



HAL
open science

Meio século de pesquisa sobre xamanismo

Isabel Santana De Rose

► **To cite this version:**

Isabel Santana De Rose. Meio século de pesquisa sobre xamanismo. Sônia Weidner Maluf; Juana Valentina Nieto Moreno; Eliana Elisabeth Diehl. Uma antropologia da práxis: homenagem a Jean Langdon, 1 (1), Editora da UFSC, pp.25-45, 2023, Brasil plural, 978-65-5805-083-4. hal-04057068

HAL Id: hal-04057068

<https://hal.science/hal-04057068>

Submitted on 3 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sônia Weidner Maluf
Eliana Elisabeth Diehl
Juana Valentina Nieto Moreno
organização

UMA ANTROPOLOGIA DA PRÁTICA:

homenagem a
Jean Langdon



Uma antropologia da práxis:
homenagem a Jean Langdon

Sônia Weidner Maluf
Eliana Elisabeth Diehl
Juana Valentina Nieto Moreno
organização

Uma antropologia da práxis: homenagem a Jean Langdon

© 2023 (e-book) Editora da UFSC [Nota do Editor = mesmo conteúdo]
© 2023 (impresso)

Coordenação editorial:

Flavia Vicenzi

Capa e editoração:

pamalero artes

Imagem da capa:

Alan Stone Langdon

Revisão:

Maria Isabel de Castro Lima

Monique Heloísa de Souza

Catologação na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

A636 Uma antropologia da práxis [recurso eletrônico] : homenagem a Jean Langdon / Sônia Weidner Maluf, Eliana Elisabeth Diehl, Juana Valentina Nieto Moreno, organização. – Florianópolis : Editora da UFSC, 2023.

611 p. : il. – (Coleção Brasil Plural)

E-book (PDF)

Disponível em: <https://doi.org/10.5007/978-65-5805-083-4>

ISBN 978-65-5805-083-4

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. 3. Ciências humanas.
4. Langdon, Esther Jean. I. Maluf, Sônia Weidner. II. Diehl, Eliana Elisabeth. III. Nieto Moreno, Juana Valentina.

CDU: 391/397

Ficha catalográfica elaborada por Dênira Remedi – CRB-14/1396



Este livro está sob a licença Creative Commons, que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.

br.creativecommons.org

Meio século de pesquisa sobre xamanismo^{1,2}

Isabel Santana de Rose

Xamanismo como sistema cosmológico

Se fizermos um sobrevoo do histórico das pesquisas antropológicas a respeito do xamanismo, veremos que até por volta da primeira metade do século XX as análises tentavam encaixar esse fenômeno em categorias ocidentais preconcebidas, resultando em discussões fragmentadas e que não davam conta da complexidade e da diversidade do fenômeno. Somado a isso, até esse período o assunto ainda era considerado marginal na academia, e existiam poucos trabalhos que se dedicavam especificamente a esse debate. O *revival* dos estudos sobre tal tópico, a partir dos anos 1960 e 1970, foi estimulado por uma série de fatores que aconteciam tanto dentro quanto fora das universidades, incluindo os movimentos contraculturais da década de 1960, que valorizavam as chamadas “plantas de poder” e a busca por estados alterados de consciência, assim como as pesquisas interdisciplinares dos anos 1950 e 1960 sobre os potenciais terapêuticos de substâncias psicoativas, como o LSD (ver, entre outros, LANGDON, 1996b, 2014). Como resultado dessa conjunção de fatores, a partir de 1980, as publicações e os seminários dedicados a discutir o xamanismo

¹ Agradeço a Esther Jean Langdon por esses mais de 15 anos de convivência, pela amizade e generosidade e por todas as trocas e parcerias ligadas ao tema do xamanismo. Este trabalho contou com o apoio do European Research Council (ERC) Starting Grant nº 757589, “Healing encounters: reinventing an indigenous medicine in the clinic and beyond”, sediado no Centre de Recherche Médecine, Sciences, Santé, Santé Mentale, Sociétés (Cermes3), do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Université de Paris.

² Este capítulo foi adaptado de uma resenha do livro *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo* publicada na revista *Ilha* em 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2016v18n2p201/33316>. Acesso em: 27 out. 2022.

começaram a se multiplicar. Nessa mesma época, em diferentes partes da América do Sul, grupos indígenas passaram a protagonizar processos de reinvenção e revitalização de seus sistemas xamânicos (LANGDON, 2014). Como aponta Jean-Pierre Chaumeil (1998), em muitos casos essas respostas e novas versões do xamanismo são surpreendentes e contrariam as imagens e as expectativas antropológicas.

Durante um período em que os estudos sobre esse tema foram amplamente dominados por antropólogos homens (ver, entre outros, BÖSCHEMEIER, 2015), Esther Jean Langdon foi uma das pioneiras no *revival* das pesquisas sobre xamanismo. Ela fez parte de uma geração de antropólogas(os) que conduziu seus trabalhos de campo nas terras baixas da América do Sul e que contribuiu de maneira decisiva para aumentar o conhecimento a respeito dos povos indígenas dessa região. Essas investigações abordaram temas como concepções indígenas a respeito de corpo, organização social, socialidade, gênero, mitologia, cosmologia, estética e ritual, possibilitando a consolidação de um *corpus* de dados etnográficos mais consistentes sobre os povos das terras baixas da América do Sul, bem como o desenvolvimento de modelos teórico-analíticos mais adequados para compreender suas culturas (LANGDON, 2013). Pensando especificamente o tema do xamanismo, esse *corpus* possibilitou perceber tanto algumas características comuns presentes nos xamanismos ameríndios quanto a grande diversidade de práticas, de formas de aquisição e transmissão do conhecimento e de especialistas xamânicos (LANGDON, 2013).

Nesse contexto, autores como Langdon (1988, 1994a, 1996b; LANGDON; BAER, 1992; CIPOLLETTI; LANGDON, 1992, entre outros) e Chaumeil (1983) questionaram a inclusão do xamanismo nos debates clássicos sobre as fronteiras entre magia, religião e ciência. Em contrapartida a trabalhos realizados entre os anos 1940 e 1960 que associavam xamanismo e mentalidade primitiva ou patologia, ou ainda a análises que abordavam o xamanismo como um fenômeno privado, marginal e extraordinário – como o trabalho de Mircea Eliade, da década de 1950 (ELIADE, 2002) –, os pesquisadores dessa geração ressaltaram o caráter público e o papel social dessa instituição, fundamental na organização da vida tanto social quanto individual dos povos indígenas das Américas. Chamando a atenção para a complexidade e a diversidade dos xamanismos indígenas, tanto Langdon (1996b) quanto Chaumeil (1983) propuseram que o xamanismo fosse pensado como um *sistema cosmológico* que se relaciona com várias esferas da vida

ao mesmo tempo – política; cura, saúde e doença; aspectos estéticos; guerra, canibalismo e predação; organização social etc. Outra discussão importante que aparece nessas etnografias pioneiras é a proposta de pensar *xamanismos em movimento* (CHAUMEIL, 1998), questionando as visões estáticas que costumavam marcar as análises antropológicas do período e apontando para os aspectos dinâmicos e criativos e para as constantes transformações e reinvenções, que se encontram entre as principais características dos xamanismos ameríndios (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

A vinda de Esther Jean Langdon para o Brasil, em 1983, influenciou decisivamente o papel que a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) desempenhou nas pesquisas sobre esse tema no país. Desde que chegou a essa universidade, Langdon começou a orientar trabalhos sobre xamanismo, e em 1984 organizou, no Departamento de Antropologia da UFSC, um grupo de estudos a respeito desse assunto. Este, que teve reuniões regulares durante cerca de três anos, contou com a presença de pesquisadoras(es) como Alberto Groisman, o psiquiatra Ari Sell, Els Lagrou e Luis Eduardo Luna, entre outros. Dois desdobramentos importantes desse grupo – que posteriormente se tornou o Grupo de Estudos sobre Saúde Indígena e, finalmente, o Núcleo de Estudos sobre Saúde e Saberes Indígenas (NESSI) – foram a organização de um grupo de trabalho (GT) sobre xamanismo na Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) de 1990, realizada em Florianópolis, e a organização do livro *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas* (LANGDON, 1996a).

Publicada em 1996, essa foi a primeira coletânea brasileira sobre o tema, chamando a atenção para a relevância do xamanismo enquanto tópico de estudo na antropologia e para a emergência das pesquisas brasileiras sobre o assunto. O livro também ressalta a importância de produzir modelos teóricos adequados para compreender o xamanismo enquanto sistema, especialmente no que diz respeito ao seu caráter dinâmico e à sua presença no mundo contemporâneo. As contribuições desse e de outros trabalhos clássicos de Langdon sobre o tema foram influenciadas pelo seu diálogo com autores da antropologia simbólica norte-americana, principalmente Clifford Geertz e Victor Turner. Desse modo, tais trabalhos propõem abordar o xamanismo como um *sistema cosmológico* e ressaltam as relações dos sistemas xamânicos e das necessidades expressivas humanas (que seriam preenchidas por meio dos ritos, dos mitos, dos símbolos e das narrativas) com a busca humana por organizar o mundo e conferir sentido à experiência, e

ainda com questões estéticas ligadas a essa necessidade de expressão. Além disso, essa autora enfatiza que, embora haja elementos comuns entre os diversos xamanismos ameríndios, os sistemas xamânicos são heterogêneos. Mais ainda, eles se modificam ao longo do tempo e podem ser mais bem compreendidos dentro de seus contextos culturais.

Em seus trabalhos clássicos, Langdon enfocou especialmente a análise das narrativas siona que tratam de temas como batalhas xamânicas, voos xamânicos em sonhos ou induzidos pelo consumo do yajé,³ além de enfermidades e mortes causadas por feitiçaria (LANGDON, 2014). Ela argumentou que durante os anos 1970, quando não havia rituais com yajé entre os Siona, as narrativas desempenhavam um papel análogo ao rito, contribuindo para produzir e reproduzir as experiências com os domínios invisíveis da realidade e para transmitir conhecimento (ver, entre outros, LANGDON, 1994b, 2001, 2016). Para Langdon, apesar da ausência dos caciques curacas,⁴ as performances verbais das narrativas xamânicas expressavam uma cosmologia e práticas que refletiam uma visão xamânica do mundo, bem como a identidade étnica siona (LANGDON, 2020). Desse modo, ela propôs abordar essas narrativas como uma forma de performance cultural e as considerou centrais para a manutenção e a reprodução do sistema xamânico siona (ver, entre outros, LANGDON, 1994b, 2001, 2016). A autora aponta ainda que nesse período as narrativas não eram as únicas expressões do xamanismo siona; este continuava presente nos

³ Os Siona também chamam o yajé de *eco*, expressão cujo significado geral corresponde aos nossos termos “medicina” ou “remédio” (LANGDON, 2014, p. 147). Essa expressão é empregada para designar um conjunto amplo de substâncias e preparações (não necessariamente psicoativas) que podem ser usadas para combater enfermidades e produzir bem-estar. Entretanto, na perspectiva siona, “*el yajé constituye la medicina por excelência*”, sendo empregado em todos os casos de infortúnio nos quais se suspeita da intervenção de entidades invisíveis (LANGDON, 2014, p. 148). Ademais, o yajé também é a principal substância usada durante o aprendizado xamânico, com o objetivo de ensinar os aprendizes a contatar os espíritos e a lidar com as forças ocultas do universo (LANGDON, 2014). A importância do yajé no âmbito da cosmologia e do sistema xamânico siona encontra-se ligada ao fato de que essa bebida constitui a ponte entre este mundo e o “outro lado” da realidade, fazendo com que ele se torne visível (LANGDON, 2014).

⁴ De acordo com Langdon, o cacique-curaca era a principal autoridade das comunidades siona, reunindo as funções de liderança política e religiosa em um sistema no qual não havia separação entre o secular e o religioso e em que existem diferentes graus de conhecimento e de poder xamânico (LANGDON, 2014).

desenhos geométricos reproduzidos por algumas pessoas em seus próprios rostos e em certos objetos (LANGDON, 2020).⁵

Essas preocupações com as necessidades expressivas humanas e as questões estéticas também aparecem em *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo* (2014), que consiste na tradução da tese de doutorado de Langdon, defendida na Tulane University of Louisiana em 1974. O trabalho é baseado em pesquisa de campo conduzida durante quase quatro anos na Terra Indígena de Buena Vista, localizada perto da cidade de Puerto Assis, na região do Putumayo, na Amazônia colombiana,⁶ e inclui ainda o material de quatro visitas feitas ao Putumayo entre 1980 e 1992. Em todas essas visitas, Langdon dedicou-se a registrar as narrativas dos Siona, tendo coletado mais de 100 relatos na língua nativa sobre temas ligados ao xamanismo (LANGDON, 2014). Sua descrição do sistema cosmológico siona está baseada principalmente em longas discussões com seis homens Siona mais velhos que detinham conhecimento xamânico. Entretanto, seu interlocutor central, tanto aqui quanto em outros trabalhos, é Ricardo Yaiguaje,⁷ com quem a autora teve um prolongado diálogo e intercâmbio de narrativas e outros conhecimentos.

Uma das principais motivações de *La negociación de lo oculto* é a tentativa de compreender a cosmologia siona e suas relações com as enfermidades e com os itinerários terapêuticos. Tem base em uma

⁵ Para Langdon, assim como as narrativas, a produção desses desenhos deve ser vista como um modo performático, já que eles produzem e reproduzem a experiência do artista. A autora sugere, portanto, que o conhecimento xamânico também é formado através da criação desses desenhos, que constituem evidências de uma identidade xamânica única e do patrimônio simbólico originado através dos rituais siona (LANGDON, 2020).

⁶ A comunidade de Buena Vista foi fundada nos anos 1930. Sua demarcação como terra indígena, em 1967, foi um fator fundamental para assegurar a continuidade dos Siona no Putumayo, tendo em vista a crescente invasão dos seus territórios (LANGDON, 2014). Desse modo, nos anos 1970, Buena Vista era a principal entre as comunidades siona, sendo formada por uma população de cerca de 139 pessoas (28 famílias).

⁷ Ricardo era o mais velho entre esses seis homens e foi o que recebeu o treinamento xamânico mais completo. Ele era filho de um reconhecido xamã Siona, Leônidas Yaiguaje, e irmão de Arsenio, considerado o último cacique curaca desse povo. Quando Arsenio morreu, todos esperavam que Ricardo ocupasse seu lugar. Entretanto, devido a sucessivas experiências ruins com o yajé e a ataques de feitiçaria que o levaram a perder seu poder xamânico, Ricardo não conseguiu obter o grau de conhecimento necessário para desempenhar o papel de cacique curaca (LANGDON, 2014).

abordagem que propõe ver a doença como processo e como experiência e que enfatiza: a negociação dos significados; as ambiguidades e contradições presentes nas interpretações sobre os episódios de enfermidade elaboradas por diferentes atores; e as ações concretas empreendidas na vida cotidiana (LANGDON, 1994b, 2001, 2014, entre outros). O trabalho consiste, portanto, em uma etnografia sobre o sistema médico siona, estabelecendo relações entre esse sistema, o sistema xamânico e o consumo do yajé (LANGDON, 2014).

Uma das perguntas iniciais de Langdon nesse livro é por que publicar um estudo antropológico sobre um grupo amazônico, estudo esse escrito há quase 40 anos (LANGDON, 2014). A autora indica que o mundo dos Siona mudou de muitas maneiras, influenciado pela constituição colombiana de 1991 e pelas políticas públicas resultantes direcionadas para questões étnicas e identitárias; pelo impacto da violência ligada ao tráfico de drogas na região durante mais de duas décadas; e pela expansão da indústria do petróleo (LANGDON, 2014). Entretanto, como veremos na seção seguinte, apesar de todas essas transformações e dificuldades, houve uma revitalização do xamanismo siona, vinculada a um movimento ativo para fortalecer a língua e a cultura. Desse modo, em parte, a publicação do livro se justifica pelo interesse dos próprios Siona em recuperar seu passado, sua memória, sua cultura e sua linguagem (LANGDON, 2014). Langdon também aponta que, apesar de ter sido escrito nos anos 1970, esse livro chama a atenção para a interação dinâmica entre conhecimento tradicional e experimentação e inovação, bem como para a constante reinvenção da tradição que caracteriza o sistema xamânico siona.

Uma das questões destacadas nesse trabalho é que, durante o período da pesquisa de campo da autora, a situação era de “xamanismo sem xamãs” (LANGDON, 2014, p. 258), pois não havia entre os Siona nenhum cacique curaca, isto é, a “figura político-religiosa” responsável pelo controle social nas suas comunidades (LANGDON, 2014, p. 113). Ademais, nas suas interações com a sociedade envolvente regional, as gerações mais jovens dos Siona tentavam imitar a população do entorno para evitar a discriminação e o preconceito que naquela época estavam associados à identidade indígena (LANGDON, 2016, 2020). Assim, os hábitos alimentares, as roupas e as moradias dos Siona se tornavam cada vez mais parecidos com aqueles da população não indígena, e os jovens aparentemente não estavam muito interessados no conhecimento e no aprendizado xamânicos (LANGDON, 2016). Entretanto, como vimos, apesar do desaparecimento dos caciques

curacas e da redução dos rituais com o yajé, o sistema xamânico siona e sua cosmologia característica persistiam ao mesmo tempo que se transformavam para se adaptar a essa e a outras mudanças.

Segundo Langdon (2014, p. 116), o poder que os caciques curacas tradicionalmente detinham nas comunidades siona estava ligado à influência da “realidade invisível” em todos os aspectos da vida cotidiana, que são afetados por um “vasto mundo espiritual”. Os caciques curacas obtinham o conhecimento para fazer a mediação entre os lados visível e invisível da realidade,⁸ principalmente por meio da ingestão frequente de yajé e dos sonhos xamânicos. Como em outros sistemas xamânicos ameríndios, o sistema siona é ambíguo e ambivalente, sendo que o poder do cacique curaca também tinha um “outro lado”: além de ser o protetor e provedor da comunidade, ele podia causar enfermidades e infortúnios para seus inimigos. Desse modo, a ambiguidade do poder xamânico constituía um componente importante do controle sociopolítico empreendido pelos curacas.

Ao discutir os temas das múltiplas realidades ou mundos, dos múltiplos seres e povos ou “gentes” que compõem o cosmos siona e do papel de mediação desempenhado pelos caciques curacas, como outras etnografias dessa época, o trabalho de Langdon antecipou as discussões sintetizadas no conceito de perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima no final dos anos 1990 (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002; STOLZE LIMA, 1996). A descrição feita por Langdon sobre esse tema inclui aspectos como a transformação interespecífica e as “roupas” que os seres podem vestir para se transformar em outros; os “donos” das plantas e das espécies animais;⁹ o caráter ambivalente do poder xamânico; e a predação como uma parte fundamental, embora não a única, do sistema xamânico siona. Nesse sentido, para Langdon, de maneira geral, os Siona compartilham princípios comuns da cosmologia e da ontologia que têm sido descritos

⁸ Segundo Langdon, o conceito siona de “lado” expressa “sua experiência com a natureza fractal e transformativa do universo” (LANGDON, 2016, p. 183, tradução nossa). No original: “*the Siona concept of ka’ko or ‘side’, expresses their experience with the fractal and transformative nature of the universe*”. Nesse contexto, o yajé possibilita entrar no “outro lado” (“*other side*”), conhecer os seres que vivem lá e fazer negociações com eles (LANGDON, 2016, p. 183).

⁹ De acordo com Langdon, o cosmos é constituído por uma multiplicidade de “donos” ou “mestres” (“*owners/masters*”) e seus povos, sendo que essas coletividades são repetidas infinitamente nos diversos domínios do universo em uma “lógica fractal” (“*fractal logic*”) (LANGDON, 2016, p. 183).

como característicos dos grupos indígenas amazônicos. Isso inclui uma visão cosmológica de um mundo em constante transformação, no qual dicotomias ocidentais como natureza/cultura, humano/não humano ou natureza/sobrenatureza não se aplicam (LANGDON, 2016). Entretanto, no lugar de enfatizar os aspectos filosóficos presentes nos sistemas xamânicos, essa autora ressalta a dimensão da práxis, ou seja, a interação entre os modelos teóricos e a ação, em uma abordagem que destaca a emergência dinâmica da cultura e a constante transformação dos xamanismos.

Redes xamânicas contemporâneas, diálogos e emergências

As reflexões sobre o xamanismo permeiam o imaginário ocidental há mais de 500 anos, sendo que os primeiros registros e reflexões sobre essas práticas foram feitos por viajantes e missionários nos séculos XVI e XVII (LANGDON, 2013). No final do século XIX, os antropólogos começaram a se dedicar a esse tema, que então era visto como restrito a grupos que compartilhavam uma cultura, uma região geográfica e uma história. Como vimos, a partir dos anos 1950, outros atores começaram a falar sobre esse fenômeno, incluindo buscadores de experiências espirituais alternativas, interessados em plantas psicoativas e estados alterados de consciência. Mais recentemente, os próprios “nativos” têm se tornado atores centrais nessa multiplicação de vozes, performances rituais e práticas xamânicas realizadas nos mais diversos contextos (LANGDON, 2013). O conceito de xamã, que no início era empregado principalmente em contextos acadêmicos, hoje é amplamente usado por esses grupos contemporâneos, inclusive por vários povos indígenas. Assim, em muitos casos, as palavras “xamã” e “xamanismo” substituíram os termos nativos que classicamente eram adotados para se referir às diversas práticas e aos múltiplos especialistas e praticantes rituais indígenas (LANGDON; ROSE, 2014). Nesse sentido, Langdon argumenta que os xamãs e os xamanismos hoje emergem desse intercâmbio de expectativas e interações contemporâneas múltiplas e diversas (LANGDON, 2013).

No Brasil, em particular, principalmente ao longo dos últimos 20 anos, temos visto a proliferação de redes xamânicas contemporâneas que ligam grupos e representantes indígenas a diversos atores não indígenas, incluindo grupos espirituais, organizações não governamentais

(ONGs), antropólogos e muitos outros. Um dos eixos dessas redes é um conjunto de substâncias que costumam ser denominadas de “medicinas da floresta”,¹⁰ entre as quais a ayahuasca desempenha um papel central. Esta constitui possivelmente a substância psicoativa mais popular entre os grupos espirituais alternativos, sendo frequentemente associada de maneira metonímica aos xamanismos indígenas (LANGDON, 2013). Também circula nessas redes um conjunto mais ou menos padronizado de performances rituais, expressões estéticas e objetos associados a imagens genéricas sobre xamanismo e indianidade, como cocares de penas, braceletes e colares de miçangas coloridas, aplicadores de rapé feitos de madeira e de osso, tecidos com motivos geométricos indígenas, entre muitos outros. É comum também nesses contextos uma série de imagens e conceitos presentes também no amplo e diverso movimento da Nova Era, como os do “indígena espiritual” ou “ecológico”, da “sabedoria primordial”, da “ancestralidade” e da “medicina tradicional” (ver, entre outros, LANGDON, 2013; LANGDON; ROSE, 2012; ROSE; LANGDON, 2013). Cabe apontar que esses conceitos dão margem a uma série de equívocos de tradução (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), interpretados de maneiras bastante heterogêneas pelos atores muito diversos que participam desses circuitos. Ademais, as lideranças indígenas que transitam nesses contextos muitas vezes agenciam essas imagens e representações de forma reversa e criativa, empregando-as de maneira a atender a reivindicações e interesses próprios (ROSE; OKENDA, 2021).

Em termos concretos, o crescimento das redes xamânicas contemporâneas se reflete no aumento de rituais indígenas direcionados para um público urbano e de classes média e alta, conduzidos nas grandes

¹⁰ Além da ayahuasca, esse conjunto de substâncias costuma incluir o rapé, o tabaco, a *sananga* e o *kambô*. O rapé geralmente é feito de tabaco (*Nicotiana tabacum*), que costuma ser seco, moído, peneirado e misturado com outras plantas (OLIVEIRA, 2019). A *sananga* (*Tabernaemontana sananho*) é uma planta que contém ibogaína e cujo sumo popularizou-se nos contextos urbanos como o “colírio da floresta” (OLIVEIRA, 2019, p. 361). Já o *kambô* ou *kapu* é uma substância extraída da rã *Phyllomedusa bicolor*, e entre povos indígenas como os Katukina, Yawanawá e Huni Kuin costuma ser usada como revigorante e estimulante para a caça (LIMA; LABATE, 2007). A denominação recorrente desse conjunto de “medicinas da floresta”, conceito que muitas vezes não é problematizado nos trabalhos sobre o tema, evidencia as associações apontadas por Langdon entre os xamanismos indígenas, o discurso ambiental e as noções genéricas de medicina tradicional e ancestralidade. Cabe apontar ainda que cada um dos diferentes grupos e atores que compõem essas redes emprega e interpreta essas substâncias de maneiras culturalmente específicas e distintas. Para uma discussão recente sobre este tema, ver Platero e Rose (2022).

idades, nas mais diferentes partes do país e do mundo. Ao mesmo tempo, vêm se multiplicando no Brasil os festivais culturais indígenas, realizados nas aldeias – principalmente na Amazônia, mas também em outras regiões e voltados majoritariamente para estrangeiros, embora em alguns casos também contem com uma expressiva presença indígena.¹¹ Sem dúvida, o crescimento desses encontros retrata o aumento da agência e do protagonismo indígenas nessas redes; ao longo dos últimos anos, cada vez mais os representantes indígenas vêm reivindicando participação e ganhando visibilidade nos debates públicos ligados à ayahuasca e a outras questões do seu interesse (ver, entre outros, LABATE; COUTINHO, 2014; ASSIS; RODRIGUES, 2018).

Acompanhando a ampliação dessas redes xamânicas contemporâneas e de seus desdobramentos, vemos um grande aumento nas pesquisas antropológicas a respeito desse tema.¹² Essas investigações recentes, realizadas em diferentes contextos etnográficos, apontam para a particularidade e a heterogeneidade desses movimentos, ao mesmo tempo que indicam algumas recorrências interessantes. Paralelamente, muitos desses trabalhos dialogam com temas centrais da teoria antropológica contemporânea, como o debate sobre as agências não humanas e o conceito de cosmopolítica, entre outros. Como sugere Langdon (2013), a expansão do xamanismo para contextos não indígenas traz a necessidade de rever os modelos analíticos clássicos sobre o tema e está diretamente ligada a questões antropológicas centrais sobre as noções de cultura, tradição, continuidade, lugar e práxis.

Dialogando com seus trabalhos e com as abordagens clássicas, Langdon mostra como a emergência dessas redes xamânicas contemporâneas contribuiu para a renovação das práticas xamânicas siona, que se encontravam em aparente declínio no início da década de 1970 (ver, entre outros, LANGDON, 2013, 2016, 2020). Como vimos, de acordo com a autora, o período da sua pesquisa de campo nos anos 1970 poderia ser caracterizado por uma situação de “xamanismo sem xamãs”. Ela afirma que, quando deixou a aldeia de Buenavista, em 1974, previu a assimilação dos Siona e o desaparecimento de seu xamanismo. A autora

¹¹ Dados recentes indicam que, apenas no ano de 2019, no estado do Acre, aconteceram mais de 40 desses festivais, a maioria envolvendo o uso da ayahuasca (MENESES, 2020).

¹² Ver, entre outros, Rose (2010); Langdon e Rose (2012, 2014); Rose e Langdon (2013); Coutinho (2011); Oliveira (2012); Labate e Coutinho (2014); Soltze Lima (2018); Platero (2018); Platero e Rose (2022); Meneses (2018, 2019, 2020).

indica que, influenciada pela abordagem antropológica da época, nunca imaginaria a revitalização desse sistema xamânico, a transformação da ayahuasca em uma substância popular e globalmente conhecida, ou ainda o aumento do interesse das classes médias urbanas nessa bebida e nas práticas relacionadas a ela (ver, entre outros, LANGDON, 2009, 2013, 2016). Langdon afirma que também não imaginaria os processos de etnogênese e transfiguração étnica¹³ em diferentes partes do mundo; o crescimento dos movimentos indígenas nas décadas de 1970 e 1980; e as mudanças nas Constituições em vários países da América Latina, promovendo o reconhecimento dos povos indígenas e de seus direitos (LANGDON, 2020). De acordo com a autora, suas próprias concepções sobre cultura e identidade indígena no período a impediram de compreender a profundidade da identidade indígena e a força do xamanismo siona como um sinal diacrítico de diferenciação cultural e como uma importante fonte de revitalização étnica (LANGDON, 2020).

Entretanto, já na década de 1980, alguns Siona retomaram os rituais com o yajé, conduzindo sessões direcionadas principalmente para seus vizinhos caboclos e visitantes não indígenas e passando a participar nas redes regionais do curandeirismo, que fazem parte do sistema de medicina popular na Colômbia (LANGDON, 2013). No final dessa mesma década, os Siona começaram a se tornar extremamente visíveis e valorizados nas redes xamânicas contemporâneas. Nas grandes cidades colombianas, os diálogos entre indígenas e pessoas oriundas das classes altas e médias resultaram no estabelecimento de diversos centros rituais, denominados “malocas”, nos quais são realizados rituais de yajé para centenas de pessoas (LANGDON, 2016, 2020). Posteriormente, essas redes se expandiram para outros países da América Latina e para a Europa (LANGDON, 2016). Nesses contextos, os novos *taitas* Siona conduzem *tomas de yajé* direcionadas para um público formado por antropólogas(os), jornalistas, artistas, profissionais urbanos e outros (LANGDON, 2016). Como aponta Langdon (2013), a maioria das pesquisas sobre os xamanismos contemporâneos indica que esses rituais tendem a ser mais voltados para questões individuais, psicológicas e terapêuticas do que para aspectos públicos coletivos, como costuma

¹³ De acordo com Miguel Bartolomé (2006), os processos de transfiguração étnica constituem estratégias adaptativas produzidas pelas populações em situações de subordinação, de acordo com seu próprio perfil cultural, e possibilitam que essas populações se transformem para poder continuar sendo quem são (BARTOLOMÉ, 2006 *apud* LANGDON, 2020).

acontecer nos contextos indígenas. Somado a isso, essas performances rituais costumam refletir um “xamanismo mais amoroso” (LANGDON, 2020, p. 41), trazendo expressões estéticas que representam um xamã amazônico genérico, e não os diversos xamanismos indígenas particulares. Assim, nessas performances e nesses discursos voltados para um público majoritariamente urbano e não indígena, a ambiguidade e os elementos ligados a canibalismo, feitiçaria e predação, tão centrais nos xamanismos ameríndios, costumam estar ausentes. Entretanto, a autora considera que esses praticantes urbanos devem ser levados a sério no que diz respeito à sua intenção de obter perspectivas alternativas e de valorizar experiências marginalizadas na cultura ocidental (LANGDON, 2013).

Ela aponta que os *taitas* Siona atuais não desempenham o papel tradicional do cacique curaca, que envolve poder político e religioso sobre os grupos regionais (LANGDON, 2013). Por outro lado, eles voltaram a exercer uma função política importante, pois se encontram ativamente envolvidos em processos de revitalização cultural que fazem parte dos movimentos indígenas na Colômbia e na América Latina, promovendo o multiculturalismo e os direitos das minorias. Nesse contexto, a autora argumenta que as trajetórias desses xamãs emergentes foram construídas em diálogo com interesses e atores tanto indígenas quanto não indígenas (LANGDON, 2013). Como também vemos nas redes xamânicas que vêm se desenvolvendo no Brasil, esses atores envolvem principalmente pessoas ligadas a grupos espirituais não indígenas (especialmente as redes da Nova Era, os movimentos heterogêneos que costumam ser denominados de “neoxamânicos” e as religiões ayahuasqueiras) e membros de organizações governamentais e não governamentais voltadas para questões como direitos indígenas, sustentabilidade e medicina tradicional. Diversos estudos de caso sobre o tema, tanto no Brasil quanto na Colômbia, sugerem que, para os representantes e grupos indígenas envolvidos, essas redes geram reconhecimento nacional e internacional e, em muitos casos, possibilitam também produzir alianças e atrair recursos externos, inclusive financeiros (ver, entre outros, LANGDON, 2016; ROSE, 2010; PLATERO, 2018; MENESES, 2020; PLATERO; ROSE, 2022).

Langdon (2013) argumenta que, embora essas práticas atuais sejam frequentemente denominadas de “neoxamanismo”, a expressão “xamanismos contemporâneos” é mais adequada para designar essa diversidade de atores e interesses. É importante ainda levar em conta

que o termo “neoxamanismo” tem conotações negativas e ignora fluxos e diálogos multidirecionais entre atores e práticas indígenas e não indígenas, bem como os benefícios que eles podem trazer para os diversos atores envolvidos (LANGDON, 2013).

Como vimos, existem vários relatos etnográficos recentes sobre alianças e diálogos entre grupos indígenas e grupos espirituais não indígenas, entre os quais, ao menos no Brasil, as religiões ayahuasqueiras têm um lugar de destaque. Nesse contexto, muitas vezes grupos tidos como usuários tradicionais da ayahuasca, como é o caso dos Huni Kuin, para citar apenas um exemplo, revitalizam suas práticas xamânicas e retomam o uso dessa bebida a partir do contato com igrejas daimistas (ver, entre outros, MENESES, 2018, 2019, 2020). Existem também relatos sobre casos nos quais grupos indígenas que não tinham um contato prévio documentado com a ayahuasca passaram a utilizar essa bebida a partir da interação com as religiões ayahuasqueiras, em contextos bastante diversos, como o sul do Brasil (ROSE, 2010; LANGDON; ROSE, 2012, 2014; ROSE; LANGDON, 2013) e o Alto Xingu (STOLZE LIMA, 2018). Nesse sentido, pesquisas realizadas em diferentes contextos etnográficos parecem apontar para uma recorrência interessante: mesmo entre povos que não utilizavam previamente essa substância, ela frequentemente se encontra ligada a processos de fortalecimento da tradição e de revitalização das práticas xamânicas.

Pensando o caso específico dos Siona, Langdon sugere que o fortalecimento do sistema xamânico deles faz parte de um processo mais amplo na América Latina, envolvendo associações entre xamanismo e discurso ambiental e conceitos como “medicina tradicional”, identidade étnica, bem-estar e espiritualidade (LANGDON, 2016). De acordo com ela, esses conceitos, e principalmente as relações entre espiritualidade indígena e ambientalismo, tornaram-se uma referência importante nas lutas por direitos indígenas em toda a América Latina e no movimento neoxamânico global (LANGDON, 2016). Cabe apontar ainda que, especificamente no Brasil, as práticas xamânicas costumam ser associadas a uma visão essencialista sobre medicina tradicional indígena. Essa percepção estática circula entre atores muito diversos, como profissionais que atuam na área da saúde indígena e pessoas ligadas aos circuitos da Nova Era, entre outros, e está presente inclusive nas políticas públicas voltadas para áreas como saúde e patrimônio (LANGDON; ROSE, 2012; ROSE; LANGDON, 2013).

Considerações finais

Como consequência desses jogos de espelhos, tudo indica que se encontra em andamento um processo de aparente padronização, ou mesmo homogeneização, dos diversos xamanismos indígenas que circulam nas redes xamânicas contemporâneas. Como vimos ao longo do texto, nos mais diferentes contextos etnográficos aos quais essas redes se estendem, encontramos um conjunto de elementos em comum, compartilhados, que podem ser identificados pelos diversos participantes indígenas e não indígenas. Esses elementos incluem um modelo mais ou menos padronizado de performance ritual; um conjunto de substâncias, entre as quais a ayahuasca desempenha um papel central (as chamadas “medicinas da floresta”); um tipo particular de estética; um conjunto de objetos característicos; e uma série de conceitos ou metáforas-chave que implicam associações entre xamanismo, discurso ambiental, “medicina tradicional”, bem-estar e espiritualidade.

No caso específico dos Siona, os trabalhos de Langdon sugerem que algumas características particulares, identificadas como “especificamente siona”, desapareceram de seus rituais (LANGDON, 2020, p. 41). Do mesmo modo, o papel social do xamã também passou por mudanças com relação à sua função e às expectativas envolvidas (LANGDON, 2020). Entretanto, por outro lado, independentemente dessas transformações, Langdon considera que o xamanismo siona contemporâneo encontra-se fortemente enraizado nas práticas e na cosmologia nativas, bem como nas estratégias, desenvolvidas desde o início da invasão dos seus territórios, para resistir ao controle colonial (LANGDON, 2016). A autora argumenta ainda que, para os Siona, os rituais de yajé e seu sistema xamânico constituem expressões de diferenciação cultural e respostas adaptativas aos interesses externos e à violência na região do Putumayo desde o período colonial (LANGDON, 2020).

Minha pesquisa sobre o protagonismo de uma família extensa guarani de Santa Catarina na formação da rede xamânica autodenominada Aliança das Medicinas¹⁴ também aponta para conclusões seme-

¹⁴ Essa rede emergiu em Santa Catarina no final dos anos 1990, com base nos diálogos entre: moradores da aldeia guarani Yynn Morothi Wherá (Biguaçu, SC); lideranças nacionais do grupo xamânico internacional Fogo Sagrado de Itzachilatlan, também conhecido como Caminho Vermelho; lideranças de uma comunidade local do Santo Daime; e funcionários da área da saúde contratados pela ONG que gerenciava

lhantes. Por um lado, o envolvimento dos Guarani nessa rede esteve ligado a um contexto mais amplo de abertura para os diálogos com não indígenas e constituiu uma oportunidade de atrair apoiadores e recursos externos para a comunidade indígena. Além disso, ao participarem dos rituais da Aliança das Medicinas, realizados em diferentes espaços, dentro e fora da aldeia, os Guarani passaram a se apropriar de performances rituais, elementos e objetos comumente associados a imagens e representações de um xamanismo genérico. Entretanto, minha pesquisa de campo, e principalmente as narrativas indígenas, indicaram que na aldeia Yynn Morothi Wherá as experiências com a ayahuasca eram associadas aos sonhos e interpretadas com base em elementos centrais da cosmologia e do sistema xamânico guarani, que contribuíam para conferir sentido a essas experiências (ROSE, 2010). Desse modo, eu argumentei que, ao potencializar a visão e a percepção no contexto da experiência ritual, a ayahuasca tornava-se um elemento auxiliar nas principais funções dos *karaikuery* Guarani:¹⁵ a cura, a comunicação com os deuses, a intermediação entre os diferentes seres e mundos que compõem o cosmos (ROSE, 2010).

Esses dois exemplos etnográficos, vindos de contextos bastante distintos na Colômbia e no Brasil, sugerem que provavelmente existem mais processos em jogo nas redes xamânicas hoje além da padronização e da homogeneização de práticas, performances e discursos. Assim, é preciso complexificar e aprofundar a análise para poder compreender a dinamicidade, a criatividade e o caráter múltiplo desses movimentos contemporâneos. As investigações mais recentes sobre o tema indicam que os xamanismos hoje são caracterizados por redes, diálogos, controvérsias e equívocos entre grupos indígenas e não indígenas,

a atenção à saúde indígena nas aldeias da região. Em suma, os diversos grupos e atores que fazem parte dessa aliança estão estreitamente vinculados em relações de influência mútua, formando uma rede que tem como um dos seus eixos centrais o interesse em comum em torno da “medicina tradicional” e da espiritualidade (para maiores informações, ver, entre outros, ROSE, 2010; LANGDON; ROSE, 2012, 2014; ROSE; LANGDON, 2013; ROSE; OKENDA, no prelo).

¹⁵ O termo “*karai*” – “*karaikuery*”, no plural – e seu feminino, “*cunhá karai*”, são muitas vezes considerados equivalentes ao termo “xamã”. O professor indígena Geraldo Karai Okenda frequentemente se refere aos *karaikuery* como “líderes espirituais” e “médicos tradicionais” (ROSE; OKENDA, no prelo). Em suma, os *karaikuery* atuam como protetores dos seus parentes e dos humanos em geral, trabalho que é realizado através da comunicação com os diferentes mundos e seres que constituem o cosmos e que ocorre principalmente durante os sonhos, as visões e os rituais (MELLO, 2006).

questionando dicotomias e análises estáticas. Esses fenômenos desafiam conceitos e categorias analíticos clássicos e estáticos. Também cabe apontar para o crescente protagonismo indígena nessas redes, bem como para os agenciamentos criativos produzidos pelas lideranças indígenas. Em muitos casos, as respostas e as novas versões dos xamanismos indígenas que emergem a partir desses diálogos são surpreendentes e contrariam as imagens e as expectativas antropológicas.

Nesse sentido, o conceito de redes xamânicas contemporâneas (LANGDON, 2013) visa a tentar superar e deslocar essas dicotomias, enfatizando o caráter extremamente dinâmico e emergente desses encontros e desencontros. Trata-se de fenômenos marcados pela construção e pela multiplicação constante de práticas rituais e de sistemas simbólicos, que atravessam diferentes fronteiras – territoriais, simbólicas, políticas e conceituais, nos levando a questionar dicotomias estanques como aquelas entre “floresta” e “cidade”, “indígena” e “não indígena”, “tradicional” e “moderno” (ROSE, 2019).

Em uma reflexão autobiográfica, Langdon (2009, 2014) argumentou que o histórico das pesquisas sobre xamanismo coincide com a própria história da antropologia, sendo que as preocupações, os conceitos empregados e as perguntas feitas por antropólogos e antropólogas nos anos 1970 e hoje são completamente diferentes. Os trabalhos de Jean Langdon sobre esse tema ao longo de meio século refletem essas transformações, acompanhando as mudanças que aconteceram nos próprios xamanismos indígenas e em suas relações com o chamado “mundo não indígena” nesse período. Como vimos, para essa autora, a expansão dos xamanismos para contextos não indígenas traz a necessidade de rever os modelos analíticos sobre o tema e está diretamente ligada a questões centrais na antropologia atual, incluindo as noções de cultura, tradição, continuidade, lugar e práxis (LANGDON, 2013). Entretanto, ao mesmo tempo, existem temas e questões que permanecem constantes em seus trabalhos, como a ênfase nas relações entre os sistemas xamânicos e as necessidades expressivas humanas; o destaque para as questões estéticas ligadas a essa necessidade de expressão; e o enfoque na criatividade, na constante reinvenção, na dinamicidade e na heterogeneidade que caracterizam os xamanismos.

Referências

- ASSIS, G. L.; RODRIGUES, J. A. Uma bebida, muitas visões: apontamentos sociológicos sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 135-165, 2018.
- BARTOLOMÉ, M. A. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 2006.
- BÖSCHEMEIER, A. G. E. *Corpo de planta: terapias e magias dxs curiosxs da baixa Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e de saúde popular*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Xamanismo e tradução. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com asas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 101-115.
- CHAUMEIL, J. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.
- CHAUMEIL, J. Prefacio a la edición en castellano. In: CHAUMEIL, J. *Ver, saber, poder: chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1998. p. 15-38.
- CIPOLLETTI, M. S.; LANGDON, E. J. (coord.). *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala, 1992.
- COUTINHO, T. *O xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- ELIADE, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LABATE, B. C.; COUTINHO, T. “O meu avô deu ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 216-250, 2014.
- LANGDON, E. J. *Religião, magia ou feitiçaria?: o pensamento antropológico sobre xamanismo*. 1988. Trabalho apresentado para o Concurso de Professor Adjunto – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1988.
- LANGDON, E. J. *A negociação do oculto: xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico*. 1994. Trabalho apresentado para o Concurso de Professor Titular – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994a.

- LANGDON, E. J. Representações de doenças e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In: SANTOS, R.; COIMBRA JR., C. (org.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994b. p. 115-142.
- LANGDON, E. J. (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: EdUFSC, 1996a.
- LANGDON, E. J. Introdução. In: LANGDON, E. J. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: EdUFSC, 1996b. p. 9-39.
- LANGDON, E. J. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. *Etnográfica*, [S. l.], v. V, n. 2, p. 241-260, 2001.
- LANGDON, E. J. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 11, n. 1-2, p. 161-191, 2009.
- LANGDON, E. J. New perspectives of shamanism in Brazil: shamanisms and neo-shamanisms as dialogical categories. *Civilisations: revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, [S. l.], v. 61, n. 2, p. 19-35, 2013.
- LANGDON, E. J. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.
- LANGDON, E. J. The revitalization of yajé shamanism among the Siona: strategies of survival in historical context. *Anthropology of Consciousness*, [S. l.], v. 27, n. 2, p. 180-203, 2016.
- LANGDON, E. J. Configuraciones del chamanismo siona: modos de performance en los siglos XX y XXI. *Maguaré*, [S. l.], v. 34, n. 1, p. 17-47, 2020.
- LANGDON, E. J.; BAER, G. (org.). *Portals of power: shamanism in South America*. Novo México: University of New Mexico Press, 1992.
- LANGDON, E. J.; ROSE, I. S. Contemporary guarani shamanisms: “traditional medicine” and discourses of native identity in Brazil. *Health, Culture and Society*, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 29-48, 2012.
- LANGDON, E. J.; ROSE, I. S. Medicine Alliance: contemporary shamanic networks in Brazil. In: LABATE, B. C.; CAVNAR, C. (org.). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 81-104.
- LIMA, E. C. de; LABATE, B. C. “Remédio da ciência” e “remédio da alma”: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. *Campus*, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 71-90, 2007.

MELLO, F. C. *Aetchá nhanderukuery karai retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

MENESES, G. P. Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 229-258, 2018.

MENESES, G. P. Nos caminhos do nixi pae: controvérsias e cosmopolíticas. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (org.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019. p. 243-261.

MENESES, G. P. *Nos caminhos do nixi pae: movimentos, transformações e cosmopolíticas*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

OLIVEIRA, A. F. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

OLIVEIRA, A. F. Rapé e sananga: medicinas e mediações entre aldeias e centros urbanos. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (org.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019. p. 261-281.

PLATERO, L. D. *Reinvenções daimistas: uma etnografia sobre a aliança entre uma igreja do Santo Daime e o povo indígena Yawanawá (Pano)*. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

PLATERO, L. D.; ROSE, I. S. de. “Forest medicines”, kinship alliances, and equivocations in the contemporary dialogues between Santo Daime and the Yawanawá. *Anthropology of Consciousness*, [S. l.], v. 33, n. 2, p. 279-306, 2022.

ROSE, I. S. de. *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

ROSE, I. S. de. Notas sobre os usos contemporâneos do peiote e o Fogo Sagrado de Itzachilatlan. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (org.). *O uso de plantas psicoativas nas Américas*. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019. p. 347-364.

ROSE, I. S. de; LANGDON, E. J. Chamanismos guaraní contemporâneos em Brasil: un estudio de transfiguración cultural. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 49, n. 1, p. 105-127, 2013.

ROSE, I. S. de; OKENDA, G. K. Xamanismos guarani e tradução no encontro de saberes. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 21-40, 2021.

STOLZE LIMA, T. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

STOLZE LIMA, T. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 118-136, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 345-401.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

A Coleção Brasil Plural tem como objetivo dar visibilidade às pesquisas realizadas pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP/CNPq). Busca retratar as diferentes realidades brasileiras em toda a sua complexidade e contribuir para a elaboração de políticas sociais que levem em consideração as perspectivas das populações e comunidades estudadas. Além disso, visa formar pesquisadores e profissionais que atuem com essas populações.



Instituto Nacional de Pesquisa
BRASIL PLURAL

MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÕES



CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico



fapesc
Fundação de Amparo à
Pesquisa Científica do
Estado de Santa Catarina

