

Spirits and the Psyche: An Exploration of the Materiality of Spirit Beings in Amerindian and Scientific Imaginations

Espíritos e a Psique: uma exploração da materialidade dos seres espirituais em imaginações ameríndias e científicas

Emma Scott

James Cook University, Townsville

In indigenous South American thought, spirits are a category of being that differs from but relates to human being and engages with everyday social life. They possess a materiality and are usually perceived in altered states of consciousness. In this paper I examine the understanding of spirit being within Winkelman's neurophenomenological perspective, which presents spirits as a manifestation of the human psyche, rather than an external non-human entity. I analyse this theoretical approach in light of the ethnographic data and demonstrate that this theory fails to grasp spirits as the social, material entities that are experienced by indigenous South Americans, reflecting sociocultural shaping of notions about spirits.

No pensamento indígena sul-americano, os espíritos são uma categoria de ser que difere, mas relaciona-se com o ser humano e se envolve com a vida social cotidiana. Eles possuem uma materialidade e geralmente são percebidos em estados alterados de consciência. Neste artigo, examino o entendimento do ser espiritual dentro da perspectiva neurofenomenológica de Winkelman, que apresenta espíritos como uma manifestação da psique humana, em vez de uma entidade não-humana externa. Eu analiso essa abordagem teórica à luz de dados etnográficos e demonstro que esta teoria não consegue abranger espíritos como entidades sociais e materiais que são vivenciadas por indígenas sul-americanos, refletindo a formação sociocultural das noções sobre espíritos.

As part of my doctoral fieldwork, I spent several weeks in the Hiwi community of Santo Cristo about 250 people located about 30km outside of Puerto Ayacucho, state capital of Amazonas, Venezuela.¹ My research focuses on traditional indigenous medical practices and shamanism, considering these in light of scientific and biomedical models of health and illness. Indigenous shamans and herbalists appropriate biomedical and scientific ideas in their work, combining these new meanings with more traditional indigenous cosmological understandings to form a pastiche of constantly evolving socioculturally constructed knowledge. Part of this process of cosmological and historical reimagining includes concepts about spirits, which persist in Amazonas despite centuries of exposure to Christian and Western scientific influence.

Como parte do meu trabalho de campo de doutorado, passei várias semanas na comunidade Hiwi de Santo Cristo, com cerca de 250 pessoas, localizada a cerca de 30km fora de Puerto Ayacucho, capital do estado do Amazonas, na Venezuela. Minha pesquisa se concentra em práticas médicas tradicionais indígenas e xamanismo, considerando-os à luz dos modelos científicos e biomédicos de saúde e doença. Xamãs indígenas e herbalistas se apropriam de

¹ For the purposes of this paper, I have substituted the real names of communities and persons to protect their anonymity.

Para o propósito desse artigo, eu substituí os nomes reais das comunidades e pessoas para proteger seus anonimatos.

ideias biomédicas e científicas em seu trabalho, combinando esses novos significados com entendimentos cosmológicos indígenas mais tradicionais para formar uma **combinação** dos conhecimentos socioculturalmente construídos em constante transformação. Parte deste processo de releitura cosmológica e histórica inclui conceitos sobre espíritos que persistem no Amazonas, apesar de séculos de exposição à influência científica cristã e ocidental.

The *capitan* and founder of Santo Cristo, a well-respected plant healer in his late fifties and father of eight named Pablo, recounted to me a story of a recent *dowati* (spirit) attack. His son-in-law was attacked by a spirit being while sitting outside his house late one night drinking *aguardiente* (strong liquor). This particular spirit inhabits the forest surrounding the savannah on which the community rests and often walks from the forest through the community and back again in the early hours of the morning. The presence of this spirit is betrayed by its whistling but it cannot be seen. Pablo had heard it before and knew it was a malicious spirit, so he advised his son-in-law that it was safer for him to be inside the house when this spirit passes by. The son-in-law paid little attention to this warning and the next day was covered in bruises, saying he had been attacked by an invisible entity during the night. They took him to the hospital, where the doctors and nurses confirmed the bruises on his abdomen were consistent with a beating.

O *capitan* e fundador do Santo Cristo, um respeitado curandeiro com quase sessenta anos e pai de oito filhos, chamado Pablo, contou-me a história de um ataque *dowati* (espírito) recente. Seu genro foi atacado por um ser espiritual enquanto sentado do lado de fora de sua casa, tarde da noite, bebendo *aguardiente* (bebida forte). Este espírito particular habita o cerrado no qual a comunidade repousa e, muitas vezes, caminha de lá para a comunidade e vice-versa, nas primeiras horas da manhã. A presença desse espírito é acusada por seu assobio, mas não pode ser visto. Pablo tinha ouvido isso antes e sabia que era um espírito malicioso, então ele aconselhou seu genro que era mais seguro ficar dentro de casa, enquanto este espírito passava. O genro prestou pouca atenção a este aviso e no dia seguinte estava coberto de hematomas, dizendo que ele havia sido atacado por uma entidade invisível durante a noite. Levaram-no para o hospital, onde os médicos e enfermeiros confirmaram que as contusões em seu abdômen foram devido a uma surra.

The Perception of Spirits in Amazonian Cosmology and Science

Early anthropologists tended to view only actual social relations as meaningful and worthy of study, ignoring indigenous experiences of contact with spirits in altered states and dreams as mere fantasy. Fantasy was regarded suspiciously as untrue and unreal, deceptive and pathological (see Tedlock 1987; Winkelman 2000; Zammito 2002). This view is also reflected in Western cultural beliefs: North Americans generally regard dreams and fantasy as “meaningless fantasies or confused mental imaginings with no true or lasting reality dimensions” (see also Caughey 1984; Tedlock 1987:8). Western science and philosophy dominated by logical positivism, rejected these experiences as subjective and unreliable as data for scientific study. The anthropologists who paid any attention at all to beliefs in spirits regarded it as primitive and ignorant (Tylor 2001 [1871]:41). Caughey, among others, argues that far from being objective the tendency of social science to ignore fantasy experiences represents the “ethnocentric projection of certain narrow assumptions in Western social science” and may misrepresent the inner world of a particular culture, where social relations may be more inclusive and include interaction with beings that are not ‘real’ human beings, such as spirits or gods (1984:17).

A Percepção de Espíritos na Cosmologia e Ciência Amazônicas

Os primeiros antropólogos tendiam a ver somente as relações sociais reais como significativas e dignas de estudos, ignorando as experiências indígenas de contato com espíritos em estados alterados e vendo os sonhos como mera fantasia. A fantasia foi considerada suspeitosamente como falsa e irreal, ilusória e patológica (ver Tedlock 1987; Winkelman 2000; Zammito 2002). Este ponto de vista também se reflete nas crenças culturais ocidentais: os norte-americanos geralmente consideram sonhos e fantasia como "fantasias sem sentido ou imaginações mentais confusas sem relação com a verdade ou com dimensões reais duradouras" (ver também Caughey 1984; Tedlock 1987:8). A ciência e a filosofia ocidentais, dominadas pelo positivismo lógico, rejeitaram essas experiências, tratando-as como subjetivas e pouco confiáveis para serem utilizadas como dados para estudos científicos. Os antropólogos que prestaram alguma atenção nas crenças em espíritos tratavam-nas como algo primitivo e ignorante (Tylor de 2001 [1871]: 41). Caughey, entre outros, argumenta que, longe de ser objetiva, a tendência das ciências sociais em ignorar experiências fantasiosas representa a "ethnocentric projection of certain narrow assumptions in Western social science" e pode deturpar o mundo interior de uma cultura particular, onde as relações sociais podem ser inclusivas e abrangem a interação com seres que não humanos 'reais', como espíritos ou deuses (1984:17).

Western conceptions of altered states of consciousness have been revised in light of recent ethnographic and phenomenological investigations. Western culture today recognises dreams as sometimes meaningful, in the sense that they are related to the individual and their experiences, but does not grant the same reality value to fantasy or dreams as waking reality, because they are seen as a "particularly personal process, both because it is a private experience that takes place within the individual's mind, and because it is the product of the individual's psychological needs" (Caughey 1984:163; see also Tedlock 1987). In my definition 'fantasy' includes dreams, day-dreaming, altered states of consciousness produced by fasting, exposure, pain, rhythmic stimulation and ingestion of hallucinogens. It is an experience of vivid sensorial imagery that differs from the everyday or ordinary states of consciousness. I stress that it is not pathological, but rather reflects the socioculturally shaped unconscious matrix out of which human consciousness and our perception of reality is constituted.

Concepções ocidentais de estados alterados de consciência foram revistos à luz das investigações etnográficas e fenomenológicas recentes. Atualmente a cultura ocidental reconhece os sonhos como significativos, no sentido de que eles estão relacionados com o indivíduo e suas experiências, mas não dá o mesmo valor de realidade à fantasia ou aos sonhos quanto para a realidade acordada, porque eles são vistos como um "particularly personal process, both because it is a private experience that takes place within the individual's mind, and because it is the product of the individual's psychological needs" (1984:163 Caughey, ver também Tedlock 1987). Em minha definição, "fantasia" inclui sonhos, devaneios, estados alterados de consciência produzidos pelo jejum, a exposição, a dor, a estimulação rítmica e ingestão de alucinógenos. É uma experiência de imagética sensorial vívida que difere dos estados cotidiano ou ordinário de consciência. Insisto que não é patológico, mas sim reflete a matriz inconsciente formada socioculturalmente na qual a consciência humana e nossa percepção da realidade se constituem.

In Amazonia, shamanic power and knowledge are derived from fantasy states produced by ingesting psychotropic plant substances, such as caapi, yopo and tobacco. These substances open another dimension of experience in which the shaman can experience mythological scenes, the origin of social norms and institutions (Reichel-Dolmatoff 1981), and manipulate spirit essences in order to inflict illness or cure. These experiences are viewed as more real or true than ordinary consciousness, in which one is rarely aware of these spirit forces that exist in the surrounding world. As Rodd (2003) demonstrates, knowledge gained in these states informs all aspects of life for the Piaroa: mythology, causality, eschatology and history, and a shaman's power derives from the ability to translate knowledge gained from fantasy experiences into everyday life. This conception of spirits as existing externally and objectively has proved difficult for psychological theories of these experiences.

Na Amazônia, poder e conhecimento xamânicos são derivados de estados fantasiosos produzidos pela ingestão de substâncias de plantas psicotrópicas, como caapi, yopo e tabaco. Estas substâncias abrem outra dimensão da experiência na qual o xamã pode experimentar cenas mitológicas, a origem das normas e instituições sociais (Reichel-Dolmatoff 1981) e manipular essências espirituais, a fim de causar doença ou cura. Essas experiências são vistas como mais reais ou verdadeiras que a consciência comum, em que as pessoas estão raramente cientes dessas forças espirituais que existem no mundo circundante. Como Rodd (2003) demonstra, o conhecimento adquirido nesses estados informa todos os aspectos da vida para os Piaroa: mitologia, causalidade, escatologia e história, e o poder de um xamã deriva da capacidade de traduzir conhecimentos adquiridos em experiências de fantasia para a vida cotidiana. Essa concepção de espíritos como existindo externa e objetivamente tem se provado difícil para as teorias psicológicas destas experiências.

Spirits are more often seen during dreams or altered states of consciousness. Spirits, both beneficent and malicious, are always present in the surrounding environment but may not always be perceived. This conception of spirits is common to Amerindian cosmologies. Basso explains that the Kalapalo sometimes perceive "powerful beings" or spirits during waking life but they are usually announced obliquely: by hearing mysterious music or footsteps or they may be seen more clearly during fever or narcosis (Basso 1987:90). The ability to have meaningful spiritual encounters in altered states of consciousness may be culturally conditioned or encouraged by socially constructed beliefs about the spirit dimension and knowledge of altered states of consciousness. In this perspective, the thinking of non-western tribal peoples is not inferior, primitive or childlike (Caughey 1984:212), and, as Caughey suggests, fantasy "worlds can sometimes provide the basis for actual sociocultural systems" (1984:237) as they do in the Amazon.

Espíritos são mais frequentemente vistos durante os sonhos ou estados alterados de consciência. Espíritos, tanto beneficentes quanto maliciosos, estão sempre presentes no ambiente ao redor, mas nem sempre podem ser percebidos. Essa concepção de espírito é comum às cosmologias ameríndias. Basso explica que os Kalapalo, por vezes, percebem "seres poderosos" ou espíritos enquanto acordados, mas eles são normalmente anunciados obliquamente: ouvindo música misteriosa ou passos ou eles podem ser vistos mais claramente durante febre ou narcose (Basso 1987:90). A capacidade de ter encontros

espirituais significativos em estados alterados de consciência pode ser culturalmente condicionada ou incentivada por crenças socialmente construídas sobre a dimensão do espírito e do conhecimento de estados alterados de consciência. Nesta perspectiva, o pensamento dos povos tribais não-ocidentais não é inferior, primitiva ou infantil (Caughey 1984:212) e, como Caughey sugere, fantasiosos "worlds can sometimes provide the basis for actual sociocultural systems" (1984:237) como eles fazem na Amazônia.

Spirits as Manifestations of the Psyche

Espíritos como Manifestações da Psique

Although he rarely acknowledges it, Winkelman references many of Jung's ideas about the psyche, such as archetypes and the individualisation process in his theory of shamanism, which is also based extensively on the neurophenomenological theory of human consciousness presented by Laughlin, McManus and D'Aquili (1990). They claim that shamanic learning about the spirit world "involves organization of cognized environment just as does our construction of our perceptions and beliefs about the operationalized (external) environment" (Winkelman 2000:87).

Embora ele raramente reconheça, Winkelman referencia muitas das ideias de Jung sobre a psique, como os arquétipos e o processo de individualização em sua teoria do xamanismo, que também é baseada amplamente na teoria neurofenomenológica da consciência humana apresentada por Laughlin, McManus e D'Aquili (1990). Eles afirmam que o aprendizado xamânico sobre o mundo espiritual "involves organization of cognized environment just as does our construction of our perceptions and beliefs about the operationalized (external) environment" (Winkelman 2000:87).

In this theory of consciousness, altered states of consciousness produce "integrative brain states" which contribute to the integration of different modular brain units and their functions. This integration of basic modular functions, such as understanding the subjectivity of the Other and natural history knowledge, "provided the cross-modal metaphoric foundation for fundamental concepts associated with shamanism" (Winkelman 2000:29). In other words, integrative brain states allow humans to metaphorically project their form of consciousness onto animals/things, i.e. animism. Spirit beings are the result of the integration of our ability to sense social others' subjectivity (feelings, thoughts, plans) and our knowledge of the world of animals/plants/rocks. Winkelman dubs this a "relational epistemology", where social actors and the environment (represented by spirits) are both conceived of and interacted with as persons (2000:51).

Nesta teoria da consciência, estados alterados de consciência produzem "integrative brain states", que contribuem para a integração das diferentes unidades modulares do cérebro e suas funções. Essa integração de funções modulares básicas, como a compreensão da subjetividade do Outro e conhecimentos acerca da história natural, "provided the cross-modal metaphoric foundation for fundamental concepts associated with shamanism" (Winkelman 2000:29). Em outras palavras, estados cerebrais integrativos permitem com que os humanos projetem metaforicamente sua forma de consciência em animais/coisas, ou seja, animismo.

Os seres espirituais são o resultado da integração de nossa capacidade de perceber a subjetividade dos outros sociais (sentimentos, pensamentos, planos) e nosso conhecimento do mundo de animais/plantas/rochas. Winkelman chama isso de "epistemologia relacional", onde os atores sociais e o meio ambiente (representado por espíritos) são ambos concebidos e interagem como pessoas (2000:51).

The interior nature of spirits is again emphasised in Winkelman's discussion of the shaman's initiatory death as the fragmentation of the conscious ego and process of psychological transformation "resulting from the intrusion of unassimilated neural structures" in response to the "inability of the psyche to maintain balance" (Winkelman 2000:82). Following death and dismemberment, there is a drive towards "holism or holotropism" in which threatening aspects of the self, projected outwards, must be reintegrated into the self. These experiences are organised by the concept of a spiritual world, distinct from conscious egoic structures of experience.

A natureza interior dos espíritos é novamente enfatizada na discussão de Winkelman sobre a iniciação de morte do xamã como a fragmentação do ego consciente e processo de transformação psicológica "resulting from the intrusion of unassimilated neural structures" em resposta à "inability of the psyche to maintain balance" (Winkelman 2000:82). Após a morte e desmembramento, há um movimento em direção ao "holism or holotropism", no qual os aspectos ameaçadores do eu, para fora projetadas, devem ser reintegrados ao self. Essas experiências são organizadas pelo conceito de um mundo espiritual, distinta das estruturas egóicas conscientes de experiência.

To understand spirits, Winkelman employs Jung's idea of unconscious complexes which are "splintered-off" from the conscious personality and may be integrated with the whole self through process of individuation (Winkelman 2000:95). Spirits seem to have a role "not as external supernatural agents, but as aspects of one's self and individual identity" (Winkelman 2000:93). They "are experientially real and representations of the fundamental cognitive structures constituting knowledge of self, others, and nature" (Winkelman 2000:94). Winkelman describes spirit encounters as a "common aspect of shamanistic ritual" in which these symbolic 'others' represented as spirits provide foci for enactments that produce emotional experiences considered to be the most profound known in these cultures" (Winkelman 2000:199). In this sense, the spirit world represents concepts of unconscious neural structures, which are dissociated from the conscious ego and are integrated during altered states.

The spirit world is a phenomenological symbol system representing these internal complexes and their relationships. Their manipulation permits the shaman to transcend the current levels and structures through presentational symbolic processes to produce experiences that psychologically and emotionally transform the individual (Winkelman 2000:95).

Winkelman's concept of "integrative states" echoes psychoanalytical theories in which cognition is the product of conscious and unconscious substructures of brain, hierarchically arranged and interacting constantly to produce different cognitive states. Winkelman argues that spirits represent unconscious aspects of the psyche based in neural structures and their ritual manipulation aids in healing by integrating these sub-systems.

Para entender os espíritos, Winkelman emprega a ideia de Jung de complexos inconscientes que são "splintered-off" da personalidade consciente e podem ser integrados ao self inteiro através do processo de individuação (Winkelman 2000:95). Espíritos parecem ter um papel "not as external supernatural agents, but as aspects of one's self and individual identity" (Winkelman 2000:93). Eles "are experientially real and representations of the fundamental cognitive structures constituting knowledge of self, others, and nature" (Winkelman 2000:94). Winkelman descreve encontros espirituais como um "common aspect of shamanistic ritual" em que estes "outros" simbólicos representados como espíritos proporcionam focos de decretos que produzem experiências emocionais consideradas as mais profundas conhecidas nestas culturas (Winkelman 2000:199). Neste sentido, o mundo espiritual representa conceitos de estruturas neurais inconscientes, que são dissociadas do ego consciente e são integradas durante estados alterados.

The spirit world is a phenomenological symbol system representing these internal complexes and their relationships. Their manipulation permits the shaman to transcend the current levels and structures through presentational symbolic processes to produce experiences that psychologically and emotionally transform the individual (Winkelman 2000:95).

O conceito de "estados de integração" de Winkelman ecoa teorias psicanalíticas nas quais a cognição é o produto de subestruturas conscientes e inconscientes do cérebro, hierarquicamente organizadas e interagindo constantemente para produzir diferentes estados cognitivos. Winkelman argumenta que os espíritos representam aspectos inconscientes da psique com base em estruturas neurais e sua manipulação ritual ajuda na cura integrando esses sub-sistemas.

Winkelman acknowledges that "[r]itual healing ceremonies are primarily oriented toward interpersonal and social processes, exerting an influence on well-being by enhancing community cohesion through reintegrating patients into the social group" (Winkelman 2000:197). Yet this community cohesion is reduced to the stimulation of opioid neurotransmitters in the brain through exposure to rhythmic music and activities, such as dancing and clapping, which promote attachment to social others.

[S]hamanic healing practices involve complex forms of psychobiologically mediated attachment that promote synchrony between individuals, reinforcing identification and internalization of social relations. This innate drive for affiliation and processes for evocation of opioid mechanisms are integrated through shamanistic practices (Winkelman 2000:198).

Winkelman's theory of shamanism fails to adequately account for the social and interpersonal dynamics at play in spirit encounters and reduces spirit experiences to individual psychology. Spirits are seen as existing only in the mind and representing a part of the individual psyche. The role of spirits as intermediaries of external forces or as agents who represent the destruction of antisocial tendencies is explained using only individual psychology.

Winkelman reconhece que "[r]itual healing ceremonies are primarily oriented toward interpersonal and social processes, exerting an influence on well-being by enhancing community cohesion through reintegrating patients into the social group" (Winkelman 2000:197). No entanto, esta coesão da comunidade é reduzida à estimulação de

neurotransmissores opióides no cérebro através da exposição à música e atividades rítmicas, como dançar e bater palmas, que promovem a ligação com os outros sociais.

[S]hamanic healing practices involve complex forms of psychobiologically mediated attachment that promote synchrony between individuals, reinforcing identification and internalization of social relations. This innate drive for affiliation and processes for evocation of opioid mechanisms are integrated through shamanistic practices (Winkelman 2000:198).

A teoria do xamanismo de Winkelman não consegue explicar adequadamente as dinâmicas sociais e interpessoais em jogo nos encontros espirituais e reduz experiências espirituais à psicologia individual. Espíritos são vistos como existentes apenas na mente e representantes de uma parte da psique individual. O papel dos espíritos como intermediários de forças externas ou como agentes que representam a destruição de tendências antissociais é explicado usando apenas a psicologia individual.

The Materiality of Spirit Beings

A Materialidade de Seres Espirituais

Pablo's story reveals that spirits in Amerindian imagination are beings with a sort of material form which makes them capable of physically affecting and even attacking humans. This particular spirit being is a dangerous forest entity which wishes harm upon people. Hill notes that the Amazonian distinction between the social world of village and the natural world of forest, where transformation is possible, is a common framework for shamanic ritual activities (Hill 2009:235). Spirits exist in the forest zone which borders the human social order of the community and this liminality implies a transformative, chaotic potential (Turner 1992; Turner 2006).

A história de Pablo revela que os espíritos na imaginação ameríndia são seres com uma espécie de forma material, o que os torna capazes de afetar fisicamente e até mesmo atacar os seres humanos. Este ser espiritual particular é uma entidade perigosa da floresta que deseja mal às pessoas. Hill observa que a distinção amazônica entre o mundo social da aldeia e o mundo natural da floresta, onde a transformação é possível, é um quadro comum para as atividades rituais xamânicas (Hill 2009:235). Espíritos existem na região da mata que faz fronteira com a ordem social humana da comunidade e esta liminaridade implica um potencial transformativo, caótico (Turner, 1992; Turner 2006).

The spirit attack may be seen as an intrusion of transformative and dangerous energy, representing a rupture in the social fabric of the community and may be related to the behaviour of the son-in-law. Alcohol is a social problem for many Hiwi people, whose natural tolerance is low and who are more likely to engage in violent behaviour when intoxicated, which sometimes ends in imprisonment for drunken fighting or murder of criollos and members of other indigenous groups (Arelis Sumabila: personal communication). Pablo's history of interaction with puritanical Protestant New Tribes missionaries may also have influenced his disfavour with drinking. Spirits come from an "extra-moral" domain, outside of community moral structures and therefore express "the

dangers of leaving the social domain, of passing beyond its boundaries” (Levy, et al. 2012:16).

O ataque do espírito pode ser visto como uma intrusão de energia transformadora e perigosa, o que representa uma ruptura no tecido social da comunidade e pode estar relacionada com o comportamento do genro. O álcool é um problema social para muitas pessoas Hiwi, cuja tolerância natural é baixa e que são mais propensas a se envolver em comportamento violento quando embriagadas, o que por vezes acaba em prisão para os que brigam bêbados ou assassinam criollos e membros de outros grupos indígenas (Arelis Sumabila: comunicação pessoal). A história de Pablo de interação com os missionários puritanos da Protestant New Tribes podem também ter influenciado seu desagrado com a bebida. Espíritos vêm de um domínio "extra-moral", fora das estruturas morais da comunidade e, portanto, expressam “the dangers of leaving the social domain, of passing beyond its boundaries” (Levy, et al. 2012:16).

As Howard and Mageo posit, spirits “reflect the changing qualities of personal experience” when historical conditions change the structures of a society and spirit-related beliefs reveal “moral and psychological change” (2012:5). In this case, the social upheaval created by increasing acculturation is reflected in the son-in-laws drinking and is resisted by appeal to the spirits of the forest. Spirits “give to humankind mechanisms for coping with darker, unorganized thoughts, feelings and sensations” (Howard and Mageo 2012:10). It may be that the son-in-law was engaged in potentially destructive anti-social behaviour and Pablo’s warning of spirit attack may articulate fears of the violence and social disruption that alcohol can incite.

Como Howard e Mageo colocam, os espíritos “reflect the changing qualities of personal experience” quando as condições históricas mudam as estruturas de uma sociedade e as crenças relacionadas com o espírito revelam "moral and psychological change" (2012:5). Neste caso, a convulsão social criada pela crescente aculturação é refletida no consumo alcoólico do genro e é resistida por apelo aos espíritos da floresta. Os espíritos “give to humankind mechanisms for coping with darker, unorganized thoughts, feelings and sensations” (Howard e Mageo 2012:10). Pode ser que o genro foi envolvido no comportamento antissocial potencialmente destrutivo e o aviso de Pablo de que o ataque de um espírito possa articular os temores de que a violência e as perturbações sociais que o álcool pode incitar.

I argue that Winkelman’s theoretical perspective, although sophisticated, cannot account for the perceived materiality of and the social dynamics mediated by spirits as a category and fails to reflect the lived reality of people who perceive and interact with spirits. Encounters with spirits are more likely to occur during fantasy or altered states of consciousness, they may directly affect human beings, by causing illness or even physical violence and they are perceived to exist in the surrounding world, rather than as arising from internal structures of the brain. I echo Edith Turner in calling for a critical anthropology with a “trust-the-people ethic” that “might yet grant traditional peoples credit for their kind of religion instead of translating it away” (1992:16).

Defendo que a perspectiva teórica de Winkelman, apesar de sofisticado, não pode explicar a materialidade percebida e as dinâmicas sociais mediadas por espíritos como uma categoria e não refletem a realidade vivida por pessoas que percebem e interagem com os espíritos.

Encontros com espíritos são mais propensos a ocorrer durante uma fantasia ou estados alterados de consciência, e podem afetar diretamente os seres humanos, causando doença ou mesmo violência física e eles são percebidos no mundo circundante, e não como resultado de estruturas internas do cérebro. Faço minhas as palavras de Edith Turner quando nos convida a fazer uma antropologia crítica com um “trust-the-people ethic”, que “might yet grant traditional peoples credit for their kind of religion instead of translating it away” (1992:16).

Referências Bibliográficas

Basso, Ellen B

- 1987 The Implications of a Progressive Theory of Dreaming. *In* *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. B. Tedlock, ed. Pp. 86-104. Cambridge: Cambridge University Press.

Caughey, John L

- 1984 *Imaginary Social Worlds: A Cultural Approach*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Hill, Jonathan D.

- 2009 Hearing is Believing: Amazonian Trickster Myths as Folk Psychological Narratives. *Journal of Consciousness Studies* 16(6-8):218-239.

Howard, Alan, and Jeannette Marie Mageo

- 2012 Introduction. *In* *Spirits in Culture, History, and Mind*. J.M. Mageo and A. Howard, eds. Pp. 1-10. Hoboken: Taylor & Francis.

Laughlin, Charles D, John McManus, and Eugene G d'Aquili

- 1990 *Brain, Symbol and Experience: Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*. Boston and Shaftesbury: Shambhala.

Levy, Robert I, Jeannette Marie Mageo, and Alan Howard

- 2012 Gods, Spirits, and History: A Theoretical Perspective. *In* *Spirits in Culture, History, and Mind*. J.M. Mageo and A. Howard, eds. Pp. 11-27. Hoboken: Taylor & Francis.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

- 1981 Brain and Mind in Desana Shamanism. *Journal of Latin American Lore* 7(1):73-98.

Rodd, Robin

- 2003 Māripa: To Know Everything. The Experience of Power as Knowledge Derived from the Integrative Mode of Consciousness. *Anthropology of Consciousness* 14(2):60-88.

Tedlock, Barbara

- 1987 Dreaming and Dream Research. *In* *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. B. Tedlock, ed. Pp. 1-30. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Edith

- 1992 *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- 2006 Advances in the Study of Spirit Experience: Drawing Together Many Threads. *Anthropology of Consciousness* 17(2):33-61.

Tylor, Edward B

- 2001 [1871] Animism is the Belief in Spiritual Beings. *In* *Shamans Through Time: 500 Years on the Path to Knowledge*. J. Narby and F. Huxley, eds. Pp. 41-42. London: Thames 7 Hudson.

Winkelman, Michael

2000 Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing. Westport, Connecticut: Bergin and Garvey.

Zammito, John H

2002 Kant, Herder and the Birth of Anthropology. Chicago: Chicago University Press.