

## ***XAMANISMO: algumas abordagens teóricas***

**ARNEIDE CEMIN**

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é focar algumas contribuições teóricas relativas ao estudo do xamanismo. A importância do empreendimento vem de sua atualidade, visto estarmos assistindo a um renascimento desta temática, que, durante muito tempo, esteve restrita ao campo da etnografia indígena. O fenômeno agora se expande da tribo a *urbes*, chamando-nos a atenção para os efeitos de reversibilidade da dinâmica social sobre a aceitação dos "conceitos". É comum, que na academia, as discussões conceituais ocorram de formas abstratas, tomando de empréstimo noções forjadas em contextos muito diferenciados daqueles de sua aplicação.

**PALAVRAS – CHAVE:** Dinâmica Social, Etnografia Indígena, Fenômeno e Importância.

**ABSTRACT:** The objective of this paper is to focus on some theoretical contributions concerning the study of shamanism. The importance of the project comes from its actuality, because we are watching a revival of this theme, which has long been restricted to the field of indigenous Ethnography. The phenomenon now expands tribe to cities, calling us attention to the effects of reversibility of social dynamics on the acceptance of "concepts". Is common in academia, conceptual discussions occur of abstract shapes, borrowing notions forged in contexts very different from those of its application.

**KEYWORD:** Indigenous Social Dynamics, Ethnography, Phenomenon and Importance.

### **1. O Problema**

O objetivo deste artigo é focar algumas contribuições teóricas relativas ao estudo do xamanismo. A importância do empreendimento vem de sua atualidade, visto estarmos assistindo a um renascimento desta temática, que, durante muito tempo, esteve restrita ao campo da etnografia indígena. O fenômeno agora se expande da tribo a *urbes*, chamando-nos a atenção para os efeitos de reversibilidade da dinâmica social sobre a aceitação dos "conceitos". É comum, que na academia, as discussões conceituais ocorram de formas

abstratas, tomando de empréstimo noções forjadas em contextos muito diferenciados daqueles de sua aplicação. É o que ocorre com as noções de xamã e de xamanismo, por exemplo.

Acreditamos que tomar o xamanismo abstratamente, mapeando suas funções — análise funcionalista — ou sua cosmovisão, implica reduzi-lo a epifenômeno do sagrado, mantendo-o à margem dos "grandes temas", primo distante das religiões históricas — Judaísmo, Cristianismo, Islamismo — sem perceber que ele guarda elementos e desenvolvimentos similares às grandes religiões citadas, no que tange ao fato de (re) fundar o sagrado enquanto realidade ontológica, em contexto cultural específico: a religiosidade indígena.

Por isso, fazem-se necessárias pesquisas específicas a cada caso, pois seria ingenuidade ou má fé a busca do xamanismo enquanto unidade individualizada e "pura" desvinculada do contexto e das injunções históricas do meio. Por outro lado, tratando-se de conceito, categoria de análise, portanto, diz respeito a correlações de forças sociais e a escolhas pessoais que, embora efetivadas com respaldo em adequações teóricas e empíricas, não deixam de ser — como todo uso conceitual — escolhas também políticas, que objetivam, em nosso caso, reivindicar para o xamanismo o lugar que ele de fato parece ocupar: sua especificidade fundante remete para a "floresta", para o xamanismo indígena, detentor de cosmologias e ritos particulares de contatar o sagrado e afastar o mal, seja ele a escassez de alimentos, a doença, a morte, a angústia ou o invasor.

Desde o início da colonização que o índio e seu universo cultural vêm sendo sistematicamente destruídos. No campo daquilo que denominamos religião, desde o século XVI os administradores e catequistas se esforçavam por abolir as "Santidades", nome pelo qual ficaram conhecidas as manifestações dos ritos Tupis, em confronto com o catolicismo imposto pela metrópole. Entre as "Santidades" a mais conhecida foi a de Jaguaripe, localizada no Sul do Recôncavo Baiano, em função da resistência que ofereceu, em 1580, e, pelo teor de suas propostas: fim da escravidão e morte aos brancos portugueses (Vainfas, 1995).

Durante todo o século XVIII, ainda era marcante a perseguição religiosa contra as chamadas "heresias" dos índios. Câmara Cascudo (1959) localizou documentação sobre a perseguição aos adeptos da Jurema, datados de 1738. Em 1836, ocorreu a matança de Pedra Bonita, em Pernambuco, que também incidiu sobre os "juremeiros" (Sangirardi, 1989).

Nas pequenas vilas do interior do Brasil encontramos cultos religiosos organizados em torno do xamanismo desde pelo menos o século XVIII (Sangirardi, 1989 e Cascudo 1971). "A historiografia registra o caso da "Jurema" no Nordeste do Brasil, cujos Mestres e adeptos, os "juremeiros", viajam durante os seus rituais para o mundo do além, designado por eles como "juremal" ou bosque sagrado da Jurema (Sangirardi, 1989). E, mais recentemente, década de 30 em diante, as religiões do "Santo Daime", da "União do Vegetal" e da "Barquinha".

A Jurema é planta circunscrita ao Nordeste do Brasil, onde é utilizada pelos índios, particularmente os Jês e os Kariris, em rituais xamânicos. Em geral, a Jurema é conjugada ao tabaco, outra planta largamente usada em cerimônias religiosas como era o caso daquelas efetivadas pela Santidade de Jaguaripe. O consumo da Jurema, contudo, não se expandiu para outras regiões, muito embora dessa planta seja extraído um "vinho", que, possivelmente, poderia ser consumido algum tempo após o seu preparo, a exemplo da ayahuasca. São utilizadas no Nordeste, pelo menos duas variedades de Jurema: a Jurema preta - *Mimosa hostilis* - e a Jurema branca - *Phitecelobium diversifolium*. Entre os índios a Jurema era consumida em rituais secretos, desse modo, as descrições de seu uso dizem respeito a cerimônias reelaboradas por não-índios ou por índios inseridos entre os brancos, de modo que todas as descrições mais antigas dizem respeito ao Catimbó, considerado mescla de Xamanismo. Espiritismo e Umbanda. Nos rituais de catimbó são frequentes as misturas de Jurema e cachaça, dando origem ao "Cauim" (Sangirardi, 1989).

Como referimos, existe no Nordeste brasileiro o "culto da Jurema", cuja repressão foi documentada ainda no século XVIII, mais precisamente em 1758 (Cascudo apud Sangirardi, 1989). A jurema era a planta sagrada dos grupos indígenas que habitavam o Nordeste brasileiro: jês e tapuias, também conhecidos

por Kariris (Sangirardi, 1989).

Visando situar a jurema no campo das religiões populares, o autor indica que dos índios, os brancos e mestiços receberam os ensinamentos sobre a pajelança ou xamanismo, que, desse modo, configurou o catimbó. Ao mesmo tempo, a pajelança e o catimbó eram influenciados por elementos do "... espiritismo, da feitiçaria européia (...) orações e imagens de Santos do catolicismo". (1989:141). Há nesse processo, portanto, efeitos de reversibilidade, havendo casos de pajé trabalharem com "encantados" e espíritos de Mestres do Catimbó. Nesse ponto, Sangirardi cita Nunes Pereira, que contatou um pajé do Alto Rio Negro que "recebia" o espírito de um dos Mestres do Catimbó, o Mestre Roldão de Oliveira. (1989:141). Apesar disso o autor adverte: não há registro do uso de jurema na pajelança amazônica: "A jurema tem no Nordeste o seu habitat e só no Nordeste é usada como planta mágica (Catimbós e alguns Xangôs) e na medicina popular" (Sangirardi, 1989:141).

Desse modo, no Nordeste, temos o complexo da jurema e no Norte o complexo da ayahuasca. Em ambas, inclusive, há ocorrência de um mesmo princípio ativo, o alcalóide: N.Ndimetilriptamina (D.M.T.), segundo Sangirardi (1989:149). Além da semelhança química, há notável similaridade nos efeitos rituais pretendidos e alcançadas através da jurema, também chamada "jurubari" (1989:141). Considerada planta de poder, é talismã e proteção contra maus espíritos e mau-olhado. Falando de seu efeito. Sangirardi assinala que proporciona sentimento de alegria, paz e empatia com todos os seres. Seu uso pelos índios fazia-se acompanhar com o fumo do tabaco, o maracá e os cânticos em sessões destinadas a previsões, aconselhamento e cura. Dos aldeamentos indígenas o autor assinala o trânsito da jurema para as "mesas" e terreiros das religiões populares. Informa ainda, que "... Os três aspectos - bebida, fitolatria, região do astral - resumem o caminho percorrido pela jurema..." (1989:149). Vem do complexo da jurema, a tradição dos Mestres e Mestras, evocados pelas "linhas" que Sangirardi define como canções. As mesmas que chamam a presença dos Mestres nas sessões.

Circunscrito ao Nordeste, perseguido, mantido em segredo pelos índios e reelaborado pelos brancos, o culto da Jurema tem uma presença bastante marginal no cenário religioso brasileiro. O xamanismo, também conhecido por

pajelança, não é considerado entidade autônoma e discernível. Tanto quanto aos índios, proclama-se sempre, como dissemos, o seu desaparecimento, quer pela ausência da temática ou pela assimilação apressada de suas características singulares aos componentes externos ao seu universo, através do recurso fácil à noção de "sincretismo".

Recentemente, dado os efeitos de reversibilidade de que falamos. a expansão das religiões ayahuasqueras vêm contribuindo para o reflorescimento dos estudos sobre o xamanismo e, conseqüentemente sobre o culto da Jurema, a exemplo do artigo de Mota (1996) intitulado "Sob as ordens da Jurema: o xamã Kariri-Xocó", sobre os Kariri-Xocó, que vivem às Margens do Rio São Francisco, no estado de Alagoas.

Declaradas extintas, assim como os camponeses e os índios pelo determinismo de tipo evolucionista, as relações xamânicas não desapareceram, ao contrário, vêm mostrando forte presença como elemento construtor de identidade de índios e outros povos da floresta em diferentes processos de contato com a sociedade urbana.

O tema xamanismo irrompeu outra vez no panorama religioso como resultado de um novo avanço dos brancos sobre territórios índios, desta vez, na região Amazônica. Falamos da frente de expansão que adentrou a floresta em busca do látex da seringueira e do caucho. Já no tino do século XIX, artefatos de borracha entraram na lista de exportação como objetos curiosos que, paulatinamente, foram revelando suas múltiplas aplicações, destacando-se o seu emprego na confecção de pneus para os automóveis. As duas grandes Guerras Mundiais intensificaram o emprego do látex em variados produtos e marcaram em definitivo a presença branca na terra dos índios localizados na Amazônia. Duas correntes migratórias se entrecruzaram à época naquele espaço: nordestinos e índios. Entre os últimos, alguns povos já se encontravam em território brasileiro, ou naquilo que viria a sê-lo como é o caso do Estado do Acre; outros desceram dos Andes às Planícies e vales Amazônicos, extraindo seringa e, particularmente, o caucho.

O tipo de xamanismo que ganhou visibilidade no cenário religioso brasileiro, a partir de 1930, é o que denominamos de "xamanismo ayahuasquero" (Cemin, 1998), pois ele remonta a grande tradição de consumo ritual de ayahuasca

praticado por inúmeras tribos do Peru, da Bolívia, da Colômbia e da Venezuela. O encontro entre índios e seringueiros, na faina de extração do látex, resultou na assimilação, pelos primeiros, de elementos básicos da cosmologia indígena, entre eles, o uso de psicoativos como propiciadores das experiências de contato com o sagrado: o chá denominado ayahuasca é obtido a partir da decocção conjunta de uni cipó (*Banisteriopsis caapi*) e a folha de um arbusto (*Psicotria viridis*), cujos princípios ativos são a *harmina* e a *harmalina*

Três vertentes prolongam o xamanismo ayahuasquero deslocando-o rumo ao espaço urbano brasileiro: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. As duas primeiras vertentes foram fundadas em Rio Branco, a primeira teve origem nas hierofanias vividas por Raimundo Irineu Serra, migrante maranhense que teve contato com a ayahuasca por ocasião de sua chegada no então território federal do Acre, em 1912, e, a partir de 1930, dedicou-se à organização do culto e à sua trajetória de "curador". A Barquinha foi criada em 1945, por Daniel Pereira de Matos que, embora tenha sido iniciado no consumo ritual de Daime, por Irineu, teve sua própria hierofania da qual derivou sua organização religiosa. A União do vegetal foi fundada por Gabriel da Costa, em Porto velho, Rondônia, no início da década de 1960. Antes de fixar residência em Porto velho, Gabriel percorreu outras áreas da Amazônia (brasileira, boliviana e peruana) exercendo a função de seringueiro e nesse contexto foi iniciado ao consumo ritual de ayahuasca.

A complexidade do intercruzamento de culturas que se encontram no xamanismo ayahuasquero, tal como é praticado pelas vertentes a que nos referimos, coloca o difícil problema de definir o tipo de religiosidade que ele comporta: se xamanismo ou catolicismo popular, Espiritismo ou Umbanda. A diversidade institucional que demarcam as três vertentes referidas e, ainda, o fato de que cada uma delas passou por processos de rupturas e/ou desdobramentos, dando origem a grupos mais ou menos diferenciados, acrescenta desafios ao empreendimento.

O uso da ayahuasca como técnica xamânica faz parte do complexo mítico religioso dos índios localizados na Amazônia brasileira, boliviana e peruana, cujas práticas de xamanismo envolvem complexos rituais assentados em sólido conhecimento de plantas mágico-medicinais, em técnicas de contato

com os espíritos dos mortos e com os espíritos da natureza, retirando desse conjunto de conhecimentos um saber capaz de auxiliar na cura e na resolução de problemas pessoais e coletivos (Galvão, 1979).

Desse modo, o consumo de ayahuasca, para fins religiosos e terapêuticos parece haver se propagado de um centro cultural, cuja disseminação abrange particularmente a Amazônia através das trocas culturais ali estabelecidas. A classificação mais ampla indica como centro de irradiação a América Central, o Noroeste e o Nordeste da América do Sul, a exemplo da Colômbia, Equador, Venezuela, Peru e Bolívia. Em seu livro sobre mitologia brasileira, Sílvia Carvalho (1979), focalizando a "região mitológica" do Alto Rio Negro, afirma: "... acreditamos que sempre houve contato entre os Andes e a Amazônia, e deve ter sido intensificado durante a expansão Inca, provocando novos deslocamentos..." (1979: 62).

Essa referência às culturas andinas é coerente com a memória social dos adeptos da ayahuasca, entre as vertentes principais que instituem o culto no Brasil: "Santo Daime" e "União do Vegetal". A "União do Vegetal" mantém a tradição de um mito que relata a origem do cipó, Jagube para os daimistas e Mariri para a "União do Vegetal"; e da folha, chamada de Rainha ou chacrona pelos daimistas, e de Oaska pela União do Vegetal, situando os heróis doadores da planta no império "Inka" (sic.). A folha pode ser referida na União do Vegetal por Chacrona, assim como o cipó pode ser citado pelo nome de Jagube. Entretanto, os nomes mais específicos aos quais eles em geral se referem, são os acima citados. Este ponto é importante porque os nomes são "guardiões de mistérios" em ambas as instituições. Particularmente, a União do Vegetal, atribui muita importância à palavra como força criadora. Do mesmo modo os daimistas, com a diferença que enfatizam mais o ato de pensamento. Entre os daimistas, existe a figura de Pizango, "índio peruano" que teria ensinado a Irineu os "segredos da bebida". Em alguns relatos, Pizango aparece como homem histórico, contemporâneo de Irineu; em outros, ele é referido, como "espírito da ayahuasca", entidade sobrenatural.

O conjunto ayahuasquero está contido em outro, definido como "xamanismo", cujas práticas foram identificadas na Ásia, nas Américas do Norte e Central<sup>8</sup>, bem como, na América do Sul, incluindo o Brasil, como bem

atesta Melatti (1970), e ainda Galvão (1979), que assinala a presença do xamanismo para quase todas as áreas culturais por ele arroladas em seu estudo de classificação das áreas culturais indígenas. É nesse estudo inclusive, e no de Charles Wagley, que Baldus, extensamente citado por nós, encontra respaldo para considerar a existência de xamanismo entre os índios do Brasil.

Estamos, portanto, diante de um vasto complexo de crença indígena quanto a possibilidade de contatar o sagrado, através da ingestão de substância psicoativa, que se atualiza através de práticas diversas. A nosso ver, esse complexo diz respeito ao xamanismo. Declarado extinto ou em vias de extinção, seu ressurgimento decorre dos efeitos de reversibilidade que resultam dos encontros culturais provocados pelas frentes de expansão da sociedade nacional, em mais um fluxo de populações que, partindo do litoral Sul e sudeste, avança pelo interior do país.

## **2. As teorias**

Do ponto de vista teórico, os estudos hoje clássicos sobre a etnografia do xamanismo na América do Sul, remontam ao final das décadas de 40, 50, e, aos anos 60, a exemplo dos estudos de Métraux (1976), Baldus (1965/66) e Eliade (1976). Este último teve seu estudo sobre xamanismo publicado em 1949, em língua francesa, foi traduzido para o espanhol em 1960 e, no Brasil, só agora em 1999, o leitor brasileiro contará com uma edição em língua portuguesa.

A discussão sobre a pertinência de se considerar as práticas religiosas dos índios da Amazônia, como sendo de caráter xamânico não é nova, e é bom que permaneça em aberto, unia vez que sua compreensão para nós decorrerá do conhecimento que possamos ter das práticas religiosas indígenas, bem como das religiões urbanas diretamente influenciadas por elas. Melatti precisou escrever uma "Nota Suplementar" ao seu artigo o "Mito e o xamã", em decorrência de objeções à que o médico-feiticeiro Krahó pudesse ser classificado como xamã. Melatti esclareceu que, "... segundo a ampla perspectiva de Baldus, talvez seja possível reconhecê-lo como Xamã. Vejamos a definição de



Baldus:

**O xamanismo é uma instituição social cujos representantes através do êxtase produzido segundo padrões tribais, entram em contato com o sobrenatural a fim de defender a comunidade de acordo com suas respectivas ideologias religiosas, seja por viagens a mundos do Além, seja pela possessão por espíritos. (Baldus. 1965/66: 1 87).**

A definição de Baldus destaca: a função do xamanismo como defesa da comunidade, e sua forma - o êxtase, que pode variar de duas maneiras: viagens e possessão. As determinantes dessa variabilidade são os padrões tribais, a ideologia religiosa do grupo. Discutindo autores que abordaram o xamanismo em perspectiva teórica, o autor adota as assertivas de um deles, Schroder, que concilia as visões, que ele considera parciais, de Eliade - xamanismo como "técnica do êxtase" - e Wilhelm Schmidt para quem o xamanismo se define pela "possessão extática". Ambos, percebe Schroder, embora estabeleçam o êxtase como critério para o xamanismo, não localizam " o princípio estrutural do xamanismo na particularidade universalmente humana do êxtase, mas numa forma especial de sua realização histórica". (Schroder apud Baldus, 1965/66:189).

Para Schroder, segundo Baldus, possessão e êxtase são "dois lados do mesmo fenômeno", considera-os, portanto, como "arte da transformação". Visto que para ele, "o caráter de transformação é próprio ao êxtase em ambos os casos". (1965/66:190). Para Schroder, o êxtase é o princípio estrutural do xamanismo, mas não reduz esse princípio a uma técnica ou a um único tipo de estado - a possessão. Para ele, o êxtase é particularidade humana que, como a linguagem e outras formas de expressão, assumem especificidades históricas.

Schroder entende por "arte" não apenas a dimensão técnica, dado as objeções que faz a Eliade. Ele entende "arte" como capacidade humana. No caso, capacidade humana para o êxtase. Sendo capacidade humana, sua natureza biológica é como todas as outras capacidades humanas, culturalizada. Ou seja, apropriada por concepções e regras que regem sua realização e usos. Obedecendo, portanto, a "padrão de significados transmitido

historicamente através de símbolos". (Geertz, 1978:103).

O êxtase, entretanto, não é apenas biológico ou cultural, porque pressupõe, segundo Baldus, a existência da "Alma". Diz respeito, portanto, a uma esfera particular do humano: a dimensão religiosa. No entanto, prossegue o autor, o material etnográfico disponível não permite discutir o conceito de alma ou de Deus em termos gerais, porque seu grau de difusão acompanha sua diversidade. Sabemos, entretanto, que todas as religiões visam a esfera do Além, lugar da alma e de outros seres sobrenaturais. O que, em geral, leva a supor que o sobrenatural é tudo aquilo que é invisível, inacessível aos sentidos dos portadores da cultura em questão. Ou, acrescenta Baldus, o sobrenatural é tudo aquilo que é "acessível apenas pela sua vivência religiosa". O comum à experiência religiosa é a concepção do homem como ser dual. Espírito e matéria. Por isso, Baldus (1965/66:194), respaldado em Schroder, conclui:

**O êxtase baseia-se afinal de contas, nesta polaridade metafísica do homem: uni ser puramente espiritual ou material que repousa em si mesmo, não é capaz de cair em êxtase.**

Baldus equaciona então, o fenômeno do êxtase, em físico e psíquico. No aspecto físico, ocorre o afastamento do corpo da realidade material, o "afastamento do aquém". No processo psíquico acontece o inverso, "proximidade do Além". O extático desliga-se de sua ambiência física. O autor segue afirmando que no êxtase a alma perde o poder sobre o corpo e que a perda desse poder pode manifestar-se de maneira ativa ou passiva. Na forma passiva há diminuição das funções vitais e imobilidade corpórea. Na forma ativa, manifestam-se agitações e manifestações visíveis de poder sobre-humano. O processo psíquico é definido por Baldus, como "transformação do ser causado pela ligação da alma com o agente do Além". Por isso, acrescenta:

**Quero falar em 'excorporação' quando este agente faz a alma entrar no mundo sobrenatural, isto é, tornar-se ela mesma sobrenatural, conservando, porém, ainda o seu ego extático; o corpo então apresenta-se na forma passiva do êxtase. Na 'incorporação', porém, o agente do Além tenta absorver a Alma, podendo esta chegar a subsistir apenas nele; isto leva à forma ativa do corpo em êxtase." (1995/96:194)**

Porém adverte, "... nas diversas culturas, tudo isso não funciona tão esquematicamente como aqui esboçado... ". Entretanto, entendemos que o esquema é útil e revela sua adequação, permitindo-nos considerar o êxtase xamânico no "subsistema" que investigamos, como sendo de caráter extracorpóreo. Porque mesmo o bailado, que é a forma mais movimentada entre os rituais daimista, apresenta-se ao observador externo apenas como uma dança ritual. Nada diz sobre o contato com o além. Não há saltos, suspiros, convulsões ou gestos fora da coreografia prevista. Apenas o vai-e-vem ininterrupto e ritmado do "bailado", em perfeita ordem quadrilátero.

Entretanto, as definições não são fáceis, e a multiplicidade de nomes utilizados para indicar os mediadores do sagrado na etnografia dos indígenas da América do Sul, dificulta ainda mais a caracterização do fenômeno. Essa variabilidade foi inventariada por Viertler (1981) que relaciona os conceitos às teorias das quais derivam. Começando pelo conceito "xamã", apoia-se em Eliade para destacar como característica específica do xamã o "vôo mágico" e definir como xamanismo "stricto sensu", o xamanismo siberiano. Pois sistemas religiosos que contêm traços xamanísticos não implicam em caracterizá-los como xamânicos. Conclui que do ponto de vista de Eliade - que classifica como "historiador das religiões" - "... não se pode projetar o conceito xamã para as sociedades tribais sul-americanas" 'º (1981:309).

Para o conceito "pajé" apoia-se em Métraux (1967), a quem atribui a sugestão de utilização do termo como forma de adaptação do conceito "xamã" para a etnografia sulamericano. A iniciação do "pajé" ou "piai" implica aquisição de poderes mágicos e aprendizado de técnicas precedidas por crises características de "morte iniciática". Entretanto, prossegue a autora, seu padrão cultural não integra dois traços típicos do xamã siberiano: o vôo mágico e a possessão. Além de distinguir-se deste por obter seu poder através da aquisição de substância mágica que pode materializar-se, e inclusive originar não só a cura mas também doenças (1981:307). Viertler conclui que embora o conceito tenha sido formulado a partir do método comparativo, é pouco sistemático.

Referenciada em Munzer (1971), destaca o conceito "Medicine-man" mostrando suas implicações com o método comparativo aplicado às sociedades tribais do Novo Mundo. Os elementos do termo contêm a idéia de "posse de

remédios necessários à cura mágica" (1981:309). Os remédios são "... representados por objetos vistos como contendo potências numerosas" (1981: 309). Outro conceito, o de "médico-feiticeiro", segundo a autora, além de emergir da "... linha comparativa sul-americana..." guarda ambigüidade entre o bem e o mal. Pois o "médico-feiticeiro", detentor de poderes mágicos, mata e cura.

Analisando o conceito de "herói mítico", Viertler apoia-se principalmente na obra de Schaden (1959), que serve de referência também, para suas considerações acerca do conceito de "médico-feiticeiro". No contexto da noção de "herói mítico", o "pajé" orienta sua conduta pelo modelo do herói. "Os heróis míticos ou heróis culturais geram tanto a ordem social, o bem, a beleza ou a paz, quanto a desordem cósmica, o mal ou o conflito ..." (1981:310). Destaca o uso posterior do conceito do ponto de vista funcionalista - Laraia (1970), Agostinho (1971, 1974) e Schaden, (1959) - e, estruturalista - Da Matta (1977). Bem como, sua associação aos conceitos "médico-feiticeiro" ou "pajé", citando como exemplo Métraux (1967); ou "xamã ", caso de Melatti (1974). Destaca sua utilidade para o estudo das relações entre padrões de comportamento e idéias religiosas, principalmente quando analisados na perspectiva histórica, que possibilite relacionar o conceito "herói mítico" aos de "profeta" ou "Messias" (1981:311).

Viertler continua sua análise averiguando o conceito de "Messias", destacando referenciada em Schaden (1959), que o "... médico-feiticeiro representa um messias em potencial..." (1981:311). Médico-feiticeiro, líder carismático e messias têm em comum o fato de adquirirem seus status através de comunicação com o sagrado. Entretanto, o messias tende a surgir em contextos de "... sociedades de horticultura mais desenvolvida..." (1981:311)

Assinala ainda, que apesar do messias relacionar-se com a divindade suprema e de restabelecer o equilíbrio entre os homens e o mundo, "... existem conexões históricas e funcionais entre o médico-feiticeiro e o messias..." (1981:311). De modo que a diferença básica consiste no fato de movimentos conduzidos pelos messias acarretarem maior potencial de mobilização social, a exemplo das migrações. Mesmo assim, a autora assinala a possibilidade de nuanças variadas para cada situação típica. Tratando-se, porém, de processos históricos de maior dinamismo, pode ser pertinente fundir os

conceitos de messias e herói mítico (1981:312).

A autora segue analisando os conceitos de "chefe cerimonial", "feiticeiro" e "bruxo". Assinala que o primeiro se refere ao "chefe político", embora às vezes diga respeito ao curador em contextos de "dominação tradicional". Entretanto, é um conceito "impreciso" e sem "conotações teóricas mais definidas" (1981:312). As noções de feiticeiro e bruxo mantêm a característica de ambigüidade entre o bem e o mal relacionadas a "... controles de tensões, turbulências e rupturas da ordem social" (1981:13).

Conclui que o estudo dos fenômenos de intermediação entre o mundo humano e o mundo sobrenatural pode assumir níveis de abstração diversos. Propõe então, que os estudiosos explicitem os critérios pelos quais identificam o fenômeno (1981:314).

Langdon (1996) amplia o debate estabelecido por Viertler, argumentando que o "... xamanismo não conhece fronteiras, nem nacionais, nem tribais" (1996:12). Embora o artigo de Langdon tenha sido publicado quando nossa tese se encontrava em estágio final de elaboração, ele pôde ser útil por concordar com as linhas gerais de desenvolvimento do nosso estudo, ao considerar o xamanismo como instituição cultural, levando em conta, portanto, seus aspectos dinâmicos. Além disso, sua abordagem preocupa-se menos com a definição de xamã, deslocando o enfoque da discussão para o desenvolvimento das teorias interpretativas sobre o xamanismo, abordando-o em relação com a história da antropologia a partir das discussões acerca de religião e magia.

Langdon fala das "novas perspectivas sobre o xamanismo no Brasil", destacando que recentemente o xamanismo é entendido como um complexo sócio-cultural. E esclarece: cultural, porque referido a um sistema simbólico; e social porque "gera papéis, grupos e atividades sociais. Sendo complexo sócio-cultural precisa ser considerado em dimensão coletiva, como "sistema de representações compartilhadas". Por isso, cita Brunelli (1996) ao indicar ser possível "xamanismo sem xamã".

Visando desvencilhar a discussão sobre xamanismo das antigas questões com religião e magia, concorda com Hamayon (1982), e propõe que o xamanismo seja abordado como um "sistema cosmológico". Com isso, pretende indicar que ele é semelhante a um "sistema religioso", ao mesmo tempo em que o extrapola, visto

que xamanismo é também. "...Política, medicina e organização social e estética" (1996:26-7). A vantagem, diz a autora, é manter o sentido de "sistema religioso", incluindo ao mesmo tempo, as outras funções pertinentes ao xamanismo, como as instâncias de cura, de economia e de política.

Entretanto, temos dúvidas quanto à plena utilidade da proposta. Primeiro porque usar o termo "sistema cosmológico" no lugar de religião, não anula o fato de que as concepções cosmológicas também afetam o mundo em suas dimensões econômicas e políticas; do mesmo modo que as religiões, ao se institucionalizarem acentuam sua identificação com um sistema formal sócio-político, para a sua própria sobrevivência. Além do que, as religiões já nascem como resultantes de um conjunto de forças materiais e espirituais. Mais importante ainda, é a existência de "sistema cosmológico" de caráter estritamente científico como é o caso da cosmologia proposta pela moderna ciência ocidental. Teríamos então, para o caso do xamanismo, de voltar a adjetivar seu sistema cosmológico com os termos mágicos e religiosos. Retornando assim, a velha discussão que a autora pretende evitar, ao propor a substituição da idéia de xamanismo como sistema religioso, para xamanismo enquanto sistema cosmológico.

Propondo-se a refletir sobre o xamanismo no âmbito da etnologia brasileira, e considerando que apesar das diferenças existem aspectos comuns para o xamanismo nas terras baixas da América do Sul, sugere algumas características a serem consideradas para uma "nova perspectiva na definição do xamanismo". Langdon seleciona seis características que reunimos em três grupos e citamos resumidamente:

Cosmologia: mundos visível/invisível; um princípio geral de energia que unifica o universo: um conceito nativo de poder xamânico ligado ao sistema de energia global; um princípio de transformação pelo qual espíritos e xamãs podem assumir formas diversas.

Papel do xamã: o xamã como mediador que age principalmente em benefício de seu povo.

Técnica extática ("como base do poder xamânico"): várias. Tabaco, plantas psicoativas (inclusive ayahuasca), sonhos, dança, canto e outras, em conjunto ou em separado.

Se considerado do ponto

Eliade (1976) aborda o xamanismo em sua totalidade na perspectiva de uma história geral das religiões. Utiliza documentos procedentes de "... diversos xamanismos: siberiano, norte-americano, sul-americano, indonésio, oceânico, etc." (1976:9).

Ao considerar a polivalência do termo "história", assinala que ele não implica necessariamente em perspectiva cronológica, particularmente, quando aplicado aos fatos religiosos. Pois para Eliade a história das religiões é vista sob a perspectiva do "tempo mítico", ou seja, tempo reversível, portanto intemporal, uma vez que a "dialética do sagrado" tende a repetir um número limitado de estruturas hierofânicas, pois a "... dialética do sagrado permite todas as reversibilidades..." (1976:13-15).

Entretanto, apesar de o processo de sacralização ser sempre o mesmo no que dizem respeito às hierofanias, as manifestações do sagrado são sempre manifestações concretas, condicionadas historicamente. A dialética do sagrado sendo constituída por estruturas permanentes que se atualizam historicamente permite que as experiências místicas das sociedades arcaicas atinjam alto grau de coerência independente do grau de civilização. Porque a "história", ou seja, a "tradição religiosa" intervém posteriormente ao submeter à experiência de indivíduos extáticos aos cânones do grupo (1976:16).

Portanto, dado o caráter peculiar que Eliade atribui ao fenômeno religioso considerando-o reversível, o que ele busca é apreender a "estrutura" do xamanismo. Para tanto, utiliza-se do xamanismo siberiano como "exemplar típico" por considerar que ali ele se "manifesta em sua forma mais completa" (1976:23) e integrada. Porém adverte que o "tipo" stricto senso escolhido por ele não é um caso isolado e encontra paralelos em outras partes do mundo. Além disso, mesmo na Sibéria, o xamanismo não é a única religião da área, e nem um "tipo puro" (1976:24). Pois não há possibilidade de se achar no mundo ou na história um fenômeno religioso "puro" e perfeitamente "originário" (1976:27).

As religiões da Ásia ultrapassam o xamanismo da mesma forma que as religiões em geral ultrapassam a experiência mística de seus extáticos privilegiados. Desse modo, o xamanismo não é criado pelos xamãs, apesar

da grande influência que eles exercem na mitologia e no ritualismo de suas religiões. Os elementos ideológicos, míticos e rituais "... é o produto da experiência religiosa geral, e não de uma determinada classe de seres privilegiados: os extáticos" (1976:25). Pelo contrário, diz ele, o que se vê muitas vezes "... é o esforço da experiência xamânica (isto é, extática) para expressar-se por meio de uma ideologia que nem sempre lhe é favorável" (1976:25).

O xamanismo é para Eliade, uma técnica entre as técnicas arcaicas do êxtase. Apresenta-o em diferentes aspectos históricos e culturais, analisando a formação do xamanismo na Ásia Central e Setentrional. Investiga ao mesmo tempo sua ideologia, técnicas, simbolismo e mitologia. Considera o xamanismo em geral e suas técnicas como "universo mental vasto e movediço" (1976:16).

Visando limitar o uso do vocábulo, adverte que o xamã é também mago, medicine-man, sacerdote, místico e poeta, sem que o inverso seja necessariamente verdadeiro. O xamanismo tem "estrutura" específica e "história". Localiza a "história" do xamanismo stricto sensu como fenômeno siberiano e central - asiático, por considerar que nessa região a "... experiência extática é a experiência religiosa por excelência. Baseado nesse dado ele formula a primeira definição: " o xamanismo é a técnica do êxtase" (1976:22).

Assinala que os mesmos fenômenos do xamanismo asiático foram observados e descritos na América do Norte, América do Sul, Indonésia, Oceania e em outras partes, advertindo que a presença de "complexo xamânico" não indica, forçosamente, que a vida religiosa em questão tenha se "cristalizado em torno do xamanismo". Admite que isso possa acontecer e cita como exemplo "determinadas regiões da Indonésia". Destaca que o mais comum é a "coexistência do xamanismo com outras formas de magia e de religião" (1976:22).

Portanto, considera importante que o conceito de xamanismo seja usado em sentido rigoroso, diferenciando o xamã de outros intermediários do sagrado, ao mesmo tempo em que a identificação de complexos xamânicos em diferentes religiões torna-se possível pela identificação de sua especialidade



mágica que se distingue de outras formas de êxtase. Esta especialidade é o "vôo mágico". Isso permite a Eliade acrescentar mais um elemento ao conceito de xamanismo, ao identificar a especificidade da sua técnica de êxtase: o xamã " ... é o especialista de um transe durante o qual, acredita-se, sua alma abandona o corpo para empreender ascensão ao céu ou descenso ao inferno" (1973:23).

Outro elemento da especificidade extática do xamã, segundo Eliade, diz respeito a sua relação com os espíritos. O xamã se distingue do possesso. "O xamã domina seus 'espíritos', no sentido em que ele, que é um ser humano, consegue comunicar-se com os mortos, os 'demônios' e os 'espíritos da natureza', sem converter-se por isso em instrumento dos espíritos" (1976:23). Considera que "xamãs possuídos" são "exceções aberrantes" (1976:23).

Nesse ponto adianta algumas características do xamã. Sua eleição pelo sagrado é caracterizada por unia "crise religiosa". Isto é, uma mística na qual ele se vê em comunicação direta e intensa com o sagrado. Por isso, o xamanismo é ao mesmo tempo uma técnica - extática - e uma mística que caracteriza a técnica que lhe é específica - o vôo mágico representando a comunicação com o sagrado sem a ocorrência de possessão (1976:25).

Destaca ainda, a imensa importância do xamã para as comunidades onde atua, uma vez que de sua força extática depende não só a vida material mas também espiritual, pois "... o xamã é o grande especialista da alma humana: só ele a 'vê', porque conhece sua `forma' e seu destino" (1976:25). Para as questões da alma ele é "indispensável".

Em seguida Eliade traça os grandes contornos do xamanismo dos povos árticos, siberianos e central-asiáticos. A economia desses povos baseia-se na caça, na pesca no pastoreio e na agropecuária. São nômades, e apesar das diferenças étnicas e lingüísticas, suas religiões são, segundo Eliade, essencialmente parecidas. Veneram um Deus Supremo, criador, cujo nome muitas vezes significa "céu". Os atributos de ambos designam o "Alto", o "elevado", "luminoso", "brilhante", "luz" e "Branca Luz". O Grande Deus celeste também é designado por "Chefe", "Mestre", "Senhor" e "Pai".

O Deus celeste habita o céu superior e dispõe de "mensageiros", também chamados de "filhos". A "missão" dos mensageiros é proteger e ajudar os

homens. Têm uma concepção dual, onde o mal e o bem lutam eternamente entre si.

Falando da aparente contradição entre a presença simultânea de um Grande Deus celeste, ritos de caça e culto aos antepassados, Eliade esclarece que não se trata de dois universos religiosos totalmente diferenciados. A distinção, diz ele, não é tanto de estrutura, mas de intensidade da experiência religiosa. A sessão xamânica é mais intensa. Assinala ainda, que a experiência extática é a experiência religiosa mais suscetível de transformações (1976:28).

Depois de delinear os traços gerais do xamanismo siberiano, Eliade trata detalhadamente dos métodos de aquisição dos poderes xamânicos (1976:29-35), das crises de iniciação e das experiências extáticas (1976:45-69). do simbolismo (1976:130-151), das relações entre xamanismo e cosmologia (1976:213-226). E, do que nos interessa de modo particular: o xamanismo sul-americano.

Começa dizendo que "O xamã parece desempenhar um papel bastante importante nas tribos da América do Sul" (1976:260). Fala de suas diferentes funções: cura, guia da alma dos mortos, intermediação entre os homens e os espíritos, defesa da comunidade contra ataques maléficos, domínio sobre fenômenos atmosféricos, previsão do futuro e, diz ele: "acredita-se que operam milagres de caráter estritamente xamânico: vôo mágico, ingestão de brasa, evidenciando domínio sobre o fogo, etc." (1976:260). Podem também, desempenhar o papel de feiticeiros, ou seja, preparar ataques mágicos e até morte. Entretanto, assinala, seu prestígio advém de sua capacidade extática (1976:260).

O autor destaca ainda quanto ao papel do xamã que, "Como em todas as partes, a função essencial e rigorosamente pessoal do xamã sul-americano continua sendo a cura" (1976:262). Os procedimentos de cura nem sempre são mágicos, pois eles conhecem as propriedades medicinais de substâncias de origem vegetal e animal, além do potencial terapêutico das massagens. Fala ainda do tratamento estritamente espiritual, no qual a enfermidade é vista em relação com a alma do doente. Nesses casos o tratamento diz respeito à viagem do xamã para o país dos espíritos em busca de resgatar a alma do enfermo.

Ao definir as características do xamanismo sul-americano Eliade apoia-se na obra de Métraux (1944) e afirma: "Para chegar ao país dos espíritos o xamã bebe uma infusão preparada com um cipó (...) o transe xamânico é parte da cura" (1976:263). Quanto à possessão, ele indica que segundo Métraux, ela pode ocorrer. Entretanto observa que "... muitas vezes para o xamã a possessão consiste em dominar 'órgãos místicos', que constituem, de certo modo, sua verdadeira e completa personalidade espiritual" (1976:263). E prossegue: "Na maior parte dos casos a 'possessão' se reduz em pôr a disposição do xamã seus espíritos auxiliares, a experimentar sua 'presença efetiva', manifestada por todos os meios sensíveis; e esta presença, invocada pelo xamã, não leva ao 'transe', sim ao diálogo entre o xamã e seus espíritos auxiliares. A realidade é, por outro lado, muito mais complexa: porque o xamã pode transformar-se ele mesmo em distintos animais..." (1976:263), no contexto de "... manifestação de sua verdadeira personalidade mística" (1976:263).

Eliade continua abordando a morfologia da cura xamânica na América do Sul destacando ainda "... os 'cânticos secretos' revelados por Deus ou por animais, especialmente pelas aves" (1976:266), e conclui: "É inútil oferecer aqui um quadro comparativo de todos os casos em que se acha o mesmo conjunto" (1976:266). Citando ainda as semelhanças, afirma ser impossível estabelecer se elas decorrem de "sobrevivências" arcaicas ou "difusão". No tópico sobre "Antigüidade do xamanismo no continente americano", indica que o "... problema da 'origem' do xamanismo nas duas Américas está longe de ser concluído" (1976:266). Diante dos contatos prolongados entre a Ásia e a América do Norte, considera possível a "... solidariedade cultural entre Sibéria e América Ocidental..." (1976:267). "Achamos os grandes traços de um mesmo conjunto xamânico desde o Alasca até a Terra do Fogo" (1976:268). Portanto, não considera aceitável a hipótese de que o xamanismo americano é um fenômeno recente. Acredita que as possíveis contribuições norte - asiáticas ou asiático-oceânicas, fortaleceram ou modificaram detalhes de "... uma ideologia e uma técnica xamânica já amplamente extensa nas duas Américas e de certo modo naturalizadas" (1976:268).

Na conclusão de seu estudo Eliade discute "A formação do xamanismo norte-asiático", tratando da influência que sobre ele exerceram o budismo, o lamaísmo e

as religiões meridionais, para reafirmar que a forma clássica de xamanismo não inclui a possessão ou incorporação por espíritos e sim o êxtase de ascensão e descenso (1976:381).

Assinala a antigüidade dos ritos e dos símbolos xamânicos, bem como de sua ideologia e técnicas, encontradas em culturas arcaicas de influências paleo-orientais. Recorda as afinidades entre o xamanismo da Ásia, da Sibéria, da Austrália, da Malásia e das Américas do Sul e do Norte; bem como, de outras regiões. Acrescenta ainda que a Europa de 25 mil anos antes de Cristo, "oferece provas da existência das formas mais antigas de xamanismo" (1976:383).

Destaca dois elementos que devem ser considerados em sua discussão sobre a formação do xamanismo na Ásia Central e Setentrional: a experiência extática e o meio histórico-religioso no qual esta experiência extática se incorporou, levando em conta a ideologia que lhe forneceu validade (1976:384). Acreditamos que esses dois pontos destacados por Eliade na formulação de seu estudo, são válidos também para o estudo de outras formas de xamanismo, que não o asiático.

Considera a experiência extática como fenômeno "originário" porque se inclina a considerá-la como "... constitutiva da condição humana e, em conseqüência, conhecida pela humanidade arcaica em sua totalidade" (1976:384). Não a caracteriza, portanto, como produto histórico de determinada civilização. O que muda diz ele, é a "valorização e a interpretação" que diferentes culturas e religiões atribuem à "experiência extática". Por isso indaga "... qual era a situação histórico-religiosa na Ásia Central e Setentrional, nos lugares em que, posteriormente, o xamanismo cristalizou-se como um conjunto autônomo e específico?"(1976:384).

Diz que em toda a região havia a idéia de um Deus Supremo e celeste do qual decorre o simbolismo de elevação. Esse Deus, embora conservando sua supremacia ceda espaço para deuses mais "familiares", a exemplo dos deuses das tempestades, das almas dos mortos e Grandes Deusas (1976:384). A perda de atualidade dos Deuses Supremos cranianos é assinalada nos mitos que aludem ao paraíso primordial, no qual o homem comunicava-se diretamente com o Deus Supremo e criador. Um acontecimento

qualquer teria cortado essa comunicação direta, provocando a retirada desse Deus para as alturas celestes (1976:384).

Entretanto, o simbolismo da ascensão permaneceu e desempenha um papel essencial na ideologia e nas técnicas xamânicas. Neste sentido, o êxtase xamânico seria a "sobrevivência", embora modificada, desta ideologia religiosa arcaica, centrada na fé em um Ser Supremo e celeste, e na comunicação direta entre o céu e a terra (1976:385). Por ser detentor de técnicas que permitem essa comunicação direta, o xamã considera-se e é considerado um ser excepcional. Os mitos também referem essa possibilidade na figura de um "Primeiro Xamã" enviado pelo Ser Supremo para defender os homens de todos os males (1976:385).

Eliade observa, a partir do exemplo asiático, que modificações nas idéias acerca do Ser Supremo alteram os significados da experiência extática dos xamãs, incluindo relações mais estreitas com os espíritos, a ponto de culminar em "incorporações" ou "possessões". Assinala, entretanto, que isso diz respeito a inovações às vezes recentes, que decorrem das transformações que afetara o conjunto religioso em geral. Acrescenta como exemplo as influências meridionais, budistas, lamaístas, iranianas e mesopotâmicas, que tanto afetaram a cosmologia, as mitologias e as técnicas do êxtase no xamanismo asiático.

Entretanto, Eliade enfatiza que as modificações não extinguiram a "... possibilidade do verdadeiro êxtase xamânico, e temos encontrado aqui e ali exemplos de experiências místicas autênticas em forma de ascensão espiritual ao céu" (1976:386). Por isso, no epílogo de seu livro, Eliade diz não existir ruptura na história das religiões: "Não há solução de continuidade na história da mística" (1976:387), enfatiza. O êxtase xamânico é "nostalgia do paraíso" tanto quanto a mística cristã. A "luz interna" desempenha papel essencial em ambas as metafísicas. Destaca que o xamanismo é importante não só pelo lugar que ocupa na história geral das religiões, como também pelo papel do xamã em defesa da vida da comunidade contra os males do corpo e do espírito. O xamã defende o mundo da vida e da luz contra o mundo da morte e das trevas. Por isso a característica fundamental e universal do xamã é sua luta contra os poderes do mal.

O papel do xamã fundamenta-se no fato de que os homens crêem, que

alguns dentre eles são capazes de ajudá-los quando são atacados por forças invisíveis. Alguém capaz de comunicar-se de forma direta e precisa com o mundo sobrenatural. Além da crença, o contexto ritual xamânico provoca um "segundo estado" de existência. Por isso Eliade destaca o "caráter dramático da sessão xamânica" (1976:389), afirmando que os preparativos do drama e seu desenvolvimento são capazes de por si mesmos exercerem influência benéfica sobre o doente. Para além do drama posto em cena, toda sessão xamânica assume o caráter de um "espetáculo" que a diferencia da experiência cotidiana porque revelam um mundo onde "... *tudo parece possível*, onde os mortos voltam a vida e os vivos morrem para ressuscitar em seguida, onde se pode desaparecer e reaparecer instantaneamente, onde as 'leis da natureza' são abolidas e onde unia certa liberdade' sobre-humana é ilustrada e tornada presente de maneira explosiva" (1976:389).

Conclui não ser difícil imaginarmos a repercussão de semelhante espetáculo no espírito dos membros das comunidades estudadas. Nelas os 'milagres' xamânicos confirmam e fortalecem as estruturas da religião tradicional, e estimulam a imaginação fazendo desaparecer as linhas demarcatórias entre sonho e realidade imediata, permitindo acesso ao mundo dos espíritos.

Do exposto acerca do estudo de Eliade, gostaríamos de reter também, alguns elementos presentes em sua obra, que a nosso ver o aproximam de Lévi-Strauss, além da abordagem estruturalista. Para Eliade, o papel do xamã fundamenta-se no fato de que os homens crêem no poder do xamã. A crença no xamã, por sua vez, apoia-se na experiência religiosa mais geral, de crença na existência do sobrenatural, e na possibilidade de comunicação direta com ele. Além disso, Eliade ao tecer considerações sobre possíveis influências de experiências xamânicas em certos tipos de produções culturais, a exemplo dos temas épicos da literatura oral, da poesia lírica, das fábulas e da pré-história dos espetáculos dramáticos, destaca a força dramática da sessão xamânica e seu caráter de espetáculo.

Para Lévi-Strauss, em "O feiticeiro e sua magia", a "eficácia" da magia implica em crença na magia. A crença na magia é constituída por três aspectos complementares: a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas, a crença do doente no poder do feiticeiro, e a confiança e as exigências da opinião coletiva. Esses três elementos indissociáveis - o xamã, o doente e o público - formam para Lévi-Strauss o "complexo xamanístico". Esse complexo é

legitimado por uma tríplice experiência. A do xamã que experimenta "estados específicos de natureza psicossomática", a vivência do doente que "experimenta ou não uma melhora", e o público, que participando da cura, vivencia durante o seu processo, estados de "arrebatamento" e de "satisfação intelectual e afetiva". Os três aspectos dessa experiência "determinam uma adesão coletiva que inaugura, ela própria, um novo ciclo" (1975:207).

Os três elementos do "complexo xamanístico" organizam-se em torno de dois pólos: a experiência íntima do xamã e o consenso coletivo. Do ponto de vista da experiência íntima do xamã, ele acredita ser o portador de uma "missão". O xamã chega a essa convicção porque experimenta "estados específicos" indicadores de sua nova condição. A favor da existência dos "estados específicos" vivenciados pelo xamã. Lévi-Strauss acrescenta "argumentos lingüísticos", exemplificando com o caso do "dialeto Wintu da Califórnia", que as "categorias do conhecimento" se opõem às de "conjecturas". Refere cinco "categorias do conhecimento": visão, impressão corporal, inferência, raciocínio e ouvir dizer. Assinala que as relações com o mundo sobrenatural são verbalizadas pelas cinco categorias citadas. É através delas que exprimem os modos de conhecimento com aquela realidade. Desse modo, o "indígena que se torna xamã após uma crise espiritual" concebe sua experiência nos moldes gramaticais do seu grupo, através das "categorias do entendimento" formuladas coletivamente (1975:208).

Quanto ao pólo do "consensus coletivo" a questão fundamental diz respeito à relação "entre certo tipo de indivíduos e certas exigências do grupo" (1975:209). Ora, segundo o nosso entendimento o tipo de indivíduo que compõe o público do xamã pode ser considerado "xamã em potencial". Pois de um lado, "um doente curado com sucesso por um xamã está particularmente apto para se tornar por sua vez, xamã" (1975:208). Além disso, vimos que para Lévi-Strauss a sintonia xamã/público é fundamental para a constituição do complexo xamanístico".

O instrumento de mediação entre o xamã e o grupo é a "sessão xamânica" que segundo o autor é um "espetáculo" no qual o enredo é "sempre o de uma repetição, pelo xamã, do 'chamado' isto é, a crise inicial que lhe forneceu a revelação de seu estado" (1975:209). No caso do Santo Daime a "repetição do chamado" é

o hinário de Irineu Serra, O Cruzeiro, conforme veremos no decorrer deste trabalho. Entretanto, Lévi-Strauss adverte que o espetáculo não tem apenas o sentido de "representação", porque os acontecimentos são "revividos". Nesse sentido, trata-se daquilo que a psicanálise chama de "abreção" para designar "o momento decisivo da cura, quando o doente revive intensamente a situação inicial que está na origem de sua perturbação, antes de superá-la definitivamente" (1975:209).

A diferença entre a cura xamanística e a cura psicanalítica é que "na cura xamanística, o feiticeiro fala, e faz abreção para o doente que se cala" (1975:211). Ele rememora para o doente o "mito social" que corresponde à solução que sua comunidade indica para o problema em causa. Por isso diz ele, "a magia readapta o grupo a problemas pré-definidos, por intermédio do doente" (1975:211). Sendo claro que o inverso também é verdadeiro. Ou seja, a cura mágica readapta o doente aos problemas que lhe afetam.

No artigo citado, e em outro que o complementa, intitulado "A eficácia simbólica", Lévi-Strauss usa indiferentemente os termos "xamã" e "feiticeiro". Entretanto, no texto "O feiticeiro e sua magia" refere que o termo xamã implica "um êxtase ou unia passagem a um segundo estado" (1975:216). Se no primeiro artigo que abordamos, Lévi-Strauss evidencia que o contexto social é determinante para as operações mágicas do xamã, seu objeto de estudo em "A eficácia simbólica" é uma sessão de cura xamânica analisada através de um texto de encantamento, destinado a facilitar o parto, recolhido na América do Sul, entre os índios Cuna do Panamá.

O autor diferencia três tipos de sessões para a cura xamânica, advertindo que elas não se excluem mutuamente. Em um tipo ocorre manipulação física, a exemplo da sucção, em outro, há simulação do combate contra os espíritos maléficos. No terceiro tipo, o oficiante entoia encantamentos, podendo também prescrever operações. O tipo de cura analisada pelo autor pertence ao terceiro tipo. Trata-se, portanto, do ritual de encantamento cuja medicação é de caráter puramente psicológico porque não há contato físico nem administração de medicamentos. Entretanto, o encantamento explicita o estado patológico do doente, além de localizá-lo. Por isso afirma "que o canto constitui uma *manipulação psicológica* do órgão doente, e que a cura é



esperada desta manipulação" (1975:221).

A narrativa do encantamento oscila entre os temas míticos e os temas fisiológicos "como se tratasse de abolir, no espírito da doente, a distinção que os separa" (1975:23). A técnica da narrativa tem por finalidade reconstituir a experiência real. Nessa reconstituição o mito substitui os protagonistas do drama. Desse modo, através do relato mítico expresso no encantamento, a doente pode reviver o drama e sentir os protagonistas. Nesse contexto, os protagonistas "... alumiam (...) para lhe tornar 'claro' e acessível ao pensamento consciente a sede de sensações inefáveis e dolorosas..." (1975:225).

Assim, o canto ou encantamento xamânico têm a função de "... fornecer à doente uma *linguagem*, na qual se podem exprimir (...) estados não-formulados, de outro modo informuláveis" (p228). É, portanto, a possibilidade de expressão verbal que produz a cura. No caso da cura xamânica o papel de orador cabe ao xamã. Ele detém o papel de encantação, mas não apenas como orador, pois ele é também o herói da encantação: "... é ele quem penetra nos órgãos ameaçados à frente do batalhão sobrenatural dos espíritos, e que liberta a alma cativa" (1975:229).

Neste sentido, o xamã através das "representações induzidas no espírito da doente" pelo encantamento, torna-se "o protagonista real do conflito que esta experimenta a meio caminho entre o mundo orgânico e o mundo psíquico" (1975:230). Desse modo, através da identificação com um "... xamã miticamente transposto...". a doente pode superar desordens orgânicas ou psicológicas.

O xamã através do encantamento fornece à doente um "mito social". Na sessão xamânica "... o xamã fala por sua doente. Ele a interroga e põem em sua boca réplicas que correspondem à interpretação de seu estado, do qual ela deve se compenetrar" (1975:230). Ele fornece o mito e a doente executa as operações (1975:232). Por isso Lévi-Strauss considera que a "noção de manipulação" é essencial à cura xamanística. Indica que a noção de manipulação de órgãos deve ser ampliada para incluir a de "manipulação de idéias" (1975:231). Ambas operam com a ajuda de símbolos que no caso, são as representações evocadas pelo xamã. Portanto, "... é a eficácia simbólica que garante o paralelismo entre mito e operações" (1975:232).

A "eficácia simbólica" é construída através da manipulação de gestos ou idéias que por sua carga simbólica constituem "... operações concretas, verdadeiros ritos que atravessam a tela da consciência sem encontrar obstáculo, para levar sua mensagem diretamente ao inconsciente" (1975:231). Desse modo, através de gestos ou idéias de forte carga simbólica seria possível induzir transformações orgânicas. O rito seria portanto, esse elemento de reorganização estrutural. Sua eficácia advém do fato de a estrutura ritual ser análoga, no nível do psiquismo inconsciente, ao efeito que objetiva alcançar.

A "eficácia simbólica" é definida, portanto, como "propriedade indutora" que se forma a partir do encontro de estruturas homólogas. Ou seja, quando as estruturas rituais se organizam de acordo com as estruturas inconscientes, permitindo de esse modo reorganizar os conteúdos não-formulados ou informuláveis para o doente. Essas estruturas "formalmente homólogas" podem ser construídas "... com materiais diferentes, nos diferentes níveis do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente", pensamento refletido" (1975:233). Nesse contexto, Lévi-Strauss cita a metáfora poética como exemplo de processo indutor.

Acreditamos poder extrair do raciocínio de Lévi-Strauss que o ritual é passível de ser entendido como "processo indutor" que, por ser estruturado teria eficácia estruturante, na medida em que sua função é reorganizar os acontecimentos que surgem desarticulados em contextos psicológicos, históricos e sociais. Essa reorganização no caso do ritual xamânico é feita de acordo com o "mito social". Ou seja, ela se constrói através das funções elementares, dos tipos simples, dos modelos fornecidos pela história, pela sociedade e pela cultura em questão.

Segundo nosso entendimento, a homologia entre o ritual e o "mito social" é possível porque o "mito individual", concernente a história do sujeito é ele próprio, passível de ser reduzido a alguns tipos simples. Ou seja, as mesmas leis estruturais são válidas para ambos os mitos individuais e coletivos. Ao mesmo tempo, as leis que os rege são iguais as que regem o inconsciente. O inconsciente, para Lévi-Strauss é constituído pelas mesmas leis que estruturam a função simbólica. Desse modo, temos uma circularidade

que partindo da função simbólica estrutura o inconsciente e a cultura, estruturando, portanto, os indivíduos e as coletividades, e conseqüentemente, o ritual de cura xamânica.

## **2. Considerações finais**

A procura de orientação no plano divino através da indução de Estados Alterados de Consciência<sup>12</sup> é a principal característica das práticas xamânicas, por isso identificada por Eliade (1960) como técnica do êxtase. Esse fenômeno parece ser amplo e profundamente enraizado no horizonte cultural da humanidade, permitindo que o xamanismo seja considerado como disposição especial do ser humano (Gallois, 1996). A forma específica que "técnicas do êxtase" assumem nos rituais xamânicos, inclui a posse de poder por parte do xamã, capaz de situá-lo num tipo de estado que Michael Harner (1989) chamou de "estado xamânico de consciência", induzido por habilidades sob o controle do xamã, que o colocam em contato com realidades ocultas, de onde retira conhecimento e poder para curar ou ferir, adquirir poder pessoal e bem-estar individual e coletivo.

O fato de os juremeiros e alguns grupos do "sistema ayahuasquero", conjugar "Vôo mágico" com "possessão", desqualifica-os para a inclusão no conceito de xamanismo? Por não havermos realizado pesquisa em todos os grupos que compõem o sistema daimista, achamo-nos impossibilitados de avançar nessa discussão, que, aliás, demanda pesquisas muito amplas. Nosso interesse restringe-se a estabelecer que rios subsistemas que investigamos, a comunicação com o sagrado é de caráter estritamente xamânico, no sentido de Eliade, por realizar-se exclusivamente através do "vôo mágico", não admitindo em nenhuma das instâncias rituais, a possessão do xamã pelos espíritos. Pensamos que para uma adequada articulação da resposta, é preciso considerar em primeiro lugar, a técnica distintiva do xamanismo - o vôo mágico - que o diferencia de qualquer outra técnica do êxtase formalizada pelos rituais católicos, espírita, e afro-brasileiro. Depois, há que se levar em conta a dinâmica do sistema. Nesse sentido, uma das possibilidades é considerar em torno de qual

mística cristalizou-se a estrutura religiosa em questão. No caso do Santo Daime, a técnica e a mística pelas quais a religião cristalizou-se, nos grupos que investigamos, caracteriza o vôo mágico como estado de comunicação com o sagrado sem a ocorrência de possessão. Essa técnica e essa mística são mantidas rigorosamente nos subgrupos que são objetos de nossa análise: o centro originário, fundado por Irineu, no Acre, e o Centro de Porto Velho criado inclusive juridicamente, como uma extensão do primeiro (Cemin, 1988). Entretanto, os grupos daimistas não atuam no vácuo, eles estabelecem comunicação com outros sistemas, podendo incorporá-los ou não. Ao mesmo tempo, do ponto de vista de uma formulação teórica mais abrangente, os conceitos "xamã" e "xamanismo" quando pertinentes, são úteis por originarem-se de contribuições teóricas férteis, a exemplo de Baldus, Eliade e Lévi-Strauss.

Apesar de universal, o fenômeno é, a cada vez, histórico, singular, além de intrinsecamente relacionado com diferentes instituições sociais, ao ponto de sobreviver em sociedades indígenas em grande medida desestruturadas pelo contato com os brancos, como é o caso dos Torós, de Rondônia, nos quais Brunelli (1996) constata a existência de xamanismo sem xamãs; entretanto, o inverso não nos parece verdadeiro. Por isso, do ponto de vista de uma teoria da cultura, as referências teóricas de Eliade e Lévi Strauss nos parecem pertinentes por serem teorias que abordam o xamanismo relacionando-o aos seus dois pólos constitutivos: o xamã e a coletividade, ou seja, os homens e o contexto que lhe dá significado e existência.

---

<sup>8</sup> Conforme atesta Mircea Eliade em "O xamanismo e as técnica do êxtase".

<sup>9</sup> - Veremos adiante, que ria verdade. Eliade inclina-se a considerar a experiência extática como constitutiva da condição humana e não como produto histórico.

<sup>10</sup> - Verificaremos adiante, que Eliade considera as sociedades tribais sul-americanas como sociedades xamanísticas.

<sup>11</sup>- Lévi-Strauss distingue o inconsciente do subconsciente. Para ele o inconsciente é o molde, sempre vazio, que se limita a "impor leis estruturais" que provêm das pulsões, representações e recordações. O subconsciente é como um reservatório de imagens acumuladas ao longo da vida. Ele é um "simples aspecto da memória", que embora conservada, nem sempre encontra-se disponível. As leis do inconsciente além de serem as mesmas para todos. elas também são pouco numerosas. Por isso, " o mundo do simbolismo é infinitamente diverso por seu conteúdo, mas sempre limitado por suas leis" (1975:235).

<sup>12</sup> - Plano de consciência, no qual ocorrem estados de insight de verdades profundas não exploradas

pelo intelecto discursivo, mas que permite estabelecer relações sensorial e consciente com o absoluto. JAMES. William (1961).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALDUS. Herbert. *Oxamanismo*. Revista do Museu Paulista. N. S.. vol. 16, São Paulo. 1965/66.

\_\_\_\_\_. *O xamanismo na aculturação de tuna tribo tupi do Brasil Central*. In

SCHADEN, Egon. Leituras de etnologia brasileira. São Paulo. Cia. Ed. Nacional. 1976.

BRUNELLI. Giglio. *Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente*. IN: LANGDON. E.J.M. (Org.). Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas. Florianópolis. UFSC. 1996.

CAMARGO. Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo. Pioneira. 1961. CARVALHO. Sílvia Maria Schmuziger de. *Jurupari: estudos de mitologia brasileira*. São Paulo. Ática. 1979.

CASCUDO. Luis da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. 2ª ed.. Rio de Janeiro. José Olympio. 1976.

\_\_\_\_\_. *Cinco livros do povo*. João Pessoa. Ed. Universitária UFPB. 1979.

\_\_\_\_\_. *Antropologia do folclore*. São Paulo, Ed. Biblioteca de Ciências Sociais. 1971.

\_\_\_\_\_. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de

Janeiro. Agir. 1978.

CASTAÑEDA. Carlos. *A erva do diabo*. Petrópolis. Record. 1968.

CAVALCANTE. Maria Laura Viveiro de Castro. *O mundo invisível*. Rio de Janeiro. Zahar. 1983. COELHO. Vera Penteadó. *Os alucinógenos e o mundo simbólico: o uso de alucinógenos entre os índios da América do Sul*. São Paulo. EPU/EDUSP. 1976.

ELIADE. Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas dei extasis*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1960.

GALLOIS. Dominique T. *Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paié*. IN:

LANGDON. E. Jean Mattsson (org.). Xamanismo rio Brasil: novas perspectivas. Florianópolis. UFSC. 1996.

GALVÃO. Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 1979.

\_\_\_\_\_. *Santos e visagens*. Companhia Editora Nacional. 1976.

HAMAYON. Robert. *Des chamanes au chanranisme*. L' Ethnographie. LXXVIII (87/88) p. 13-48, 1982.

- HARNER. Michel. *O caminho do xamã: um guia de poder e cura*. São Paulo, Cultrix. 1982.
- JAMES. William. *The varieties of religious experience*. Nova York. Collier Books. 1961.
- LANGDON. E. Jean Mattsson. *Xamanismo: velhas e novas perspectivas*. In: (org.) Xamanismo no Brasil: novas perspectivas, Florianópolis. UFSC. 1996.
- LÉVI-STRAUSS. Claude A eficácia simbólica. In: Antropologia estrutural. Tempo Brasileiro Rio de Janeiro. 1975.
- \_\_\_\_\_. *O feiticeiro e a sua magia*. In: Antropologia estrutural Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. 1975.
- MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*. Brasília. UNB/Hucitec, 1986.
- \_\_\_\_\_. O mito e o xamã. In: *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1970. p. 65-74. (Biblioteca Comunicação/1).
- MOTA. Clarice. *Sob as ordens da Jurema: o xamã Kariri-Xocó*. IN: LANGDON, E. Jean Matteson.
- Xamanismo: velhas e novas perspectivas. In: (org.) Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis. UFSC. 1996.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo. Pioneira, 1972.
- SAAKE, Guilherme. *O mito de Jurupari entre os Baníwa do rio Içana*. In: SCHADEN, Egon. Leituras de etnologia brasileira. São Paulo, Cia. Ed. Nacional. 1976.
- SCHADEN, Egon. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. MEC. 1958.
- VIERTLER. R.B. *Implicações de alguns conceitos utilizados no estudo da religião e da magia de tribos brasileiras*. IN: HARTMAN, T; COELHO. V.P (org.) Contribuições à antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden. Coleção Museu Paulista. Série Ensaio. vol. 4. São Paulo. USP/ Fundos de Pesquisa do Museu Paulista. p. 305-18. 1981.
- WAGLEY. Charles. *Xamanismo Tapirapé*. In: SCHAUDEN. Egon. Leituras de etnologia brasileira. São Paulo. Cia. Ed. Nacional. 1976.