

Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016Óscar Calavia Sáez¹

O termo *xamanismo* está presente em grande parte da literatura etnológica das terras baixas da América do Sul (TBAS) dos últimos vinte anos – parâmetros de lugar e tempo marcados para esta revisão bibliográfica². Essa é a primeira peculiaridade deste campo: não será possível incluir aqui senão uma parcela dos trabalhos em que o xamanismo é abordado pelo mais diversos motivos. A segunda é o paradoxo de que, no meio dessa literatura eivada de xamanismo, sejam relativamente raros os trabalhos que se dedicam a ele de um modo monográfico. Outra, igualmente significativa, é a incomunicação entre o conjunto que nos ocupa e a literatura escrita sobre xamanismo em outras regiões etnográficas e, especialmente, naquelas como a Sibéria e a América do Norte, onde o termo foi cunhado e desenvolvido. Na literatura sobre as TBAS ignora-se quase por completo a produção sobre xamanismo em outros continentes, em que, por sua vez, são muito raras as referências à bibliografia que aqui nos ocupa³. A conexão tem se estabelecido, recentemente, pela via teórica:

o conceito de perspectivismo, gerado na etnologia amazônica, tem interessado vivamente os especialistas no xamanismo centro-asiático (EMPSON, 2007; PEDERSEN, 2001, 2007a, 2007b; WILLERSLEV, 2004, 2007).

Um conceito em aberto

A coletânea de Aigle, Chaumeil e Brac de la Perrière (2000) foi, em seu momento, a exceção e a confirmação desse isolamento. O xamanismo sul-americano e sua relação com o cristianismo são postos lado a lado com embates similares entre xamanismo e religiões universalistas – Budismo, Islamismo e o ateísmo de estado dos países (ex)comunistas – em diversas partes da Ásia, com excursões pontuais a outros continentes. Os paralelos são ricos, mas são paralelos: não se tocam. Apenas a introdução, devida a Roberte Hamayon, cruza as diversas contribuições ao volume para constatar e endossar a grande abertura do conceito de xamanismo que informa o volume. A mesma atitude aparece na nota crítica de

-
- 1 Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (1995), diretor de estudos na École Pratique des Hautes Études EPHE-PSL, e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS-UFSC). Pesquisou sobre temas de etnologia amazônica (Pano) e religião. Autor de *Esse obscuro objeto da pesquisa* (2013) e *O nome e o tempo dos Yaminawa* (2006). Entre seus últimos trabalhos estão: “Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”, publicado na revista *Ilha*; “O território, visto por outros olhos”, na *Revista de Antropologia*; “La extraña visita: una teoría de los rituales amazónicos”, na *Revista Estudos Anglo-Americanos*.
 - 2 TBAS é um rótulo ecológico-cultural que tem se perpetuado com significado político (grupos de pequeno porte, sem organizações fortes de grande escala) e um tanto brasilcêntrico. Este artigo tenta abranger, na medida do possível, toda a América do Sul salvo a região Andina. O ano de 1996 é seu limite temporal, com poucas ressalvas, que correspondem a reedições ou edições tardias de trabalhos bem anteriores.
 - 3 Cf., por exemplo, Krippner (2007), Riboli e Torri (2013) e Winkermann (2013), revisões nas quais o xamanismo sul-americano brilha por sua ausência.

Perrin (1997), na revisão de Chaumeil (2003) ou na coletânea anterior de Langdon (1996): falemos, sim, de xamanismo, mas entendendo-o em termos muito amplos, deixando num segundo plano – ou descartando definitivamente – a procura de uma definição.

Vale a pena lembrar aqui alguma das linhas com as que as pesquisas de décadas anteriores tinham tentado construir tal definição.

Uma delas apontava um vínculo entre o xamanismo e a ecologia/economia dos povos caçadores e recolectores, um critério de perfil evolucionista que o xamanismo ultrapassou se adaptando à pecuária, à agricultura e mesmo à vida urbana. Embora as pesquisas sobre o conhecimento e o manejo do meio natural continuem tendo nos xamãs protagonistas e interlocutores privilegiados (ÁRHEM, 1996; ALEXIADES, 1999; CAYÓN, 2005), a literatura sobre o xamanismo tem se expandido muito além desse nicho ecológico. Coisa muito diferente é que o mundo da caça forneça o modelo ideal da atividade xamânica (LIMA, 1996; LÓPEZ, 2006) e que mesmo lá, onde xamanismo e caça vão de mãos dadas, evoque-se um tempo em que essa relação era ainda mais intensa (LIMA, 1996). O xamanismo corresponderia a povos caçadores, assim, mais ou menos no mesmo sentido em que o cristianismo corresponderia a povos pastores especializados em ovinos.

Outra era a dicotomia entre a viagem xamânica e a possessão pelo espírito, que ajudou a caracterizar o xamanismo como disciplina extática, votada a mundos muito afastados da experiência comum e sociologicamente irrelevante. Isso teve também o efeito de excluir desses voos a África e as tradições de origem africana – lastradas pelo peso sociológico da escola inglesa. No caso do Brasil, essa exclusão incrementou a que já pesava sobre as práticas

(híbridas, sincréticas) dos indígenas do nordeste (“extintos”, ou “misturados”) suspeitas porque a presença da possessão evocava uma feição africana da qual, nesse caso, havia evidência histórica (MOTA 2007; MOTA; ALBUQUERQUE, 2002; WADSWORTH, 2006). Em tempo, a distinção entre êxtase e possessão obtinha sua potência de interpretação simplificada que deixava de lado precisões sobre quem e de que lugar está falando quando o xamã fala. Uma visão mais detalhada dos rituais mostra que a diferença entre um além e um aquém: entre procurar os espíritos, recebê-los e ser composto por eles (CESARINO; 2011) está longe de poder sustentar tal divisor.

Ainda de maior alcance e antiguidade foi a fronteira que separava *xamanismo* e *religião*. Um xamã deveria se diferenciar de um sacerdote ou um profeta: mas as coletâneas anotadas até aqui nos apresentam xamãs ocupando precisamente essas funções, ou se apropriando de suas rezas, seu panteão, seus modos de organização. Isso fica ainda mais evidente numa série de trabalhos, iniciada também na segunda metade dos anos 1990, que abordam as relações entre a missão cristã e as cosmologias indígenas. O xamã é um dos protagonistas desses processos de transformação, copiosamente descritos nos volumes sobre transformações religiosas e missões cristãs editados por Wright (1999)⁴ e Montero (2006). Há, desde o início da colonização, uma ávida procura de uma “religião indígena” que se volta para o xamanismo (ou mais exatamente na pajelança) quando não encontra templos, ídolos ou sacerdotes mais semelhantes aos próprios (POMPA, 2003) e, ainda mais, uma disposição indígena a retribuir com a mesma atitude – isto é, procurando e capturando “xamanismo” na religião dos missionários – que continua desde as *santerias* do século XVII aos dias atuais. Os

4 Cf. também Wright (2005).

xamãs podem absorver⁵ os elementos do cristianismo dentro do seu sistema (CRÉPEAU, 2002; ROSA, 2005; TASSINARI, 2002; TOLA, 2001; VILAÇA, 1996, 2007) ou bem criar uma réplica indígena que concorra com ele (WRIGHT, 2005), ou mesmo transformem-se em agentes e até missionários da nova religião (QUEIROZ, 1999; HOWARD, 2001) na qual farão persistir alguns elementos cruciais do velho xamanismo. A abordagem de Capiberibe (2017) opta por eludir o peso do binômio tradição/conversão, ressaltando a “língua franca” que permite a coexistência de dois sistemas diferentes. É visível em todos esses trabalhos, assim como em Albert e Ramos (2002), a vontade de corrigir a imagem de extrema fragilidade do mundo indígena predominante em decênios anteriores: ela contribuiu para enfatizar a continuidade da agência e das concepções indígenas em novas estruturas, e abre possibilidade de continuar reconhecendo nestas a presença do xamanismo.

Mais do que escolher um dos lados da velha e discutível dicotomia entre religião e magia, o xamanismo ocupa e satura esse divisor. Com isso acaba transferindo a fronteira para seu interior: é esse o tema de um influente texto de Stephen Hugh-Jones (1996), que cunha a diferença entre o xamanismo vertical, que estabelece um elo com planos hierarquicamente superiores, e horizontal, que intervém nas relações entre partícipes de um mesmo mundo. Esse contraste, construído sobre uma referência fundamental ao *kumu*, “xamá vertical” do Rio Negro, ecoa em numerosas dualidades estabelecidas na etnologia (lembramos do *arobelope* dos Bororo), ou onde se explicita uma diferença entre um xamanismo legítimo e outro maléfico (vide adiante), mas também em situações em que

um movimento indígena de tipo profético convive lado a lado com outro xamanismo de tipo horizontal (ABREU, 2004). É especialmente relevante, no caso da bibliografia Guarani, em que apenas recentemente generalizou-se o uso da palavra xamá para um agente “vertical” dedicado a promover uma transformação divinizadora (*aguyje*) e a evitar uma transformação em animal (*jepotá*) (FAUSTO 2007; MELO, 2006; PISSOLATO, 2007; RAMO; AFONSO, 2014).

No entanto, levar a dicotomia religião (e sacerdócio, e sacrifício) *versus* xamanismo (e canibalismo) para o interior deste, apenas desloca uma discussão que pode continuar considerando o xamanismo horizontal como sua acepção *forte*, em detrimento de uma versão vertical, que neutraliza seus traços diferenciais (CHAUMEIL; PINEDA; BOUCHARD, 2005). Viveiros de Castro (2002, 2004) discute também essa questão em vários textos, propondo uma linha alternativa, já não horizontal ou ascendente, mas “transversal”, não definida por sua direção, mas pelos limites que infringe, e cuja máxima realização estaria numa “comunicação entre incomunicáveis” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007)

De menor alcance, em princípio, pareceria a abolição da fronteira que separava um xamanismo tradicional de um neoxamanismo espúrio. Essa dicotomia se dissolveu em boa hora, pouco antes de que um conceito indigenizado de xamanismo (do qual falaremos mais tarde) tornasse não apenas discutível, mas impraticável essa distinção. O próprio caráter “tradicional” do xamanismo indígena é frequentemente discutido, junto com a conveniência ou não de aplicar às suas práticas a etiqueta de “rituais” (ROBINSON, 2000). O xamá assimila ideias e práticas de

5 Me permito esse termo impreciso, “absorver”, em homenagem à figura, de longo percurso na história intelectual brasileira, da antropofagia cultural; os autores citados conceituam essa interação de modos muito diferentes.

toda origem (LIMA, 2000; GIL, 2010), e a fonte de seu poder pode ser identificada – contra toda intuição primitivista – nas cidades (CARNEIRO DA CUNHA, 1998; KOHN, 2013); o exotismo de seus saberes pode ser um índice do seu poder, assim como a inovação, que no seu caso indica um aprendizado obtido sem intermediários no mundo dos espíritos (CHAUMEIL, 1998, 2012). Se há tradições, elas se deixam ver como linhas transversais às fronteiras étnicas ou linguísticas, agindo mais como centros de emissão que como barreiras: é o caso, especialmente, do xamanismo da ayahuasca, com seu ecumenismo visionário superposto a práticas locais anteriores (ALEXIADES 2000; CALAVIA SÁEZ, 2011; GOW, 1996; SHEPARD, 2014). A analogia do xamã com o cientista, que remonta a teoria da magia de Frazer, mas que foi relançada nas TBAS por Gerardo Reichel-Dolmatoff, continua sendo fértil – embora tenha perdido auge na etnologia – porquanto, na medida em que “ciência” possa se opor à “tradição” ou à “religião” (o xamã – lembremos de Quesalid – pode ser um cético)⁶, o xamanismo estaria mais do lado da primeira que da segunda. O xamã é um experimentador e, seja o que servir como denominador comum das *tradições xamânicas*, parece ser algo mais próximo de um método ou de uma teoria que de um panteão, uma ortodoxia ou uma ortopraxe.

Há, ainda, uma última e fundamental mudança na percepção do xamanismo, embora trate de um aspecto que nunca pareceu necessário numa definição: o xamã precisa mesmo existir para que haja xamanismo? O xamanismo foi, durante muito tempo, a abstração que designava as ações de um xamã, de vários xamãs, quem sabe de todos os xamãs: mas tinha sempre como referente esse indivíduo singular, quase sempre marcado por algum estigma, que desde

seu espaço liminar trabalhava na articulação entre os mundos. O que destaca e chega a ser crucial na bibliografia recente das TBAS é a independência entre a figura e a função: é possível, e de fato muito frequente, encontrar um xamanismo em que não há (ou não há mais) xamã, ou a situação – aparentemente oposta mas com exatamente o mesmo valor – em que *todos* (via de regra, todos os adultos de sexo masculino, mas esse “todos” pode se ampliar indefinidamente) o são (CORMIER, 2003; LÓPEZ, 2006; GIL, 2004).

O “xamanismo sem xamã” é muito mais do que um acidente histórico. Há, em primeiro lugar, é claro, situações reticentes em que o xamanismo é descrito como coisa do passado, ou que persiste apenas em versões fracas ou decadentes, devido seja a pressões de missionários e/ou a que se desconfia dele (BRUNELLI, 1996; CALAVIA SÁEZ, 2006; DAILLANT, 2003). Mas a própria localização do xamã dentro do grupo pode estar em dúvida. Se sua presença pode ser descrita (às vezes com nostalgia) como requisito do bom viver, e o aprendizado xamânico como um modo de prover a saúde e a segurança dos parentes (GIL, 1999; LAGROU, 2007; MCCALLUM, 2001), em outros casos, esse objetivo terapêutico pode passar a um segundo plano: os xamãs Pirahã, diz Gonçalves (2001), estão apenas para percorrer o universo e contar o que viram, para multiplicar o mundo mais que para agir sobre ele (CESARINO, 2011a). Até que ponto o xamã deve ser um sujeito particular, detentor de saberes esotéricos? A resposta é muito variável: processos de iniciação xamânica, incluindo o aprendizado de cantos ou técnicas específicas, podem ser marcados, árduos e longos (CHAUMEIL, 1998; LANGDON, 2014), mas também podem faltar ou – o que é mais interessante – podem conviver em paridade com experiências comuns, como

6 Cf. Crépeau (1997).

a do sonho (OROBITG, 1998). A identidade do xamã nem sempre depende em primeiro lugar dessa capacitação: pode estar ligada ao exercício da chefia (LANGDON, 2014), à condição de caçador (LÓPEZ, 2006) ou de homicida (FAUSTO, 2001). A aptidão xamânica não é exclusivamente humana, sequer caracteristicamente humana: alguns animais, como os queixadas, têm seus xamãs (LIMA, 1996), e os cães podem ser transformados em xamãs (KOHN, 2013); deuses ou espíritos são xamãs e, como tais, operam sobre a vida humana (ALEXIADES, 1999; BARCELOS NETO, 2008; OROBITG, 1998); os dardos do xamã são xamãs (RODGERS, 2002); os “verdadeiros xamãs” são inimigos domesticados nos sonhos (FAUSTO, 2001) e, em resumo, todos os nós da rede do xamã são xamãs – termos vernáculos que denotam a capacidade xamânica podem ser extremamente polissêmicos⁷. Não há como exagerar a importância que, para esse “xamanismo sem xamãs”, tem o uso ameríndio de um leque de psicoativos (do tabaco à ayahuasca, passando por uma miríade de outros de uso mais circunscrito) sem comparação com os de outros continentes. Não que se designe como xamã a qualquer sujeito que utilize uma dessas substâncias, nem sequer àquele capaz de prepará-las – a literatura já tinha insistido em distinguir o xamanismo do conhecimento farmacológico – o que importa é a evidência de que a capacidade xamânica é mais *dada* que *construída*: obviamente, essas “plantas de poder” são xamãs.

O perfil do xamã das TBAS é assim, impossível de traçar: pode ser um especialista iniciado ou um sujeito comum, pode recorrer a técnicas de êxtase ou plantas de poder, ou servir-se apenas dos sonhos; pode ser um caçador ou um morador da cidade; pode ser o representante do paganismo resistente

ou reivindicar-se como um seguidor, ou até mesmo um agente, de uma religião universalista. Pode ser membro de uma comunidade indígena ou um “xamã gringo”, um espírito, um cipó, um objeto. E, enfim, um ser concreto ou apenas um tipo ideal. De ser o ponto de partida de uma abstração (o *xamanismo*), o xamã passaria assim a ser a personificação de uma potência. O abandono desses critérios definidores que foram ensaiados por décadas a fio oferecia, em meados dos anos 1990, a promessa de um campo de estudos florescente e aberto a matizes históricos, mas tinha, como contrapartida, um excesso de labilidade. Para que serve um conceito que pode abranger qualquer ou quase qualquer coisa? Acabaria o *xamânico* por ser uma espécie de diacrítico, uma marca equivalente ao que foi o *animista* e o *totêmico*, para não falar do *selvagem* e do *primitivo*?

Universalização, reação nominalista e transposição de nível

A trajetória do conceito de xamanismo segue o padrão de outros termos que chegaram ao léxico profissional da mão da etnografia cujo caso exemplar é o do totemismo. Começa pela adoção generalizada de um termo vernáculo, se estende rapidamente a práticas distribuídas por todo o planeta e suscita logo uma reação nominalista: há pouco que esperar de um conceito que se aplicou sem critério a uma realidade extremamente diversa. Não há xamanismo, mas xamanismos.

Muitos xamanismos, de fato, porque sua diversidade vai muito além da diversidade expressa em qualquer mosaico de povos ou etnias: em cada espaço onde identificamos o xamanismo, ele aparece como uma variedade de práticas e de especialistas. Esse é, ainda hoje,

7 Cf., sobre *paié* e cognatos, Gaillois (1996) e Fausto (2001).

o eixo principal, ou pelo menos um dos eixos principais de qualquer estudo que se ocupe especificamente do tema: descrever em detalhe as diversas figuras que ficam englobadas dentro desse xamanismo. Essa diversidade se organiza em vários eixos combinados entre si até produzir uma miríade de situações: hierarquia de poder e de saber entre uns tipos e outros de xamãs (GIL, 2001), eventualmente cruzada por uma escala funcional ou moral, que pode ter seu ápice (ou seu nadir) na potência agressiva; ou bem uma pluralidade temática, em que diversos xamãs aparecem associados com objetivos (guerra, cura, arte) ou técnicas diferentes (o sonho, lançamento ou extração de dardos⁸, substâncias alucinógenas etc.); processos de iniciação que vão de rituais coletivos a um aprendizado privado (GIL, 2004), duramente negociado com quem detém o saber, passando por transmissões hereditárias seguindo diversas vias dentro das redes de parentesco, ou por “vocações” incontroláveis que levam o sujeito ao trato com os espíritos – o encontro com a sucuri, por exemplo (LIMA, 2000, 2008). Menção à parte merece a questão de gênero: se a ambiguidade sexual foi um dos traços mais notáveis do xamanismo siberiano, no caso das TBAS, o xamanismo parece marcadamente masculino, por analogia com uma orientação dos homens ao exterior. É relativamente recente a reavaliação desse pressuposto, com a aparição de estudos que focam o xamanismo praticado por mulheres (BELAUNDE, 2015; CICCARONE, 2004; COLPRON, 2005, 2012; GIL, 2006; MONTARDO, 2009).

No termo desse caminho nominalista chegamos não a uma diversidade, mas uma pulverização: a cada xamã seu xamanismo. Como seria de se esperar dadas as exigências desse tipo de pesquisa, as etnografias mais

ambiciosas sobre xamanismo são monografias sobre um xamã, ou sobre um conjunto muito reduzido de xamãs (CESARINO, 2011; DELEAGE, 2009). Eventualmente, essa condição se transforma em objeto, e os estudos sobre xamãs assumem um formato biográfico, ou mesmo autobiográfico (BELAUNDE, 2015; CHAUMEIL, 2012; COURSE; OAKDALE, 2014; DOMICÓ; HOYOS; TURBAY, 2002; KOPENAWA; ALBERT, 2015; LIMA, 2002; MONTARDO, 2009; RUBENSTEIN, 2002; SCHICK, 2008). Se há experiência subjetiva, o xamanismo (e a etnografia do xamanismo) tem uma relação marcada com o relato autobiográfico (LANGDON, 1999, 2004, 2014): esse relato é essencial para o ritual xamânico – que consiste precisamente na descrição das viagens do xamã (OAKDALE, 2006) ou, pelo contrário, há uma incompatibilidade entre ambos, seja porque a experiência xamânica é demasiadamente perturbadora para se transformar em relato (GOW, 2006), seja porque, simplesmente, seria difícil definir o que significa para um xamã “falar de si mesmo”.

Como aconteceu no seu dia com o totemismo, o enriquecimento da base etnográfica do xamanismo não levou a definir melhor o conceito inicial, mas a implodi-lo. O xamanismo, porém, é um vocábulo afortunado: antes de cair no descrédito, ele foi objeto de uma “transposição de nível” que, mesmo sem esse rótulo, acontece em vários textos publicados no início do período resenhado. Refiro-me a Viveiros de Castro (1996, 2006) e Carneiro da Cunha (1998), textos amplamente conhecidos que vou parafrasear aqui de modo muito livre. O xamanismo passa a ser concebido não mais como instituição exótica, medicina ou religião dos “outros”, mas como um dos polos de um continuum cujo outro

8 Cf. Chaumeil (2004).

9 É esse o nome dado por Lévi-Strauss a sua reformulação do totemismo

extremo estaria representado de um lado pelo positivismo e, de outro, pelo relativismo. O positivismo com seu ideal de conhecimento baseado apenas em fatos, em dados objetivos com exclusão de toda e qualquer subjetividade e intenção, e o relativismo com caráter incomensurável e intraduzível dessas totalidades de sentido que são culturas e línguas. O xamã é o antipositivista e o antirrelativista: ele encara um mundo composto exaustivamente por sujeitos, dotados de agência e intenção (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) e, transitando nele, age como um tradutor (CARNEIRO DA CUNHA, 1998), de fato, onipotente e capaz de produzir equivalências ilimitadas. Entre línguas, instituições, espaços e hábitos. O xamã, com toda sua diversidade de técnicas e objetivos, detém uma capacidade além do comum de enxergar ação e desígnio de sujeitos lá onde outros enxergariam matéria inerte, e de agir sobre isso tudo não como um médico, mas como um diplomata (ou, eventualmente, um guerreiro, um guardião, um espião). Ele atualiza aquele mundo dos mitos – eminentemente traduzíveis, como apontou Lévi-Strauss – em que os animais falavam: ele pode se comunicar com os não humanos. O xamã é quem consegue ver que os outros, no melhor dos casos, apenas ouvem, servindo como “rádio” (GONÇALVES, 2001; OAKDALE, 2006), entende o que para outros é nada mais do que um ruído potencialmente daninho (FARAGE, 1997), conecta o inconnectável: não é por acaso que o resgate da cultura indígena na escola pode se confiar aos xamãs e se cifrar na tradução de cantos xamânicos (ALVARES, 1999). Tudo que para outros seria um perigoso diálogo de surdos, para o xamã, é um exercício de “equivocação controlada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) no

qual se traduz em nome não da identidade, mas da diferença entre os termos.

O xamanismo, assim, teria um significado preciso, apesar de sua amplidão: ele expressa, melhor que nenhum outro, a diferença desses modos de vida indígenas que se situam no extremo mais distante do cânone global, mas não o faz em termos genéricos (primitivo/moderno, selvagem/civilizado, autóctone/global), ou por meio de diacríticos (as diversas performances da indigeneidade), mas sobre uma diferença no modo de pensar/agir que, de um extremo a outro da experiência humana, apresenta incontáveis configurações mas não se interrompe. Ou seja, não existe um limiar (algo assim, como uma aurora dessa modernidade que nunca aconteceu¹⁰), onde a humanidade passe de pensar-agir “como sujeitos” a pensar-agir “como objetos”: ambos modos convivem, em arranjos variáveis, da cabana do caçador ao laboratório de altas energias. O único limiar real é o que marca o valor institucional de uma ou outra epistemologia – aquela linha em que o diagnóstico positivista *ou* o diagnóstico xamânico passam a deter a hegemonia e a ser levados publicamente a sério.

Capítulos de uma descrição xamânica

Hoje, as sociedades das TBAS são, provavelmente, o espaço em que com mais frequência encontra-se o xamanismo nesse papel de episteme dominante, dando, assim, valor positivo a essa “fluidez”, essa “inconstância” ou esse caráter transformacional que lhes foi sempre atribuído: sua mutabilidade não revela uma fraqueza na sua constituição, é o seu princípio constitutivo. Isso isola a literatura aqui resenhada de outras nas quais o xamanismo continua a ser um fenômeno, uma instituição ou um tema particular,

10 Cf. Latour (1993).

situado na margem e votado ao tratamento de aflições. Nas TBAS, o xamanismo é central o suficiente para que ele se torne, pelo contrário, uma modalidade de descrição etnográfica, frequentemente – embora nem sempre – ligada a uma vertente teórica marcada por lemas como o “perspectivismo ameríndio” ou a “virada ontológica”.

Isso traz um problema na hora de determinar o escopo dessa revisão: o que deveríamos incluir nela, já que praticamente todo ritual, toda teoria da pessoa, todo discurso sobre o universo, todo processo de transformação poderia ser englobado nessa descrição xamânica? Optei pelo critério simples de me referir àqueles trabalhos em que o xamanismo é explicitamente invocado, referindo-se ou não a uma prática especializada. Mesmo assim, o panorama é muito amplo.

A arte indígena é um dos campos em que o xamanismo é trazido à tona com assiduidade; contribui a uma subdisciplina cada vez menos pautada por interesses taxonômicos e formais, em que o xamanismo fornece os motivos e sua exegese, mas também reflexões sobre a forma – com teorias nativas da figuração, da perspectiva ou da percepção (BELAÚNDE, 2011; BRABEC DE MORI, 2009; DESHAYES, 2000; LAGROU; BARCELOS NETO, 2001). Poderiam ser acrescentadas, aqui, as observações sobre a luminescência dos espíritos (VIVEIROS DE CASTRO, 2006; LANGDON, 2014). O xamanismo está ligado também a preceptivas estéticas – estando o feio ligado aos aspectos daninhos da feitiçaria (BARCELOS NETO, 2008; OVERING, 2006). Apesar do maior destaque da associação entre o xamanismo com as

artes plásticas, também é abordada sua relação com a música e dança (MONTARDO, 2009). Há um número significativo de trabalhos elaborados pelos próprios artistas, ou com sua colaboração, que abordam a relação entre sua obra plástica e sua experiência com o xamanismo (CASANTO, 2014; MATOS; BELAUNDE 2014; SPADAFORA, 2006) oferecendo, às vezes, um relato extenso e vívido desta, em texto e imagens (LUNA; AMARINGO, 1999).

A rubrica de “arte verbal” poderia abranger alguns dos mais detalhados trabalhos dedicados ao xamanismo, especificamente aos cantos que, com muita frequência, constituem o âmago do saber e da prática xamânica: Cesarino (2011b, 2013); Déléage (2005¹¹, 2009); Renshaw (2006); Choquevilca (2011); Yvinec (2011); Alvares (2006); Montagner (1996). É irônico – considerando o antes dito sobre o xamã como tradutor – que durante muito tempo o sentido desses cantos tenha sido deixado de lado, não apenas pela dificuldade de sua tradução, mas também por certa suspeita de que seu significado fosse de relevância menor, afinal, eles costumam ser incompreensíveis mesmo para os falantes comuns da língua. Uma ideia que poderia persistir, caso as pesquisas se limitassem à semântica e não se dirigissem preferentemente às dimensões pragmáticas; os jogos de enunciação e os diversos modos pelos quais os mitos alimentam a prática xamânica e se realimentam dela¹².

O xamanismo aparece citado nos estudos sobre parentesco e organização social na medida, cada vez maior, em que a socialidade não se encontra apenas nas relações entre seres humanos, mas abrange o mundo dos

11 A tese original contém um importante volume de informações faltantes no livro.

12 Veja-se, por exemplo, a noção de *de-citação* de Deleage (2009), um transporte dos relatos míticos para a experiência histórica.

espíritos em geral, aí incluindo animais, plantas e mortos¹³. Ou, em sentido inverso, mergulha na multiplicidade do “divíduo”: cada corpo humano é lugar de encontro de um número de espíritos, que pode se ver incrementado com o saber xamânico, ou a idade. O xamanismo tem papel importante nos processos de constituição e transformação do corpo e da pessoa (CAYÓN, 2009; LÓPEZ, 2006; PISSOLATO, 2007; RAMO Y AFFONSO, 2007; ANGARITA, 2014) e na definição dos padrões apropriados para a vida social (SULKIN, 2012; TEIXEIRA-PINTO, 2003). Ele fornece a armação lógica para essas metamorfoses ubíquas na etnologia das TBAS, dos estudos sobre identidades étnicas à cosmologia, à arte e à mitologia (PRAET, 2005, 2009; PRINZ, 2003; VILAÇA, 2000). O xamanismo garante o acesso a outros mundos que estão, afinal, compostos com este e que, como aponta Cesarino, têm interesses e preocupações semelhantes às terrenas.

Toda essa sociologia “xamânica”, em que o descrito não é um sistema de indivíduos e grupos corporados com limites objetivos, de normas explícitas ou implícitas, mas regimes subjetivos que podem estar muito longe das formas “molares” do que habitualmente entendemos por sociopolítico (RODGERS, 2002; 2004) reformula o paradoxo, frequente nas TBAS, de sociedades que aparecem como “sociologicamente pobres”, mas “cosmologicamente complexas”: temos aí uma sociologia *molecular*, que se descreve não segundo o costumeiro jogo de indivíduos e partidos, mas por exemplo, segundo o cauim (LIMA, 2005).

Uma tradição que remonta aos Clastres consagrou uma tensão entre o sagrado e o político que fazia do xamã a contrafigura do chefe, mas também uma rejeição do poder que deixa o xamânico em condições de englobar o político – uma revisão geral dessa linha de pensamento se encontra em Sztutman (2012). A condição de chefe pode estar fundida, como nas Guianas (ou alhures¹⁴), com o exercício do xamanismo, mas em outros casos este aparece como um fator sempre perigoso no jogo político, criando poder num meio social isento de outros tipos de coerção (STORRIE, 2006) ou desafiando autoridades firmemente constituídas, conforme visto em Barcelos Neto (2006), que entende isso como feitiçaria claramente diferenciada do xamanismo visionário propriamente dito.

Nesse ponto, a literatura aqui resenhada duvida entre reservar a esse exercício de poder agressivo a velha etiqueta de feitiçaria, ou integrá-lo na descrição de um xamanismo que sempre o contempla como possibilidade. Esse tem sido, se não um ponto cego, ao menos um capítulo abafado da bibliografia sobre o xamanismo nas TBAS, o que não é difícil de se entender levando-se em conta a prudência do próprio agente tanto quanto da do pesquisador e, também, os requisitos de uma arena política multicultural em que a figura do xamã é demasiadamente relevante para que ela volte a assumir contornos menos gratos¹⁵. O lado escuro do xamanismo, no entanto, tem sido abordado no volume organizado por Whitehead e Wright (2004) e em estudos que tratam ou incluem referências amplas ao kanaimé do norte amazônico (BUTT-COLSON, 2001; FARAGE, 1997;

13 A aliança matrimonial do xamã nesses outros mundos é um dado clássico do xamanismo que se repete nas TBAS, cf. Crépeau (2002) e Lima (2002).

14 Cf. Langdon (2014).

15 Sobre passadas representações do xamã, cf. Chaumeil (2005).

WHITEHEAD, 2002)¹⁶. A interpretação desse xamanismo “obscuro” é, em geral, política, entendendo-se como tal a política interétnica (SANTOS GRANERO, 2004), as disputas de poder na aldeia – um tema profícuo no Xingú (HECKENBERGER, 2004); ou sociológica, entendendo a feitiçaria como antimodelo, um avesso do parentesco (VANZOLINI, 2013, 2015) ou um desvio do seu padrão de moralidade e socialidade, como em Teixeira-Pinto (2004), ou Butt Colson (2001). A interpretação desta autora ao canaimé é discutida por Whitehead (2001), quem aponta a uma via de interpretação mais integrada na cosmologia do xamanismo, uma cosmopolítica que envolve entidades malélicas mas, sobretudo, ávidas. O mundo, em sua versão xamânica, está nas antípodas desse paraíso onde o carneiro sesteia ao lado do leão; a predação é o seu elo fundamental, e a capacidade melhor distribuída do mundo. As mesmas presas são temíveis e se transformam, por sua vez, em predadores vingativos (GONÇALVES, 2001) e esse habitus voraz afeta também aos vegetais – veja-se o timbó na descrição de Suárez (2014). O xamanismo, obscuro ou benéfico, está intimamente ligado a uma cosmologia ou uma ontologia canibal (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Abramos um parêntese antes de acabar esta seção. Boa parte do americanismo atual prefere fazer uso mais parcimonioso do termo “xamanismo”, e isso exclui da minha revisão incontáveis itens que compartilham com os temas aqui citados (rituais, máscaras, medicina tradicional, cosmologias) enfoque e interesses teóricos, prescindindo apenas da referência explícita ao xamanismo que adotei como critério. Nela foram incluídos, é claro, muitos trabalhos que tratam de xamanismo sem aderir – ou sem aderir

completamente – a esse conceito reformulado de xamanismo que eu usei como fio de minha exposição. Mas cabe citar também o interesse explícito de tornar independente do xamanismo temas comumente associados a ele, como os sonhos (SPADAFORA, 2009) ou a experiência visionária, dentro da qual a visão xamânica seria apenas um caso (RUBENSTEIN, 2012), ou mesmo a interação com os espíritos num ritual de cura, diferenciada da interação propriamente xamânica (BALL, 2011). O perfil desses trabalhos é significativo: eles recuperam o interesse pela eficácia simbólica, e esse vínculo com a psicologia ou a neurologia tem sido até hoje (WINKELMANN, 2013) uma das linhas dominantes dos estudos sobre o xamanismo em outros continentes, mas ausente na produção sobre o xamanismo das TBAS, com raras exceções (BAUD; GHASSARIAN, 2010; ROBINSON, 1996; RODD, 2004). Essa ausência – e a minha própria falta de competência nesses campos – me dissuadem de detalhar essas abordagens.

A indigenização do “xamanismo”

Na trajetória do conceito de “xamanismo” já esboçado faltaria anotar um último passo, sua indigenização: o xamanismo começou como termo nativo local, se generalizou como aspirante a categoria científica e, enfim, entrou de pleno direito no léxico nativo global. Xamã é, hoje, o termo com o qual os povos indígenas traduzem as diversas especialidades de sua tradição e denominam alguma outra de nova criação. “Xamã” está longe de ser apenas uma tradução, ou genérico que resume uma plêiade de termos locais. Ele aparece em contextos em que

16 Cf. também Colpron (2004) em referência aos Shipibo, ou Rosa (2014), aos Kaingang.

nunca apareceram seus predecessores nativos e designa um protagonista de primeira importância no diálogo com a população não indígena¹⁷. Lembremos o diagnóstico de Conklin (2002), que diz que o xamã, depositário de uma sabedoria ancestral, guardião de um patrimônio de conhecimentos nativos e de visões de mundo e éticas ambientais alternativas virou, desde meados dos anos 1990, a figura escolhida para representar os povos indígenas na arena política nacional e global, substituindo (ou englobando simbolicamente) a figura do guerreiro que ocupara essa arena anteriormente. As noções do xamã se erguem como uma alternativa às do Ocidente, da economia à medicina (ALBERT, 2002; GREENE, 1998) e, nesse papel crítico e reflexivo, pode-se identificar nele um equivalente do próprio antropólogo (CHERNELA, 1996)¹⁸.

O saber do xamã compila grande acervo de informação ecológica, geográfica e histórica (ANDRELLO, 2006; CESARINO, 2013; FONTAINE, 2011), e isso o torna uma autoridade quando se trata de resgate cultural ou de discussões sobre o patrimônio (ERIKSON, 2011). O próprio xamanismo pode se tornar a representação por excelência da cultura indígena (PANTOJA, 2014; WEBER, 2006), o que contribui a dar um caráter xamânico a outros itens da cultura indígena que empreendem uma carreira longe do seu ambiente original, como acontece com o *kampô* (LIMA; LABATE 2007). Assim, comissões de xamãs são invocadas pelo estado ou pelos próprios grupos indígenas¹⁹ para tratar

de direitos ligados à biodiversidade ou à arte (BELAUNDE, 2012), introduzindo, assim, os xamãs num campo jurídico que estaria entre os mais improváveis para esse diplomata cósmico.

De importância crescente é o papel do xamã como intelectual orgânico, e porta-voz do seu povo – de fato, de todos os povos da floresta, humanos e não humanos – perante a civilização global. Exemplo sobressalente, é claro, é o de Davi Kopenawa, autor de um livro notável, publicado em francês, inglês e espanhol antes de aparecer recentemente em português (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Mas está longe de ser um caso isolado, mesmo num dos seus aspectos mais interessantes: a vocação xamânica é resultado da decisão de assumir essa condição de porta-voz (DOMICÓ; HOYOS; TURBAY, 2002; GENTIL, 2005; SÁEZ, 2012).

Essa nova identidade liga o xamanismo indígena à *new age* numa aliança que pode ser por vezes incômoda, mas vem sendo muito profícua: confere ao xamanismo, e com ele, ao conjunto da “cultura indígena”, valor positivo para um setor importante das classes médias euro-americanas, o liga a movimentos ecologistas e alternativos em geral. Essa aproximação se faz às custas de algumas distorções: o xamanismo é transformado num misto de filosofia esotérica e medicina, fortemente identificado com as fitoterapias e profundamente moralizado, de acordo com uma visão idealizada dos mundos indígenas²⁰.

O xamanismo indígena não aparece nos quadros da *new age* apenas como um ícone. Agentes xamânicos indígenas de novo cunho,

17 No entanto, “pajé” pode cumprir também esse papel, sendo o termo usado pelo público urbano para designar aqueles que, em seu local ribeirinho, preferem ser chamados de “curadores” e se identificam como agentes católicos (MAUÉS, 2005).

18 Sobre essa relação, ver também Langdon (2007).

19 Ver, com certa ironia, um caso Krahó em Ávila (2004).

20 Cf. Fernandez (2009); Apud (2013) e, especialmente, o volume organizado por Losonczy e Capo (2013).

ou que já exerceram seu papel numa situação anterior muito diferente, têm começado a participar desses mistos de religião e doutrina terapêutica, como a “aliança das medicinas” (ROSE, 2010; LANGDON; ROSE, 2013) e, dando um passo além, tem fundado verdadeiras igrejas como a rede Yawanawá, descrita na dissertação de mestrado de Oliveira (2012), onde não faltam sequer dispositivos de controle da ortopraxe, e uma organização financeira não tão distante da que pode ser encontrada nas igrejas evangélicas que lhes serviram de inspiração.

Essa “missão xamânica” em direção ao mundo dos brancos amplifica uma circulação já antiga dos xamãs entre a clientela não indígena (LABATE & COUTINHO 2014; VENTURA I OLLER, 2009), incluindo o meio urbano, que tem dado lugar a novas práticas e adaptado algumas procedentes de tradições ameríndias distantes, como o Temascal ou *sweat lodge*, combinado com a toma de ayahuasca e a injeção de sapo. Vale dizer que, nesse sentido, as redes indígenas – incluindo alguns elos oriundos do sistema médico oficial – têm sido mais diligentes que as acadêmicas, estabelecendo uma conexão pan-americana da qual se encontram poucos sinais na literatura especializada.

Nesse ambiente encontram seu lugar iniciativas como o xamanismo para ocidentais, ou, enfim, o xamanismo exercido por agentes brancos, que não muitos anos atrás (a prática em si é antiga) eram objeto, no melhor dos casos, de descrições sarcásticas. Coletâneas recentes têm mudado esse tratamento, como Baud e Ghassarian (2010) e Labate e Cavnar (2014), onde se revela como muito mais que um capítulo da antropologia do turismo. Há adaptações ao gosto e à expectativa do público euro-americano (LECLERC, 2010), há desencontros e mal-entendidos (LOSONCZY; CAPO, 2014), há sedução, incluindo a sexual (PELUSO, 2014) e cabe mesmo um juízo

muito crítico sobre esse movimento global e seus efeitos locais (RIOS, 2010), mas, em qualquer caso, o que fica claro é que o xamanismo com gringos não deixa de ser xamanismo, (BRABEC DE MORI, 2014). Ele envolve poderes que pouco se preocupam com as identidades étnicas, sequer com as diferenças culturais e, embora seja decerto um xamanismo diferente, isolar sua diferença na selvática proliferação de diferenças do xamanismo seria uma tarefa de êxito duvidoso.

Coda: a ayahuasca

A ayahuasca merece ser objeto de um capítulo final neste panorama bibliográfico. É o elemento psicoativo mais comum no xamanismo de toda a Alta Amazônia, a ponto de servir muitas vezes como uma metonímia deste. Esse papel é mais interessante na medida em que, como já foi dito, essa hegemonia não vem dada por uma tradição milenar: a ayahuasca substitui ou passa a presidir uma multidão de outros psicoativos de uso mais circunscrito, num processo de expansão cujo capítulo mais recente ou talvez mais espetacular ocorra na costa atlântica brasileira (ROSE; LANGDON, 2010, 2013). Esse sucesso pode fazer esquecer que o domínio da ayahuasca é compartilhado com o do tabaco, que a acompanha sempre e tem o papel principal em regiões em que a ayahuasca é desconhecida. O tabaco já invadiu, séculos atrás, a cultura global, mas o fez desvinculando-se da sua função xamânica original: a ayahuasca, pelo contrário, é exportada como “espiritualidade indígena”, dando lugar a cultos e igrejas (GROISMAN, 1999; LABATE 2004), em geral fundadas e mantidas por agentes não indígenas, mas com uma referência ao mundo indígena – a floresta é a sua “Terra Santa”, embora com frequência o índio amazônico seja substituído por um inca mais adequado ao pendor hierárquico dos cultos organizados. Mas esse universo tem

se diversificado enormemente, hibridando-se com as religiões de origem africana, como no caso da Barquinha (MERCANTE, 2012), ou com outras tradições religiosas de origem ameríndia (ROSE, 2010).

A ayahuasca e seu florescimento religioso são tema de uma abundante produção: vejam-se Luna e White (2000) e os volumes organizados por Beatriz Labate (LABATE; ARAUJO, 2004; LABATE; GOULART, 2005; LABATE; JUNGABERLE, 2011), incluindo uma bibliografia especializada (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008).

A ayahuasca tem parte importante em todos os capítulos desta literatura e, mesmo nos que nela faltam, em volta da ayahuasca se produz certo reencontro entre as pesquisas da antropologia e as da psicologia e da neurologia.

Há, sem dúvida, algo na própria ayahuasca que, independentemente do empenho dos seus adeptos, tem lhe garantido esse sucesso: talvez o seu teor não tóxico e relativamente previsível, seus efeitos que, mais do que a um êxtase, levam o usuário a uma experiência duplice, com um pé em cada mundo. Apesar de não ser, original ou exatamente, um alucinógeno (DESHAYES, 2002), ela inclui uma experiência visual cujas formas são eventualmente comparadas às de uma escrita (CESARINO, 2012): a ayahuasca constrói uma ponte para intelectuais e tradutores de toda denominação. Quem ler isto constatará que se está dizendo da ayahuasca muito do que acabou de ser dito a respeito do xamanismo, ou do xamã. Obra prima da sofisticação farmacológica dos xamãs da Amazônia, a ayahuasca – vegetal, artefato, espírito – é também o xamã por excelência.

Referências

- ABREU S. A. *Aleluia e o banco de luz: messianismo indígena no norte amazônico*. Campinas: Centro de Memória Unicamp, 2004. 131 p.
- AIGLE, D., BRAC DE LA PERRIÈRE; B.; CHAUMEIL, J.-P. (Ed.). *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2000. (Recherches américaines).
- ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Imesp, 2002. p. 239-274.
- ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Imesp, 2002. 532 p.
- ALEXIADES M. N. *Ethnobotany of the Ese Eja: plants, health, and change in an amazonian society*. 1999. Dissertation (Doctor of Philosophy in Biology) – The City University of New York, New York, 1999.
- ALEXIADES M. N. El Eyámikekwa y el ayahuasquero: las dinámicas socioecológicas del chamanismo Ese Eja. *Amazonia Peruana*, Magdalena, n. 27, p. 193-213, 2000.
- ALVARES, M. M. A educação indígena na escola e a domesticação indígena da escola. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 15, n. 2, p. 223-251, 1999.

- ALVARES, M. M. Yãmiy: o canto e a pessoa maxakali. In: TUGNY, R. P.; QUEIROZ, R. C. (Orgs.). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 297-320.
- ANDRELO, G. Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre cultura e patrimônio com os índios do Uaupés. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, v. 32, p. 130-151, 2006.
- ANGARITA, A. A. S. La constitución de naüine (cuerpo) entre los yunatügü (tikuna). *Mundo Amazónico*, Bogotá, n. 5, p. 327-356, 2014.
- APUD, I. El indio fantasmal es reclutado en la ciudad: neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 38, p. 57-83, 2013.
- ÅRHEM, K. The cosmic web: human-nature relatedness in the northwest Amazon. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (Eds.). *Nature and society: anthropological perspectives*. New York: Routledge, 1996. p. 185-204.
- ÁVILA T. A. M. “*Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer*”: os Krahô e a biodiversidade. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2004.
- BALL, C. As spirits speak: interactions in Wauja exoteric ritual. *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, v. 97, n. 1, p. 87-117, 2011.
- BARCELOS NETO, A. O universo visual dos xamãs Wauja (Alto Xingu). *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, v. 87, p. 137-160, 2001.
- BARCELOS NETO, A. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja da agência letal. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 285-313, 2006.
- BARCELOS NETO, A. *Apapaatai*: rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Edusp, 2008. 328 p.
- BAUD, S.; GHASARIAN, C. (Eds.). *Des plantes psychotropes: initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris: Imago, 2010. 436 p.
- BELAUNDE, L. E. Una biografía del chitonte: objeto turístico y vestimenta shipibo-conibo. In: CHAUMEIL, J-P.; RIVERO, Ó. E.; CHAPARRO, M. C. (Eds.). *Por donde hay soplo: estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: Ifea, 2011. p. 465-489.
- BELAUNDE, L. E. Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del Kené shipibo-konibo y de la ayahuasca en el Perú. *Mundo Amazónico*, Bogotá, v. 3, p. 123-146, 2012.
- BELAUNDE, L. E. *Revivir a la gente*. Herlinda Agustín, onaya del pueblo Shipibo-Conibo. *Mundo Amazónico*, Bogotá, v. 6, n. 2, p. 131-146, 2015.
- BRABEC DE MORI, B. From the native's point of view: How Shipibo-Konibo experience and interpret ayahuasca drinking with gringos. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (Eds.). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University, 2014. p. 206-230.

- _____.; BRABEC, L. M. S. La corona de la inspiración. Los diseños geométricos de los Shipibo-Conibo y sus relaciones con cosmovisión y música. *Indiana*, Berlin, v. 26, p. 105-134, 2009.
- BRUNELLI, G. Do xamanismo aos xamás: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente?. In: LANGDON, E. J. (Ed.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996.
- BUTT COLSON, A. Kanaima: Itoto as death and anti-structure. In: RIVAL, L. M.; WHITEHEAD, N. L. (Eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University, 2001. p. 221-234.
- CAPIBERIBE, A. A língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 311-340, 2017. CASANTO, E. He pintado cuadros sobre cómo pueden transformarse los seres. *Mundo Amazónico*, Bogotá, v. 5, p. 237-243, 2014.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- CAYÓN, L. *A cura do mundo: território e xamanismo entre os makuna do noroeste amazônico*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2005.
- CAYÓN, L. La persona makuna: más allá del interior y el exterior. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Antioquia, v. 23, n. 40, p. 279-300, 2009.
- CESARINO, P. N. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva, 2011a. 423 p.
- CESARINO, P. N. Entre la parole et l'image: le système mythopoétique Marubo. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 91, p. 50-75, 2011b.
- CESARINO, P. N. A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, p. 75, 2012.
- CESARINO, P. N. Cartografias do cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, p. 437-471, 2013.
- CHAUMEIL, J.-P. *Ver, saber, poder: chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima: Ifea, Caaap, 1998. 365 p.
- CHAUMEIL, J.-P. Chamanisme à géométrie variable en Amazonie. *Revue Diogenes Paris*, Paris, p. 159-175, 2003.
- CHAUMEIL, J.-P. Del proyectil al virus: el complejo de dardos-mágicos en el chamanismo del oeste amazónico. In: JUAREZ, G. F. (Org.). *Salud e interculturalidad en América Latina: perspectivas antropológicas*. Quito: Abya-Yala, 2004.
- CHAUMEIL, J.-P. Le chamane amazonien dans l'iconographie occidentale. *Religion et Histoire*, [s.l.], n. 5, p. 80-85, nov.-dec. 2005.

- CHAUMEIL, J.-P. El hombre que sabía demasiado. La singular trayectoria de Alberto Proaño. In: CHAUMEIL, J.-P.; RUBIO, F. C.; CAMACHO, P. R. *El aliento de la memoria: antropología e historia en la Amazonía andina*. Bogotá: Ifea, 2012. p. 451-470.
- CHAUMEIL, J.-P.; CAMACHO, R. P.; BOUCHARD, J.-F. *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas en América del Sur*. Lima: Ifea, 2005.
- CHERNELA, J. Healing and the body politic: shamanic journeys and anthropological travels. *Anthropological Quarterly*, [s.l.], v. 69, n. 3, p. 129-133, 1996.
- CHOQUEVILCA, A.-L. G. Sisywaith Tarawaytii: sifflements serpentinaux et autres voix d'esprits dans le chamanisme quechua du haut pastaza (Amazonie Péruvienne). *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 97, n. 1, p. 179-221, 2011.
- CICCARONE, C. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbya. *Revista de Indias*, Madrid, v. LXIV, n. 230, p. 81-96, 2004.
- COLPRON, A.-M. *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes chamanes shipibo-conibo*. 2004. Tese (Doutorado em Etnologia) – Universidade de Montreal, 2004.
- COLPRON, A.-M. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamãs shipibo-conibo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 95-128, 2005.
- COLPRON, A.-M. Chamanisme féminin “contre nature”? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale, *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 92, n. 1-2, p. 203-235, 2012.
- CONKLIN, B. Shamans versus pirates in the Amazonian treasure chest, *American Anthropologist* v. 104, n. 4, p. 1050-1061, Dec. 2002.
- CORMIER, L. A. Animism, cannibalism and pet-keeping among the Guajá of eastern Amazonia. *Tipiti*, San Antonio, v. 1, n. 1, p. 81-98, 2003.
- COURSE, M.; OAKDALE, S. (Eds.). *Fluent selves: autobiography, person, and history in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2014.
- CRÉPEAU, R. Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels?. *Recherches Amérindiennes au Québec*, Montreal, v. 27, n. 3-4, 1997.
- CRÉPEAU, R. A prática do xamanismo entre os Kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 113-129, 2002.
- DAILLANT, I. *Sens dessus dessous. Organisation sociale et politique des Chimane d'Amazonie bolivienne*. Nanterre: Société d'ethnologie, 2003. (Recherches américaines).

- DÉLÉAGE, P. *Le chamanisme sharanahua: enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel*. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – ÉHESS, Paris, 2005.
- DÉLÉAGE, P. *Le chant de l'anaconda: l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 2009. (Recherches américaines).
- DESHAYES, P. *Les mots, les images et leur maladies*. Paris: Loris Talmart, 2000.
- DESHAYES, P. L'Ayawaska n'est pas un hallucinogène. *Psychotropes*, Paris, v. 8, n. 1, p. 65-78, 2002.
- DOMICÓ, J. J.; HOYOS, J. J.; TURBAY, S. *Janyama: un aprendiz de jaibaná*. Medellín: Editoria de la Universidad de Antioquia, 2002.
- EMPSON, R. Separating and containing people and things in Mongolia. In: HENARE, A.; HOLDBRAAD, M.; WASTELL, S. (Eds.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge, 2007. p. 113-140.
- ERIKSON, P. La patrimonialización de los cantos chamánicos chacobo. In: RIVERO, C. O. E.; CHAPARRO, M. C. *Por donde hay sopro: Estudios amazónicos en los países andinos*. Lima: Ifea, 2011. p. 491-501.
- FARAGE, N. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese (Doutorado do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- FAUSTO, C. *Inimigos fiéis*. História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.
- FAUSTO, C. If God were a jaguar: Cannibalism and Christianity among the Guarani (16th-20th centuries). In: FAUSTO, C.; HECKENBERG, M. J. (Eds.). *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 2007. p. 74-105.
- FERNANDEZ, A. C. Nuevos chamanismos nueva era. *Universitas Humanistica*, Bogotá, n. 68, p. 15-32, 2009.
- FONTAINE, L. "Les cours d'eau dans le incantations chamaniques des indiens Yucuna (Amazonie Colombienne)". *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, v. 97, n. 1, p. 119-149, 2011.
- GAILLOIS, D. "Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação I-paie". In: LANGDON, J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996. p. 39-74.
- GENTIL, G. *Povo Tukano: cultura, história e valores*. Manaus: Ufam, 2005.
- GIL, L. P. *Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.
- _____. O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 333-344, 2001.

- _____. Chamanismo y modernidade: fundamentos etnográficos de un proceso histórico. In: SÁEZ, Ó. C.; LENAERTS, M.; SPADAFORA, A. M. (Ed.). *Paraíso abierto, jardines cerrados: pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*. Quito: Abya-Yala, 2004. p. 179-20.
- _____. *Metamorfoses Yaminawa: xamanismo e socialidade na Amazonia peruana*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.
- _____. Práxis Yaminawa e xamanismo ucayaliano: notas de um diálogo regional. In: LIMA, E. C.; SOUZA, M. C. (Ed.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, 2010. p. 169-184.
- GONÇALVES, M. A. *O mundo inacabado*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.
- GOW, P. River people: shamanism and history in western Amazonia. In: THOMAS, N; HUMPHREY, C. (Eds.). *Shamanism, history and the state*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996. p. 90-113.
- GOW, P. This happened to me: exemplary personal experience narratives among the Piro (Yine) People of Peruvian Amazonia. In: OAKDALE, S.; COURSE, M. *Fluent selves: autobiography, person, and history in Lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2006. p. 69-92.
- GREENE, S. The shaman's needle: development, shamanic agency, and intermediality in Aguaruna Lands, Peru. *American Ethnologist*, Hoboken, v. 25, n. 4, p. 634-58, 1998.
- GROISMAN, A. *Eu venho da floresta: um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.
- HECKENBERGER, M. J. "The Wars within: xinguano witchcraft and balance of power". In: WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University, 2004. p. 179-201.
- HOWARD, C. *Wrought identities: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia*. PhD Thesis (Doctorate in Anthropology) – University of de Chicago, Chicago, 2001.
- HUGH-JONES, S. Shamans, prophets, priests and pastors. In: THOMAS, N.; HUMPHREY, C. (Eds.). *Shamanism, history and the state*. Ann Arbor: Michigan University Press, 1996.
- KOHN, E. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013. 267 p.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 729 p.
- KRIPPNER, S. "Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo". *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 34, p. 17-24, 2007. Suplemento 1.

- LABATE, B. C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.
- LABATE, B. C.; ARAUJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004. v. 1.
- LABATE, B. C.; CAVNAR, C. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University Press, 2014.
- LABATE, B. C.; COUTINHO, T. “O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, p. 215-250, 2014.
- LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. 518. p
- LABATE, B. C.; JUNGABERLE, H. (Ed.). *The internationalization of ayahuasca*. Zurique: Lit Verlag, 2011.
- LABATE, B. C.; ROSE, I. S.; SANTOS, R. G. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras, 2008. v. 1. 192 p.
- LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007. 580 p.
- LANGDON, E. J. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: UFSC, 1996. 367 p.
- LANGDON, E. J. Representações do poder xamânico nas narrativas dos sonhos Siona. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 35-56, 1999.
- LANGDON, E. J. Shamanismo y sueños: subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueños siona. In: CIPOLLETTI, M. S. (Org.). *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuos y sociedad en las tierras bajas y los Andes*. Quito: Abya Yala, 2004. p. 26-51.
- LANGDON, E. J. Shamans and shamanisms: reflections on anthropological dilemmas of modernity. *Vibrant*, Florianópolis, v. 4, p. 27-48, 2007.
- LANGDON E. J. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. 314 p.
- LANGDON, E. J.; ROSE, I. S. Medicine Alliance: contemporary shamanic networks in Brazil. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (Org.). *Ayahuasca shamanism and beyond*. New York: Oxford University Press, 2014. v. 1. p. 81-104.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1993.
- LECLERC, R. Curanderos shipibo (Amazonie péruvienne) et ayahuasqueros occidentaux. In: BAUD, S.; GHASARIAN, C. (Eds.). *Des plantes psychotropes: initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris: Imago, 2010. p. 363-386.

- LIMA, E. C. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katukina sobre a Natureza*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- LIMA, E. C. Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (Pano). *Tellus*, Campo Grande, n. 15, p. 35-57, jul.-dez. 2008.
- LIMA, E. C; LABATE, B. C. “Remédio da Ciência” e “Remédio da Alma”: os usos da secreção do kambô (Phyllomedusa bicolor) nas cidades. *Revista Campos*, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 71-90, 2007.
- LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, p. 21-47, 1996.
- LIMA, T. S. Um homem e seus duplos: o que os sonhos dizem a uma mulher. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 23., 2002, Gramado. *Anais...* Gramado: Associação Brasileira de Antropologia, 2002.
- LIMA, T. S. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp, 2005. 400 p.
- LÓPEZ, E. Noções de corporalidade e pessoa entre os Jodí. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 359-388, 2006.
- LOSONCZY, A. M.; CAPO, S. M. (Org.). Introduction. *Civilisations*, Bruxelles, v. 61, n. 2, p. 7-18, 2013.
- LOSONCZY, A. M.; CAPO, S. M. Ritualized misunderstandings. Between uncertainty, agreement and rupture: communication patterns in euro-american Ayahuasca. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and Beyond*. New York: Oxford University Press, 2014. p. 105-129.
- LUNA, L. E.; WHITE, S. F. *Ayahuasca reader: encounters with the Amazon's sacred vine*. Santa Fe: Synergetic, 2000.
- LUNA, L. E.; AMARINGO, P. *Ayahuasca visions. The religious iconography of a peruvian shaman*. Berkeley: North Atlantic Books, 1999.
- MCCALLUM, C. *How real people are made. Gender and sociality in Amazonia*. Oxford: Berg, 2011. 208 p.
- MATOS B.; BELAUNDE, L. E. Arte y transformación: Experiencias e imágenes de los artistas de la exposición ¡Miral Mundo Amazónico, Bogotá, v. 5, p. 297-308, 2014.
- MAUÉS, R. H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.19, n. 53, p. 259-274, 2005.
- MELLO, F. C. *Aetchá nhanderukuery karai retará – entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- MERCANTE, M. S. *Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

- MONTAGNER, D. Cantos xamânicos dos Marubo. In: LANGDON, J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 171-195.
- MONTARDO, D. L. O. *Através do Mbaraka: música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo: Edusp, 2009. 304 p.
- MONTERO, P. (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. 583 p.
- MOTA, C. N.; ALBUQUERQUE, U. P. (Orgs.). *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Bagaço, 2002.
- MOTA, C. N. *Os filhos da Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro*. Maceió: Edufal, 2007.
- OAKDALE, S. *I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an amazonian community*. Lincoln: The University of Nebraska Press, 2006. 206 p.
- OLIVEIRA, A. F. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.
- OROBITG, G. *Les Pumé et leurs rêves. Étude d'un groupe indien des plaines du Venezuela*. Amsterdam: Archives Contemporaines, 1998.
- OVERING, J. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 19-54, 2006.
- PANTOJA, M. C. Kuntanawa; Ayahuasca, ethnicity and culture. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University Press, 2014.
- PEDERSEN, M. A. Totemism, animism and north asian indigenous ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 7, n. 3, p. 411-27, 2001.
- PEDERSEN, M. A. Multiplicity without myth: theorising darhad perspectivism. *Inner Asia*, Boston, v. 9, p. 173-90, 2007a.
- PEDERSEN, M. A. Talismans of thought: shamanist ontologies and extended cognition in northern Mongolia. In: HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (Ed.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge, 2007b.
- PELUSO, D. Ayahuasca attractions and distractions. Examining sexual seduction in shaman-participant interactions. LABATE, B. C.; CAVNAR, C. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University, 2014. p. 231-255.
- PERRIN, M. Chamanes, chamanisme et chamanologues. *L'Homme*, [s.l.], v. 37, n. 142, p. 89-92, 1997.

- PISSOLATO, E. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Unesp; Rio de Janeiro: Nuti, 2007. 446 p.
- POMPA, C. *A religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil Colonial*. Bauru: Edusc; São Paulo: Anpocs, 2003.
- PRAET, I. People into ghosts: chachi death rituals as shape-shifting. *Tipiti*, San Antonio, v. 3, p. 131-146, 2005.
- PRAET, I. Shamanism and ritual in South America. An inquiry into amerindian shape-shifting. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 15, p. 737-54, 2009.
- PRINZ, U. Transformation und metamorphose: überlegungen zum thema der Bekleidung im südamerikanischen tiefland. In: SCHMIDT, B. (Org.). *Wilde denker: unordnung und erkenntnis auf dem tellerrand der ethnologie. Festschrift für Mark Münzel*. Marburg: Curupira, 2003. p. 99-110.
- QUEIROZ, R. C. A saga de Ewká: epidemias e evangelização entre os Waiwai. In: WRIGHT, R. (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Unicamp, 1999. p. 255-284.
- RAMO Y AFFONSO, A. M. *De pessoas e palavras entre os Guarani Mbya*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.
- RENSHAW, J. “A eficácia simbólica” revisitada: cantos de cura ayoreo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 393-427, 2006.
- RIBOLI, D.; TORRI, D. *Shamanism and violence: power, repression and suffering in indigenous religious conflicts*. Burlington: Ashgate, 2013. 176 p.
- RIOS, M. D. Narcotourisme: le Mea Culpa d’une anthropologue In: SÉBASTIEN, B.; GHASARIAN, C. (Eds.). *Des plantes psychotropes: initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris: Imago, 2010. p. 387-400.
- ROBINSON, S. *Hacia una comprensión del chamanismo Cofán*. Quito: Abya-Yala, 1996.
- ROBINSON, S. “Yagé Nostalgia”. In: LUNA, L. E.; WHITE, S. (Eds.). *Ayahuasca reader*. Santa Fe: Synergetic, 2000. p. 93-97.
- RODD, R. *The biocultural ecology of Piavoa shamanic practice*. 2004. PhD Thesis (Doctorate in Social Anthropology) – University of Western Australia, Crawley, 2004.
- RODGERS, D. *In suspension: indifference, impossibility and the complex of Ikpeng shamanism*. Paper apresentado no Encontro ANPOCS GT 24. 2004.
- RODGERS, D. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 91-125, 2002.

- ROSA, R. R. G. *Os kujà são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro*. 2005. 416 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
- ROSA, R. R. G. *Os kujà são diferentes? Doenças invisíveis, aliança e guerra no xamanismo kaingang*. *Mediações*, Londrina, v. 19, n. 2, pp. 84-110, jul.-dez. 2014.
- ROSE, I. S. *Tata Endy Rekoë – Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.
- ROSE, I. S.; LANGDON, E. J. 2010. Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. *Tellus*, Campo Grande, v. 10, p. 83-113, 2010.
- ROSE, I. S.; LANGDON, E. J. Xamanismos guarani contemporâneos: um estudo de transfiguración cultural. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 49, p. 105-127, 2013.
- RUBENSTEIN, S. *Alejandro Tsakimp: a shuar healer in the margins of history*. Lincoln: University of Nebraska, 2002. 322 p.
- RUBENSTEIN, S. On the importance of visions among the Amazonian Shuar. *Current Anthropology*, Chicago, v. 53, n. 1, p. 39-79, 2012.
- SÁEZ, Ó. C. História indígena, autoria e sexo: a obra inédita de Gabriel Gentil. *Tellus*, Campo Grande, v. 22, p. 11-26, 2012.
- SÁEZ, Ó. C. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do Alto Acre*. São Paulo: Unesp, 2006. 478 p.
- SÁEZ, Ó. C. A vine network In: LABATE, B. C.; JUNGABERLE, H. (Org.). *The internationalization of ayahuasca*. Berlin: Lit Verlag, 2011. p. 131-144.
- SANTOS GRANERO, F. The Enemy Within: Child Sorcery, Revolution and the Evils of Modernization in Eastern Peru. In: NEIL, L. W.; ROBIN, M. W. (Eds.). *In darkness and secrecy: witchcraft and sorcery in native South America*. Durham: Duke University Press, 2004. p. 272-305
- SCHICK, M. L. *Le shaman qui téléphonait aux esprits*. Paris: Imago, 2008.
- SHEPARD, G. Will the real shaman please stand up? The recent adoption of Ayahuasca Among Indigenous Groups in the Peruvian Amazon. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (Eds.). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University, 2014. p. 16-39.
- SPADAFORA, A. M. Entre la historia, el mito y el ritual: notas sobre el arte chamacoco (Alto Paraguay). *Boletín de Antropología*, Antioquia, v. 20, n. 37, p. 118-130, 2006.

- SPADAFORA, A. M. Cumplí tu sueño: pedagogía de la oniromancia y conocimiento práctico entre las mujeres pilagá del gran Chaco. *Mundo Amazónico*, Bogotá, v. 1, p. 87-108, 2009.
- STORRIE, R. A política do xamanismo e os limites do medo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 357-391, 2006.
- SUÁREZ, M. A. *Presas do timbó*: cosmopolítica e transformações Suruwaha. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.
- SULKIN, C. D. L. *People of substance: an ethnography of morality in the colombian Amazon*. Toronto: University of Toronto Press, 2012.
- SZTUTMAN, R. *O Profeta e o principal*: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Edusp, 2012.
- TASSINARI, A. M. I. *No bom da festa*: o processo de construção cultural das famílias karíputa do Amapá. São Paulo: Edusp, 2002. TEIXEIRA-PINTO, M. Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe). *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, n. 62, p. 4-54, 2003.
- TEIXEIRA-PINTO, M. Being alone amidst others: sorcery and morality amongst the Arara”. In: WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. (Eds.). *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University, 2004. p. 215-243.
- TOLA, F. Relaciones de poder y apropiación del “otro” en relatos sobre iniciaciones shamánicas en el chaco argentino. *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, n. 87, p. 197-210. 2001.
- VANZOLINI, M. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, p. 341-370, 2013. VANZOLINI, M. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015. 373 p.
- VENTURA IOLLER, M. *Identité, cosmologie et chamanisme des Tsachila de l'Équateur*. Paris: L'Harmattan, 2009. 286 p.
- VILAÇA, A. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 109-137, 1996..
- VILAÇA, A. O quê significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 56-72, 2000.
- VILAÇA, A. Indivíduos celestes – cristianismo e parentesco em um grupo nativo da Amazônia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 11-23, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- _____. Xamanismo e sacrifício. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

- _____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, San Antonio, v. 2, p. 3-22, 2004.
- _____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 14/15, p. 318-338, 2006.
- _____. Xamanismo transversal, Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (Org). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- _____. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 320 p.
- WADSWORTH, J. E. Jurema and batuque: indians, africans, and the inquisition in colonial northeastern Brazil. *History of Religions*, v. 46, p. 140-162, 2006.
- WEBER, I. *Um copo de cultura*. Os Huni Kuin (Kaxinawa) do rio Humaita e a escola. Rio Branco: Ufac, 2006.
- WILLERSLEV, R. *Souls hunters*. Hunting, animism, and personhood among the siberian Yukaghirs. Berkeley: University of California.
- WILLERSLEV, R. Not animal not not-animal: Hunting, imitation and empathetic knowledge among the siberian Yukaghirs". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 10, p. 629-52, 2004.
- WINKELMAN, M. Shamanism in cross-cultural perspective. *International Journal of Transpersonal Studies*, [s.l.], v. 3, n. 2, p. 47-62, 2013.
- WHITEHEAD, N. *Dark shamans: Kanaimà and the poetics of violent death*. Durham,: Duke University, 2002.
- WHITEHEAD, N. L. Kanaimá: shamanism and ritual death in the Pakaraima mountains. In: RIVAL, L. M.; WHITEHEAD, N. L. (Eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Revière*. New York: Oxford University, 2001. p. 235-245.
- WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University, 2004.
- WRIGHT, R. (Org.) 1999 *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Unicamp, 1999. 547 p.
- WRIGHT, R. Profetas do Pariká e do Caapi. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Orgs). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 83-115.
- YVINEC, C. *Les monuments lyriques des Suruí du Rondônia (Amazonie méridionale): chants, événements et savoirs*. Tese (Doutorado em Etnologia) – L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. 2011.

Resumo

Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016

A pesquisa em etnologia das terras baixas da América do Sul (TBAS) tem feito uso extenso e peculiar do termo “xamanismo”, que o diferencia de sua acepção comum nas etnologias de outras regiões ou continentes. Mais do que uma disciplina ou uma instituição, o xamanismo, nas TBAS, é uma estrutura básica do conhecimento e da prática – um xamanismo muitas vezes “sem xamãs” – um modo nativo de descrição adotado amplamente pelos próprios pesquisadores.

Palavras-chave: Xamanismo; Terras Baixas da América do Sul; Etnologia; Tradução; Perspectivismo.

Abstract

Shamanism in the lowlands: 1996-2016

Ethnological researches on the South American Lowlands have made an extensive and peculiar use of the term “shamanism”, which differentiates it from its common meaning in the ethnology of other regions or continents. More than a discipline or an institution, shamanism is, in the South American Lowlands, a basic structure of knowledge and practice – a shamanism often “without shamans” – a native mode of description widely adopted by researchers themselves.

Keywords: Shamanism; South American Lowlands; Ethnology; Translation; Perspectivism.

Resumé

Chamanisme dans les basses-terres : 1996-2016

La recherche ethnologique des basses-terres d'Amérique du Sud a fait un usage extensif et particulier du terme «chamanisme», ce qui le différencie de son sens commun dans les ethnologies d'autres régions ou continents. Plus qu'une discipline ou une institution, le chamanisme est, dans cette région ethnologique, une structure de base de connaissances et de pratiques – un chamanisme souvent «sans chamans» – un mode de description indigène largement adopté par les chercheurs eux-mêmes.

Mots-clés: Chamanisme; Basses Terres de l'Amérique du Sud; Ethnologie; Traduction; Perspectivisme.