

INTRODUÇÃO: XAMANISMO - VELHAS E NOVAS PERSPECTIVAS

E. Jean Matteson Langdon

Xamanismo, fenômeno que no Brasil é conhecido como pajelança, constituiu-se, ao longo dos anos, num desafio para a antropologia. Desde os primeiros trabalhos etnográficos, os xamãs e suas atividades interessaram a nós, os "civilizados", em função das crenças místicas, do comportamento caracterizado por êxtase, e das práticas "mágicas". Por estas características fugirem da visão racional e positiva da ciência, a antropologia não proporcionava, até há pouco, os instrumentos adequados para entender o xamanismo como uma força dinâmica no mundo atual, ou para desenvolver modelos teóricos eficazes para sua compreensão. Entretanto, os eventos das últimas três décadas nos forçaram a reconhecer a importância do fenômeno e a criar novos modelos para entendê-lo.

Hoje, em consequência de movimentos sociais como os "beatniks" dos anos cinquenta (Huxley 1954), passando pelas religiões orientais e pela parapsicologia, o xamanismo se beneficia de um novo **status**, tanto no mundo acadêmico quanto fora dele. Os "hippies" seguiram aos "beatniks", com seu sacerdote-guia Timothy Leary, e o uso dos tóxicos começou a se espalhar pela classe média dos Estados Unidos, da Europa e também do Brasil. Os livros de Carlos Castañeda, (1968, 1971, 1972, 1977, 1981) relatando suas viagens com Don Juan, foram publicados e traduzidos em vários idiomas, ganhando fama entre aqueles que procuravam uma nova visão, desafiando o olhar positivo da

ciência sobre a natureza da realidade e da percepção (Zolla, 1983). A descoberta das diferentes capacidades entre os lados direito e esquerdo do cérebro tornou-se um tópico bastante discutido, colocando o pensamento intuitivo em oposição ao pensamento lógico, como uma maneira legítima de conhecer e experienciar o mundo (Orenstein, 1972). Livros populares e cursos sobre o estado de consciência xamânica (Harner 1989: 26) estão na moda¹, e há um movimento de "neo-xamanismo" dentro de alguns círculos terapêuticos. Finalmente, em muitos países da América Latina, a cultura popular incorporou os xamãs e suas práticas (Luna 1985; Maués 1985; Ramírez de Jara e Pinzón 1992; Taussig 1980, 1987). No Brasil, encontram-se elementos de xamanismo nos cultos do Santo Daime e União do Vegetal (Monteiro 1983, 1985; Alverga 1984, 1992; Groisman 1991, neste volume; Couto 1989; Henman 1986, MacRae 1992). Desta maneira, eles também fazem parte da "nova consciência religiosa" (Soares 1990). O xamanismo veio para ficar e jamais poderá ser considerado uma relíquia do passado.

Estes movimentos sociais estimularam novas pesquisas também sobre plantas psicotrópicas (Schultes 1986; Prince 1982; Rivier e Lindgren 1972; Siegel 1977). La Barre notou esta tendência em 1969, no prefácio da reedição de sua tese de doutoramento *The Peyote Cult*, de 1938. Hoje, esta interdisciplinaridade continua ganhando impulso. O número de pesquisas e publicações têm se multiplicado consideravelmente. Além disso, a colaboração entre pesquisadores de várias disciplinas está abrindo novas perspectivas [ver, por exemplo, a edição especial de *América Indígena* (1986) e Laughlin, McManus, e d'Aquili (1990)]. A contribuição de Sell neste livro traz à tona as preocupações e os interesses da área neurofisiológica.

¹ Atualmente existem duas revistas dedicadas a xamanismo: *Shaman's Drum*, nos Estados Unidos, e *Integration*, na Alemanha. *Shaman's Drum* publica artigos populares e científicos sobre xamãs, estados de êxtase, terapias utilizando "técnicas xamânicas", etc. Porém, uma revisão dos artigos leva a pensar que o conceito de xamã é abrangente demais, ao incluir qualquer pessoa que experiência um estado alterado de consciência num contexto ritual. A revista *Integration* dedica-se à relação entre alucinógenos e arte. Também nos Estados Unidos, a Society for the Study of Consciousness, fundada há dez anos, estimula pesquisas sobre xamanismo, alucinógenos e outras técnicas de êxtase.

A antropologia brasileira tem uma história profícua em matéria de xamanismo e as pesquisas atuais refletem novos paradigmas analíticos. Há uma produção abundante, embora em publicações isoladas, e isto é o que motivou a organização deste livro. No país, o tema em si não tem tido um enfoque específico por parte de grupos de trabalho, nem tem sido motivo de publicações específicas. Ainda não existe uma coletânea brasileira e as duas coletâneas em português (Coelho 1976 e Furst s.d.) são traduções.

Um artigo brasileiro (Viertler 1981) analisa especificamente o conceito de xamã. A autora faz um balanço dos trabalhos etnográficos sobre religião e magia nas sociedades indígenas da América do Sul, observando os vários nomes utilizados para indicar os mediadores entre o mundo humano e sobrenatural, tais como "xamã, chefe cerimonial, sacerdote, pajé, profeta, adivinho, curador, homem-deus, benzedor, "medicine-man" (*Medizinmann*), feiticeiro, médico-feiticeiro" (1981: 305). Viertler aponta para a heterogeneidade das teorias e as implicações dos vários nomes empregados para pensar o tema. Sua análise conclui que há a falta de um conceito suficientemente amplo e flexível, frente à diversidade das manifestações históricas, culturais e sociais, dificultando assim o estudo do xamanismo em diferentes níveis de abstração. É necessário deixar explícitos os critérios utilizados para identificar xamanismo.

Seria necessário começar a enveredar pela árdua tarefa de um criterioso balanço das teorias ligadas ao estudo da religião e da magia entre sociedades tribais brasileiras para que as investigações bibliográficas ou trabalhos de campo futuros pudessem ter uma repercussão dinamizadora para objetivos comparativos e interpretativos mais sofisticados. (Viertler 1981:314-315)

Acreditamos que esta coletânea dedicada à pesquisa atual possa dar contribuições importantes ao "estado da arte": forneceria uma mostra representativa das pesquisas e dos atuais paradigmas utilizados no Brasil, além de estimular as discussões sobre o tema, dando início à tarefa apontada por Viertler.

No caso do xamanismo, seria arbitrário e artificial escolher só etnografias de grupos indígenas brasileiros. O xamanismo não conhece fronteiras, nem nacionais, nem tribais. Ao mesmo tempo, reconhecemos que a antropologia no Brasil tem feito importantes contribuições etnográficas e teóricas, e é nossa esperança que este livro destaque a produção brasileira e estimule esforços conjuntos para aprofundar o tema.

Xamãs, xamanismo e antropologia: conceitos e teorias

O objetivo desta introdução é a de apresentar um panorama das teorias antropológicas sobre xamanismo e indicar as linhas analíticas mais atuais, que orientam os trabalhos aqui apresentados.² Ao contrário do trabalho de Viertler, pretendemos dar menos atenção à definição do xamã, e mais às teorias sobre magia e religião, para chegar a um paradigma satisfatório de xamanismo como sistema sócio-cultural. Na sua ligação com as teorias sobre magia e religião, a perspectiva sobre xamanismo foi frequentemente fragmentada na tentativa de trabalhar com categorias universais, impregnadas de preconceitos. Num sentido, a história do xamanismo reflete a própria história da antropologia.³ É por esta perspectiva que vamos orientar nossa análise.

O que é um Xamã?

A própria palavra xamã vem da língua siberiana tungue, e indica o mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos. Os primeiros relatos extensos sobre xamãs apareceram no século passado, escritos por exploradores, naturalistas e viajantes. Eram figuras exóticas e "esquisitas". Entravam em êxtase, faziam vôos místicos, e entravam em outros estados de transe. Eram travestis e "histéricos", "marginais" nas suas próprias sociedades. Fenômenos parecidos seriam também descritos em outras culturas, e a palavra xamã tornou-se universal para indicar tais

² Os trabalhos aqui foram inicialmente apresentados no Grupo de Trabalho sobre Xamanismo, que se reuniu no encontro da Associação Brasileira de Antropologia realizado em Florianópolis em abril de 1990. Neste encontro sugeriu a ideia de organizar o livro, e os autores posteriormente revisaram seus trabalhos para esta publicação.

³ Viertler também observa esta relação (1981: 314).

pessoas e suas atividades, independente de sua localização geográfica (Métraux 1967). A categoria perdeu sua especificidade, virando um conceito geral e impreciso, pouco útil para fins comparativos.

Ao mesmo tempo, o xamã foi associado com as religiões animistas, consideradas mágicas (Gennep 1903), e o conceito de "agente mágico" se tornou sinônimo de xamã. Na sua discussão sobre agentes mágicos, Mauss (1974, originalmente em 1903) resume uma grande quantidade de recursos etnográficos que tratam de xamãs. Mauss concorda com van Gennep, ao dizer que o agente mágico representa uma categoria social e que ele é em geral fisicamente diferente dos outros. O mágico experiencia o êxtase, estado que o liga ao mundo sobrenatural. Ele é dono de poder mágico, que lhe permite ligações com animais e espíritos, tendo que passar por um rito de iniciação que implica a morte mística e uma mudança de personalidade. Estas características são parecidas com as dos xamãs mas, apesar de não explicitar porquê, Mauss considera que são comuns a todos mágicos, sendo o xamã só mais um tipo de mágico (1974:65).

Resta, porém, ao historiador da religião, Eliade, a tarefa de unificar os vários relatos etnográficos sobre xamanismo para construir uma definição mais precisa. Seu trabalho clássico *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (1951) é um estudo histórico e uma exploração das características essenciais e necessárias para identificar o xamanismo puro. Central à sua definição de xamã são as técnicas de êxtase, nas quais a alma abandona o corpo, ascendendo ao céu ou baixando ao mundo subterrâneo. O transe xamanístico implica uma relação entre os espíritos e o xamã, que assume o papel de mediador. O transe do xamã se distingue do transe de possessão, na qual o indivíduo é "possuído" pelo espírito.⁴ Um outro elemento essencial, segundo Eliade, é que a aprendizagem é extática (através de sonhos, visões, transe) e também tradicional (ensino formal de técnicas, identificação de espíritos, genealogias, linguagem secreta, etc.). O objetivo da aprendizagem é acumular poder místico para uso social e pessoal. Entre os grupos

⁴ Em algumas discussões, esta distinção tem sido utilizada para definir a diferença entre xamã e outros praticantes como o pai do santo. Pesquisas recentes, no entanto, mostram que em algumas sociedades indígenas o transe de possessão faz parte do transe xamanístico.

siberianos, a vocação xamanística se manifesta através de uma crise psicótica ou de uma doença grave. A iniciação inclui a morte mística e a ressurreição, testemunho de uma mudança de "pessoa".

Eliade se preocupa em identificar a origem do xamanismo e sua forma mais pura, para examinar fenômenos semelhantes em outras partes do mundo. Segundo sua definição restrita, o xamã verdadeiro encontra-se só na Sibéria e na Ásia Central. Existem formas quase puras nas Américas, mas Eliade (1964: 322) as descarta como falsos fenômenos como o movimento messiânico da Ghost Dance dos índios norte-americanos, porque falta iniciação e aprendizagem secreta tradicional. Este se constitui um fenômeno paralelo, distinto do xamanismo, mas que, ao mesmo tempo, preserva as técnicas de êxtase e ideologia essenciais.

Sem negar as contribuições da obra de Eliade, seus esforços não produziram um paradigma frutífero, pois ele preocupou-se demais com o xamã enquanto indivíduo deixando em segundo plano o papel social exercido por este, além de caracterizar o xamanismo puro como o que possui mais critérios "arcaicos". O autor ignora o contexto social e cultural do fenômeno, não reconhecendo no xamanismo um fenômeno globalizante e dinâmico (Chaumeil 1983). Assim, a perspectiva desta coletânea é resgatar esta discussão, ignorada por Eliade.

Com referência às culturas da América do Sul, Métraux (1941, 1944) tem uma abordagem histórica parecida com a de Eliade, embora demonstrando uma preocupação maior com a magia e a religião. O xamanismo é tratado como um complexo de traços, expandindo-se a partir de um centro, adaptando-se e modificando-se através do tempo e do espaço (Métraux 1944). Métraux sugere a utilização do conceito de *piai* (*pajé*), das línguas Tupi e Caribe, para falar do xamã sul-americano. Ele caracteriza o papel do xamã como sendo mágico-religioso, com os elementos mágicos dominando os religiosos. Contrasta o xamã sul-americano com o siberiano, apontando que o primeiro adquire seus poderes através de alguma forma de substância mágica (tabaco, fumaça, preparações de plantas psicoativas, etc.) enquanto que o segundo os adquire através do vôo extático (Viertler 1981: 307). Métraux reconhece a importância da ação terapêutica do *pajé* em toda a região sul-americana e

também compara as técnicas compartilhadas entre o *pajé* e o xamã siberiano.

Apesar de suas importantes contribuições para o estudo das religiões dos povos indígenas, sua discussão sobre o xamã não escapa de uma confusão analítica entre as categorias de magia e religião. Métraux, como Mauss, foi impedido de criar uma definição adequada para o xamã ou xamanismo devido a esta confusão.

Paralelo às discussões sobre a definição do xamã, surgiu um debate a respeito do seu estado psíquico. Apoiando-se nas crises psicóticas, histeria, transe e travestismo como evidências de sintomas psicóticos, alguns estudiosos afirmam que, universalmente, os xamãs são psicóticos (Nadel 1946; Wallace 1966: 145-163; Gillen 1948; Silverman 1967). Outros argumentam o oposto, que a personalidade xamânica é o resultado da influência da cultura nela, assinalando que uma das diferenças entre xamãs e psicóticos é o fato de os primeiros controlarem suas fases de histeria e de transe, o que não acontece com os psicóticos (Noll 1983; Kennedy 1973; Schweder 1979). Uma terceira visão aparece em anos mais recentes, a partir de várias biografias de xamãs. Estas demonstram que, em muitos casos, os xamãs são personalidades inovadoras (Sharon 1978; Opler 1969; Mitchell 1978; Romano 1965; Dobkin de Rios 1992); e também fornecem modelos de liderança para movimentos messiânicos (Wright 1981, 1992, neste livro). O debate continua e acreditamos que é impossível determinar se todos os xamãs possuem um tipo determinado de personalidade. Entretanto, é impossível ignorar que o xamã possui um papel social positivo, sem estigma e construído culturalmente. As manifestações xamanísticas formam parte de um padrão lógico de representações dentro de uma determinada cultura, onde a vocação individual da pessoa está de acordo com o papel previsto. Também, como veremos nas culturas discutidas neste livro, as características "psicóticas" da vocação xamânica raramente fazem parte das manifestações xamanísticas na América do Sul. Como Métraux observou, os xamãs sul-americanos em geral adquirem seus poderes através da ingestão de substâncias ou outros mecanismos empregados na aprendizagem, e não através de "crises psicóticas".

Voltamos agora para as teorias sobre magia e religião que têm dificultado e fragmentado o entendimento de xamanismo.

O problema "magia e religião"

Na época em que os relatos sobre os xamãs siberianos começaram a tornar-se conhecidos no Ocidente, a antropologia foi dominada pelas teorias do evolucionismo, desenvolvidas por Frazer, Maine, Morgan, Tylor e outros, sendo que as discussões teóricas sobre o xamanismo foram pautadas pelas indagações intelectuais da época sobre religião e magia. O xamanismo foi visto como uma sobrevivência de tempos arcaicos, num momento em que a questão das origens da cultura humana dominava estes debates. Relacionada às preocupações sobre as origens e as sobrevivências, estava a questão da mentalidade primitiva. Considerava-se que a inteligência humana evoluiria junto com a cultura.

O xamanismo, como sistema ideológico, representava para eles a forma mais primitiva de religião, aquela designada por Tylor como animismo (Tylor 1871). A ideologia xamânica inclui a crença em almas, tanto de objetos inanimados e animais, quanto de seres humanos. Segundo esta visão, o xamanismo seria uma sobrevivência "arcaica" da religião primitiva e da mentalidade das culturas mais "baixas", destinadas a serem substituídas pelas mais "avançadas". Naturalmente havia os que não concordavam com Tylor, que via a origem das idéias sobre a alma e os espíritos nos seres vistos nos sonhos e nos pensamentos sobre a morte. Robert Marett (1900:15) procurou as origens da religião no "medo ou pasmo" que o ser primitivo tem da natureza. Wilhelm Schmidt (1931), por sua vez, opinava que a religião primitiva era uma forma degenerada de uma manifestação mais alta de monoteísmo. Em todo caso, estas teorias derivavam de preconceitos sobre o homem "primitivo", que seria irracional, dominado pela crença em espíritos e pelo "medo e pasmo".

Enquanto a discussão sobre a ideologia dos sistemas xamânicos encaixou-se no campo religioso, os rituais foram analisados como atos mágicos. O primeiro que tratou sistematicamente da magia foi James Frazer (1890). A magia, segundo ele, é separada da religião porque, em vez de ser um ritual de adoração, compreende práticas visando alterar os eventos. Frazer chamou a magia de uma

"pseudociência", em que o primitivo, embora demonstre um pensamento lógico, tem uma percepção "errada". Guiado por sua lógica, o homem primitivo deixa de ver que a magia não funciona. Sua lógica, baseada nas leis da simpatia, o conduz a executar atos técnicos que procuram alterar o mundo e que, na realidade, são "inefazes".

Enfim, nesta perspectiva o homem primitivo é considerado um cego, motivado por medos, atuando de forma "inefaz", baseado em teorias "erradas" ou hábitos.⁵ Segundo ele, na evolução da mentalidade humana, a ciência "verdadeira" suplantarà a magia.

A visão dos franceses

Com o começo do século vinte, a teoria unilinear do evolucionismo foi rejeitada por seu etnocentrismo e pela falta de provas para se distinguir estágios gerais no progresso da cultura e da inteligência. É importante destacar que as implicações destas teorias sobre religião e magia levaram a uma compreensão incorreta do xamanismo. Além dos preconceitos sobre o "primitivo" que estas teorias pressupõem e da suposição de que o xamanismo iria extinguir-se, a separação entre ideologia e rito impossibilitou a compreensão do xamanismo como sendo um complexo cultural.

Embora não tenha sido um evolucionista, Durkheim continuou procurando as origens da religião em **Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totemique en Australie** (1912). Neste trabalho, ele afirma que o pensamento religioso surgiu da estrutura social, e que os ritos religiosos mantêm a ordem da sociedade. Uma importante contribuição de Durkheim aos estudos da religião é a importância dada ao rito, apesar do seu conceito de magia não alterar muito a visão sobre o homem primitivo.

Durkheim colocou a magia no âmbito privado, minimizando assim a discussão sobre ela. Mauss (1974), por outro lado, baseou-se nas teses de Durkheim para criar uma teoria da magia. Preocupado, como

⁵. Tais idéias não desapareceram facilmente e tornaram-se parte do pensamento antropológico sobre medicina primitiva por algum tempo. Veja Ackerknecht (1942a,b) como exemplo dos trabalhos realizados nos anos 40, demonstrando tais opiniões.

seus predecessores, em construir definições objetivas e universais, ele aceita a idéia de Durkheim de separar a religião, ato público, da magia, ato secreto. Também aceita a idéia de que, enquanto a religião cria um ideal para a sociedade (uma ordem moral), a magia tende a fazer o "mal" e a satisfazer fins individuais. Mauss resgata o aspecto coletivo da magia, constatando que, embora secreta, a magia é um fato social; é um sistema de representações transmitido pelo grupo. Em última instância, sua origem é social, como a religião, embora a magia represente a resposta do indivíduo ao coletivo. Acreditando na sua eficácia, os primitivos continuariam a praticá-la. Claro que, neste caso, os atos de magia não resultariam em coesão social, uma vez que são secretos e não públicos.

Mauss considera que a teoria da magia de Frazer limita-se demais aos atos mágicos, embora concorde com Frazer que a magia domina os níveis mais primitivos da cultura, tornando-se menos comum e complexa em culturas civilizadas. Desta forma, é o inverso da religião que, segundo Durkheim, é mais simples entre os primitivos e mais complexa entre os civilizados. Porém, Mauss vai além dos atos mágicos discutidos por Frazer e acrescenta o agente mágico (já discutido acima) e as representações simbólicas como elementos a serem incluídos nas considerações sobre a magia. Na sua discussão sobre atos mágicos, Mauss aceita a idéia de Frazer de que a lei de simpatia baseada na analogia, é a lógica do pensamento mágico, e também coloca como importantes os conceitos sobre o poder dos instrumentos mágicos e as crenças nas entidades pessoais do universo.

Os trabalhos apresentados neste livro demonstram claramente que as práticas xamânicas não são secretas, nem realizadas principalmente para fins individuais. A liderança do xamã nos rituais coletivos públicos é essencial à visão cosmológica do mundo. A discussão de Mauss sobre as representações é talvez sua herança mais importante para o desenvolvimento de um modelo de xamanismo. Ele mostrou como o conceito de poder opera na magia como uma explicação coletiva da existência. Apesar das discussões nesta coletânea não se aterem ao conceito "mágico" (segredo, mal), reconhecem que o conceito de poder é central para entender os sistemas xamânicos. Porém, é concebido como um conceito mais geral, de poder no universo e da sua

expressão através do rito, assim unificando o que os antropólogos antigamente queriam dividir: a religião e a magia.

Mauss e Durkheim contribuíram na discussão sobre xamanismo, ao levantar a questão das representações, mas a sua distinção entre o público e o oculto os leva a confusões semelhantes às dos evolucionistas. Além de considerarem a magia um fenômeno mais comum entre os povos primitivos, também se preocuparam com grandes teorias e com definições universais. Na tentativa de construir categorias mutuamente exclusivas sobre religião e magia, reduziram o fenômeno do xamanismo à prática de atos mágicos privados, ignorando o importante papel do xamã nas representações centrais da cultura e na organização social da sociedade.

A realidade etnográfica foge desta separação analítica entre magia e religião, e alguns antropólogos empregaram o termo "mágico-religioso" para se referir às religiões primitivas. Van Gennep, que reconheceu o papel social na sua discussão sobre o conceito de xamã (1903), empregou o termo "mágico-religioso" de Marret para falar das religiões animísticas (categoria na qual ele coloca xamanismo) e dinâmicas, (van Gennep 1909: 33). Ao longo do tempo, esta designação tem sido talvez a mais comum para se referir às religiões "primitivas" e sobretudo ao xamanismo. Porém, tende a preservar o problema da distinção entre magia e religião, em vez de indicar sua solução (van Ball e van Beek 1985, 76).

Tal problema fica patente nas discussões de Métraux, que fez importantes contribuições aos estudos da religião e do xamanismo na América do Sul. Apesar de empregar o termo mágico-religioso para se referir ao xamanismo e, como Mauss, de considerá-lo mais primitivo que as religiões institucionalizadas, reconheceu que a vida religiosa nas terras baixas da América do Sul centra-se no xamã como mediador entre a comunidade e o mundo sobrenatural. Assim, em vez de agir em segredo e para o mal, o xamã tem um papel social importante nas atividades da comunidade e, também, na manutenção da tradição tribal e no código moral. Apesar de reconhecer que seu papel é positivo e público, no entanto, Métraux segue rotulando o xamã como sendo primariamente um feiticeiro, porque sua eficácia deriva de seus poderes

mágicos e porque muito do trabalho profilático do xamã é feito em benefício do indivíduo. Assim, julga-se suas atividades menos significantes que as da religião (Métraux 1941: 580). Apesar desta constatação, ele conclui que a distinção entre xamã e sacerdote não é tão clara, porque o xamã age em benefício da comunidade, organizando e liderando rituais grupais. Trabalhando dentro do paradigma histórico-evolucionista de Mauss e Durkheim, afirma que há um desenvolvimento histórico do xamã (que atua nas sociedades tribais através do contato direto com os espíritos) ao sacerdote (que atua nas sociedades avançadas e realiza atos rotineiros propiciatórios de adoração sem êxtase e frenesi) (Métraux 1941: 586). Esta visão da religião como adoração e magia como instrumental, da identificação do xamã como mágico e místico e do sacerdote como tendo uma formação e ação rotineira e legitimada pelo coletivo, ainda aparece em alguns trabalhos mais recentes, como o de Weiss sobre os Campa (1973). A resenha de Hoppál sobre o tema demonstra que esta visão caracteriza os estudos de xamanismo siberiano na antropologia russa (1987: 93).

O funcionalismo dos ingleses

A divisão entre religião e magia não foi questionada pelos antropólogos ingleses apesar deles refutarem veementemente as teorias evolucionistas e as preocupações com as origens. Malinowski (1948), com seu funcionalismo baseado nas necessidades psicológicas dos homens, seguiu as questões levantadas por Tylor, Frazer e outros sobre as definições de magia e religião. Porém, negou as idéias dos evolucionistas sobre a mentalidade primitiva, e afirmou que o "selvagem" tem as mesmas capacidades de raciocínio e as mesmas complexidades culturais (que as encontradas nas culturas modernas). Assim, o porquê da existência da magia encontra-se nas áreas de incerteza da experiência humana, e não em percepções "erradas" do mundo e nem na falta de uma ciência. Como o homem moderno, o "selvagem" tem um conhecimento pragmático e desenvolve técnicas de experimentação utilizando a observação. Sua ciência se distingue da ciência moderna pela falta de experimentos de observação controlada, testando hipóteses e estruturas teóricas complexas. O selvagem tem o conhecimento suficiente para obter colheitas abundantes, para navegar em mares perigosos, e para curar doenças menores. Entretanto, controlar acontecimentos é mais

difícil para ele do que para o homem moderno. Embora esteja claro que Malinowski não acredite na magia como uma técnica para alterar os eventos, a magia existe porque preenche a função de aliviar a ansiedade.

Radcliffe-Brown (1973) parte do funcionalismo de Durkheim, preocupado com a relação entre função e estrutura da sociedade. Atos mágicos expressam valores sociais e coagem as pessoas a se comportarem como devem. Assim, a magia é um mecanismo de controle social. Esta linha de pensamento foi bastante desenvolvida pelos antropólogos ingleses que trabalharam na África. Os estudos sobre feitiçaria analisam como ela mantém as normas sociais e como acusações de feitiçaria refletem conflitos sociais (Mair 1969). A análise de Whiting (1950) sobre o xamanismo Piaute representa esta linha de pensamento.

O trabalho de Evans-Pritchard (1937) é uma importante ruptura com a tradição funcionalista. Em um sentido, ele segue tanto Malinowski quanto Radcliffe-Brown. Ele reconhece que as acusações de feitiçaria refletem conflitos sociais, mas ele também se interessa pela lógica da ideologia da magia e pela questão da percepção nativa. Sua preocupação é, assim, com a lógica da causalidade encontrada nas acusações da feitiçaria. A fé na magia não implica numa "cegueira" diante da realidade, nem elimina técnicas práticas para alterar os eventos. Pelo contrário, o nativo usa a "analogia das duas flechas", acredita numa casualidade dupla. Qualquer infortúnio tem uma causa "imediate", a que os positivistas chamariam de causa "verdadeira", e uma causa "última", que os nativos chamam de "primeira flecha". Assim, os Azande estocam a colheita dos cereais em cima de plataformas de madeira, que o cupim invade. Eventualmente, as vigas ficam debilitadas e caem. Os homens Azande descansam na sombra destas plataformas, durante as horas quentes do dia. Logicamente, se uma pessoa for esmagada com a queda da plataforma, quando estiver descansando embaixo dela, as causas imediatas são reconhecidas por todos. Entretanto, tais mortes também geram preocupações de uma outra ordem que os Azande procuram resolver através de ritos orientados para o fim de descobrir o feiticeiro que fez com que tal pessoa estivesse embaixo de tal plataforma em tal momento. Neste caso, o Azande não se dirige à causa imediata e conhecida, mas questiona o "porquê" do evento, a causa "última" que explica porque tal acidente ocorreu com aquela

pessoa naquele momento. A magia, como analisa Evans-Pritchard, não é necessariamente um ato técnico para alterar os acontecimentos ou para aliviar a ansiedade. É uma maneira de explicar as preocupações "últimas" do sofrimento humano. Esta perspectiva, enfocada na cognição e na ideologia, tira magia de sua definição limitada e a liga à religião. A análise de Evans-Pritchard acaba com as definições mutuamente exclusivas de magia e de religião, presentes nas teorias anteriores do evolucionismo e do funcionalismo, juntando à questão da magia as considerações mais sérias da preocupação humana sobre a existência e a sua expressão do sofrimento. Assim analisado, o conceito da magia inclui considerações que eram geralmente restritas à religião.

Como veremos nas etnografias a seguir, é difícil classificar xamanismo como magia ou religião. Cada abordagem é uma visão parcial. Além disso, a magia considerada como uma categoria universal é uma questão falsa, exceto para a sociedade europeia ou outras culturas que possuem uma categoria equivalente. Utilizando a magia como um conceito analítico, obscurece-se a visão dos sistemas ideológicos e dos rituais enquanto meios de comunicação. Um aspecto disto é a dificuldade em lidarmos com nossos conceitos culturais de magia, de feitiçaria e de bruxaria. Nós, os civilizados, acreditamos que a magia não tem eficácia. Os mágicos são "charlatões" ou "trapaceiros". As investigações que abordam o xamanismo como uma técnica de magia e que definem o xamã como mágico, impossibilitam a compreensão do xamanismo como um sistema, não nos deixando constatar que é um fenômeno sério e persistente.

Por outro lado, ao enfatizar a diferença entre magia e religião, deixamos também de ver o xamanismo como um complexo cultural que expressa as representações centrais de um povo. Mauss começou a dar as pistas quando considerou as representações sobre o poder, mas ficou limitado ao classificar a magia e seus ritos como secretos. Ele não viu que o xamanismo é público e que organiza a sociedade, tanto quanto expressa os seus valores centrais.

Para uma abordagem adequada do xamanismo

Durante o mesmo período de interesse renovado por xamanismo, desenvolveu-se, simultaneamente, uma nova discussão sobre representações e símbolos, e esta perspectiva simbólica oferece algumas pistas mais satisfatórias.

A antropologia simbólica preocupa-se com as representações nos sistemas ideológicos e nos ritos, tanto quanto com sua relação com a sociedade e com a motivação humana (Dolgin et al. 1977; Geertz 1978; V. Turner 1966, 1967b, 1974). Dentro desta perspectiva, a cultura é uma teia de significados (Geertz 1978), um sistema simbólico coletivo, público e expressivo. É um sistema porque forma uma visão de mundo. Para os membros de uma sociedade, a cultura organiza o universo e os ajuda a definir o seu lugar frente a este mundo (Douglas 1966: 35). Durkheim, e subsequentemente Mauss, deram as pistas para a antropologia simbólica, ao considerar a análise das representações coletivas algo fundamental para a compreensão de fenômenos culturais, tais como o xamanismo. Durkheim preocupou-se com a relação entre o social e as representações, tentando demonstrar como as representações são expressões externas para o social, a moral coletiva. A nova antropologia simbólica também parte da análise de que as representações são uma forma de expressar a visão do mundo, abandonando uma preocupação única em torno do social. Assim, deu lugar a considerações mais amplas sobre o ser humano: suas necessidades de compreender o destino e de se expressar ritualmente. Os sistemas ideológicos, enquanto códigos culturais, a análise dos símbolos destes sistemas e o aprofundamento do processo ritual para entender a raiz das emoções e dos sentimentos, compõem hoje as preocupações da antropologia simbólica.

Segundo esta perspectiva, o rito e outras formas de expressão simbólica são tão importantes quanto a visão do mundo que eles expressam, pois os símbolos precisam de uma forma externa, para poderem comunicar. Certas idéias não podem ser expressas sem forma (Douglas 1966). Objetos, atos, qualidades e relações simbólicas dão forma aos conceitos. Turner diz que uma propriedade dos símbolos rituais é a de serem multivocais e de possibilitarem a expressão de vários significados em uma forma só (1967: 29). Assim, muitos dos esforços da antropologia simbólica têm se concentrado na interpretação dos sistemas simbólicos através da análise dos ritos.

É preciso ressaltar que a visão da antropologia simbólica é dinâmica no seu conceito de cultura e de rito. Os sistemas de representações não são estáticos, nem limitados. São sistemas que só se tornam concretos através da ação. A discussão de Geertz sobre o "modelo da e modelo para a realidade" exemplifica bem esta visão. O rito religioso representa, através dos símbolos, a concepção do mundo e os valores de uma cultura. Esta organização do universo mencionada acima é o "modelo de realidade". Ao mesmo tempo ele afirma que, enquanto realidade criada pelo simbólico, o rito tem "uma tal aura de fatualidade que estabelece poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens". Isto é o "modelo para a realidade". O homem sai do rito mudado e atua frente ao mundo como se esta realidade fosse verdadeira. Na antropologia simbólica, a cultura torna-se um fenômeno dinâmico de *práxis*, que é o resultado desta relação entre "modelo de" e "modelo para".

Duas outras considerações devem ser feitas antes de voltar ao paradigma orientador deste livro. O conceito de cultura na antropologia simbólica é centrado no ator e, conseqüentemente, a cultura emerge através da ação. É centrado no ator, porque, como exemplificado no papel do rito por Geertz, o centro de todo o processo simbólico é o participante. Ele interpreta e ele age segundo esta interpretação. Ao dizer que a "cultura é emergente" ressalta-se o objetivo de análise na antropologia simbólica, e compreende-se que ela não estuda sistemas fixos e abstratos de símbolos, e que também não estuda ritos, mitos, e outras expressões simbólicas fora de seus contextos específicos. O objeto de análise é o próprio processo de expressão. Sem o ato de expressão, o símbolo não existe.

Conforme suas preocupações com a interpretação dos símbolos e o papel do rito na expressão destes símbolos, a antropologia simbólica propõe uma visão alternativa sobre a problemática da magia e a eficácia do rito, particularmente a eficácia do rito de cura. Curar é um papel bastante freqüente do xamã e, em alguns casos, o único. Além disto, as culturas sul-americanas são caracterizadas por vários rituais para proteger contra poluição ou para a manutenção da higiene. No seu livro **Pureza e Perigo**, Mary Douglas (1966) demonstra claramente que questões de saúde não são separadas de preocupações religiosas, mesmo

dentro da nossa tradição judaico-cristã. Assim, compartilhamos com as religiões "primitivas" o fato das fontes de impureza, a poluição, surgir das margens e das ambigüidades, criadas pelas categorias da nossa visão do universo. A preocupação do homem com a higiene e com a doença está ligada à questão da religião como ordenadora da existência humana.

Assim também, por ter o mesmo fim, a magia não se distingue da religião. Os ritos de ambos tentam mudar as coisas, e em ambos os casos, a função principal dos ritos é expressiva. A eficácia simbólica, seja do que chamamos ritos mágicos ou ritos religiosos, se encontra na sua capacidade de expressar. Douglas distingue dois tipos de eficácia ritual, úteis para pensar o xamanismo: a eficácia instrumental, i.e. mudar o mundo; e a eficácia experimental, mudar ao nível psicossomático (1966: 57-91). As definições tradicionais de magia costumam considerar só a primeira, numa perspectiva que conceitua os atos mágicos como tendo só uma função instrumental. Sob a perspectiva simbólica, todos os ritos têm em primeiro lugar uma eficácia experimental. A eficácia instrumental é secundária. Ao focar atenção, os ritos criam uma realidade para experimentar certas coisas impossíveis de se experimentar sem uma expressão ritual. Assim, o ritual cria e controla a experiência, e esta é sua eficácia.

Novas perspectivas sobre xamanismo

As abordagens mais recentes sobre xamanismo procuram compreendê-lo como um complexo sócio-cultural (Chaumeil 1983; Kaplan 1984). É um sistema cultural, no sentido de Geertz. Ou seja: é um sistema simbólico. É também um sistema social, no sentido de que gera papéis, grupos e atividades sociais, nas quais o xamã é o ator principal, mas não o único. Inclusive, o conceito de xamã e suas diferentes especializações, variam de cultura para cultura. Pesquisas sobre xamanismo, em culturas particulares, precisam explorar as definições de xamã, examinando os aspectos culturais e sociais do fenômeno.

É necessário considerar o xamanismo do ponto de vista coletivo. Antes de pensar sobre a motivação individual dos xamãs e seus poderes "mágicos", é preciso reconhecer a prioridade do sistema de representações coletivas, das representações compartilhadas. Como Brunelli demonstra neste livro, é possível falar, em algumas situações, de xamanismo sem xamãs. Porém, o sistema xamânico precisa estar manifestado, tornando-se concreto através do rito, do mito, da arte e de outras manifestações simbólicas.

Concordando com a perspectiva de Hayamon (1982), este livro enfoca o xamanismo como sendo um sistema cosmológico no qual, na sua expressão simbólica, o xamã é o mediador principal. Chamar o xamanismo de um sistema cosmológico, e não de religião, evita algumas das antigas confusões. Não nega o aspecto sagrado das representações, ou o dos ritos. Ao dizer "sistema cosmológico", estamos também afirmando que um sistema cosmológico é semelhante a um sistema religioso na forma em que é "um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade, que as disposições e motivações parecem singularmente realistas" (Geertz 1978: 105). Portanto, para evitar as antigas preocupações com religião e magia, preferimos chamá-lo de "sistema cosmológico". Por outro lado, a heterogeneidade dos sistemas xamanísticos demonstra que o xamanismo também abrange mais do que

um sistema religioso, no sentido restrito. Falar de xamanismo em várias sociedades, implica em falar de política, de medicina, de organização social e de estética. Isto depende dos papéis do xamã, além do seu papel de líder nos ritos sagrados coletivos.

Para falar de xamanismo, temos que falar no que as diferentes manifestações do fenômeno têm em comum, além das diferenças nas cosmologias e nas figuras do xamã. Acreditamos que, para as terras baixas da América do Sul, há vários aspectos comuns na cosmologia xamanística, apesar das diferenças específicas de cada cultura (Roe 1982). Para os objetivos deste livro, limitamos nossa discussão a esta região. Supomos que várias das características discutidas aqui sejam comuns a todas as formas de xamanismo no Novo Mundo, mas nosso objetivo é pensar este fenômeno dentro da etnologia brasileira.

Para uma nova perspectiva na definição do xamanismo, sugerimos serem levadas em conta as seguintes características:

- * A idéia de um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre uma outra invisível.
- * Um princípio geral de energia que unifica o universo, sem divisões, em que tudo é relacionado aos ciclos de produção e reprodução, vida e morte, crescimento e decomposição.
- * Um conceito nativo de poder xamânico, ligado ao sistema de energia global. Os aspectos da relação deste conceito de poder, com o homem comum, com o xamã, e com os espíritos variam de cultura para cultura, mas o conceito de poder é central nesta visão cosmológica (Langdon 1992; Illius 1992). Assim, o próprio significado de pajé, nos idiomas Tupi, está ligado ao conceito "possuidor de poder" (Kracke 1992). É através do poder que o domínio extra-humano exerce suas energias e forças na esfera humana. Através da mediação do xamã, o humano, por sua vez, exerce suas forças no extra-humano.
- * Um princípio de transformação, da eterna possibilidade das entidades do universo de se transformarem em outras (Seeger et. al. 1987). Assim, espíritos adotam formas concretas, humanas ou animais. Xamãs tornam-se animais, ou assumem formas

invisíveis como as dos espíritos. As coisas nunca são necessariamente como parecem. Pode-se dizer que este princípio de transformação caracteriza uma visão metafórica do universo. O que é separado pode ser unificado através da metáfora. Assim, os ritos de "magia simpática" não são erros de raciocínio, estabelecidos pela lei dos similares, mas são expressões metafóricas deste universo, dos seus domínios, e dos seres que, em última instância, são unificados e não separados. São representações do mesmo elemento visto de lados diferentes da realidade ou em domínios diferentes do universo.

* O xamã como mediador, que age principalmente em benefício de seu povo.

* Experiências extáticas como base do poder xamânico, possibilitando seu papel de mediação. As técnicas de êxtase são várias. Talvez o uso do tabaco como substância para a mediação seja a mais comum, mais comum que as plantas psicoativas.⁶ Mas também sonhos, dança, canto e outras técnicas 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 dos humanos. Como visão cosmológica, tenta entender os eventos no cotidiano e influenciá-los. No seu sentido mais amplo, o xamanismo se preocupa com o bem-estar da sociedade e de seus indivíduos, com a harmonia social e 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.

Os artigos apresentados aqui exploram vários aspectos dos sistemas xamânicos. Analisam os conceitos "émicos" do conceito xamã e seu papel dentro da sociedade. Os atributos do papel do xamã mudam

⁶ Veja Wilbert 1987, pp. 133-148 sobre a farmacologia de tabaco.

de uma sociedade para outra. Também é possível que os membros da sociedade reconheçam mais de um tipo de xamã. É preciso explorar as definições nativas para descobrir quem é um xamã. Outros temas específicos, explorados aqui, incluem: a ligação de estados de êxtase com estados de consciência; conceitos de poder; interpretações dos ritos e mitos; aspectos lúdicos e estéticos. Nota-se, em vários trabalhos, uma preocupação com os sistemas xamânicos em mudança. Isto se deve ao fato de que, apesar dos contatos com a civilização brasileira, o xamanismo persiste como uma expressão cultural importante. Os trabalhos de Mota, Brunelli e Arnaud demonstram a complexidade destas mudanças. Finalmente, apresentamos um trabalho sobre o Santo Daime. Apesar de sua visão cosmológica ser muito diferente das encontradas em culturas indígenas, o Santo Daime exhibe o que o Groisman chama de "*práxis xamânica*". Esta pode ter suas origens nas culturas indígenas das quais o culto adotou o uso da infusão psicoativa de *Banisteriopsis* e *Psychotria*.

Considerações Finais

O xamanismo é uma importante instituição nas sociedades nativas da América do Sul. Ele expressa as preocupações gerais destas sociedades. Seu objetivo principal é descobrir e lidar com as energias que existem por trás dos eventos cotidianos. No rito, estas concepções gerais de ordem são representadas, tornadas manifestas, e recriadas. O xamã interage com estas energias através da experiência extática, através dos sonhos, ou dos transe induzidos por substâncias ou outras técnicas, servindo como mediador entre os domínios humano e extra-humano. As fontes do poder do xamã são as fontes da própria cultura, e o conhecimento que ele adquire é o conteúdo da cultura (Kaplan 1982). Como líder do rito, ele é indispensável à expressão do sistema cultural. Seu papel como mediador estende-se também ao domínio sociológico, onde ele desempenha um papel tanto importante na cura, quanto nas atividades econômicas e políticas e em outras atividades sociais.

Acreditamos que esta coletânea demonstra as novas tendências, na pesquisa sobre xamanismo, das perspectivas culturais e

sociais. Também acreditamos que enterramos finalmente as preocupações antigas com a magia no xamanismo, com os xamãs vistos como psicóticos, e com a visão do xamanismo como algo arcaico. O xamanismo é uma instituição duradoura e deve ser compreendido holisticamente. Nós, que temos trabalhado com sistemas xamânicos, fomos profundamente tocados por suas expressões simbólicas e as conseqüências sociológicas. Esperamos que este livro contribua para uma discussão mais aprofundada e para atingir uma compreensão melhor deste importante fenômeno.

Notas de referências

- ACKERKNECHT, E.H., 1942a. Problems of Primitive Medicine. *Bulletin of the History of Medicine*. 11:503-21.
- ACKERKNECHT, E.H., 1942b. Primitive Medicine and Culture Pattern. *Bulletin of the History of Medicine*. 12: 545-74.
- ALVERGA, A. P. de, 1984. *O Livro das Mirações*. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____, 1992. *O Guia da Floresta*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- AMÉRICA INDÍGENA, 1986. Chamanismo e etnobotânica en la cuenca amazónica. Edición especial 46(1). (México)
- BALL, J. van e W.E.A. van BEEK, 1985. *Symbols for Communication*. Assen: Van Gorcum.
- CASTANEDA, C. 1968. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Berkeley: University of California Press.
- _____, 1971. *A Separate Reality*. New York: Simon and Schuster.
- _____, 1972. *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan*. New York: Simon and Schuster.
- _____, 1977. *The Second Ring of Power*. New York: Simon and Schuster.

- _____, 1981. *The Eagle's Gift*. New York: Simon and Schuster.
- CHAUMEIL, J-P., 1983. *Voir, Savoir, Pouvoir. Le Chamanisme Chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- COELHO, V. P., org., 1976. *Os Alucinógenos e o Mundo Simbólico*, São Paulo: E.P.U. EDUSP.
- COUTO, F., 1989. *Santos e Xamãs*, Dissertação do Mestrado, Brasília, D.F.: Universidade Nacional de Brasília.
- DOBKIN DE RIOS, M., 1992. *Amazon Healer: The Life and Times of an Urban Shaman*. Bridport, U.K.: Prision Press.
- DOLGIN, J., D. S. KEMNITZER, and D. M. SCHNEIDER, orgs., 1977. *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press.
- DOUGLAS, M., 1966. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- DURKHEIM, E., 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique in Australie*. Paris: Félix Alcan.
- ELIADE, M., 1964 (1951). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Translated by Willard R. Trask. Princeton, New Jersey: Princeton University Press and the Bollingen Foundation.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. New York: Oxford University Press.
- FRAZER, J., 1890. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan.
- FURST, P., org., s.d. *Alucinógenos e Cultura*. Lisboa: Editora Ulisseia.
- GEERTZ, C., 1978. A Religião como Sistema Cultural. In *A Interpretação das Culturas*. pp. 101-142, Rio: Zahar.
- GENNEP, A. van, 1903. "De l'emploi du mot 'chamanisme'" *Reveu de l'Histoire des Religions*, XLVII(1) 24e année:51-57.
- _____, 1909. *Les Rites de Passage*. Paris: Émile Nourry.

- GILLEN, J., 1948. Magical Fright. *Psychiatry*, 11: 387-400.
- GROISMAN, A., 1991. *Eu Venho da Floresta: Eclétismo e Práxis Xamânica Diamista no Céu do Mapiá*. Dissertação de Mestrado, Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- HARNER, M., 1989. *O Caminho do Xamã: Um Guia de Poder e Cura*. São Paulo: Cultrix.
- HAMAYON, R., 1982. Des chammanes au chamanisme. *L'Ethnographie*, LXXVIII (87/88): 13-48.
- HENMAN, A. R., 1986. Uso del Ayahuasca en um Contexto Autoritário. El caso de la Uniaõ do Vegetal en Brasil. *América Indígena*, XLVI(1): 219-245.
- HOPPÁL, M., 1987. Shamanism: An Archaic and/or Recent System of Beliefs. In: *Shamanism* (Shirley Nicholson, org.), pp. 76-100, Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House.
- HUXLEY, A., 1954. *The Doors of Perception*. New York: Harper and Row.
- ILLIUS, B., 1992. The Concept of Nihue Among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru. In: *Portals of Power: South American Shamanism*. (E. Jean Matteson Langdon e Gerhard Baer, orgs), pp. 63-78, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- KAPLAN, J.O., 1982. The Paths of Sacred Words: Shamanism and the Domestication of the Asocial in Piaroa Society. Trabalho apresentado no 44 Congresso Internacional de Americanistas. Manchester, England (September)
- _____, 1984. Shamanism in Lowland South American Societies: A Problem of Definition, In: *Past and Present in the Americas. A Compendium of Recent Studies*. (John Lynch, org.), pp. 167-172, Manchester: Manchester University Press.
- KENNEDY, J., 1973. Cultural Psychiatry. In: *Handbook of Social and Cultural Anthropology* (John J. Honigman, org.), Chicago, Rand McNally.

- KRACKE, W., 1992. The Nocturnal Source of Transforming Power in Kagwahiv Shamanism. In: *Portals of Power: South American Shamanism*. (E. Jean Matteson Langdon e Gerhard Baer, orgs), pp.127-148, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- LA BARRE, W., 1969. *The Peyote Cult*. New York: Schocken Press.
- LANGDON, E. J. M., 1992. Dau: Shamanic Power in Siona Religion and Medicine. In: *Portals of Power: South American Shamanism*. (E. Jean Matteson Langdon e Gerhard Baer, orgs), pp. 41-62, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- LAUGHLIN, JR, C., J. McMANUS, e EUGENE G. d'AQUILLI, orgs., 1990. *Brain, Symbol and Experience: Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*. Boston: Shambhala Publications, Inc.
- LUNA, L.E., 1986. *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm, Sweden: Almquist and Wiksell International.
- MacRAE, E., 1992. *Guiado pela Lua: Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto de Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense.
- MAIR, L., 1969. *Witchcraft*. New York: McGraw Hill.
- MALINOWSKI, B., 1948. *Magic, Science and Religion*. New York: The Free Press.
- MARRETT, R. T., 1900. *The Threshold of Religion*. London: Methuen.
- MAUÉS, R. H., 1985. Catolicismo e pajelança entre pescadores da zona do Salgado. *Comunicações do ISER*, 4(14): 54-61.
- MAUSS, M., 1974. Esboço de uma Teoria Geral da Magia. In: *Sociologia e Antropologia V. I.*, pp. 37-175, São Paulo: E.P.U./E.D.U.S.P. pp. 37-172. (original 1902-03).
- MELATTI, J. C., 1972. *O Messianismo Kraho*. São Paulo, Editora Herder, Universidade de São Paulo.
- MÉTRAUX, A., 1941. Religion and Shamanism. In: *Handbook of South American Indians Vol. 5* (Julian Steward, org.), pp. 559-599, Washington: Smithsonian Institution .

- _____, 1944. Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale. *Acta Americana* II: 197-219; 320-341 (Mexico).
- _____, 1967. Le chamane dans les civilisations indigènes des Guyanes et de l'Amazonie. In: *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris: Ed. Gallimard (Bibliothèque des Sciences Humaines).
- MITCHELL, F., 1978. *Navajo Blessingway Singer: The Autobiography of Frank Mitchell, 1881-1967* (Charlotte J. Frisbie e David P. McAltester, orgs.), Tuscon: University of Arizona Press.
- MONTEIRO DA SILVA, C., 1983. *O Palácio de Juramidán. Santo Daime: Um Ritual de Transcendência e Despoluição*. Dissertação de Mestrado, Recife, Pernambuco: Universidade Federal de Pernambuco.
- _____, 1985. La cuestión de la realidad en la Amazonía: Un análisis a partir del estudio de la doctrina del Santo Daime. *Amazonía Peruana*, VI(11):87-106. (Lima).
- NADEL, S.F., 1946. Study of Shamanism in the Nuba Mountains. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 76:25-37.
- NOLL, R., 1983. Shamanism and Schizophrenia: A State-Specific Approach to the Schizophrenia Metaphor of Shamanic States. *American Ethnologist*, 10(3):443-459.
- OPLER, M. E., 1969. *Apache Odyssey: A Journey between Two Worlds*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- ORNSTEIN, R., 1972. *The Psychology of Consciousness*. San Francisco: W.H. Freeman.
- PRINCE, R., org, 1982. Issue on Shamans and Endorphins. *Ethos*, 10(4):299-423.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R., 1973. Tabu. In: *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*, Petrópolis: Editora Voces.
- RAMÍREZ DE JARA, M.C. e C. PINZÓN, 1992. Sibundoy Shamanism and Popular Culture in Colombia. In: *Portals of Power: South*

- American Shamanism* (E. Jean Matteson Langdon e Gerhard Baer, orgs.), pp. 287-303, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- RIVIER, L. e J. E. LINDGREN, 1972. "Ayahuasca", The South American Hallucinogenic Drink: A Ethnobotanical and Chemical Investigation. *Economic Botany*, 26:101-129.
- ROMANO, O., 1965. Charismatic Medicine, Folk-Healing and Folk-Sainthood. *American Anthropologist*, 67: 1151-1173.
- ROE, P., 1982. *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- SCHMIDT, W., 1931. *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*. New York: Lincoln, MacVeagh.
- SCHULTES, R. E., 1986. El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiáceas empleadas como alucinógenos. *América Indígena*, 46(1):9-48.
- SEEGER, A., R. DA MATTA, e E. VIVEIROS DE CASTRO, 1987. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: *Sociedades Indígenas & Indigenismo No Brasil* (João Pacheco de Oliveira Filho, org.), pp. 11-29, Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero.
- SHARON, D., 1978. *Wizard of the Four Winds, A Shaman's Story*. New York: Free Press.
- SIEGEL R. K., 1977. Hallucinations. *Scientific American*, 237(9): 132-140.
- SILVERMAN, J., 1967. Shamans and Acute Schizophrenia. *American Anthropologist*, 69:21-31.
- SOARES, L.E., 1990. O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa. In: *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil* (Leilah Landim, org.), pp. 265-274, Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião.
- SCHWEDER, R. A., 1979. Aspect of Cognition in Zinacanteco Shamans: Experimental Results. In: *Reader in Comparative*

- Religion*. 4th ed. (William A. Lessa and Evon Z. Vogt, orgs.), New York: Harper and Row.
- TAUSSIG, M., 1980. Folk Healing and the Structure of Conquest in Southwest Colombia. *Journal of Latin American Lore*, 6(2):217-278.
- _____, 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- TURNER, V., 1966. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine Publishing Co.
- _____, 1967. *The Forest of Symbols*. New York: Cornell University Press.
- _____, 1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. New York: Cornell University Press.
- TYLOR, E, 1871. *Primitive Culture*. London: John Murray
- VIERTLER, R. B., 1981. Implicações de Alguns Conceitos Utilizados no Estudo da Religião e da Magia de Tribos Brasileiras. In: *Contribuições à Antropologia em Homenagem ao Professor Egon Schaden*. Coleção Museu Paulista, Serie Ensaios, Vol. 4. (Tekla Hartman e Vera Penteado Coelho, orgs.), pp. 305-318, São Paulo: Universidade de São Paulo, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista.
- VIVEIROS DE CASTRO, E., 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio: Jorge Zahar Editor/ ANPOCS
- WALLACE, A. F.C., 1966. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.
- WEISS, G., 1973. Shamanism and Priesthood in Light of the Campa Ayahuasca Ceremony. In: *Hallucinogens and Shamanism* (Michael Harner, org.), New York: Oxford University Press.
- WHITING, B., 1950. *Paiute Sorcery*. New York: Viking Publications in Anthropology No. 15.
- WILBERT, J., 1987. *Tabacco and Shamanism in South America*. New Haven, Yale University Press.

- WRIGHT, R., 1981. *The History and Religion of the Baniwa People of the Upper Rio Negro Valley*. Tese de Doutorado, Palo Alto, CA: Stanford University.
- WRIGHT, R. e Jonathan HILL, 1992. Venancio Kamiko: Wakuénai Shaman and Messiah. In: *Portals of Power: Shamanism in South America* (E. Jean Matteson Langdon e Gerhard Baer, orgs), pp. 257-286, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- ZOLLA, E., 1983. A Vindication of Carlos Castañeda. *Labrys*, 8: 106. (London).