

## O CONCEITO DE CURA E A EFICÁCIA PERFORMATIVA EM RITUAIS XAMÂNICOS<sup>1</sup>

DOI  
10.11606/issn.2525-3123.  
gis.2023.203502

DOSSIÊ MUNDOS EM PERFORMANCE:  
NAPEDRA 20 ANOS

**ESTHER JEAN LANGDON**

ORCID  
<http://orcid.org/0000-0002-5883-3000>

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil,  
88040-970 – ppgas@contato.ufsc.br

### RESUMO

Este trabalho explora os conceitos de cura e eficácia, argumentando que é necessário ir além da visão biomédica e da antropologia simbólica clássica. Na biomedicina, a cura é comprovada por meio de sinais fisiológicos observados após a ingestão de uma substância. A visão simbólica afirma que os rituais de cura são eficazes porque respondem a importantes questões cosmológicas e ontológicas, provocando a transformação da perspectiva do paciente mediante as representações compartilhadas que instigam mudanças nos níveis psicofisiológicos. Com base em pesquisa sobre as práticas xamânicas entre os indígenas siona da Amazônia colombiana e suas narrativas de experiências de aflição e cura, demonstra-se que a experiência para a restauração do bem-estar envolve mais do que a ingestão de substâncias e/ou símbolos compartilhados. A abordagem performática busca compreender a cura em contextos nos quais o corpo é engajado em sua totalidade, independente de significados simbólicos compartilhados ou efeitos físicos das substâncias.

### PALAVRAS-CHAVE

Cura; Eficácia performativa; Ritual; Corporeidade; Xamanismo.

1. Esta é uma revisão do artigo “La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la performance” (Langdon 2013), publicado com permissão da editora. Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) seu apoio em pesquisas sobre *performance* e saúde indígena desde 1988.

## ABSTRACT

To understand the concepts of healing and efficacy, it is necessary to go beyond the vision of biomedicine as well as that of classical symbolic anthropology. For biomedicine, a cure is demonstrated by observable physiological signs found after the ingestion of a substance. The symbolic approach argues that healing rituals are efficacious because they respond to important cosmological and ontological questions, provoking a transformation of perspective in the patient by means of shared representations that instigate psychological and physiological changes. Based on research on shamanic practices among the Siona of the Colombian Amazons and their narratives about experiences of affliction and healing, I show that the restoration of well-being involves more than in ingestion of psychotropic substances and shared symbols. The performative approach seeks to comprehend healing in contexts in which the body is engaged in its totality, independent of shared symbolic meanings or the physical effects of substances.

### KEYWORDS

Healing; Cure;  
Performative efficacy;  
Ritual; Corporality;  
Shamanism.

Há muitos anos, assisti a um filme sobre um jovem que tinha cegueira parcial associada à síndrome de Down. Ele participou de uma sessão de cura conduzida por Kathryn Kuhlman, uma espiritista norte-americana conhecida por fazer espetáculos rituais em grandes estádios e por realizar curas milagrosas na frente de milhares de pessoas. O protagonista desse documentário era um dos muitos enfermos que atravessaram o palco do auditório para receber o poder de cura da imposição de mãos e das orações realizadas por Kuhlman. A espiritista estava no centro do palco, vestindo uma toga branca com largas e amplas mangas que ondulavam ao vento como asas, efeito de um ventilador soprando atrás dela. Depois de receber a imposição de mãos e a oração, o jovem cambaleou para trás, recuperou o equilíbrio e, transbordando de alegria, exclamou: “Posso ver! Posso ver as pessoas no auditório! Posso ver minha mãe claramente! Posso ver!”. Na sequência, ele foi rapidamente conduzido para fora do palco para dar lugar a outro paciente. A próxima cena do documentário se passa em um consultório, com o oftalmologista afirmando categoricamente que a visão do jovem não tinha melhorado. Ele ressalta que a comparação dos exames realizados antes e depois do ritual indicava que não havia nenhuma melhora na visão do paciente. Uma última cena mostra o jovem e sua mãe na cozinha da casa deles. Ele está visivelmente mais desanimado do que na noite do espetáculo de cura, quando teve uma reação positiva muito intensa, porém continua afirmando que o médico está equivocado e que ele está, sim, enxergando melhor.

Eu mostrei esse filme aos meus alunos cerca de quatro décadas atrás, pouco tempo depois de voltar da Colômbia, onde tinha realizado três anos de trabalho de campo entre os indígenas siona para meu doutorado. Pesquisei suas práticas xamânicas, curativas e rituais, realizadas com o uso da ayahuasca, bebida conhecida na Colômbia como *yagé* (*Banisteriopsis*

sp.).<sup>2</sup> O documentário que descrevi acima apresenta a mesma pergunta que estudantes e outras pessoas têm me feito ao longo dos anos a respeito dos rituais xamânicos que empregam esse tipo de bebida: “esses rituais realmente curam?”. Não existe uma resposta simples para essa pergunta, já que a noção de cura é extremamente complexa. Para compreender a natureza da cura é necessário começar a análise com uma série de outras perguntas: o que entendemos por cura? O que entendemos por eficácia ritual? Quem determina se uma cura de fato aconteceu?<sup>3</sup> Quais são as relações entre a experiência de cura e o corpo?

A maior parte da minha análise é baseada em meio século de pesquisa sobre os xamanismos sul-americanos, bem como nas teorias clássicas de antropologia simbólica sobre os sistemas de saúde indígena, rituais e experiências de cura. O argumento que apresento neste texto não se limita a uma avaliação da eficácia ritual nas sociedades não ocidentais. Argumento que, no nível fenomenológico, os processos de enfermidade e cura não são diferentes na sua natureza nas culturas distintas da nossa. Porém, como expressado tão claramente por Davi Kopenawa, em co-autoria com Bruce Albert (2015), e outros intelectuais indígenas (Tunubalá Yalanda 2022), as tradições dos povos originários têm conhecimentos próprios sobre saúde e formulam perguntas diferentes a respeito da natureza da enfermidade e da cura, as quais orientam suas práticas terapêuticas. Young (1976) observou isso há cinco décadas na sua discussão sobre crenças médicas entre povos tradicionais, afirmando que os rituais de cura respondem a importantes questões cosmológicas e ontológicas e, assim, são eficazes. O que marca a diferença entre a biomedicina e outros sistemas médicos é que a primeira é centrada em um indivíduo descontextualizado de seu universo de relações sociais; já na maioria dos outros sistemas médicos, o indivíduo faz parte de um coletivo que reflete uma cosmologia intencional ou pessoal. Sullivan assinala que as diferentes tradições de cura apontam para compreensões distintas acerca da natureza da realidade, que pode ser cósmica – no caso das tradições xamânicas – ou química – no caso da biomedicina (Sullivan 1989). Desse modo, o enfoque comparativo dos sistemas de saúde é importante para entender a natureza da eficácia.

Os estudos sobre xamanismo e sistemas de saúde não ocidentais têm origem no século XIX, uma época em que os(as) antropólogos(as) atribuíram

---

2. Minha primeira pesquisa de campo no Putumayo foi realizada entre 1970 e 1973, e tenho retornado a essa região várias vezes com recursos de uma bolsa CNPq.

3. Um paradoxo semelhante sobre cura e ritual foi publicado em 1989 (Pereira 1989, Sullivan, 1989). Trata-se do caso de um famoso ecologista brasileiro, que foi diagnosticado com uma enfermidade incurável causada pelo veneno de uma rã amazônica com a qual tinha tido contato durante seu trabalho de campo. Dois xamãs foram convocados para realizar os rituais de cura enquanto o pesquisador estava no hospital. Eles contestaram o diagnóstico do médico e conduziram seus rituais para expulsar a doença. Depois desses rituais, o ecologista afirmou que tinha melhorado; disse que estava dormindo melhor e se sentindo mais confortável. Meses depois, ele morreu.

aos “primitivos”<sup>4</sup> uma mentalidade qualitativamente distinta da mentalidade científica. Assim, a chamada “mentalidade primitiva” seria caracterizada pela falta de capacidade para perceber racionalmente a realidade. Esta, por sua vez, era concebida como uma observação objetiva das relações entre causa e efeito. Os primeiros antropólogos que estudaram os sistemas médicos não ocidentais, tais como Rivers (1924) e Ackerknecht (1942), os categorizaram como opostos à medicina “científica”, afirmando que esses sistemas faziam parte de uma visão mágica da realidade em que os ritos eram empregados na tentativa de mudar os acontecimentos do mundo natural. Eles consideravam que essas tentativas sempre falhavam, pois estariam baseadas em leis naturais incorretas. Os exemplos mais conhecidos dessas premissas são as leis de semelhança, de acordo com a qual o semelhante produz o semelhante, e de contágio, segundo a qual as ações direcionadas para uma parte afetam o todo (Frazer 1890/1980).

Tanto Rivers quanto Ackerknecht fizeram contribuições importantes para os estudos sobre sistemas médicos não ocidentais. Entretanto, possivelmente por serem médicos de formação, ambos afirmavam que a medicina primitiva constituía um exemplo de mentalidade primitiva e que nunca poderia evoluir até chegar à medicina científica. Como outros teóricos de sua época, esses autores confundiram sistemas de conhecimento com capacidade mental. Rivers e Ackerknecht caracterizaram a medicina primitiva como “mágico-religiosa” e a medicina ocidental como uma ciência racional baseada na observação objetiva de causa e efeito. Ambos consideravam que os povos tradicionais não realizaram experimentos e não observaram os eventos objetivamente devido à influência de suas crenças mágicas.

Esses primeiros antropólogos que abordaram o tema da medicina categorizaram as práticas xamânicas como mágicas e classificaram os xamãs como “médicos-magos” ou “médicos-feiticeiros” devido à sua capacidade ambígua de causar tanto o bem quanto o mal (Métraux 1944). As discussões na antropologia clássica supunham que a magia e seus praticantes desapareceriam diante da modernidade e dos avanços da ciência. Entretanto, a partir da segunda metade do século XX, se tornou cada vez mais evidente que essas ideias sobre os xamãs e a falta de eficácia dos seus rituais eram equivocadas.

O pensamento antropológico tem experimentado uma verdadeira revolução no que diz respeito aos seus conceitos e aos seus métodos centrais. A visão clássica fundamentada do conceito de cultura foi deixada de lado, ou seja, a cultura não é mais percebida como tendo fronteiras claras e

---

4. Na transição entre os séculos XIX e XX, a caracterização dos povos originários como primitivos, ou selvagens, foi empregada de modo etnocêntrico por antropólogos(as).

definidas, contidas em um território geográfico particular (Geertz 2000). O olhar antropológico é direcionado mais para a emergência da cultura em situações particulares, para ação e *práxis*, bem como para uma série de temas associados que incluem interação, *performance*, experiência, *self*, subjetividade e agência (Ortner 2011). Quanto às ideias sobre magia e crenças mágicas, as perspectivas simbólicas e performáticas substituíram os debates clássicos a respeito da lógica da magia. Os antropólogos hoje não estão mais preocupados com a validade objetiva das crenças, mas sim com como as pessoas se engajam em uma realidade construída por meio de processos sociais e culturais (Good 1994). Cabe apontar que, no caso da cura, esse engajamento frequentemente se dá por meio das *performances* dos rituais e seus elementos sensoriais e estéticos (Laderman e Roseman 1966, St. John 2008, Turner 2008, Curare 2019).<sup>5</sup>

Ao mesmo tempo, há um movimento amplo, global e heterogêneo, caracterizado por um profundo respeito pelos conhecimentos indígenas e suas práticas (Ingold 2015, Viveiros de Castro 2018) e um interesse crescente na eficácia das substâncias xamânicas, que atualmente costumam ser denominadas como enteógenas ou psicointegradoras (Apud Peláez 2020, Grob e Grigsby 2021, Roseman et al 2022).

Fora dos contextos acadêmicos, tanto xamãs tradicionais quanto neo-xamãs têm saído de suas comunidades locais para dirigir *workshops* e cursos de formação xamânica, bem como para realizar rituais nas mais diferentes partes do mundo. Em alguns casos, as técnicas e substâncias xamânicas têm sido apropriadas para usos rituais com orientações cosmológicas bastante distintas (Platero e Rose 2022). A ayahuasca se destaca como uma substância em plena expansão e cujo uso está sendo adotado não somente pelos grupos religiosos, tais como Santo Daime e União do Vegetal no Brasil (Groisman 2000, Labate, Santos e Rose 2008, Bernardino-Costa 2011), mas também nos circuitos internacionais de xamanismo contemporâneo (Losonczy e Mesturini Cappel 2010; 2014, Labate e Cavnar 2014, Brabec de Mori 2021).

---

5. Agradeço a observação dos revisores de que meu artigo ignora o debate mais amplo na antropologia contemporânea sobre o rompimento da oposição binária entre natureza e cultura e o reposicionamento do polo da natureza (e não da cultura) na perspectiva dos povos originários. Porém, o enfoque deste artigo não é a discussão entre diferentes realidades e perspectivas. Eu mesma tentei fazer contribuições a esse debate em outros trabalhos (Langdon 2022), mas não é o tema deste texto, que foi originalmente escrito há alguns anos em diálogo com os defensores da eficácia da cura por meio das substâncias enteógenas (Langdon 2013).

## A ENFERMIDADE COMO PROCESSO

Na década de 1960, vários(as) antropólogos(as) começaram a examinar o poder do símbolo na interação e na experiência humana. Nesse contexto, os estudos sobre sistemas médicos não ocidentais passaram a direcionar sua atenção para a cultura enquanto produção dinâmica de significados envolvendo atores distintos, bem como para o papel do símbolo na percepção e na experiência humana (Moerman 1979, Dawsey 2005). Alguns desses estudos admitiram que as tradições de cura não ocidentais frequentemente obtinham resultados positivos em contextos nos quais a biomedicina falhava (Kiev 1964, Kleinman 1978, Kleinman e Sung 1979). Minha pesquisa com os indígenas siona do Putumayo demonstrou que suas práticas para lidar com as enfermidades não são substancialmente diferentes das nossas ou daquelas presentes em outras culturas. Pensada enquanto *práxis*, a experiência da enfermidade deve ser entendida como um processo dinâmico que pode abranger diversos atores e práticas terapêuticas distintas, dependendo da gravidade e da complexidade da enfermidade em questão.

O significado da enfermidade, bem como sua experiência subjetiva, é construído por meio de um processo de negociação entre esses vários atores. Tal processo inclui um diagnóstico inicial, a escolha das práticas terapêuticas e a avaliação dessas práticas. Se as pessoas envolvidas não ficarem satisfeitas com os resultados, o processo começa novamente: novos sintomas podem ser identificados, gerando especulações sobre possíveis causalidades e apontando para outros recursos terapêuticos. Novas práticas terapêuticas são empregadas, muitas vezes buscando responder questões diferentes a respeito do tratamento. Essas novas práticas também são avaliadas e, se a enfermidade continuar, o ciclo começa novamente.

Quando um indígena siona acorda se sentindo enfermo, ele reflete sobre seus sintomas e identifica o problema de acordo com sua experiência no passado e com as experiências das pessoas ao seu redor. Esse diagnóstico inicial geralmente procura identificar os sintomas corporais. Nesse caso, a pessoa enferma escolhe um tratamento tomando como referência as práticas terapêuticas que foram empregadas para resolver problemas semelhantes no passado. Num primeiro momento, em geral, se utilizam medicamentos fitoterápicos ou fármacos industrializados.

Como todos os grupos humanos, indígenas ou não, os siona têm noções próprias acerca do funcionamento do corpo humano, embora essas noções não necessariamente estejam de acordo com as nossas. As categorias de enfermidade reconhecidas pelos siona também não correspondem às categorias biomédicas. Uma das diferenças importantes entre os sistemas médicos não ocidentais e o sistema biomédico está ligada à busca de sintomas fora do corpo físico que podem indicar as possíveis causas de uma

enfermidade. Nesses sistemas, é comum suspeitar que o significado da enfermidade, bem como sua cura, deve ser buscado em uma perspectiva cosmológica ou social mais ampla. Isso acontece principalmente nos casos em que a enfermidade começa de forma abrupta, com febre alta ou outros sintomas, e/ou quando começa logo depois de um pesadelo ou de um conflito social relacionado à pessoa enferma.

Em geral, as especulações relacionadas às causas invisíveis ou sociais de uma enfermidade têm início depois de falhas sucessivas de tratamentos que funcionaram no passado para diagnósticos semelhantes. Desse modo, quando a enfermidade desafia os tratamentos comuns, a rede das pessoas envolvidas no processo de diagnóstico e na busca por tratamento se expande, podendo incluir especialistas terapêuticos provenientes de uma ampla variedade de tradições de cura.

A escolha das práticas terapêuticas nesse processo é motivada por uma série de questões distintas, mas relacionadas entre si: como aliviar os sintomas? Quais condições corporais ou ambientais estão causando os sintomas? Qual é a causa da enfermidade?

Quando a busca por uma causalidade vai além da causa instrumental, a procura pelo tratamento também costuma ultrapassar as práticas que têm como principal objetivo alterar os sintomas puramente fisiológicos. Desse modo, a busca pela cura diverge da noção biomédica e se direciona para uma perspectiva mais ampla.

O termo em inglês *healing* ou *heal* implica um sentido de totalidade, diferente do termo *curing* ou *cure*, que tem uma perspectiva mais restrita. De fato, o termo em inglês para “saúde”, *health*, tem sua origem em uma palavra grega que significa “todo” (*whole*). Desse modo, de maneira geral, o termo *healing* se refere à restauração do bem-estar num sentido mais amplo ou holístico, enquanto *cure* expressa a resolução dos sintomas físicos.<sup>6</sup> Embora nem sempre tenha sido assim, a tradição médica ocidental, atualmente denominada como biomedicina, tem se tornado cada vez mais influenciada por uma visão biológica e tecnológica da doença, excluindo fatores sociais, psicológicos ou espirituais que outros sistemas médicos levam em conta para explicar as causas do sofrimento físico ou mental. Kleinman, um importante pioneiro na abordagem simbólica na antropologia da saúde, definiu a biomedicina como um sistema de conhecimento baseado em teorias sobre os processos biológicos que entende a doença

6. A distinção entre os termos em inglês *heal* e *cure* é difícil de traduzir para o português. Entretanto, como apontado no texto, de maneira geral, o termo *heal* se refere à cura em uma perspectiva mais ampla, enquanto *cure* enfoca a resolução dos sintomas físicos, se aproximando da perspectiva biomédica. Ao longo do texto, utilizaremos “cura num sentido mais amplo” para nos referirmos a *heal/healing* e “cura” para nos referirmos a *cure/curing* (nota de tradução).

como um processo universal, independente do contexto e de valores e percepções culturais (Kleinman 1980). Concomitantemente, ele afirmou que é preciso prestar mais atenção na cura num sentido mais amplo, que constitui o mais básico de todos os processos de cuidado com a saúde.

Os sistemas xamânicos de saúde, assim como muitos outros sistemas que não estão baseados apenas em uma teoria sobre os processos biológicos, têm noções culturais específicas a respeito da enfermidade e de suas causas. Não podemos pressupor que todos os grupos indígenas compartilham as mesmas ideias sobre saúde, enfermidade e práticas xamânicas. Entretanto, as discussões etnológicas recentes têm nos ajudado a compreender certos princípios gerais ligados às concepções de corpo e aos processos de enfermidade presentes entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul. Nesse contexto, tanto as pessoas quanto os corpos são vistos como socialmente construídos e inseridos em redes de relações sociais que se estendem aos domínios visíveis e invisíveis (Santos-Granero 2012).

O conceito de predação constitui uma metáfora-chave para entender as percepções nativas sobre os processos de enfermidade, suas causas e seus significados (Fausto 2007). Entre os siona, a enfermidade é concebida como um processo de envelhecer e morrer, marcada por perda de peso, apodrecimento, escuridão e outras qualidades associadas à morte. Uma expressão comum para descrever ou caracterizar a enfermidade é a de que existe um objeto ou uma substância maligna dentro do corpo da vítima que está sugando seu sangue (e sua vida). As causas que dão início a esse processo podem incluir a violação de normas de higiene ou de prescrições envolvendo alimentação, caça, banho ou outras práticas cotidianas. Em um universo dotado de intencionalidade, algumas enfermidades são causadas por violações mais graves que podem desencadear ataques de seres visíveis e invisíveis, frequentemente motivados pelos conflitos sociais. O xamã pode ser o agressor usando seu próprio poder para mandar uma substância xamânica para a vítima ou contatando um *huati* invisível para entrar no seu corpo. Nesses casos, é necessário realizar um ritual para identificar a causa invisível específica que está agindo sobre a vítima e eliminá-la.

Em publicações anteriores, abordei a *práxis* dos itinerários terapêuticos, nos quais o grupo familiar inicialmente procura tratamentos capazes de aliviar sintomas que, a princípio, teriam uma causa comum e conhecida. Na maioria dos casos, o objetivo do tratamento visa aliviar os sintomas para que o paciente volte ao normal. Porém, se a enfermidade desafia os tratamentos comuns e o sofrimento persiste, a ansiedade e a preocupação com problemas mais sérios, ou mesmo com a morte, levantam questões que vão além da causa instrumental da enfermidade. Nesses



casos, é comum surgirem especulações sobre possíveis rupturas sociais ou espirituais que constituiriam a causa última, possibilitando explicar por que essa enfermidade desafia os tratamentos normais e por que aquele indivíduo particular está enfermo naquele momento específico. Assim, a cura em um sentido mais amplo se direciona para responder questões ontológicas mais abrangentes a respeito da natureza do sofrimento, e os siona evocam um universo dotado de intencionalidade (Viveiros de Castro 1996) para procurar entender o que realmente está acontecendo.

Um caso específico de enfermidade relevante para esta discussão durou mais de três anos. Durante meses, Ricardo, meu principal colaborador na pesquisa, reclamou de uma sensação estranha de coceira durante a noite, que não deixava sintomas físicos visíveis, mas prejudicava bastante seu sono. Ele tinha algumas suspeitas sobre a causa do seu sofrimento. De acordo com Ricardo, a coceira tinha começado depois de uma viagem para a sede do Summer Institute of Linguistics, onde ele encontrou indígenas de uma outra região da Colômbia, conhecida pelos seus poderosos xamãs. Quando voltou para casa, durante uma das suas caminhadas cotidianas até a roça, Ricardo sentiu “alguma coisa” caindo sobre sua cabeça. Ele passou a mão na cabeça para retirar o objeto, mas não encontrou nada. Depois de terminar seu trabalho na roça, Ricardo começou a sentir coceira em todo o corpo e atribuiu isso à poeira, à sujeira e ao suor que tinham se acumulado enquanto trabalhava sob o sol. Ricardo tomou banho e trocou de roupa, mas a partir daquela noite começou a sentir coceiras de forma recorrente. Enquanto a coceira causava apenas desconfortos e falta de sono, sem atrapalhar a realização das suas tarefas cotidianas, ele só reclamava da situação, perguntando aos eventuais visitantes da aldeia se conheciam algum remédio que pudesse ajudar. Entretanto, passado algum tempo, Ricardo começou a ter irrupções cutâneas mais severas que o impediram de continuar trabalhando. Isso fez com que ele começasse uma busca mais séria para se curar, tentando diversos tratamentos recomendados por vizinhos, curandeiros não indígenas, farmacêuticos e, por fim, pelo médico do posto de saúde, que diagnosticou o problema como “alergia do sol”. Seus sintomas persistiram durante vários meses e finalmente foram aliviados com os remédios indicados pelo médico.

Entretanto, ao longo desses meses em que sua aflição resistiu aos tratamentos, Ricardo passou cada vez mais a especular que o evento no qual a substância invisível caiu sobre sua cabeça era sinal de feitiçaria. Como na percepção de Ricardo esse episódio indicava feitiçaria, ele argumentou que precisava ver seu cunhado Elias, um xamã kofan que morava a dois dias de distância. Ricardo expressou claramente que estava tentando curar os sintomas para poder viajar, para que Elias pudesse diagnosticar a verdadeira causa por trás da enfermidade e realizar a cura definitiva. Assim que a pele de Ricardo melhorou, ele fez a viagem, permanecendo

na casa de Elias por seis semanas. Seu cunhado administrou uma série de medicamentos fitoterápicos. Também realizou vários rituais com yagé, procurando encontrar a causa e entender a fonte do objeto invisível que tinha encostado na cabeça de Ricardo enquanto ele caminhava na trilha. Durante esses rituais, Elias descobriu que um xamã rival local que desejava causar danos ao conhecimento xamânico de Ricardo tinha enviado uma cobra para urinar na trilha em que Ricardo caminhava, causando a coceira e as eventuais irrupções cutâneas. Elias removeu o objeto maligno (*rau*) que estava causando a enfermidade e o mandou de volta para sua fonte original. Ricardo retornou curado e satisfeito com o tratamento xamânico que tinha recebido. Entretanto, é interessante notar que as coceiras noturnas nunca chegaram a cessar completamente. Anos mais tarde, quando eu voltei para a comunidade para uma nova visita, Ricardo continuava com esse mesmo problema. Entretanto, como a coceira tinha deixado de prejudicar suas atividades cotidianas, ele dava pouca atenção para esse problema.

O problema cutâneo de Ricardo e seu itinerário terapêutico demonstram a diferença entre a simples cura dos sintomas e uma cura mais ampla, uma distinção que estava muito clara para ele quando me explicou por que precisava de um ritual xamânico. Os objetivos de cura distintos presentes nos tratamentos escolhidos por Ricardo coincidem com as diferenças apontadas nas teorias sobre ritual que abordam o tema da eficácia instrumental e da eficácia simbólica (Douglas 1966, Mauss 1974). A primeira está ligada aos resultados materiais observáveis, já a segunda depende da *experiência de cura* do paciente, ou seja, do restabelecimento da sua sensação de bem-estar em um sentido mais amplo.

## **SÍMBOLOS E REPRESENTAÇÃO**

A eficácia simbólica tem sido explicada de muitas maneiras diferentes. Lévi-Strauss (1967a; 1967b) escreveu dois artigos conhecidos que propõem uma teoria a respeito da eficácia dos símbolos. Em um deles, ele descreve um ritual xamânico kuna direcionado para o tratamento de uma mulher que estava passando por dificuldades no parto. O texto relata como o xamã empregou seus cantos míticos e conseguiu organizar a experiência caótica e dolorosa do paciente, produzindo um resultado positivo. Nos dois artigos, Lévi-Strauss argumenta que a tradição cultural compartilhada, o pensamento mítico estrutural e a fé no xamã, bem como o processo psicanalítico da abreação, contribuem para produzir a eficácia simbólica nas *performances* xamânicas. Por um lado, muitos(as) antropólogos(as) questionam a explicação estruturalista sugerida por Lévi-Strauss sobre como os cantos xamânicos geram uma estruturação inconsciente da experiência através da forma mítica (e não do conteúdo). Por outro, a

maioria dos teóricos, sejam ou não estruturalistas, estão de acordo com o argumento de que a eficácia simbólica causa uma transformação no nível inconsciente que cria um entendimento da situação e uma experiência de cura (Moerman 1979, Csordas 2008a).

Outra linha analítica sugere que os símbolos são eficazes porque traduzem valores compartilhados, são expressivos e induzem motivações. No seu famoso artigo sobre religião, Geertz (1966) afirmou que a ação simbólica recria as proposições sobre o mundo de tal maneira que as pessoas agem como se fossem reais. Nesse sentido, os símbolos são criados e recriados pela ação. Os rituais sagrados organizam o sofrimento existencial e a enfermidade dos participantes no nível fenomenológico e ontológico, promovendo uma transformação da experiência que perdura depois que o ritual acaba. Por meio do ritual, os símbolos modelam a maneira como os atores sociais veem, sentem e falam sobre o mundo (Ortner 2011), resultando em ação coerente com a realidade criada através do ritual.

Geertz enfocou principalmente os rituais sagrados, definindo religião como um sistema cultural e simbólico que se expressa mediante os rituais. Estes, por sua vez, têm impactos poderosos sobre seus participantes, estabelecendo disposições e motivações duradouras. Para Geertz (1966), a religião não oferece respostas sobre como eliminar o sofrimento, mas aborda questões centrais a respeito da natureza da vida e do sofrimento, ajudando a lidar com as perdas que fazem parte da existência. Diferentemente de Lévi-Strauss, ele não enfocou especificamente o tema da cura ritual. Young (1976), um pioneiro na antropologia médica, expandiu a teoria de Geertz sobre o poder da expressão simbólica para pensar os rituais de cura, argumentando que sua eficácia provém do fato de que o ritual confirma a realidade ontológica do grupo. Isso acontece especialmente nos casos que envolvem o desconhecido e o incognoscível, elementos que costumam ser centrais nas práticas de cura não ocidentais.

Outro autor que fez contribuições importantes para as teorias sobre eficácia simbólica desenvolvidas durante os anos 1950 e 1960 foi Victor Turner, que abordou o tema da cura ritual em um conhecido artigo sobre os ndembu (Turner 1964). Nesse trabalho, bem como em discussões subsequentes sobre teoria simbólica (Turner 1964; 1974; 1978; 2008), ele expandiu o enfoque nos significados psicológicos e sociais dos símbolos, procurando demonstrar que a cura ritual lida tanto com problemas individuais quanto com questões que afetam o grupo social mais amplo. Como Geertz, Turner se dedicou à qualidade dramática dos rituais sagrados, argumentando que a eficácia é uma transformação dos níveis psicológicos e fisiológicos por meio da manipulação de símbolos que representam o polo orético – o sensorial e emocional – com os do polo social – o ideológico-normativo – que trata das normas do grupo social. Nesse sentido, o ritual se direciona para

as interfaces entre os problemas pessoais e sociais, ou seja, ele envolve “[...] a manutenção e a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas” (Turner 1974, 15). Independentemente da orientação estruturalista ou interpretativa sobre o poder dos símbolos, a maioria dos teóricos desse tema compartilham a ideia de que a eficácia simbólica trata de uma transformação no nível inconsciente que cria a compreensão da situação e a experiência de cura (Csordas 2008a).

Esses autores reconheceram o caráter dramático das ações envolvidas nas *performances* rituais. Lévi-Strauss (1967a) se refere explicitamente à *performance* ritual como encenação (*enactment*), ou seja, como uma forma de reviver os eventos míticos, e não uma mera reprodução ou mímica desses eventos. O conceito de *communitas* proposto por Turner, pensado enquanto um estado temporário que transcende normas e laços sociais, destaca os aspectos experienciais do ritual que possibilitam a transformação através das manipulações simbólicas. Ele inicia *O processo ritual* (Turner 1974), seu livro mais famoso sobre o assunto, afirmando que pretende explorar a natureza emocional e imaginativa dos rituais sagrados, aspectos que geralmente são deixados de lado nas análises mais racionalistas acerca do tema. Em suas discussões posteriores sobre os polos fisiológicos e sociais dos símbolos rituais, Turner explica que o ritual “realmente funciona” quando as qualidades desses dois polos são trocadas por meio do drama presente na ação ritual.

O drama da ação ritual – o canto, a dança, a festa, a vestimenta de roupas bizarras, a pintura corporal, o uso de álcool ou alucinógenos dentre outros, ocasiona uma troca entre esses pólos nos quais os referentes biológicos são enobrecidos e os referentes normativos são carregados de significado emocional. (Turner 2008, 49)

Em outras palavras, são os elementos performativos do ritual que fazem com que ele “realmente funcione” (Langdon 2020).

Cabe ressaltar que, embora esses autores reconheçam a importância dos aspectos performativos e dramáticos do ritual, todos enfatizam a experiência coletiva baseada em uma cultura compartilhada e em mecanismos psicológicos inconscientes que seriam acionados por meio da manipulação simbólica. Para Lévi-Strauss, existe um pensamento estrutural mítico compartilhado. O autor afirma que o complexo xamânico da eficácia ritual requer três elementos relacionados à experiência coletiva: o xamã e sua autoridade, o paciente e o público. Durante o ritual de cura, todos vivenciam entusiasmo e satisfação intelectual e emocional, produzindo apoio coletivo tanto para o xamã quanto para o paciente (Lévi-Strauss 1967a). Diferentemente de Lévi-Strauss, Turner não enfatizou a estrutura mítica

compartilhada, mas sim os aspectos “semânticos” ou interpretativos compartilhados da expressão simbólica.<sup>7</sup> Segundo a ele, às associações simbólicas do polo orético atuam em nível psicológico profundo, convertendo-se em operadores rituais através dos elementos performáticos: dança, música, bebidas etc.

As contribuições das teorias simbólicas clássicas para entender a cura ritual são importantes, mas apresentam duas limitações que devem ser levadas em conta quando examinamos os rituais xamânicos, sobretudo os rituais de cura xamânicos contemporâneos. A primeira se refere à natureza das representações compartilhadas e aos limites das representações coletivas. Nesse sentido, críticos de Lévi-Strauss apontam que, ao usar os dados de Nordenskiöld para analisar a sessão de cura kuna, o autor ignorou o fato de que o paciente não conseguia acompanhar a narrativa mítica presente nos cantos do xamã. Nesse caso, o uso de uma linguagem metafórica densa tornava o significado e a estrutura do mito incompreensíveis para o paciente. Nos contextos amazônicos, é comum que os participantes não entendam a linguagem xamânica, altamente metafórica, presente nos rituais. Em alguns casos, a dificuldade de compreender pode ser atribuída ao uso de uma linguagem arcaica e pouco familiar para não iniciados. Já em outras situações, é a densidade das metáforas que torna a linguagem xamânica incompreensível. Buchillet (1992) apontou que os xamãs Desana cantam tão baixo nas cerimônias de cura que ninguém consegue ouvi-los. Já em um exemplo distante da região amazônica, Prince descreveu um ritual de cura bem-sucedida que aconteceu em Lucknow, na Índia, diante do túmulo de um santo muçulmano, sem a participação de um curador (Prince 1980 apud Csordas 2008b).

Ouvi muitas narrativas siona afirmando que as enfermidades poderiam ser causadas em sonhos e curadas por meio deles – nesse caso, sem intervenção de um ritual. Entre os siona, as experiências oníricas e sua interpretação são análogas às experiências visionárias induzidas pelo yagé. Assim como os rituais xamânicos, os sonhos também servem para obter poder, descobrir as verdadeiras causas dos infortúnios e influenciar eventos. Ao sonhar, a pessoa viaja para o lugar dos sonhos, *ëoru*, que é habitado por seres denominados povo dos sonhos, *ëo bain*. Eles desempenham um papel semelhante ao povo do yagé, que acompanha os aprendizes xamânicos em suas experiências rituais. Esses seres que aparecem nos sonhos são aliados. Como acontece com o povo do yagé nas experiências com essa bebida, eles explicam para o sonhador o que está acontecendo e, em alguns casos, assumem um papel mais ativo para defendê-lo dos perigos. As experiências oníricas têm relação direta com os eventos que

---

7. Laderman e Roseman (1996, 2) usam a expressão “estruturas de representação” para se referir ao que estou denominando como fator interpretativo semântico na cura ritual.

acontecem “neste lado” da realidade. Ou seja, o que acontece no domínio dos sonhos afeta os eventos da realidade cotidiana. Desse modo, sonhos podem anunciar ou resultar em uma boa caça no dia seguinte, marcar o início de uma enfermidade ou, ainda, produzir sua cura, por exemplo.

Os sonhos também podem indicar a aquisição de poder ou conhecimento, como aconteceu com Ricardo depois de tomar um remédio que eu tinha indicado para aliviar seus sintomas gripais em 1971. No dia seguinte, Ricardo me contou que dormiu, viajou e viu uma grande cidade, com um jardim cheio de plantas terapêuticas. Uma mulher branca e alta, vestida de branco e coberta com desenhos de yagé, apareceu e o guiou pelo jardim, ensinando sobre as plantas. Esse sonho indica a aquisição de poder xamânico de maneira semelhante ao que acontece nas visões induzidas pelo yagé. O remédio que eu indiquei para Ricardo estimulou essa experiência onírica associada à obtenção de novos conhecimentos. É possível que eu seja retratada como uma detentora de conhecimentos, mas o motivo presente nesse sonho não é incomum. Ele reflete narrativas contadas por outros siona. Jardins, cidades e pessoas no céu aparecem como representações comuns nas descrições das viagens de yagé. Além disso, receber objetos ou plantas representa aquisição de poder.<sup>8</sup>

Ricardo me contou muitos outros sonhos, um deles particularmente importante para pensar sobre o poder simbólico da cura sem envolver rituais ou uso da ayahuasca. Durante duas semanas, Ricardo sofreu com uma febre alta e contínua que também causava vômitos. Tanto a febre quanto os vômitos começaram depois que ele teve um sonho ruim que indicava um ataque xamânico. Muitos rituais foram realizados durante esse período, mas nada ajudava a aliviar sua febre intensa e contínua. Até que em uma noite ele teve outro sonho.

Eu estava morrendo, então tive outro sonho ruim.  
“O que vou fazer? Eu vou morrer”, pensei.  
Então pensei em Deus.  
“Oh, Deus, tenha piedade de mim.  
Faça com que eu sonhe coisas boas para poder melhorar”,  
pensei.  
Então, no lugar dos sonhos, eu estava descendo o rio.  
O povo dos sonhos também estava na canoa.  
Eu estava descendo e uma pessoa parecida com meu pai  
chegou.  
“Onde você está tentando ir?” ele perguntou.  
“Eu estou descendo o rio, pai”, eu disse.  
“Não, ainda não é hora de você ir”, ele disse.

---

8. Para exemplos dessas imagens, ver Langdon (2016).

“Vá embora desse lugar e volte”, ele disse.  
“Por que você está indo para este lugar? As pessoas não vêm aqui”, ele disse.  
Ele falou, e então imergiu sua *waira* de folhas<sup>9</sup> em uma cuia com água curativa, fazendo com que ficasse fresca.  
Ele abanou a *waira* sobre mim, fazendo com que pingos de água fresca caíssem em cima de mim.  
Ele abanou a *waira* e depois me assoprou.  
“Você está sofrendo. Outras pessoas lhe causaram dano e você ficou doente”.  
“Você está sofrendo muito”, ele me disse.  
“Sim, assim eu estou sofrendo”, eu disse.  
“Retorne hoje desse lugar, criança, e não venha mais aqui”, ele disse.  
“Retorne e se banhe no espaço das flores curativas”, ele disse.  
“No espaço das flores que restauram a saúde”, ele disse.  
Então, no lugar dos sonhos, eu me banhei.  
Eu me banhei no orvalho que caía das árvores que estavam naquele lugar.  
Quando me banhei, meu corpo ficou fresco e a doença foi embora.  
“Agora retorne, retorne e permaneça lá, criança”, ele falou.  
“Siga este caminho. Este é o único caminho certo, siga ele para casa”,  
ele falou e eu fui.  
Eu estava chegando agora. Eu cheguei perto e vi minha casa.  
Eu cheguei e neste lugar eu acordei.

Esse sonho aconteceu fora de um contexto ritual e não envolveu o uso de ayahuasca, entretanto ele está repleto de simbolismos centrais da cosmologia siona que representam suas preocupações com vida, morte e qualidades associadas. Nessa circunstância, doenças difíceis de curar geralmente levantam suspeitas sobre feitiçaria. As doenças são associadas às características de escuridão, podridão e calor, que, por sua vez, também são atribuídas à morte. A morte é uma viagem rio abaixo até o fim do mundo, um lugar que, de acordo com o pai de Ricardo, ainda não era para ele. Já a saúde é associada aos atributos opostos: luz ou claridade, frescor, juventude e força. A restauração da saúde por meio da qualidade do frescor, particularmente ao se banhar no orvalho de uma planta curativa, expressa vividamente o restabelecimento da saúde de Ricardo.

---

9. A *waira*, também conhecida como “bastão de limpeza”, geralmente é constituída por uma espécie de buquê de ramos ou folhagens, utilizado para “curar” ou “limpar”, sendo sacudido ritmicamente no compasso dos cantos rituais. Pode ser empregado tanto em pacientes quanto em remédios ou bebidas como o yagé.

Antes de retomar a discussão sobre ritual, gostaria de ressaltar um aspecto importante desse sonho de cura que não está ligado à sua mensagem simbólica, mas sim às sensações corporais de cura estimuladas por meio dos pingos de água fresca da *waitra* e do frescor do banho com orvalho. Esse sonho, portanto, constitui uma experiência tanto corporal quanto simbólica, indicando a importância da unidade da experiência.

Essa percepção da cura como uma experiência corporal e simbólica implica certas limitações para as abordagens que enfocam apenas a força interpretativa dos símbolos, embora isso não negue sua eficácia. Tambiah (1979) chamou a atenção para esse ponto na sua discussão sobre eficácia ritual. O autor combinou aspectos formais com o significado cultural (ou semântico), propondo uma abordagem performática do ritual que instiga a transformação da experiência. Se de fato as representações compartilhadas ou o pensamento mítico nem sempre explicam a eficácia dos rituais, as limitações de uma abordagem semântica se tornam ainda mais evidentes quando os participantes de um ritual têm representações e expectativas diversas. Por exemplo, os participantes dos rituais xamânicos contemporâneos vêm de contextos e lugares diversos, com cosmologias, conhecimentos e práticas distintos (Losonczy e Mesturini Cappo 2014, Platero e Rose 2022). A ausência de uma perspectiva compartilhada é cada vez mais comum com a expansão do neoxamanismo e o uso de psicoativos em contextos urbanos. O que caracteriza o neoxamanismo e outras práticas que fazem parte do movimento heterogêneo da “nova era” é que, na maioria dos casos, se trata de cosmologias em construção baseadas em noções ocidentais sobre o indivíduo e mitos pessoais, bem como em imagens de tradições coletivas não ocidentais (Maluf 2005).

Uma segunda limitação presente nas discussões propostas por Turner e Lévi-Strauss a respeito da eficácia semântica está ligada ao seu viés psicanalítico e ao foco na resolução de enfermidades psicossomáticas. Lévi-Strauss dialoga com a teoria psicanalítica, argumentando que ocorreria um processo de abreação entre o xamã e o paciente. Desse modo, quando a mulher em trabalho de parto consegue organizar sua realidade psicológica, seu corpo responde e ela consegue dar à luz. A discussão proposta por Turner acerca das trocas entre os referentes do polo fisiológico orético e os referentes do polo social também se relaciona com teorias psicanalíticas sobre motivações e desejos. Em uma discussão sobre a influência de Freud em sua teoria simbólica, Turner foi bastante explícito quanto à base psicanalítica do poder simbólico (Turner 1978). Somado a isso, a análise que ele fez sobre o processo de cura do chefe ndembu no texto clássico mencionado anteriormente enfatiza a natureza psicossomática dos problemas desse personagem e o descreve como “neurótico”. Desse modo, as ansiedades neuróticas e os sentimentos de inadequação desse



chefe são resolvidos por meio do ritual de cura, com o apoio coletivo dos participantes.

O uso de teorias psicanalíticas para tentar explicar rituais de cura associados a enfermidades mentais foi bastante comum nos anos 1950 e 1960. Reflexões sobre o sucesso de sistemas de cura não ocidentais tendiam a enfatizar as “enfermidades mentais” nas sociedades tribais (Kiev 1964). Desde então, muitas mudanças aconteceram nas teorias e no olhar antropológico, contribuindo para compreender a eficácia de cura como uma experiência corporal unificada que pode acontecer em contextos nos quais as representações simbólicas compartilhadas não constituem um elemento-chave na força do ritual. Na conjuntura contemporânea globalizada, as teorias sobre *performance* e os paradigmas teóricos atuais a respeito do corpo nos ajudam a ir além da divisão cartesiana entre corpo e mente, bem como da premissa de que seria necessária uma cultura compartilhada para explicar a cura ritual. Ao focar o engajamento corporal e sensorial profundo, que pode acontecer mesmo quando os participantes do ritual não fazem parte do mesmo grupo social, os paradigmas da *performance* e do *embodiment*<sup>10</sup> superam as limitações presentes nas abordagens semânticas clássicas. A eficácia de cura é melhor entendida como uma experiência corporal unificada em contextos em que representações compartilhadas não são necessariamente elementos-chave na força do rito.

## OS RITUAIS DE CURA COM YAGÉ ENTRE OS SIONA

Como outros grupos indígenas amazônicos que têm cosmologias xamânicas, os siona conduzem rituais com yagé para conhecer as entidades invisíveis que residem nos diferentes níveis do universo, bem como aquelas que vivem nos lados invisíveis da floresta e do rio. As entidades invisíveis estão por trás de todos os fenômenos naturais: clima, plantas, animais, características geográficas, estrelas, planetas etc. No que diz respeito à nossa discussão, elas também desempenham um papel importante enquanto causadoras de enfermidades sérias ou crônicas.

Os siona se referem aos domínios visível e invisível como dois lados da realidade: “este lado”, que constitui a realidade ordinária, e o “outro lado”, onde habitam os espíritos. Esses dois lados estão intrinsecamente relacionados, pois tudo que acontece “neste lado” tem uma contrapartida nas atividades dos espíritos que vivem do outro lado. Desse modo, o ritmo normal da vida cotidiana, as mudanças das estações, a presença de caça

10. O paradigma do *embodiment* ou corporeidade foi proposto por Csordas (2008b) e se inspira principalmente nas reflexões de Merleau-Ponty e Bourdieu. O conceito de corporeidade é bastante conhecido na antropologia atual e implica colapsar as dualidades entre mente e corpo, sujeito e objeto, levando em conta a realidade fenomenológica do corpo e a *práxis*.

e pesca e a manutenção da boa saúde dependem dessas entidades, que são invisíveis nas circunstâncias normais. Igualmente, todas as rupturas, tais como infortúnios, enfermidades e mortes, têm sua causa última no “outro lado”. Esses dois lados da realidade não existem separadamente, mas sim em uma relação concomitante, o que gera a necessidade de “ver” o que não pode ser visto normalmente.

O contato com os seres sobrenaturais é necessário para garantir que a vida siga seu curso normal e para que as pessoas possam se defender nos casos de infortúnio. A ingestão de yagé constitui uma das principais ferramentas para fazer esse contato, pois através da experiência visionária gerada pela bebida é possível entrar no “outro lado”. A preparação de yagé sempre inclui outros aditivos, e existem outras substâncias que estimulam visões e que podem ser ingeridas separadamente. Entretanto, o yagé é a principal substância utilizada pelos xamãs durante seus rituais, estabelecendo o padrão para usos de outros psicoativos.

O xamã é o especialista ritual, fazendo as mediações entre os humanos e os seres que vivem no outro lado. Ele negocia com os espíritos para assegurar o bem-estar da comunidade e o bom andamento da vida cotidiana. Assim, o xamã pede aos mestres dos animais que deixem suas “crianças” saírem de suas casas subterrâneas para serem caçadas, ou pode pedir ao sol e ao trovão que garantam um clima favorável para as atividades agrícolas, a caça, a pesca e a colheita. O xamã é capaz de enxergar o passado e o futuro. Com seu poder, ele pode curar as pessoas das enfermidades e das desordens de comportamento causadas pelas atividades das entidades que vivem no outro lado, como vimos no caso de Ricardo.

O xamã age como um guia, conduzindo os participantes do ritual através dos outros domínios do universo e os protegendo de espíritos maléficos. Os participantes desejam viajar com o xamã e ver as coisas que ele conhece, mas espíritos perigosos podem interferir, fazendo com que as pessoas se percam em um mundo de escuridão e morte em vez de chegar ao universo das cores e cenas magníficas mostrado pelo mestre xamã. Se o xamã que está conduzindo o ritual não perceber que a pessoa se perdeu e não a trouxe de volta para a realidade ordinária, ela pode ficar seriamente doente e até morrer (Langdon 1979).

O *status* de mestre xamã é obtido por meio de um longo processo de aprendizado, no qual o noviço passa da categoria de “apenas um homem” para “aquele que saiu” e finalmente, se for capaz, adquire o *status* de mestre xamã, também conhecido como “jaguar”, “yageceiro” ou “vidente”. Quando o noviço toma yagé, uma substância chamada *rau* começa a se acumular no seu corpo, possibilitando que ele viaje pelos mundos visionários e entre em contato com os espíritos. *Rau* significa mais do que apenas

uma substância presente no corpo. Trata-se de um símbolo polissêmico, central para entender o poder do xamã (Langdon 2017). O termo se refere ao “conhecimento” do xamã, bem como à quantidade de espíritos que ele conhece. Cada espírito tem sua própria visão e canto, que precisam ser dominados se o xamã quiser ser capaz de entrar em contato com eles. Quanto mais visões o xamã experiencia, mais cresce seu *rau*.

Existem vários mecanismos presentes no ritual que possibilitam direcionar a experiência. O objetivo do ritual com yagé entre os siona é permitir que todos os participantes experienciem o que Dobkin de Rios (1972) denominou como “visão estereotipada”. São empregados diversos meios para garantir que isso aconteça: a escolha da viagem que será realizada; a escolha da classe de yagé que será preparado; o método de preparo; os cantos, encantamentos e danças do mestre xamã; e os desenhos de yagé reproduzidos nos objetos e vestimentas rituais.

O yagé sempre é ingerido com a intenção de entrar em contato com um espaço ou região específico, por exemplo viajar para a casa do mestre dos animais, para a casa de uma entidade maléfica que está causando enfermidades, para o sol ou para a lua etc. O xamã anuncia o objetivo do ritual com antecedência. Para propiciar as visões desejadas, ele e seus ajudantes, preparam a classe específica de yagé com aditivos específicos. Os siona reconhecem pelo menos doze classes de yagé diferentes. Elas são identificadas com base na natureza das visões que produzem, bem como em certas características morfológicas e nos estágios de desenvolvimento do cipó

No dia do ritual, os participantes limitam suas atividades de caça. Eles ficam perto de casa e se preparam: se banham, vestem roupas limpas, pintam suas faces e se adornam com colares e plantas cheirosas, visando atrair bons espíritos. Os siona afirmam que as vestimentas e os ornamentos emulam o povo cheiroso do yagé, seus aliados nos domínios invisíveis.

Ao cair da noite, eles se reúnem na floresta, na “casa do yagé” (ëco huë'e). Em um dos lados desse local, o xamã se senta diante de um banco onde estão o preparo do yagé e os objetos rituais, incluindo um copo no formato de cálice decorado com os desenhos de yagé, cuias pintadas, um bastão feito com penas de arara vermelha e a *waira* de folhas secas usada durante os cantos, mencionada no sonho de Ricardo. Ao lado desse banco, há um grande jarro decorado com desenhos de yagé, que contém a bebida que será consumida durante o ritual. Perto do crepúsculo, o xamã começa a “curar” o yagé que está no copo, cantando e sacudindo a *waira* de folhas para expulsar possíveis efeitos ruins da bebida. A seguir, ele “arranja” o yagé para que produza as visões desejadas. Essa etapa da cerimônia consiste em invocações dos espíritos que o xamã deseja ver, preparando

as expectativas dos participantes para a experiência. O xamã bebe o yagé primeiro para assegurar que a bebida vai produzir as visões desejadas. Quando ele começa a sentir os efeitos, ele canta sobre o que está vendo. Esse é o sinal para que seus assistentes tragam seu grande cocar e seu bastão de penas. O sol, que é o xamã primordial, usa um cocar semelhante na sua jornada cotidiana atravessando os céus e leva uma arara vermelha sentada no seu ombro. Nesse momento, os participantes do ritual pedem para ser servidos. O xamã canta sobre cada um dos copos de yagé antes de servir. Cada participante toma a bebida e volta para seu lugar para esperar as visões.

Assim que os participantes começam a sentir os efeitos do alucinógeno, os dois lados da realidade se fundem e suas experiências refletem a experiência do xamã, que canta descrevendo os lugares pelos quais está viajando. Ele descreve nos seus cantos os espíritos que está vendo, as formas geométricas que decoram faces, paredes, bancos, bem como as cores das visões. Desse modo, o xamã guia os participantes pelos vários domínios do universo. Ele também assovia e toca flauta de bambu. Os siona experienciam um mundo brilhante, no qual escutam os espíritos cantando e tocando seus instrumentos. Se o ritual envolver a cura de uma enfermidade, ele se torna uma *performance* dramática que recria a batalha xamânica que acontece no lado invisível, em que o xamã luta para devolver o objeto causador da enfermidade para sua origem. Os participantes assistem à *performance* do xamã cantando, tocando música na flauta (ou hoje em dia na gaita), correndo e gesticulando. Quando o xamã se direciona para o paciente, ele faz uma “limpeza” com a *waira* de folhas secas, assopra sobre o indivíduo e suga o objeto que estava causando a enfermidade (o *rau*). A seguir, o xamã examina o objeto para diagnosticar a causa da enfermidade e dar um prognóstico. Se o objeto for predominantemente preto ou escuro, isso significa que o paciente já está sendo consumido pela enfermidade e que a cura é improvável. Se o objeto for mais claro, simbolizando frescor e vida, então o ritual terá sucesso, possivelmente seguido com medicamentos. Também é possível ver o xamã “jogando o objeto de volta” para o lugar de onde tinha saído. Ele pode sair da casa do yagé e entrar na floresta ou eventualmente ir para outro lugar.

Quando os siona descrevem suas próprias experiências com o yagé, eles as retratam como ao mesmo tempo amedrontadores e maravilhosas e empregam uma linguagem muito mais expressiva do que essa descrição árida que eu fiz do ritual (Langdon, Laffay e Maniguaje-Yaiguaje 2021). Contar essas experiências em *performance* faz parte de sua tradição de literatura oral, assim como relatar suas experiências oníricas, como vimos na narrativa de Ricardo apresentada anteriormente. De um ponto de vista subjetivo, o caráter comum desses dois tipos de *performance*

(oral e ritual) é a produção de uma experiência em relevo corporalmente experimentada, e não apenas observada.

É evidente que não são apenas os símbolos rituais que ajudam a guiar os participantes e a transformar sua experiência subjetiva, isso também acontece por meio da experiência multissensorial dos instrumentos rítmicos, vestimentas, objetos decorados e dos cantos xamânicos que descrevem os espíritos, seus grafismos e cores. Não se pode ignorar que o DMT (N, N-Dimethyltryptamine) de yagé constitui um elemento poderoso nesse contexto, entretanto, como mencionamos anteriormente, nem sempre o paciente ingere a substância, sobretudo se estiver gravemente enfermo. Esse foi o caso de um dos primeiros rituais de cura de que participei no Putumayo. Estava pesquisando sobre os conceitos de saúde entre os indígenas do Vale de Sibundoy e acompanhei os últimos meses de uma mulher que estava morrendo devido a um câncer avançado ou a uma tuberculose glandular. Conheci essa mulher por meio do médico do posto de saúde local, que me disse que ela tinha ficado internada durante alguns meses no posto, mas precisava de tratamento especializado. Como eu tinha carro, levei a mulher e seu marido para o hospital regional, que ficava a algumas horas de viagem da aldeia. Quando os médicos viram as feridas abertas no estômago dela, disseram que não havia mais nada a fazer além de voltar para casa e esperar sua morte. Seu marido não pareceu perturbado com essa notícia. Quando voltamos para a aldeia, ele me disse que ia pedir para um xamã curar a mulher e descobrir o que realmente estava acontecendo. Eu tive o privilégio de ser convidada para participar desse ritual, que contou principalmente com a presença dos familiares mais próximos. Com exceção da paciente, todos tomamos yagé. Quando o ritual acabou, o xamã explicou que a enfermidade tinha sido causada por feitiçaria e que era tarde demais para curar a mulher. Foi somente depois disso que o marido dela aceitou o prognóstico negativo. Da próxima vez que visitei o casal, ele tinha construído um caixão de madeira que ficava ao lado da porta da casa esperando a morte da mulher.

Antes de retomar a discussão sobre *performance* e cura, gostaria de apresentar um fragmento de uma narrativa pessoal de Ricardo na qual ele descreve sua experiência subjetiva de cura. No início da sua adolescência, quando estava começando a tomar yagé, Ricardo teve uma experiência assustadora na floresta envolvendo um *huati*, um espírito maligno enviado por um xamã invejoso. Como consequência, ele desenvolveu uma febre extremamente alta e começou a vomitar um líquido negro com folhas podres, um sinal evidente de feitiçaria. A narrativa descreve os primeiros rituais de cura realizados pelo pai de Ricardo. Eles consistiram em sopros rituais e em limpezas com a *waira* de folhas. O pai de Ricardo também cantou sobre os fitoterápicos que o filho ia ingerir. Depois de duas sessões de cura, o vômito de Ricardo mudou para um líquido claro que parecia

água. Como aconteceu no episódio do problema cutâneo relatado, assim que os sintomas melhoraram, o pai de Ricardo conduziu um ritual de yagé para realizar uma cura mais completa. A narrativa começa nesse ritual de yagé, que é brevemente relatado por Ricardo. A seguir, ele descreve sua experiência subjetiva no segundo ritual, que também envolveu a ingestão do yagé.

Então eles cozinham yagé e meu irmão mais velho me carregou no colo.

Ele me carregou até a casa do yagé e meu pai me assoprou para limpar a enfermidade.

Ele soprou todo o malefício enviado pelos espíritos;

Ele conversou com o espírito que me amedrontou;

Ele enxergou tudo que estava acontecendo, entoou cantos de yagé e assoprou sobre mim.

Quando ele assoprou, eu comecei a melhorar. Naquela ocasião, eu recuperei minha saúde.

O tempo passou. Novamente eles cozinham outra casa de yagé.

Eles cozinham e eu pensei: “Desta vez eu vou beber”.

Meu pai entoou muitos cânticos.

Ele cantou e me curou. Quando ele acabou, eu disse: “Pai, me dê yagé para beber”.

“Você quer beber?”, ele disse.

“Eu quero beber”, eu disse.

Eu falei e ele começou a cantar sobre o yagé.

Ele terminou de curar a bebida, assoprou e disse: “Beba, criança,

beba uma bocada cheia, beba e veja, beba”, ele disse.

Então eu bebi uma bocada.

Eu bebi e o yagé chegou.

Quando ele veio, apenas insetos negros apareceram, dessa maneira o yagé veio até mim.

Quando ele veio, primeiramente eu só vi escuridão. Oh! O yagé me mostrou apenas homens negros e seu mundo da escuridão.

Dessa maneira o yagé veio até mim. O povo dos espíritos vertiginosos, o povo dos espíritos vertiginosos do yagé chegou até mim. Oh! Eles tentaram me amarrar com cordas de tucum. Eles tentaram e eu me defendi.

Eu trabalhei para me defender, então o povo dos espíritos vertiginosos mostrou suas línguas.

E eles vieram gritando na minha direção.

Enquanto eles vieram, eu estava morrendo e não lembrava mais nada deste lado. Eles vieram e eu estava morrendo neste lado.  
Eu estava morrendo quando meu pai saiu para a floresta cantando.  
Ele saiu e voltou.  
Ele chegou e eu não lembrava de mais nada deste mundo. Eu perdi a consciência. “Oh meu irmão mais novo está morrendo”, disse meu irmão mais velho enquanto se aproximou. “Papagaio cantando?”, me chamou por meu nome de yagé. Eu não estava pensando em nada.  
Eu não respondi e ele entoou um cântico dos espíritos. Eu não conseguia engolir o remédio que ele fez.  
Ele pegou uma faca e forçou meus dentes a se abrirem. Eles fizeram uma colher de folhas e derramaram o líquido dentro da minha boca.  
A água entrou fluindo, devagar e refrescante. Enquanto a água estava fluindo, meu pai começou a asso-  
prar o *rau*.  
Quando ele assoprou eu vi o *juinja bain*, o povo do céu que se parece conosco.  
Elas vieram pessoalmente até mim, descendo pelo espelho que meu pai estava segurando em suas mãos.  
Ele assoprou em cima do grande espelho.  
Meu pai cantou aos espíritos e eles desceram pelo grande espelho, E com esse espelho eu vi meu pai cantando e assoprando para me curar.  
Ele viu o lugar da vertigem, entoou muitos cantos do yagé, com a linguagem dos espíritos ele estava curando.  
Ele curou, e eu vi todas as pessoas quando elas desceram até o meu pai,  
descendo e cantando para este lugar. Ao ver isso, eu retornei para este lado.  
“Não há mais enfermidade”, ele disse enquanto curava, e rapidamente eu retornei para este lado com saúde.

### **PERFORMANCE E CURA**

A narrativa acima está repleta de índices da cosmologia xamânica que costuma ser invocada quando as pessoas estão sofrendo de enfermidades súbitas e violentas, bem como em outros rituais. Os elementos associados à escuridão e ao apodrecimento são as forças escuras e malignas que vêm dos *huati* e causam enfermidades e morte. Da mesma maneira, a claridade,

o frescor e a luz remetem a poderes curativos. Aqui eu gostaria de ir além da interpretação das mensagens simbólicas, destacando os aspectos que caracterizam a abordagem performática. Há vários elementos que nos ajudam a entender como, quando aplicada à cura, essa abordagem possibilita ir além das limitações das teorias estruturais interpretativas sobre a eficácia ritual, bem como de sua dependência dos processos psicanalíticos (Laderman e Roseman 1996). A abordagem performática busca compreender a cura em contextos nos quais o corpo é engajado em sua totalidade, independente de significados simbólicos compartilhados ou de uma dualidade cartesiana entre corpo e mente.

*Experiência intensificada:* a *performance* tem uma qualidade emergente da experiência imediata, uma característica temporária e singular que resulta dos recursos estéticos comunicativos, da competência individual e dos objetivos dos participantes em uma situação particular (Bauman 1977). Nesse sentido, o xamã invoca uma perspectiva que facilita o processo de cura ao empregar diversos recursos estéticos – os cantos, as danças, o toque do tambor – visando criar uma experiência intensificada e engajar o sensorial e o corpo dos participantes. No caso específico dos siona, o xamã batalha com os seres do outro lado, correndo para lá e para cá, extraíndo a enfermidade do corpo do paciente. A doença é objetificada no objeto extraído, que é devolvido para o lugar de onde veio. Os siona muitas vezes me relataram que viam o xamã como um jaguar que rosnava enquanto corria para lá e para cá.

*Estímulos multissensoriais:* as teorias clássicas sobre ritual reconhecem a importância dos estímulos sensoriais, mas a abordagem performática os considera centrais para o debate. Percussão, música, sons, ritmos e danças contribuem profundamente para criar e modelar a realidade experimentada. Isso pode resultar em sinestesia, um fenômeno que acontece quando vários estímulos sensoriais simultâneos criam uma experiência unificada na qual esses estímulos se misturam (Sullivan 1986). Certamente o uso de substâncias enteogênicas, como é o caso das misturas com o *Banisteriopsis*, também contribui para gerar essas experiências, entretanto a sinestesia não é um fenômeno exclusivo das experiências alucinógenas.

*Expectativa colaborativa dos participantes:* o artigo clássico de Schieffelin (1985) sobre uma sessão de cura demonstra claramente como o significado e a experiência emergem das interações durante a *performance*. Ele mostra que são as expectativas coletivas presentes entre todos os participantes que criam a experiência com o mundo invisível. Os rituais de cura siona são estruturados de diversas maneiras para gerar expectativas em relação à experiência. Em primeiro lugar, a escolha da classe de yagé que será consumida durante o ritual define os domínios do universo que serão explorados. Essa escolha é reforçada quando o xamã invoca os espíritos



cantando sobre o cálice de yagé, um momento do ritual denominado como “arranjar” ou “curar” o yagé. O xamã faz isso antes de ingerir a bebida e repete a invocação antes de servir o yagé para cada um dos participantes. Ele também canta sobre os fitoterápicos, “curando” esses medicamentos para que tenham poder. A relação entre o ato de cantar e a introdução de poder na substância a ser consumida pode ser pensada como um ato de fala que tem poder performático, como sugerido por Austin (1965). Desse modo, as etapas do ritual, os cânticos e as outras estratégias performáticas são guias para tornar a perspectiva do mundo invisível uma realidade experimentada.

Somado a isso, podemos afirmar que os participantes colaboram com a emergência da experiência ao acompanhar e identificar o que está acontecendo. Percebi isso claramente em uma ocasião na qual coloquei para tocar uma fita de uma sessão xamânica realizada por um kichwa xamã do rio Napo no Equador.<sup>11</sup> Os siona, com os outros grupos indígenas (kichwa, shuar, kofan e secoya), compõem uma rede xamânica e compartilham várias características comuns nos seus ritos de cura, incluindo instrumentos musicais, uso da ayahuasca, *waitra* de folhas que é sacudida ritmicamente para limpar os pacientes, técnicas respiratórias e o ato de assoprar, danças e cantos. Quando eu coloquei a fita dessa sessão de cura para tocar, Ricardo escutou com atenção e explicou para sua esposa o andamento do ritual, desde o preparo inicial do yagé até as viagens do xamã pelos domínios invisíveis. Como ele não conhecia a língua na qual os cantos estavam sendo entoados, Ricardo acompanhou o xamã na sua viagem ao mundo invisível por meio dos elementos performáticos, a música e os ritmos.

*Engajamento corporal, emocional e sensorial*: Csordas (2008a) discutiu o poder retórico dos rituais de cura como uma experiência corporal ou corporificada, argumentando que o poder persuasivo do ritual ativa processos endógenos de cura. As narrativas de Ricardo, tanto sobre seu sonho quanto a respeito do ritual de yagé, evidenciam muitas imagens que falam das suas experiências corporais. A enfermidade é quente e podre. A cura entra no corpo como uma substância refrescante. A descrição de Ricardo sobre sua experiência – a luz do espelho que reflete a descida dos espíritos, os cantos de seu pai e a sensação de frescor – demonstra a fusão da experiência corporal e imagética.

Com base no conceito de corporeidade proposto por Csordas (2008b), Laderman e Roseman (1996) examinaram diversas formas de cura xamânica partindo da perspectiva da experiência corporificada e do poder persuasivo

---

11. *Soul vine shaman* (xamã da alma do cipó), uma gravação produzida e distribuída por Neelon Crawford. O livreto que acompanha a gravação foi feito por Whitten et al (1979).

da *performance* ritual. Os autores se dedicam particularmente à questão da cura, argumentando que a análise performática possibilita deslocar o enfoque da estrutura das representações (o que denominei como “abordagem interpretativa ou semântica”) para a prática, enfatizando a intensidade da experiência que é corporalmente informada na experiência ritual. Para que a cura possa acontecer é preciso envolver a experiência sensorial, não apenas através das representações simbólicas, mas também por meio das qualidades estéticas, incluindo a poética, os sons, movimentos, cheiros e cores. A eficácia de cura cria uma experiência corporificada que se torna poderosamente engajada por meio da *performance*.

É importante reconhecer que um aspecto particularmente poderoso de muitos rituais xamânicos, embora não de todos, é o uso de substâncias enteogênicas, ou do que Winkelman (2000) denominou como psicointegradores. As práticas xamânicas empregam uma série de técnicas corporais, sensoriais e químicas para estimular fenômenos neurofenomenológicos conhecidos como estados alterados de consciência (Goodman 1990). Somado a isso, existem vários estudos em neurofisiologia, em psiconeuroimunologia e em outros campos de pesquisa que afirmam existir uma base neurofenomenológica da experiência simbólica humana (Laughlin et al 1990). Pouco antes de morrer, Turner (1987) tentou estabelecer conexões entre jogo/brincadeira (*play*), *performance*, ritual e estruturas da mente. Eu certamente não tenho capacidade para me aprofundar nessa área de conhecimento extremamente especializada, que inclui pesquisas sobre rituais xamânicos e experiências culturais, mas que também dialoga com diversos outros campos ligados às neurociências.

Entretanto, de acordo com Winkelman, é preciso reconhecer que o uso de substâncias psicointegradoras constitui uma técnica poderosa para intensificar outros elementos presentes nas *performances* rituais, gerando um engajamento corporal que possibilita a transformação da experiência e cria uma nova realidade ou uma nova perspectiva corporificada. A cura não é apenas um processo cognitivo. No que diz respeito às *performances* rituais, pode-se afirmar que o uso dessas substâncias é uma contribuição significativa para a eficácia ritual ou, nas palavras de Turner, para fazer com que o ritual “realmente funcione”.

## COMENTÁRIOS FINAIS

Procurei destacar vários pontos ao longo deste artigo. O primeiro envolve uma distinção entre uma perspectiva instrumental da cura (*cure*) e uma percepção mais ampla ou holística da cura (*heal*). Como vimos, a primeira se limita ao modelo biológico da doença, no qual a cura pode ser objetivamente observada a partir do mundo material e constitui o resultado

instrumental das práticas terapêuticas. Já a cura em uma perspectiva mais ampla constitui uma experiência corporificada na qual a pessoa enferma é transferida para uma nova realidade fenomenológica. A cura integral redireciona a atenção e a experiência. Como afirmado por muitos autores, envolve um nível superior e mais holístico da experiência, que, no caso de muitos ritos, visões e sonhos entre os indígenas, inclui a unidade do sujeito, o ecossistema, o cosmos e a história (Wright 1998). A maioria dos autores citados neste trabalho abordam a cura como uma restauração do bem-estar nos níveis psicobiológico, social e espiritual. Nesse sentido, o artigo pioneiro de Young (1976) é relevante ao mostrar que a maioria das práticas rituais têm sucesso porque confirmam proposições ontológicas e existenciais a respeito do mundo.

Ao discutir as limitações da abordagem semântica do rito, não pretendi rejeitar a importância das contribuições da antropologia simbólica para a compreensão da eficácia ritual. Entretanto, procurei mostrar certas limitações presentes nas abordagens estruturalista e semântica, bem como no viés psicanalítico que direcionou seus olhares sobre os símbolos compartilhados. Tanto Lévi-Strauss quanto Turner apontam para a questão do engajamento corporal, mas foram outros autores (Tambiah 1979, Schieffelin 1985, Sullivan 1986, Laderman e Roseman 1996) que consideraram a emergência da experiência e os aspectos sensoriais e estéticos centrais na análise sobre a cura ritual.

Grande parte da minha discussão está baseada nas minhas experiências com rituais de cura xamânicos tradicionais. Entretanto, essas questões também são relevantes para abordar a cura e os rituais no mundo contemporâneo, em que as técnicas xamânicas são combinadas com outras práticas terapêuticas em novos contextos, nos quais não podemos pressupor que existem símbolos compartilhados ou cosmologias normativas. É possível que novas cosmologias surjam a partir da experiência performática, porém muitos participantes dos rituais contemporâneos procuram terapias exóticas com uma lógica semântica que eles não compartilham e, muitas vezes, sequer entendem. Os modelos teóricos clássicos baseados em símbolos compartilhados são insuficientes para explicar a popularidade das técnicas xamânicas nas religiões e práticas que fazem parte do movimento da nova era. Ao mesmo tempo, é importante ressaltar que as substâncias psicointegradoras não são o único fator que contribui para produzir a eficácia ritual, existem muitas evidências de curas rituais que acontecem sem o uso dessas substâncias.

Desse modo, não é a “substância em si” que cura, mas ela contribui para produzir a eficácia performática que resulta na transformação da experiência. Aqui definimos a cura a partir de uma perspectiva mais ampla, enquanto uma experiência fenomenológica e corporificada. Entretanto, a

**TRADUÇÃO**  
Isabel Santana de  
Rose.

experiência da cura não necessariamente impede a morte do paciente. Um exemplo foi o caso do ecologista que mencionado em uma nota de rodapé: depois de passar por uma cura xamânica, ele se sentiu melhor e começou a dormir melhor, mas morreu poucos meses mais tarde (Pereira 1989). Nem todas as curas são eficazes de acordo com a definição biomédica. Além disso, os rituais podem falhar em produzir a cura de acordo com as duas definições desse conceito, mas essa é outra discussão.

Para finalizar, gostaria de concluir este artigo com um importante paradoxo observado pelo poeta argentino Almafuerite: “Todos los incurables tienen cura cinco segundos antes de la muerte” (<https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/las-mejores-frases-del-poeta-alfafuerite-al-cumplirse-un-nuevo-aniversario-de-su-muerte-nid28022021/>).<sup>12</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ackerknecht, Edwin. 1942. Problems of primitive medicine. *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 11, no. 3: 503-521.
- Apud Peláez, Ismael Eduardo. 2020. *Ayahuasca: between cognition and culture: perspectives from an interdisciplinary and reflexive ethnography*. Tarragona: URV.
- Austin, John Langsaw. 1965. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bauman, Richard. 1977. *Verbal art as performance*. Rowley: Newbury House Publishers Inc.
- Bernardino-Costa, Joaze (org.). 2011. *Hoasca, ciência, sociedade e meio ambiente*. São Paulo: Mercado das Letras.
- Brabec de Mori, Bernd. 2021. The power of social attribution: perspectives on the healing efficacy of ayahuasca. *Frontiers of Psychology*, vol. 12: 748131.
- Buchillet, Dominique. 1992. Nobody is there to hear. Desana therapeutic incantations. In *Portals of power: shamanism in South America*, ed. Esther Jean Matteson Langdon e Gerhard Baer, 211-230. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Csordas, Thomas J. 2008a. A retórica da transformação no ritual de cura. In *Corpo/significado/cura*, 29-100. Porto Alegre: Editora Ufrgs.
- Csordas, Thomas J. 2008b. A corporeidade como um paradigma para a antropologia. In *Corpo/significado/cura*, 101-146. Porto Alegre: Editora Ufrgs.
- Curare*. 2019. *Aesthetics of healing: working with the senses in therapeutic contexts*. vol. 42, no. 3+4.
- Dawsey, John C. 2005. Victor Turner e antropologia da experiência. *Cadernos de Campo*, vol. 13: 163-176.

12. “Cura” em espanhol também pode significar o sacerdote católico que chegaria para fazer os últimos sacramentos.

- Dobkin de Rios, Marlene. 1972. *Visionary vine: psychedelic healing in the Peruvian Amazon*. San Francisco: Chandler.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and danger*. London: Routledge and Kegan.
- Fausto, Carlos. 2007. Eating animals and humans in Amazonia. *Current Anthropology*, vol. 48: 517-518.
- Frazer, James. 1890/1980. *The golden bough: a study in magic and religion*. London: Macmillan.
- Geertz, Clifford. 1966. Religion as a cultural system. In *Anthropological approaches to the study of religion*, ed. Michael Banton, 1-46. London: Tavistock Publications.
- Geertz, Clifford. 2000. The uses of diversity. In *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*, 68-87. Princeton: Princeton University Press.
- Good, Byron J. 1994. *Medicine, rationality and experience*. New York: Cambridge University Press.
- Goodman, Felicitas D. 1990. *Where the spirits ride the wind: trance journeys and other ecstatic experiences*. Bloomington: University of Indiana Press.
- Grob, Charles S. e Jim Grigsby (ed.). 2021. *Handbook of medical hallucinogens*. New York: Guilford Press.
- Groisman, Alberto. 2000. *Santo Daime in the Netherlands: an anthropological study of a new world religion in a European setting*. Tese de doutorado, University of London, London.
- Ingold, Tim. 2015. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Kiev, Ari. 1964. *Magic, faith and healing*. New York: The Free Press.
- Kleinman, Arthur. 1978. The failure of western medicine. *Human Nature*, vol. 11: 63-70.
- Kleinman, Arthur. 1980. *Patients and healers in the context of culture*. Berkeley: University of California Press.
- Kleinman, Arthur e Liliás H. Sung. 1979. Why do indigenous practitioners successfully heal? *Social Science and Medicine*, vol. 13, no. 1: 7-26.
- Kopenawa, Davi e Bruce Albert. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Labate, Beatriz Caiuby, Rafael Guimarães dos Santos e Isabel Santana de Rose. 2008. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado das Letras.
- Labate, Beatriz Caiuby e Clancy Cavnar (ed.). 2014. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University Press.
- Laderman, Carol e Marina Roseman (ed.). 1996. *The performance of healing*. New York: Routledge.
- Langdon, Esther Jean. 1979. Yagé among the siona: cultural patterns and visions. In *Spirits, shamans and stars: perspectives from South America*, ed. David L. Browman e Ronald A. Schwarz, 63-82. The Hague: Mouton Publishers.

- Langdon, Esther Jean. 2013. La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la performance. In *Ayahuasca y salud*, ed. Beatriz Caiuby Labate e José Carlos Bouso, 80-119. Barcelona: Los Libros de La Liebre de Marzo.
- Langdon, Esther Jean. 2016. A visit to the second heaven: a siona narrative of the yagé experience. In *Ayahuasca reader: encounters with the Amazon's sacred vine*, ed. Luis Eduardo Luna e Steven F. White, 46-59. Santa Fe: Synergetic Press.
- Langdon, Esther Jean. 2017. From rau to sacred plants: transfigurations of shamanic agency among the siona Indians of Colombia. *Social Compass*, vol. 64, no. 3: 343-359.
- Langdon, Esther Jean. 2020. Performance e preocupações pós-modernas na antropologia. In *Campo de forças: olhares antropológicos em dança e performance*, ed. Laure Garrabé e Maria Acselrad, 135-149. Belém: UFPA.
- Langdon, Esther Jean. 2022. Visit to the house of the jaguars: narratives about extraordinary experiences. In *Langage, interprétation, représentation: perspectives pluriculturelles, transhistoriques et interdisciplinaires* (Langage et pensée, 17), ed. Fionn Bennett, Céline Denat e Patrick Wotling, 39-61. Reims: Éditions et Presses Universitaires de Reims.
- Langdon, Esther Jean, Tom Laffay e Pablo Maniguaje-Yaiguaje. 2021. Substâncias e práticas xamânicas contemporâneas entre os siona do Putumayo: a poética e a política de uma visão contemporânea. *Platô: Drogas & Políticas*, vol. 5, no. 5: 29-54.
- Laughlin, Jr. Charles D., John McManus, e Eugene G. d'Aquili 1990. *Brain, Symbol e Experience*. Boston: Shambhala, New Science Library.
- Lévi-Strauss, Claude. 1967a. The sorcerer and his magic. In *Structural anthropology*, vol. 1, 161-181. New York: Doubleday and Co.
- Lévi-Strauss, Claude. 1967b. The effectiveness of symbols. In *Structural anthropology*, vol. 1, 181-201. New York: Doubleday and Co.
- Losonczy, Anne-Marie e Silvia Mesturini Cappelletti. 2010. Itinéraires du chamanisme ayahuasquero entre Europe et Amériques. *Autrement*, vol. 4, no. 56: 93-110.
- Losonczy, Anne-Marie e Silvia Mesturini Cappelletti. 2014. Ritualized misunderstanding: between uncertainty, agreement and rupture. In *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*, ed. Beatriz Caiuby Labate e Clancy Cavnar, 106-128. New York: Oxford University Press.
- Maluf, Sônia Weidner. 2005. Criação de si e reinvenção do mundo: pessoa e cosmologia nas novas culturas espirituais no sul do Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*, vol. 81: 4-34.
- Mauss, Marcel. 1974. Esboço de uma teoria geral da magia. In *Sociologia e antropologia*, vol. 1, 37-172. São Paulo: EPU, Edusp.
- Métraux, Alfred. 1944. Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du sud tropicale. *Acta Americana*: 320-341.
- Moerman, Daniel E. 1979. Anthropology of symbolic healing. *Current Anthropology*, vol. 20, no. 1: 59-80.

- Ortner, Sherry B. 2011. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana*, vol. 17, no. 2: 419-466.
- Pereira, Renato Barbosa Rodríguez. 1989. Xamanismo e medicina. *Ciências Hoje*, vol. 9, no. 50: 40-47.
- Platero, Lúcia Duque e Isabel Santana de Rose. 2022. "Forest medicines," kinship alliances and equivocations in the contemporary dialogues between Santo Daime and the Yawanawá. *Anthropology of Consciousness*, vol. 33: 279-306.
- Rivers, William Halse Rivers. 1924. *Medicine, magic and religion*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Roseman, Leor, Katrin H. Preller, Evgenia Fotiou e Michael James Winkelman. 2022. Editorial: psychedelic sociality: pharmacological and extrapharmacological perspectives. *Frontiers of Pharmacology*, vol. 13: 1-5.
- Santos-Granero, Fernando. 2012. Beinghood and people-making in native Amazonia: a constructional approach with a perspectival coda. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, no. 1: 181-211.
- Schieffelin, Edward L. 1985. Performance and the cultural construction of reality. *American Ethnologist*, vol. 12, no. 4: 707-24.
- St. John, Graham (ed.). 2008. *Victor Turner and contemporary cultural performance*. New York: Berghahn Books.
- Sullivan, Lawrence E. 1986. Sound and senses: toward a hermeneutics of performance. *History of Religions*, vol. 26, no. 1: 1-33.
- Sullivan, Lawrence E. 1989. Introduction: the quest for well-being and the questioning of medicine. In *Healing and restoring: health and medicine in the world's religious traditions*, 1-8. New York: MacMillan.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1979. A performative approach to ritual. *Proceedings of the British Academy*, vol. 65: 113-169.
- Tunubalá Yalanda, Julio César. 2022. *El deber mayor: ontología de las shuras parteras guardianas de la sabiduría ancestral de los pishau, el pueblo de los sueños, cauca (Colombia)*. Tese de mestrado, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Turner, Victor. 1964. A Ndembu doctor in practice. In *Magic, faith and healing*, ed. Ari Kiev, 230-263. New York: The Free Press.
- Turner, Victor. 1974. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.
- Turner, Victor. 1978. Encounter with Freud: the making of a comparative symbolist. In *The making of psychological anthropology*, ed. George D. Spindler, 558-583. Berkeley: University of California Press.
- Turner, Victor. 1987. *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.
- Turner, Victor. 2008. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, vol. 2, no. 2: 115-144.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 2018. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Rio de Janeiro: Ubu.
- Whitten, Norman, William Belzner, María Aguinda Mamallacta e Julian Santi Vargas. 1979. *Soul vine shaman* (Sacha Runa Research Foundation Occasional Paper, no. 5). Urbana: Sacha Runa Research Foundation.
- Winkelman, Michael. 2000. *Shamanism: the neural ecology of consciousness and healing*. Westport: Bergin and Garvey.
- Wright, Robin. 1998. *Cosmos, self and history in Baniwa religion: for those unborn*. Austin: University of Texas Press.
- Young, Allen. 1976. Some implications of medical beliefs and practices for social anthropology. *American Anthropologist*, vol. 78, no. 1: 5-24.

**Esther Jean Langdon** é doutora em antropologia pela Tulane University (1974), coordenadora do INCT Brasil Plural, pesquisadora 1B do CNPq e professora aposentada da Universidade Federal de Santa Catarina (Ufsc). Durante sua carreira, se dedicou à pesquisa da relação entre cosmologia xamânica, rituais, *performance* e narrativa e cotidiano. Seus interesses também incluem políticas de saúde, relação dos indígenas com o Estado e reconfiguração das práticas de saúde e do xamanismo diante das políticas culturais. Atualmente, está engajada no retorno de material etnográfico em colaboração com os esforços dos siona para a revitalização da sua cultura e língua materna. <http://orcid.org/0000-0002-5883-3000>. [estherjeanbr@gmail.com](mailto:estherjeanbr@gmail.com)

**Licença de uso.** Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.\

Recebido em: 13/10/2022  
Reapresentado em: 21/03/2023  
Aprovado em: 20/04/2023