poder del shamán, es también descripto como forma concreto. Normalmente el dau es invisible. Se encuentra difundido dentro del cuerpo del shamán y los Siona dicen que el shamán saca el dau del cuerpo, lo torce, y manda para el víctima, donde "come" la persona.

Esta narrativa entonces es la concretización de batalla shamánica que es normalmente invisible en este lado de realidad. Llamo atención a la barrera hecho con las hojas que tienen espinas. Una forma concreta del dau es la espina, y en este caso, la narrativa muestra como el dau del shamán literalmente le protege. M. Harner (1972) refiere a tal protección de espinas de los shamanes Jivaro. Su poder, tsentak, cubre su cuerpo como un escudo de espinas.

Este relato no es solo una batalla shamánica pero también un relato simbólica de como los shamanes causan y curan enfermedades. El shaman, la boa, come la gente del shaman siona, expressando literalmente lo que los Siona normalmente dicen metafóricamente, que el dau del shamán malo come su víctima.

El relato hace bien claro la necesidad del shamán tomar yagé para ver lo que realmente pasó. Los esfuerzos normales no resulten en descubrimiento, pues sí en otro infortunio. Así, como en casos de enfermedades en que la enfermedad no responde a los tratamientos normales, es necesario pedir el shamán para descubrir el "porqué?". También la troca del dau y el vencimiento final del shamán por devolver el dau de la boa para su origen señala la cura. El shamán Siona gana, porque él tiene más dau, inclusive él tiene el propio dau de la boa. El comentario final de la boa, negando su culpa, es típico en las acusaciones y discusiones sobre qué shamán causó la enfermedad.

Esta narrativa se sitúa en el pasado distante, pero las narrativas del pasado histórico tanto como las narrativas de experiencias personales sobre enfermedades o otros infortunios siguen la misma "drama social", con el shamán ocupando el papel central en el conflicto (Langdon, 1990). Siempre la narrativa enfoca en el proceso de descubrimiento liderado por el shamán y el uso del yagé.

Conclusiones

Por falta de tiempo, no puedo presentar otras narraciones que podrían aclarar la relación entre las narrativas del tiempo con los relatos del pasado reciente y experiencias actuales vividos por los Siona. Pero, traté aquí enfocar en dos aspectos de shamanismo y narrativa:

1. Shamanismo es una cosmovisión compartido por todo el grupo, y el shamán tiene un papel importante en la concretización y actualización de esta visión.
2. La narrativa es también una manera de actualizar y hacer concreto este sistema cosmológico. Es bueno recordar que la narrativa, tanto como shamanismo, envuelve un proceso dinámica, sirviendo como modelo "de" y modelo "para" la visión del mundo.

BIBLIOGRAFIA

- BURKE, Kenneth. "Literature as Equipment for Living". En: The Philosophy of Literary Form. New York: Vintage Books, 1957. pp. 253-262.
- BRUNELLI, Gelio. "Do Xamanismo aos Xamans. Estratégias Tupi-Mondé à sociedade envolvente". In: Novas Perspetivas de Xamanismo no Brasil. n. 1. E. Jean Langdon, org.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. "Lógica do mito e da ação. O movimento messiânico Canela de 1963". En: Antropologia do Brasil: Mito, Historia, Etnicidade. Sao Paulo: Brasiliense, 1986
- DRUMMOND, Lee. "Structure and Process in the Interpretation of South American Myth: The Arawak Dog Spirit People". En: American Anthropologist 49:842-868. Washington, D.C.: 1977.
- GEERTZ, Clifford. The Interpretation of Culture. New York: Basic Books, 1973.
- HARNER, Michael. The Jivaro. New York: Doubleday, 1972.
- HUGH-STEPHEN, F. The Palm and the Pleiades. New York: Oxford University Press, 1979.

LANGDON, E. Jean. "Power and Authority in Siona Political Process: The Rise and Demise of the Shaman". En: **Political Anthropology of Ecuador**. Jeffrey Ehrenreich (ed.). Albany, New York: Society for Latin American Anthropology and the Center for the Caribbean and Latin American, 1985.

_____. "La Historia de la Conquista de acuerdo a los indios Siona del Putumayo". En: **Los Meandros de la Historia en Amazonia**. Roberto Pineda Camacho e Beatriz Alzate (compiladores). Quito: Abya-Yala/MLAL, 1990. pp. 13-43.

_____. (...) En: **Otra América en Construcción: Medicinas Tradicionales y Religiones Populares**. Bogotá: COLCULTURA, 1991.

_____. "Dau: Shamanic Power in Siona Religion in Medicina". En: **Portals to Power: New Perspectives on South American Shamanism**. E. Jean Mattesson and Gerhard Baer (eds.). Albuquerque: University of New Mexico Press. (En prensa).

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Amazonian Cosmos**. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

TURNER, Victor. "Social Drama and Stories about Them". En: **On Narrative**. W.J.T. Mitchell (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1981.

SCHADEN, Egon. **A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil**. Sao Paulo: EDUSP, 1988.