Tradução

Xamanismos de geometria variável na Amazônia¹

Jean-Pierre Chaumeil
(*EREA-CNRS*)

Desde as primeiras fases da dominação colonial nos séculos XVI e XVII, grandes correntes religiosas importadas da Europa e da África penetraram na Amazônia. Inicialmente foi o catolicismo ibérico (a religião dos conquistadores) que se expandiu ao longo dos rios à medida em que nasciam aqui e acolá os centros de missão. Esse período de intensa atividade missionária se prolonga por mais de um século, e envolve uma série de impactos, entre os quais se destaca a hecatombe demográfica (milhões de índios perecerão por causa do choque epidemiológico). Entretanto, uma primeira “aliança” entre xamanismo e catolicismo se consolidará no interior das missões.

Em seguida, as legiões de escravos negros deportados entre os séculos XVII e XVIII para as colônias do Novo Mundo para substituir uma mão de obra indígena dizimada trouxeram com elas suas religiões e cultos, que foram implantados, mais ou menos transformados, por toda parte na América do Sul. Esses cultos afro-americanos foram, durante muito tempo, praticados clandestinamente pelas classes populares e se misturaram assim às religiões ameríndias (como, por exemplo, a *pajelança* no Brasil) e ao catolicismo “oficial” (*umbanda*, *candomblé*, entre outros).

O século XIX, por sua vez, trouxe seu contingente de correntes religiosas originárias da Europa (como o espiritualismo kardecista no Brasil) e da América do Norte junto com as igrejas e seitas carismáticas protestantes e, no século XX, as pentecostais. O próprio catolicismo irá progressivamente adotar uma dimensão “popular” abrindo-se aos sincretismos ameríndios e afro-americanos. Mais recentemente, a implantação de inúmeras seitas espíritas ou místicas, sociedades secretas ou confrarias diversas, se somará à complexidade do panorama religioso já bastante compósito. Nesse terreno ainda parcialmente “virgem”, competia-se por converter o maior número de almas. A evolução das práticas religiosas na região que nos interessa parece, portanto, indissociável da prodigiosa mestiçagem

de culturas e religiões que ocorreu nas missões e nas cidades ao longo dos quatro últimos séculos. Entretanto, curiosamente, uma das instituições indígenas que melhor sobreviveu a essa mistura é o xamanismo. Este obteve uma recuperação da sua vitalidade nas culturas indígenas e mestiças, seja sob a forma “tradicional” (ou reivindicada como tal), seja sob uma forma “sincrética” nos subúrbios das cidades amazônicas. Esse xamanismo urbano (ou popular), que encontrou no culto aos santos católicos e nas tradições africanas a forma de satisfazer suas novas ambições, está em plena expansão não apenas na Amazônia senão também por toda América Latina. Embora seja necessário situar sua eclosão, mais uma vez, no coração dessa formidável mestiçagem de gentes e crenças, não se pode, entretanto, subestimar seu alicerce indígena, com o qual se identificam as populações locais, para além de sua adesão às religiões oficiais. Se hoje em dia os xamãs urbanos se declaram frequentemente como católicos, sua prática, porém, mantém apenas relações muito distantes com o dogma (Aigle *et al.* 2000).

OS XAMÃS INDÍGENAS

Conhecemos, efetivamente, a fascinação que exercem, em matéria xamânica, a floresta e seus ocupantes autóctones sobre a sociedade das cidades e do mundo andino. Xamãs urbanos e andinos atribuem geralmente grandes poderes a seus homólogos indígenas entre os quais realizam frequentes estadias, instaurando vastas redes de intercâmbios xamânicos tanto na Colômbia, como no Equador e no Peru. No Brasil, numerosos xamãs mestiços adotam métodos indígenas e vivem temporariamente em aldeias indígenas para aprender lá as artes xamânicas (Galvão 1952). São raros, efetivamente, os que não reconhecem a origem indígena do seu saber. Não apenas os xamãs indígenas têm frequentemente um papel como iniciadores, senão que ocasionalmente deslocam-se até as cidades para praticar lá a sua medicina. Além disso, a adesão ao xamanismo implica, da parte dos mestiços das cidades, mudanças notórias de comportamento, especialmente no que se refere às suas relações com a floresta e seus habitantes. Formas destacadas dessas transformações são imediatamente visíveis na adoção de certos elementos do estilo de vida indígena, da vida cotidiana, das práticas rituais, de fragmentos da cosmologia ou, de forma mais notória, de roupas e ornamentos. E mais ainda, o aprendiz mestiço aprenderá várias línguas indígenas. Introduzidas normalmente de forma heteróclita no repertório de cantos xamânicos (*ícaros*), essas “palavras da floresta” ressoam hoje em dia como o ápice do necessário saber xamânico. Sob esse ângulo, o xamanismo urbano poderia se apresentar como o ponto de convergência de uma multiplicidade de tradições ou de estilos xamânicos originários dos quatro cantos da floresta. Baseando-se em suas próprias experiências, os xamãs das cidades, que por sua vez se organizam em rede no interior dos bairros, elaboraram aqui e acolá “repertórios” para classificar as sociedades amazônicas em função de especialidades xamânicas, que constituem modelos em seu mundo urbano. É nesse sentido que se fala de um xamanismo de dardos, aquático, de encantações, de defesa, etc. (Chaumeil 1988).

Por outro lado, o xamanismo indígena jogou e continua a jogar um papel de primeira ordem na eclosão de numerosos movimentos messiânicos na Amazônia. Efetivamente, é sob o impulso de xamãs-profetas indígenas, os quais proclamam estar em contato com Deus e manejam símbolos cristãos, que esses movimentos emergem

e se desenvolvem. Entre esses últimos, podemos apontar, no século XIX, os movimentos messiânicos guianenses (Carib) e os das regiões do Vaupés e do Rio Negro (Tukano-Arawak); no século XX, os messianismos ticuna e jê no Brasil (Chaumeil 1991).

Além disso, desde o final do século passado, diversos cultos de inspiração indígena têm florescido em vários pontos da Amazônia atingindo às vezes dimensões de verdadeiras “igrejas”. Esses cultos são frequentemente elaborados sobre a base de um xamanismo contestatório; posteriormente, buscaram o apoio de religiões importadas (catolicismo, protestantismo, etc.) às quais se adaptaram parcialmente. Inicialmente itinerantes, os líderes carismáticos (xamãs ou reconhecidos como tais) se estabeleceram no seio de pequenas comunidades para atingir progressivamente o nível de chefes religiosos fundadores de “igrejas” (como no caso do movimento “aleluia” das Guianas ou, mais recentemente, o de Santa Cruz na Amazônia peruana e brasileira). Sem negligenciar então as contribuições exógenas, em seu conjunto muito consideráveis, sublinhamos a importância, ainda muito viva, do elemento indígena nas novas configurações religiosas dessa região.

OS CURANDEROS MESTIÇOS

Lembremos que a maioria das cidades amazônicas conheceu um verdadeiro apogeu demográfico e econômico apenas a partir do grande *boom* da borracha entre 1880 e 1914. Atraídos pelas perspectivas de um enriquecimento fácil, várias levas de migrantes de origens tão contrastantes como o litoral do Pacífico, o piemonte andino ou os estados superpovoados do Nordeste brasileiro, invadem a Amazônia, abrem estabelecimentos comerciais, sobem os afluentes secundários à procura do precioso látex e contatam os grupos indígenas mais isolados. É possível remontar a grande expansão do xamanismo urbano a esta época.

De forma geral, podem é possível distinguir vários tipos de praticantes que recebem a denominação de *curandero* (xamã-curandeiro). Muito próximos dos xamãs indígenas, os *vegetalistas* ou *pagé* (*pajé*, *payé*) constituem o primeiro tipo. Caracterizam-se pela utilização de tabaco e de alucinógenos, principalmente o cipó *ayahuasca* (*Banisteropsis caapi*) na iniciação e nas curas. A *ayahuasca* contém elementos psicoativos muito poderosos e ocupa um papel singular no xamanismo e nas mitologias sul-americanas. De fato, fala-se frequentemente de um “xamanismo de *ayahuasca*” no Peru, em referência à prática dos *vegetalistas* (Gow 1994). Longe de formar uma classe uniforme, estes se distribuem em diversas especializações. O *banco*, por exemplo, ocupa geralmente o topo da hierarquia xamânica. O termo pode ser traduzido, indiferentemente, pelas duas acepções principais que tem em português², em função da capacidade do *banco* de reunir (nele ou sobre ele) uma grande quantidade de espíritos. Por seu turno, o *sumé* ou *pagé-sacaca*, xamã aquático, detém, a faculdade de deslocar-se com grande velocidade embaixo da água sem se molhar. Tal qual um submarino, pode emergir à vontade em qualquer lugar, e depois desaparecer anonimamente, e esse tipo de capacidades fazem dele um xamã poderoso e temido. Essa técnica é igualmente difundida entre os xamãs indígenas que, frequentemente, concebem a água como um fluido gasoso comparável ao ar.

O segundo tipo agrupa aqueles que curam pela reza e estão mais associados à tradição do catolicismo popular (*oracionistas* no Peru, *benzedeiros* ou *rezadores* no Brasil). Finalmente os *espiritistas* (próximos das seitas espíritas) se baseiam na evocação de espíritos durante as curas. A essa última categoria seria necessário associar também os *rosacruzistas* (uma espécie de neo-xamãs da tradição escrita) que se inspiram diretamente nos livros de magia e no simbolismo da cruz. Via de regra, os fitoterapeutas e outros herboristas que pululam pelos bairros baixos das cidades são diferenciados dos *curanderos*, que não são, propriamente falando, especialistas em medicina vegetal.

Desnecessário dizer que tal lista tem valor tipológico apenas aproximativo; as categorias não são estanques e se sobrepõem frequentemente, como o expõe um xamã peruano: “Eu trabalho com os vegetais, a química, os encantamentos, o espiritismo, a magia vermelha e verde, a magia negra e São Cipriano (santo patrono dos *curanderos*)” (San Román 1979: 29). Portanto, nada impede a um vegetalista praticar o espiritismo e vice-versa. Manifesta-se aqui o caráter eminentemente compósito do xamanismo urbano.

Se, além do mais, os *curanderos* (especialmente os *vegetalistas*) utilizam técnicas terapêuticas que apenas diferem daquelas dos seus análogos indígenas, e se é possível observar numerosas analogias entre os modos de funcionamento do xamanismo no meio indígena e no urbano (o envio recíproco de feitiçaria xamânica entre os bairros reproduz de forma muito próxima a lógica dos conflitos intercomunitários), é ao nível dos símbolos religiosos, do âmbito das competências, dos preceitos éticos e das finalidades práticas que se inserem as diferenças mais significativas entre as duas formas de xamanismo. A inclusão, por exemplo, das principais figuras do panteão cristão (Cristo, a Virgem Maria, santos e anjos) no leque de espíritos auxiliares dos xamãs urbanos tem modificado algo fundamental do xamanismo insuflando-lhe uma dimensão moral que antes não tinha necessariamente. Em caso de doença, já não é mais suficiente devolver a agressão a seu suposto autor, é necessário, sobretudo, convencer o Deus cristão e seus principais emissários de que o procedimento se ajusta à moral que encarnam. Trata-se de uma diferença notável em relação ao modelo indígena, dado que o *curandero*, atualmente, deve legitimar a sua prática junto aos deuses, e não mais junto a seu próprio grupo.

Há, igualmente, diferenças no que se refere aos símbolos e acessórios terapêuticos. Certos xamãs, por exemplo, equipararam os ensinamentos da Bíblia ao uso de alucinógenos: ambos são investidos do mesmo poder de visão. Além disso, são as páginas da Bíblia que curam as doenças de origem desconhecida. Na mesma direção, a cruz substitui progressivamente o tabaco como elemento terapêutico. Do mesmo modo, muitos *curanderos* frequentam regularmente as igrejas para acender círios ao pé da cruz, em troca de revelações sobre a origem das doenças. Outros assistem aos serviços religiosos para “se comunicar” com Cristo no momento de receber a hóstia. O objetivo da cerimônia não é tanto incorporar a substância da divindade que seu saber, de forma idêntica àquele que emanam, no contexto tradicional, dos espíritos das plantas alucinógenas. Há um paralelismo entre dois procedimentos “canibais” de incorporação, onde trata-se de aumentar seu saber-poder através do consumo ritual de substâncias derivadas do corpo da divindade, ou daquilo que faça às vezes dela (os espíritos dos alucinógenos são frequentemente assimilados ao topo do panteão cristão). O ritual de consagração da hóstia se aproximaria, nesse sentido, de um ritual de ingestão de um alucinógeno segundo sua definição indígena e mestiça. Por sua

vez, a panóplia xamânica evolui com a aparição, nas curas, de imagens ou figuras de santos cristãos (*encantos*) que aderem, tal qual uma sanguessuga, nas partes doloridas e “sugam” o mal (substituindo a tradicional “sucção” xamânica). Os altares (*mesa*) onde se colocam diversos fetiches (encontramos neles objetos tão díspares como crucifixos, livros de desenhos apocalípticos, flechas indígenas, falsas cabeças reduzidas, estatuetas pré-colombianas ou frascos de antibióticos) figuram igualmente na panóplia do xamã urbano da Amazônia, do mesmo modo que o emprego, nas terapias, de baralhos (*naipes*). Utilizados para a adivinhação na Espanha desde o século XVI, os baralhos foram introduzidos no século XVI por missionários espanhóis (Dobkin de Rios 1984: 89).

Finalmente, existe também uma diferença no que se refere aos objetivos materiais do xamanismo urbano. O exercício das artes xamânicas no meio indígena raramente gerou ganhos econômicos àqueles que se lhes dedicaram; proporcionou-lhes, quando muito, alguns privilégios sociais. Entretanto, os praticantes das cidades obtêm, às vezes, benefícios nada desprezíveis. Com todas as nuances que se impõem, o exercício do xamanismo tornou-se a aposta evidente de carreiras políticas e econômicas na vida de bairros e de cidades onde o sucesso individual (social, financeiro ou mesmo amoroso) representa um dos valores cardinais. Numerosos exemplos confirmam a importância do xamanismo na política ou na ascensão de homens políticos nos âmbitos regional, nacional ou mesmo internacional.

NOVOS “CULTOS XAMÂNICOS”

Há várias décadas, como antes mencionamos, novos cultos e rituais xamânicos emergem por toda parte na Amazônia e se expandem rapidamente nas grandes cidades da América do Sul. É o caso, particularmente, dos cultos do *Santo Daime*, da *União do Vegetal* e da *Barquinha* no Brasil (Labate 2002), e do complexo terapêutico Ingano-Kamsa na Colômbia (Vale do Sibundoy).

O denominador comum entre esses diversos cultos é o lugar central concedido ao ritual alucinógeno da ayahuasca, cuja utilização, no que se refere às populações rurais da Amazônia brasileira, remonta à época da borracha (Labate & Araújo 2002). Essa bebida ritual (preparada à base do cipó *Banisteriopsis caapi* e das folhas de *Psychotria veridis*) foi depois, progressivamente, assimilada na vida religiosa das capitais regionais e deu lugar, por volta de 1920, ao culto do *Santo Daime* nas proximidades de Rio Branco (capital do Estado do Acre). Segundo a tradição, a origem do culto remonta à ação comum de vários seringueiros negros que, em contato com xamãs indígenas, iniciaram-se no ritual do alucinógeno. Um deles, Raimundo Irineu Serra, convertido em grande mestre do movimento, erigiu uma “religião visionária” em torno da ingestão de ayahuasca e das curas. Hoje em dia, essa religião compreende um corpo doutrinal muito estrito no qual se misturam diversos elementos do espiritismo, do evangelismo protestante, do catolicismo popular, das tradições neoafricanas e do xamanismo indígena amazônico (Monteiro 1988, 2002).

Mais recentemente, um outro culto de ayahuasca denominado União do Vegetal (UDV) apareceu na mesma região. Fundado no início dos anos de 1960 em Porto Velho, esse culto se expandiu como um rastro de pólvora nos estados de Rondônia e o Acre até, finalmente, se implantar nas principais cidades do Brasil: Brasília, Manaus, Rio de

Janeiro, São Paulo, etc., assim como no estrangeiro. A UDV se caracteriza por uma organização muito hierarquizada, uma complexa liturgia recitada durante os rituais de ayahuasca e uma mitologia baseada nos personagens do Antigo Testamento ou da civilização andina, o Inca, por exemplo (Henman 1986; Labate 2002: 513-575). Se a UDV apresenta, igualmente, numerosos pontos em comum com o xamanismo popular, a ingestão de ayahuasca está nesse caso associada, antes, a um ritual de purificação do que a uma terapia. A respeito da religião da *Barquinha* que surgiu na mesma região em torno de 1945, pode-se consultar Luna (1995) e Sena Araújo (2002).

Os circuitos xamânicos que se espalham desde há várias décadas no vale do Sibundoy na Colômbia têm uma origem um tanto diferente. Estes circuitos terapêuticos são o resultado de uma interação crescente entre culturas andinas e amazônicas através de duas sociedades do piemonte, os Inga e os Kamsa, que se especializaram no *curanderismo* e no comércio de plantas medicinais e alucinógenas (principalmente a ayahuasca). Nômades, os Inga se converteram em terapeutas itinerantes (um pouco ao modo dos Kallahuaya bolivianos); sedentários, os Kamsa cultivam as plantas e praticam em suas moradias. Num caso como no outro, entretanto, a fonte do seu xamanismo é a mesma: vem da Amazônia, concretamente dos grupos tukano do Rio Putumayo, grandes especialistas, como não tem outros, da ayahuasca (Taussig 1987, Pinzón & Roldán 1989). Os Inga propagaram, por sua vez, esse “xamanismo amazônico” nos Andes, ao longo do litoral pacífico, no Panamá e na Venezuela. Atualmente, os adeptos dos *curanderos* do Sibundoy se estabeleceram firmemente em Bogotá e nas principais cidades colombianas.

DE VOLTA AO COMEÇO

Se, como vimos, a preeminência do xamanismo amazônico é geralmente reconhecida nos meios urbano e rural, do ponto de vista indígena, dessa vez, ocorre frequentemente o contrário. Efetivamente, o espaço urbano representa para muitos xamãs indígenas um polo irresistível de atração onde se combinam estreitamente valores espirituais e riquezas materiais, de forma que assistimos hoje a um duplo movimento de intercâmbio xamânico, da floresta à cidade e vice-versa. Não é surpreendente observar, efetivamente, uma afluência crescente de jovens indígenas nas cidades para estudar lá as artes xamânicas junto a mestres mestiços que, por seu turno, mostram uma tendência inversa. Essas interações fazem parte de uma dinâmica antiga, mas que se intensificou nos últimos anos. Por meio do xamanismo urbano, os indígenas penetram num universo onde o catolicismo popular se combina mais ou menos intimamente com as religiões e tradições amazônicas. É o caso, por exemplo, dos xamãs mataco de Argentina que se têm transformado progressivamente em “xamãs de Deus”, assimilando suas práticas àquelas dos profetas das Santas Escrituras (Califano 1988).

UM XAMANISMO “CIRÚRGICO”

Ao mesmo tempo, entretanto, outros xamãs em outros lugares, experimentam novas formas de xamanismo inspirando-se diretamente nos aprendizados e em técnicas da medicina moderna. Esse é o caso dos Yagua da Amazônia peruana. Alguns xamãs desse grupo têm desenvolvido nos últimos tempos um “xamanismo de operação”

que consiste na ablação ou restauração de órgãos por meio de operações mentais, sempre mantendo as técnicas xamânicas tradicionais. Os xamãs que têm empreendido essa via consideram essas novas terapias como as mais difíceis de serem realizadas. Um verdadeiro “laboratório” é, nesse caso, necessário, composto de um equipamento mágico ultrassofisticado (que inclui “sala de cirurgia”, “bisturi”, “seringa”, “médicos auxiliares”, “enfermeiros”, “secretários”, além dos espíritos auxiliares clássicos). Na hierarquia, essa classe de xamãs (denominados *banco*) é reconhecida como superior às outras. Uma “operação” (os Yagua usam o termo *yaráramamta*, “operar, abrir o corpo”) desse tipo se desenvolve em três fases: uma fase pré-operatória, que consiste em sucções xamânicas para preparar o corpo do paciente, seguida de uma reza dirigida a Cristo (considerado o único que detém o “poder de operação”); a operação propriamente dita, programada, na qual se procede mentalmente primeiro a extrair, substituir ou reparar o órgão afetado (na concepção yagua, cada órgão é composto por um feixe de “nervos” que é necessário “soldar novamente” ou trocar, segundo o estado de deterioração), e depois ao “fechamento” do corpo por meio da “cauterização” das “feridas” com a ajuda de uma resina que faz as vezes de “gaze” ou “pontos de sutura” ; e finalmente uma fase pós-operatória na qual os espíritos auxiliares do xamã assopram sobre o corpo para normalizá-lo (técnica xamânica junto com as sucções). Essa forma de cura adaptada ao mundo moderno pelos próprios xamãs indígenas, combinando terapias tradicionais e ocidentais, faz grande sucesso entre um número crescente de pacientes originários não apenas da região (mestiços e índios indistintamente), mas também dos países limítrofes (Colômbia e Brasil). Não há dúvida alguma de que o xamanismo indígena, por sua vitalidade e a capacidade de inovação que o animam, tem ainda boas perspectivas pela frente. Resta saber, entretanto, se é possível continuar falando de práticas xamânicas nesse caso; seja como for, elas emanam ainda de xamãs indígenas, reconhecidos como tais por sua sociedade.

Xamãs urbanos e outros terapeutas da Amazônia

Brasil

<i>Pajé</i>	Xamã (“curador”) <i>Pagé-sacaca</i> : xamã aquático (equivalente ao sumé peruano, utiliza a pele da anaconda para viajar embaixo da água)
<i>Benzedor, rezador</i>	Utiliza as rezas nas curas
<i>Raizeiro</i>	“Herbalista” (fitoterapeuta)

Fonte: Galvão 1952; Elisabetsky e Setzer 1985; Maués 1995.

<i>Venezuela</i>	
<i>Payé</i>	Xamã (<i>soplador</i> = “soprador”; <i>chupador</i> = “sugador”)
<i>Curioso</i>	Pessoa versada na arte terapêutica
<i>Iluminado</i>	Consulta os espíritos através de visões ou sonhos com finalidade terapêutica
<i>Rezador</i>	Utiliza rezas nas suas curas
<i>Yerbatero</i>	Fitoterapeuta
<i>Banco</i>	Dirige o ritual terapêutico no culto de <i>María Lionza</i>

Fonte: Marquez y Pérez 1983; Pollak-Eltz 1982.

<i>Peru</i>	
<i>Vegetalista</i>	Xamã (sin. <i>Curandero</i> , <i>empírico</i> , <i>maestro</i>) <i>Banco</i> : Grande xamã, ou <i>banco miraya</i> (alto grau na hierarquia xamânica)
<i>Oracionista</i>	Utiliza a reza nas curas
<i>Espiritista</i>	Evoca os espíritos nas curas
<i>Perfumero</i>	Utiliza os perfumes nas curas (uma espécie de aromaterapia)
<i>Rosacruz</i>	(ou <i>magioso</i>) utiliza os livros de magia nas curas
<i>Curioso</i>	Versado na arte terapêutica
<i>Pusanguero</i>	Especialista na magia amorosa
<i>Huesero</i>	Especialista de fraturas e luxações
<i>Suertero / agüero</i>	“Anunciador” que pratica a adivinhação intermediária
<i>Hierbatero</i>	Fitoterapeuta

Fonte: Luna 1986; Regan 1983; Dobkin de Rios 1984, 1992; San Román 1979; Chaumeil 1988, 1991; Gow 1994.

XAMANISMO, POLÍTICA E REIVINDICAÇÃO CULTURAL

Não se deve limitar, porém, o sucesso excepcional do xamanismo em área urbana unicamente ao campo terapêutico. Está claro que hoje em dia o xamanismo se introduziu na vida política da maioria dos países da América Latina e para além deles. Numerosos candidatos que ocupam postos-chave realizaram campanha e ganharam eleições graças, em parte, às suas conexões, reais ou imaginárias, com xamãs reputados. Por ocasião de uma campanha

presidencial na Polônia, o êxito do candidato Tyminski, amplamente comentado na imprensa internacional, devia muito, conforme foi dito, a uma estadia passada na Amazônia “junto a tribos indígenas” onde ele ia regularmente se recarregar. Casado com uma peruana especialista em medicina naturista, comenta-se que é também adepto à ayahuasca. Vários militantes dos partidos políticos tradicionais poloneses viram nele um “médium” que encantava os eleitores graças a uma “força misteriosa” que possuía.

Ao longo dos últimos cinco séculos, e mais intensivamente ainda nas últimas décadas, o xamanismo vem sendo solicitado em diferentes frentes e em contextos culturais e políticos cada vez mais diversificados. Melhor sem dúvida do que outras instituições, mostrou-se particularmente receptivo às mudanças. Numerosas práticas xamânicas contemporâneas são a evidência de que o xamanismo acompanha frequentemente os movimentos de reafirmação cultural (tanto do lado das sociedades indígenas como das mestiças) em cujo seio, salta aos olhos, os xamãs jogam um papel político cada vez mais ativo. É o caso, por exemplo, da narrativa de vida do xamã yanomami Davi Kopenawa descrita por B. Albert (1993). Antigo aluno das escolas evangélicas, mais tarde funcionário da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) antes de ser iniciado no xamanismo, Davi desfruta hoje de uma estatura política de primeira ordem nas cenas nacional e internacional.

Esses últimos cinco séculos de forma alguma levaram ao desaparecimento do xamanismo, da mesma forma que não produziram uma “verdadeira religião sincrética”. As sociedades ameríndias, em particular, souberam elaborar formas originais que não são uma réplica de seu passado distante, nem a pálida cópia dos modelos impostos, e apresentam evidentemente algo bem diferente de um simples amontoado de elementos heteróclitos tomados das diversas tradições religiosas que invadiram seu território. Os exemplos mostram, se isso ainda fosse preciso, a força e a permanência de um fenômeno que se diz remontar, em sua tradição mais pura, às últimas sociedades de caçadores-coletores.

Jean-Pierre Chaumeil é atualmente directeur de recherche emérito do Centre National de la Recherche Scientifique – CNRS, e membro do EREA (Centro Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne) du Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie comparative (LESC - UMR7186 CNRS/Université Paris Ouest).

NOTAS

- 1 [Nota dos editores] A versão original em francês, “Chamanismes à géométrie variable en Amazonie”, foi publicada em 2003 em um número especial, intitulado *Chamanismes* e organizado por Roberte Hamayon, da Revista Diogenes (editada por Quadrige e Presses Universitaires de France). Agradecemos imensamente à comissão editorial da Revista Diogenes por ter autorizado amavelmente a publicação gratuita da tradução ao português desse artigo.
- 2 [NT] No original, o autor faz uma distinção entre os termos franceses “banc” (assento) e “banque” (sociedade mercantil de crédito), ambos abrangidos pelo termo português “banco”.

BIBLIOGRAFIA

- AIGLE, D., B. BRAC DE LA PERRIÈRE & J. P. CHAUMEIL (Org.). 2000. *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- ALBERT, B. 1993. "L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanisque de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)". *L'Homme* (126-128): 349-378.
- ARAÚJO, W. S. 2002. "Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção". In B. C. Labate & W. S. Araújo (Org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.
- CALIFANO, M. 1988. "Los chamanes de dios entre los Mataco-Maca del Chaco argentino". *Rituales y fiestas de las Américas*. Bogotá: Uniandes.
- CHAUMEIL, J.-P. 1988. "Le Huambisa défenseur. La figure de l'indien dans le chamanisme populaire (région d' Iquitos, Pérou)". *Recherches amérindiennes au Québec* XVIII(2-3): 115-126.
- _____. 1991. "Evoluzione dei sistemi religiosi nei bassipiani amazzonici". *Enciclopedia Italiana "Storia del XXe secolo*. Roma.
- DOBKIN DE RIOS, M. 1984. *Visionary Vine. Hallucinogenic Healing in the Peruvian Amazon*. Prospect Heights, Waveland Press Inc.
- _____. 1992. *Amazon Healer. The life and Times of an Urban Shaman*. Bridport: Prism Press.
- ELISABETSKY, E. & R. SETZER. 1985. "Caboclo concepts of disease, diagnosis and therapy: implications for ethnopharmacology and health systems in Amazonia". *The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives*. Williamsburg: Studies in Third World Societies.
- GALVÃO, E. 1952. *The Religion of an Amazon Community. A Study in Cultural Change*. Ann Arbor: University Microfilms Internacional.
- GOW, P. 1994. "River People: Shamanism and History in Western Amazonia". In N. Thomas & C. Humphrey (Org.) *Shamanism, History & the State*. University of Michigan Press.
- HENMAN, A. R. 1986. "Uso del Ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la União do Vegetal en Brasil". *América Indígena* XLVI(1): 219-234.
- LABATE, B. C. 2002. "A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras ". In B. C. Labate & W. S. Araújo (Org.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras/FAPESP.
- LABATE, B. C. & W. S. ARAÚJO (Org.). 2002. *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras / FAPESP.
- LUNA, L. E. 1986. *Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- _____. 1995. "A barquinha, una nueva religión en Rio Branco, Amazonia brasileña". *Acta Americana* 3(2): 137-151.
- MARQUEZ, C. & A. PÉREZ. 1983. "Los curanderos y santeros del alto Rio Negro como exponentes de un sincretismo cultural amazónico". *Revista española de Antropología Americana* XIII: 173-195.
- MAUÉS, R. H. 1995. *Padres, pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: CEJUP.
- MONTEIRO, C. 1988. "Culto del Santo Daime: chamanismo rural-urbano en Acre". *Rituales y fiestas de las Américas*. Bogotá: Uniandes.

- _____. 2002. "O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de suas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime". In B. C. Labate & W. S. Araújo (Org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, FAPESP.
- PINZÓN, C. & M. Á. ROLDÁN (Org.). 1989. *Curanderismo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- POLLAK-ELTZ, A. 1982. "Curanderos". *Folk-medicine in Venezuela*. Vienne.
- REGAN, J. 1983. "El chamanismo". *Hacia la tierra sin mal. Estudio de la religión del pueblo en la Amazonía*. Iquitos: Ceta.
- SAN ROMÁN, J. 1979. "Visiones, curaciones y brujerías". *Amazonía peruana* 2: 7-32.
- TAUSSIG, M. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago and Londres: The University of Chicago Press.

Tradução: Laura Pérez Gil

Revisão: Edilene Coffaci de Lima