



Recebido em: 06/06/2016

Aceito em: 18/09/2016

Diálogos entre xamanismo ameríndio e xamanismo ayahuasqueiro urbano
Dialogues between Amerindian shamanism and urban ayahuasca shamanism

Lígia Duque Platero¹

PPGSA-UFRJ

<http://lattes.cnpq.br/3384806271037062>

Resumo

O tema do artigo é o xamanismo contemporâneo, em contextos indígenas e não-indígenas, na floresta e nas cidades. O xamanismo é abordado aqui como um sistema simbólico cultural, associado ao uso das *medicinas da floresta* ou substâncias psicoativas, que está cada vez mais presente em centros urbanos, como no Rio de Janeiro, e em contextos locais e transnacionais. O objetivo do artigo foi mostrar um breve mapeamento de pesquisas sobre xamanismo ameríndio, associado à predação e à caça, e sobre o xamanismo ayahuasqueiro urbano, associado à reinvenção do uso de plantas psicoativas, sobretudo a ayahuasca. Destaco pesquisas que abordam as relações entre o xamanismo ameríndio e as religiões e grupos ayahuasqueiros urbanos, que fazem parte de redes de contato, nas quais há a produção de "alianças". Concluo que as alianças são pontos de contato em meio a essas redes, e cada tipo de "aliança" possui suas especificidades, dentro de um sistema de trocas, devido às características diferenciadas das lideranças aliadas. Em meio a esse diálogo de xamanismos, a lógica da predação do xamanismo ameríndio pode ser atenuada ou transformada, adquirindo novas faces.

Palavras chave: xamanismo; predação; caça; ayahuasca; plantas psicoativas

¹ Doutoranda em antropologia do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O projeto de pesquisa intitula-se "Fazer parentes: uma descrição da "aliança" entre os Yawanawá (Pano) e o Céu do Mar, uma igreja urbana do Santo Daime". Bolsista da CAPES. Mestra em estudos latino-americanos (2012) pela Universidade Nacional Autónoma do México (UNAM). E-mail: ligiaplatero@gmail.com.

Abstract

The theme of the article is the contemporary shamanism in indigenous contexts and non-indigenous, at forest and cities. Shamanism is addressed here as a cultural symbolic system associated with the use of "forest medicines" or psychoactive substances, which is increasingly present in urban centers, as in Rio de Janeiro, and local and transnational contexts. The purpose of the article was to show a brief mapping research on Amerindian shamanism, associated with predation and hunting, and on urban ayahuasca shamanism, coupled with the reinvention of the use of psychoactive plants, especially ayahuasca. Highlight research that address the relationship between the Amerindian shamanism and religions and urban ayahuasca groups, which are part of contact networks, where there is the production of "alliances". I conclude that alliances are points of contact through these networks, and every kind of "alliance" has its specificities within a system of exchanges due to the different characteristics leaders involved. Amid this shamanisms dialog, the logic of predation of Amerindian shamanism is being transformed, acquiring new faces.

Key words: shamanism; predation; hunting; ayahuasca; psychoactive plants

Introdução

O artigo trata de pesquisas sobre xamanismo na contemporaneidade, em contextos urbanos e não urbanos, indígenas e não indígenas. Mostro um breve panorama de algumas das principais pesquisas da área de Etnologia indígena sobre xamanismo ameríndio, associadas aos temas da predação e da caça; e pesquisas sobre a reinvenção do uso de substâncias psicoativas – *as medicinas da floresta* – em contextos urbanos e contemporâneos diversificados, dando destaque à ayahuasca², devido ao seu grande alcance em novas religiosidades em centros urbanos.

Primeiramente, busco identificar uma definição mais adequada sobre o xamanismo, já que o xamanismo está associado à história da disciplina, também impregnada de preconceitos contra o que chamava de “povos primitivos”. Identifiquei a definição proposta por Langdon (1996), sendo o xamanismo identificado como sistema simbólico cultural, também podendo ser compreendido como cosmologia, para finalizar o falso dilema classificatório entre magia e religião, já que elementos de uma categoria podem estar contidos na outra.

Em um segundo momento, aponto pesquisas que abordam a questão da predação nos sistemas xamânicos entre alguns povos indígenas (mais apropriadamente chamados de povos originários) da América do Sul, partindo de etnografias já consagradas, como de Viveiros de Castro (1984), Vilaça (1992), Fausto (2004) e Lagrou (2007). A predação associa-se à guerra, à caça e ao canibalismo, sempre simbólico e, em alguns casos, também real, em meio a relações que visam incorporar o poder do outro, seja gente, animal ou espírito. Em sua maioria, eles não buscam manter uma tradição intocável, como geralmente pensa a modernidade ocidental, mas buscam se transformar incorporando os poderes do outro nas relações.

Em meio às relações interétnicas, busco problematizar a questão da atenuação da predação e transformação dos usos da ayahuasca entre os povos indígenas, devido ao contato com a sociedade nacional, com seringueiros e missionários. E abordar a questão da reinvenção do uso da ayahuasca entre brasileiros, formando as primeiras religiões brasileiras com o consumo da

² Infusão das plantas *Banisteriopsis caapi* (jagube, cipó, mariri ou yajé) e *Psychotria viridis* (chacrona ou rainha).

ayahuasca: Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha.³ Cito ainda a questão da “reinvenção da reinvenção” (Labate, 2002), que foi provocada devido à expansão do uso da ayahuasca em centros urbanos e o contato com religiosidades orientais, psicoterapias e terapias alternativas (inseridas dentro da religiosidade “Nova Era”).

Como terceiro ponto, abordo a grande variedade de novas situações etnográficas com o uso das plantas psicoativas em meio urbano, sobretudo com a entrada dos povos indígenas no circuito urbano (Labate e Coutinho, 2014). Trata-se da questão da formação de redes de contato entre pessoas que participam de rituais xamânicos em meio urbano, e situações de formação de “alianças” entre povos ameríndios e não indígenas. Em meio a essa rede, realizam rituais xamânicos em comum, na floresta ou nas cidades, dando novos sentidos econômicos e religiosos a essas experiências. Dentro esses novos usos, observa-se novos usos associados ao Etnoturismo, ao uso terapêutico das plantas sagradas, visando a cura de doenças e vícios, a reabilitação de pessoas como presos e pessoas em situação de rua.

Assim, o presente texto visa mostrar diferentes aspectos das pesquisas sobre xamanismo na atualidade, realizando comparações e diálogos entre o xamanismo ameríndio e os xamanismos urbanos não indígenas, com o consumo de plantas psicoativas. Esta pesquisa faz parte da linha de pesquisa Xamanismo ameríndio, plantas psicoativas e novas religiosidades urbanas, do Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCS) da UFRJ.

Xamanismo: algumas definições

A história do xamanismo é identificada com a própria história da antropologia e a perspectiva sobre o xamanismo foi frequentemente fragmentada e impregnada de preconceitos. A associação do xamanismo à magia e ao animismo feita por pesquisadores evolucionistas a consideravam um estágio evolutivo a ser superado em direção à religião. Entretanto, na contemporaneidade, o xamanismo tem adquirido novos significados, e essa oposição entre magia, associada aos “povos primitivos” e religião, associada aos “povos civilizados”, foi em grande parte superada. Atualmente, existem situações etnográficas nas quais é fácil encontrar

³ Ainda que rebatizada para “daime” para os adeptos do Santo Daime e da Barquinha e rebatizada por “vegetal” entre os seguidores da UDV. Em trabalho de campo na igreja Céu do Mar, nota-se que os seguidores dessa religião buscam diferenciar a bebida “daime” da ayahuasca genérica, pois afirmam que a forma de produção ritual do feitiço no Santo Daime faz com que essa bebida seja diferenciada, associada diretamente aos “guias da doutrina”, Virgem da Conceição, Mestre Raimundo Irineu Serra e padrinho Sebastião. Afirma-se que a bebida é um espírito que é, simultaneamente, o “sangue de Cristo” e o espírito de Juramidam, o Mestre Irineu, que pode ser contactado ou visto em meio ao consumo ritual da medicina, mas que está no plano invisível, quando não se consome a medicina.

um xamã não indígena e gringo e, da mesma forma, encontrar um pastor pentecostal indígena. Assim, houveram transformações na conceptualização sobre xamanismo, assim como transformações na realidade empírica, devido ao grande diálogo entre xamanismos ameríndios e xamanismos urbanos não indígenas da atualidade.

A palavra xamã vem da língua siberiana *tungue* e indica o mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos. No contexto Sul-americano, o conceito de pajé passou a ser adotado, palavra proveniente das línguas Tupi e Caribe. Ela caracteriza o papel do xamã como mágico-religioso, que adquire poder através de técnicas e mecanismos empregados na aprendizagem, como a ingestão de plantas sagradas (Langdon, 1992).

Uma definição mais precisa sobre o xamanismo foi apresentada por Elíade (1951), associando o xamanismo a técnicas de êxtase nas quais a alma abandona o corpo e realiza uma viagem. O transe xamânico implica em uma relação entre espíritos e o xamã, que se torna um mediador. As técnicas de aprendizagem se dão através de sonhos, visões, transe, identificação de espíritos, linguagens secretas, dentre outras técnicas. O objetivo da aprendizagem é acumular o poder xamânico ou místico.

Nessa definição, o autor se preocupou em definir o xamanismo associado ao xamã como indivíduo, o que se torna insatisfatório, pois é possível observar situações etnográficas nas quais o xamã está oculto. Geralmente isso ocorre em casos quando o xamanismo também está associado à feitiçaria. Em situações, como entre os Kaxinawá (Lagrou, 2007) e os Parakanã (Fausto, 2014), o xamã está ausente ou é invisível: nesses dois casos, ser um xamã curador é o mesmo que ser feiticeiro, pois, aquele que cura, também possui a capacidade de matar. Assim, como pode-se observar, há "xamanismos sem xamãs". Nesse sentido, o xamanismo não poderia ser definido tendo como referência a figura do xamã.

Na antropologia brasileira, o xamanismo passou a ser compreendido como sistema cultural, no sentido dado por Geertz (1978). O xamanismo foi definido como um sistema cosmológico, semelhante a um sistema religioso, na medida em que é tido como um sistema de símbolos, evitando velhas preocupações sobre oposições entre magia e religião. Segundo Langdon (1996), o xamanismo poderia ser definido de acordo com as seguintes características: a) a ideia de um universo com múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe outra invisível; b) um princípio geral de energia que unifica o universo; c) um conceito nativo de poder xamânico, ligado ao sistema de energia global; d) um princípio de transformação, da eterna

possibilidade de entidades do universo se transformarem em outras; e) o xamã, quando existe, é tido como um mediador; f) as experiências extáticas são base do poder xamânico, possibilitando o seu papel na mediação.

Entre as técnicas de êxtase, está o uso de plantas psicoativas (como o uso da ayahuasca). Entretanto, os sonhos, danças, os cantos e outras técnicas podem ser empregadas em conjunto ou separadamente, para atingir a mediação xamânica. Essa definição de Langdon (1996) sobre o assunto passou a influenciar várias gerações de pesquisadores subsequentes.

No contexto contemporâneo, o xamanismo se expandiu para além dos povos indígenas, e adentrou religiões de não indígenas que utilizam plantas sagradas como ayahuasca, rapé, cambô, sananga, cogumelos, entre outras. Alguns povos indígenas do Brasil, sobretudo dos povos Pano, como os Kaxinawá e os Yawanawá, entraram para o circuito urbano de uso das “medicinas da floresta” (Labate e Coutinho, 2015).⁴

No mundo contemporâneo, o xamanismo se associa à formação de redes de contatos locais e globais, envolvendo pessoas de diversos grupos religiosos e espirituais, indígenas e não indígenas. Nesse contexto atual, o xamanismo deve ser compreendido em meio às relações entre os povos indígenas e não indígenas, pois os xamanismos são situados historicamente em sistemas de relações, nas quais práticas são negociadas, em um processo de diálogo cultural (Langdon e Rose, 2014).

Xamanismo ameríndio e predação

As metáforas da predação, do canibalismo e da caça fazem parte de inúmeras etnografias de povos indígenas sul-americanos. Nessas etnografias, o xamanismo está associado à caça e/ou à guerra, a ritos de canibalismo e antropofagia. As relações de predação são reversíveis e recíprocas: aquilo que se come, um dia comerá. Um dia se é caça, no outro, o caçador. Em alguns contextos, como entre os Wari', quando o humano adoece, pode ter se tornado presa de sua própria comida que, em sinal de contra-predação. Nessas etnografias, o xamanismo se associa também ao uso de substâncias psicoativas, como o tabaco, a folha de coca, ayahuasca, o rapé, entre várias outras substâncias.

Em meio ao xamanismo e cosmologia dos Araueté, descrita por Viveiros de Castro (1984), a predação está associada à forma desse povo se relacionar com os

⁴ Isso também pude averiguar no México, onde indígenas como os Huicholes, Mazatecos, Purépechas e Chichimecas passaram a ter relações constantes com os não indígenas, turistas espirituais e/ou seguidores da religião Santo Daime.

seus deuses. Para os Araueté, quando uma pessoa morre, sua alma vai em direção ao céu, onde estão os deuses jaguares (Maï), que devoram as almas dos mortos que sobem ao céu.⁵ Ao serem devoradas, as almas das pessoas se tornam também Maï, deuses jaguares. A relação entre as almas e os deuses é complexa e ambígua, pois os Maï são inimigos e simultaneamente são os deuses canibais. Assim, o canibalismo e a predação, como visto na etnografia entre os Araueté, é uma forma de relação social que estão presentes em inúmeras etnografias dos povos indígenas Sul-americanos.⁶

Ainda dentro dessa linguagem associada ao canibalismo e à predação, entre povos sul-americanos, o xamanismo também está associado à guerra. Entre os Parakanã do Xingu (Fausto, 2014), os espíritos dos inimigos mortos nas guerras passam a ensinar ao matador cantos e saberes, aparecendo em seus sonhos. Depois dos resguardos apropriados do matador, o espírito do inimigo é transformado em aliado, espírito familiarizado e domesticado (torna-se um espírito auxiliar). Qualquer parakanã pode ter esse tipo de relação com o espírito de um morto e pode sonhar com cantos, que são cantados na vigília. Apesar disso, ninguém afirma ser um xamã pois, como foi dito, a pessoa poderia ser acusada de feitiçaria.⁷

Outro exemplo de relação entre xamanismo e predação pode ser observada na etnografia de Vilaça (1986), que observou uma relação direta entre xamanismo e caça entre os Wari´ Pakaa Nova, de Rondônia. A autora descreveu o xamanismo como uma mediação entre os xamãs wari´ e os *jam*, os chamados duplos dos animais, que são imagens duplas dos corpos de animais e pessoas, que podem aparecer e sumir em outros lugares, para além do corpo. Os xamãs possuem a capacidade de ver o *jam* ou duplo dos animais, e muitas vezes eles são vistos com uma forma humana (*wari´*). Se um wari´ come uma caça e ela ainda possui o *jam do animal*, quando não foi retirado pelo xamã, o *jam* da caça pode realizar uma contra-predação: esse *jam* atua sobre o *jam* da pessoa que comeu a caça, e ela

⁵ Quando o espírito do morto já está em seu estatuto divino, o xamã consegue viajar ao céu e consegue “fazer cantar” o espírito celeste do morto. Para os Araueté, “o xamã é como um rádio”. Ele canta canções que mostram múltiplos pontos de vista: do espírito, dos deuses e do próprio xamã.

⁶ O xamanismo Araueté está associado à capacidade do xamã de realizar o vôo xamânico, a capacidade de sonhar, de receber cantos dos deuses jaguares (Maï) e dos espíritos dos mortos, ao consumo acentuado do tabaco e à utilização da maraca. Nesse caso etnográfico, há pessoas especializadas como xamãs e apenas eles conseguem controlar a sua capacidade de fazer sua alma sair e voltar para o corpo. Ao tratar uma pessoa doente, o xamã busca fazer voltar a alma da pessoa para o corpo e, com o auxílio do maracá, faz o “fechamento do corpo”. Pois, para eles, pessoas tristes “ficam leves”, sua alma sai do corpo e não sabem fazê-la voltar.

⁷ Os parakanã usam o tabaco como prática xamânica.

pode ficar doente. Aos olhos do xamã, o *jam* da pessoa doente está se transformando no *jam* do animal. A pessoa doente sonha com os animais comidos como pessoas, e o xamã pode ver no corpo do doente partes do corpo de um animal.

A autora descreve que a iniciação do xamã está associada a uma doença, quando o *wari'* é atacado pelo *jam* de algum animal, o seu próprio *jam* pode se transformar em animal e, assim, a pessoa adocece. O xamã é aquele que sobrevive à doença, e segue com o seu corpo humano de *wari'* e seu duplo (*jam*) de animal. O xamã adquire a capacidade de curar e de ver o *jam* das pessoas e dos animais. Assim, o xamã se transforma em uma espécie de mediador entre os corpos dos *Wari'* e os duplos.

Assim, nessa etnografia e na de Tânia Stolze Lima (1995) foi possível observar elementos do que posteriormente Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996) chamaram de perspectivismo. Esses autores perceberam que, para alguns povos indígenas sul-americanos, o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos que disputam pelo ponto de vista e pela perspectiva do humano. Assim, dependendo da perspectiva do corpo, vê-se o mundo da perspectiva de ser humano ou da perspectiva do animal. Luta-se pela perspectiva do humano pois, perder esse ponto de vista é ser capturado como presa, ser levado a viver como animal junto aos animais.

Mas afirmar que os espíritos ou animais são "gente", não significa que são humanos, membros da espécie humana. Significa apenas atribuir-lhes capacidades de intencionalidade consciente e de agência que definem a posição de sujeito. O perspectivismo possui uma relação essencial com o xamanismo, que é o seu fundamento teórico e campo de operação; e nele há a valorização simbólica da caça. (Viveiros de Castro, 1996).

Entre os Kaxinawá, povo indígena do grupo linguístico Pano, a pesquisadora Els Lagrou (1996) pode observar essa noção de agência em seres espirituais chamados *yuxin*, que também possuem a posição de sujeitos em suas relações com os humanos. O xamanismo Kaxinawá é parte integrante da relação entre as pessoas e os *yuxin*, que podem ser entendidos como a qualidade da energia que anima a matéria, a força vital, a intencionalidade e consciência de todo ser vivo. O *yuxin* somente ganha existência quando separado do corpo pois, no estado incorporado, é concebido como corpo.

Entre os Kaxinawá, os homens tomam o *nixae pae* (ayahuasca), além de outras plantas psicoativas. O consumo dessas plantas possibilita a comunicação das

peças com os *yuxin*. A autora descreve uma cosmologia da transformação, na qual os homens vêm os animais se transformando em gente, através do consumo da bebida. A autora mostra que, ao consumirem o *nixae pae*, os homens são engolidos pela cobra e depois devem voltar ao mundo social. Esse entrar e sair da cobra pode ser algo conflituoso, pois entram em contato direto com os espíritos *yuxin*. Já para as mulheres, o conhecimento xamânico e o contato com os *yuxin* e a cobra se dá por meio da aprendizagem do grafismo e da tecelagem.

Nas relações entre humanos e *yuxin*, também há relações de predação e contra-predação. Os *yuxins* de animais podem atacar os seus matadores, em busca de vingança. E se os homens não cumprem certas dietas alimentares e sexuais associadas à produção de poder xamânico, os *yuxin* também podem se vingar, causando doenças (Lagrou, 2007).⁸

Entre os Yawanawá, embora a prática mais notável dos *xinaya* (xamã yawanawá) seja a cura, esta não é a atividade definidora do xamanismo. Para eles, o xamanismo não é uma instituição terapêutica, mas, assim como para os Kaxinawá, é um meio de se relacionar com o outro lado da realidade, não perceptível através de estados alterados de consciência (Pérez-Gil, 1999). Assim, o xamã é um intermediário na relação com os “espíritos da floresta”. Mais do que um curador, o xamã é aquele que tem a capacidade de reestabelecer a relação que foi quebrada e que teve como consequência o surgimento da doença.

Entre os Yawanawá, a iniciação xamânica é realizada em meio ao cumprimento de resguardos, consistindo de exigentes restrições alimentares e comportamentais, associadas à abstinência do doce e da água doce e a ingestão e incorporação de substâncias amargas (*tsimu*). Através dos resguardos e da ingestão de medicações da floresta (como o *uni* e o rapé), obtém-se poder xamânico, por meio da transformação corporal. São as regras para manter uma relação adequada com os *yuxin* que sustentam as proibições alimentares e as regras de comportamento dos Yawanawá. Comer certos alimentos pode significar um

⁸ Entre os Kaxinawá, afirma-se que há dois tipos de xamãs: os *dauya* - “aquele com veneno” - e os *mukaya* - “aqueles com amargo”. Os *mukaya* recebem os conhecimentos diretamente dos *yuxin*. Quando Lagrou (2007) realizou trabalho de campo, ninguém admitia ser *mucaya*. Assim, no caso dos Kaxinawá, o xamã é aquele que aparece quando se necessita de um curador poderoso. Xamanismo é uma função, não uma posição social. Apesar de muitos afirmarem que “já não existem mais xamãs” como os *mucaya*, a autora argumenta que, para se transformar nesse tipo de xamã, tudo depende da relação da pessoa com os *yuxin*, e da realização de rigorosas dietas. Diferente de outros povos Pano, como os Yawanawá, que precisavam de uma pessoa para realizar a iniciação xamânica, entre os Kaxinawá o xamã pode passar pela iniciação sozinho, se for capaz de estabelecer relações com os *yuxin*. Entre os Kaxinawá, usa-se a bebida ayahuasca para descobrir a causa das doenças. Eles conhecem sessões de cura com ayahuasca mas, para eles, a função da ayahuasca é conhecer a causa, que pode ser extirpada posteriormente através de outra técnica (Lagrou, 2007).

desrespeito aos *yuxin*, que podem se vingar, produzindo as doenças (Pérez-Gil, 1999).

Os povos originários e a reinvenção do uso das plantas sagradas

Nas pesquisas sobre xamanismo ameríndio, a planta mais citada nas pesquisas sobre xamanismo é o tabaco. Entretanto, o uso da ayahuasca pelos povos indígenas, sobretudo na região de fronteira entre Peru e acre, tem grande expressividade. A ideia de que a bebida ayahuasca é uma bebida milenar, ancestral, é compartilhada por vários povos de língua Pano, como os Kaxinawá e os Yawanawa.

Esse uso “milenar” e “tradicional” da ayahuasca em rituais indígenas foi questionado por Peter Gow (1996).⁹ Esse autor argumenta que os usos da ayahuasca foram levados por pessoas de “sangue misturado” das cidades do Peru para os povos indígenas isolados daquela região, desde o século XVIII e, principalmente, no contexto de exploração da borracha, nos séculos XIX e XX. Segundo o autor, isso se deu em um contexto específico social e econômico, no qual surgiram categorias de raça hierarquizadas, entre os brancos, os “de sangue misturado” e os indígenas.

Para Lagrou (2007), dificilmente o xamanismo dos Kaxinawá povo poderia ser enquadrado no modelo descrito por Gow (1996). Pérez-Gil (1999) afirma também não pode ser comprovado entre os Yawanawá. Entretanto, pode-se verificar que há transformações nas práticas xamânicas ao longo do tempo, com o abandono do uso de algumas substâncias, como o *rarë* e a pimenta, antes associados à feitiçaria (Pérez-Gil, 1999). Nesse sentido, pode-se afirmar que houve entre os Yawanawa uma espécie de “reinvenção do uso da ayahuasca”, resultante, entre outros fatores, do contato com os não indígenas?

Entre os Yawanawa, o uso do uní (ayahausca), no início do século XX, era apenas realizado para homens, em rituais prévios à guerra. Substâncias como o kapû (veneno do sapo) eram utilizados também pelos caçadores, visando potencializar a eficiência na caça. Nesse sentido, teria havido uma transformação no idioma da predação associada à guerra e à caça entre os Yawanawa e outros povos indígenas da Amazônia ocidental, devido ao contato com os não indígenas? Pelo observado até o momento entre líderes desse povo que já visitaram o Rio de Janeiro (a igreja do Santo Daime Céu do Mar), a influência da linguagem cristã é

⁹ Seus argumentos se basearam em sua etnografia sobre o sistema social e econômico no baixo rio Urubamba, no Peru, entre os Piro e os Campa (Ashaninka), que possuíam muitas relações sociais e econômicas com as cidades de Pucallpa e Iquitos.

perceptível. Pode sim ter havido uma transformação substantiva em seu idioma predatório e também em relação ao uso das medicações. E isso provavelmente se deve ao período que foram convertidos ao protestantismo, pelas missões Novas Tribos do Brasil, entre as décadas de 1950 e 1990. Por outro lado, a forma dos Yawanawa de “incorporar o outro” simbolicamente continua sendo uma marca em suas relações.

Na visão de Fausto (2005), entre os Guaraní, como consequência dos séculos de missionarização, a lógica da predação canibal inserida no xamanismo foi transformada em uma lógica do ascetismo, na qual o vegetarianismo, a reciprocidade e a categoria “amor” passam a imperar. Nesse sentido, o contato com o cristianismo missionário e a experiência colonial teriam proporcionado a negação do canibalismo como fundamento do poder xamânico e da reprodução social. Isso teria gerado o que Fausto, (2005) chamou de “desjaguarificação”, a negação da predação.¹⁰ Essa “desjaguarificação” estaria acontecendo também com povos indígenas como os povos Kaxinawá e Yawanawá (Pano)? Ou, se a transformação dos usos das plantas sagradas está se transformando devido ao contato com os não indígenas, em qual sentido vão essas transformações para os próprios povos originários? Os usos e os sentidos que os povos indígenas (sobretudo da família linguística Pano), da fronteira entre Peru e Brasil, davam a essa bebida no início do século XX, não são os mesmos que na atualidade.

A expansão do uso das plantas sagradas

O uso ritual das plantas de poder como tabaco e ayahuasca deixou de ser algo restrito aos povos originários, devido ao contexto colonial e as relações com os não indígenas. No caso do Brasil, em meio a relações conflituosas entre indígenas e não indígenas na Amazônia ocidental, sobretudo no período do ciclo da borracha (final do século XIX e começo do século XX), seringueiros imigrantes, principalmente do nordeste, passaram a provar a bebida ayahuasca. A partir disso, iniciou-se um processo chamado por Labate (2004) de reinvenção do uso da ayahuasca.

¹⁰ O xamanismo contemporâneo dos Guaraní, segundo esse autor, possui muitas características da cosmologia cristã, entretanto, isso não faz que os guaranis “deixem de ser guaranis”. Os elementos católicos foram assumidos pelos guaranis como uma forma de predação simbolicamente o poder dos missionários. As culturas indígenas também passam por transformações e também possuem sua própria historicidade, não sendo “congeladas no tempo”. O que era da cultura dos missionários europeus foi relido e apropriado. Os guaranis possuem (ou possuíam) uma lógica de apropriação do poder dos missionários a partir da utilização de seus objetos litúrgicos e da realização de suas cerimônias. Dentro da lógica da predação, o poder do outro (os brancos missionários) foi incorporado na sua cosmologia (Fausto, 2005).

Entre os anos 1920 e 1960, surgiram as religiões Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal (UDV), na Amazônia brasileira. Os cultos gerados pelos líderes carismáticos Mestre Raimundo Irineu Serra, Mestre Daniel e Mestre Gabriel, respectivamente, são cultos ecléticos ou híbridos, também chamados de sincréticos ou ecléticos. Essas religiões se baseiam em simbolismos derivados do catolicismo popular, de cultos afro-brasileiros, do espiritismo kardecista, entre outras influências.¹¹

Essas religiões passaram por processos de expansão, sendo que o Santo Daime, da linha do padrinho Sebastião Mota de Melo, permitiu pela primeira vez a criação de uma igreja fora do Acre em 1982, no Rio de Janeiro, a igreja Céu do Mar. Assim, na década de 1980, iniciou-se a expansão dessas igrejas dentro do Brasil, principalmente o Santo Daime e União do Vegetal. Na década de 1990, iniciou-se a expansão do Santo Daime nos EUA.¹²

O uso da bebida é geralmente considerado pelos adeptos dessas religiões ayahuasqueiras como algo milenar, tradicional e originalmente indígena. Em conversas recentes com interlocutores do Santo Daime da igreja Céu do Mar, muitos afirmaram que a origem da ayahuasca é incaica. Mas o dirigente da igreja afirmou que provavelmente o precursor da religião, o “Mestre” Raimundo Irineu Serra, teria tomado a bebida com algum indígena Kanixawá (ou Huni Kuin), da família linguística Pano. É possível que essa afirmação tenha sido resultado da leitura do artigo de Coutinho e Labate (2014), sobre a afirmação de Leopardo Kaxinawá, de que o seu avô teria dado ayahuasca ao Mestre Irineu.

O campo da Etnologia vem questionando há algum tempo essa noção de autenticidade e tradição milenar em relação ao uso da ayahuasca. Todas as tradições são objeto de constante mudança e, em muitos casos, mais rápidas do que podemos imaginar. Muitas dos povos indígenas que já utilizavam a ayahuasca na Amazônia ocidental não buscam possuir tradições inalteradas. Muito pelo contrário: geralmente buscam incorporar o que vem de fora, por meio da lógica da predação simbólica. Incorporar o outro, ainda que simbolicamente, continua sendo uma forma de canibalismo.

¹¹ Na década de 1930, foi fundado o Alto Santo, em Rio Branco (Acre), pelo Mestre Raimundo Irineu Serra. Em 1945, Daniel Pereira de Mattos fundou a Barquinha no mesmo lugar. E, na década de 1960, formou-se a União do Vegetal (UDV), em Rondônia, através do Mestre José Gabriel da Costa. Na década de 1970, surge o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), liderado pelo “padrinho” Sebastião Mota de Melo, conhecido também como Santo Daime (Labate, 2002).

¹² Atualmente, há igrejas do Santo Daime nos EUA, Japão, México, Canadá, Argentina, Uruguai, Chile, Holanda, Portugal, Espanha, entre outros países. Hoje em dia, a bebida é proibida na Inglaterra, por conter em sua fórmula DMT – Dimetiltriptamina.

Religiões ayahuasqueiras e neoayahuasqueiras

As religiões ayahuasqueiras – Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha, são religiões bem diferenciadas entre si, que possuem uma matriz em comum, por pertencerem à religiosidade não-indígena de consumo da ayahuasca no Brasil. Todas essas religiões são formadas por não-indígenas que utilizam a bebida ayahuasca, e que acreditam ser uma bebida ancestral indígena, inserida no contexto de contato com os seringalistas do Acre.

Dentre as primeiras pesquisas sobre essas religiões, nas décadas de 1980 e 1990, haviam em maior abundância pesquisas sobre o Santo Daime¹³, principalmente do antigo Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), e menos sobre a UDV e a Barquinha. As primeiras pesquisas sobre essas religiões trataram de sua história; dos usos da ayahuasca sob o ponto de vista das crenças e sistemas simbólicos, abordando temas como sincretismo, xamanismo, cosmologias e cura. Observa-se que muitas dessas pesquisas pioneiras partiram da questão: as religiões ayahuasqueiras brasileiras são sistemas xamânicos? Vários pesquisadores afirmam que sim a essa resposta.

Para Clodomir Monteiro (1983), o Santo Daime está inserido em um contexto de transe xamânico individual e coletivo. Os dirigentes seriam xamãs e o daime estaria ligado à atividade de cura. Couto (1989) desenvolve o argumento do xamanismo coletivo. Em sua pesquisa sobre o Santo Daime, o autor afirma que todos nessa religião poderiam realizar o vôo xamânico. Essa religião seria uma espécie de xamanismo coletivo, na qual todos seriam aprendizes de xamã ou xamãs em potencial. Edward MacRae (1992) sustenta o mesmo ponto de vista. Eu concordo com essa afirmativa, pois não são somente os dirigentes da religião que possuem experiências extáticas, como os vôos xamânicos, a “miração” (visão espiritual) e os sonhos com “revelações espirituais” e contatos com espíritos e “guias”.

Groisman (1999) identificou o Santo Daime como uma religião com práxis xamânica, e não como um sistema xamânico por excelência. Sena Araújo (1999) analisou a Barquinha, afirmando que nessa religião também ocorre a chamada práxis xamânica.

Para além das chamadas religiões ayahuasqueiras tradicionais citadas acima, surgiram também outros tipos de religiões e grupos ayahuasqueiros, as chamadas

¹³ Para ter acesso a vasta bibliografia sobre as religiões ayahuasqueiras, ver Goulart (2005), Labate e Araújo (2002) e Labate; Goulart; Fiore; MacRae e Carneiro (2008). Para ter acesso a publicações sobre psicoativos, ver o site do Núcleo de estudos interdisciplinares sobre psicoativos (NEIP), de onde se pode acessar e baixar da internet inúmeros artigos e livros sobre o tema: <http://neip.info/>.

igrejas neoayahuasqueiras, que seriam a “reinvenção da reinvenção” dos usos da ayahuasca, sendo que essas teriam influências de psicoterapias, religiosidades orientais e outras técnicas de cura (Labate, 2002).

Desde os anos 1990, surgiram muitas dissertações e teses de mestrado sobre as religiões ayahuasqueiras e neoayahuasqueiras brasileiras, dentro de uma grande variedade de temas. Alguns dos temas mais recentes são a questão da “cura”, a “cura dos vícios” por meio dos rituais ayahuasqueiros, o uso da ayahuasca em moradores de rua, a expansão dessas religiões para os centros urbanos e para outros países, assim como o diálogo entre povos indígenas e grupos e religiões ayahuasqueiras urbanas.

Entre redes e alianças: diálogos entre xamanismos

Atualmente, há vários povos indígenas no Brasil que possuem relações com religiões ayahuasqueiras ou neoayahuasqueiras no meio urbano, como os Guarani Mbya, os Kaxinawá, os Apurinã e os Yawanawá.¹⁴ Alguns autores vêm descrevendo essas relações como uma rede de contatos que fazem parte das novas religiosidades urbanas associadas ao uso de plantas sagradas ou as medicinas da floresta. Essas relações também vêm sendo descritas como “alianças”.¹⁵

Os Guarani Mbya de Santa Catarina, de Mbyguaçu, adotaram a ayahuasca como parte de sua tradição e cultura. Langdon e De Rose (2014) descreveram a “aliança” desses Guarani Mbya com o Fogo Sagrado e com a comunidade do Santo Daime de Florianópolis. As autoras argumentam que essa “aliança” faz parte de uma espécie de rede de contatos, a chamada “aliança das medicinas”¹⁶, na qual

¹⁴ Os Ashaninka, os Arara, os Manchineri e os Katukina também possuem relações com o Santo Daime e com a União do Vegetal, embora em outros contextos (Labate e Coutinho (2014).

¹⁵ Essas relações entre o Santo Daime e os povos indígenas puderam ser observadas por mim também no México, entre 2010 e 2012. Pude observar uma forte aproximação da igreja do Santo Daime chamada Céu de Guadalupe, que existe nesse país desde novembro de 2008, com várias lideranças, xamãs e “abuelas” e “abuelos” (avós). Observei essas relações com os Mazatecos, que utilizam os cogumelos chamados de *niños santos*; os Huicholes, com o uso do *hikuri* (o cacto peyote); os Purépechas e os Chichimecas, com o uso do peyote embebido no mezcal, bebida alcoólica destilada feita à base da planta agave e uma relação com um “abuelo” (avô) Maia.

¹⁶ De Rose e Langdon (2010) estenderam em demasia a noção de “aliança das medicinas” da igreja do Santo Daime de Florianópolis a todas as igrejas do Santo Daime. A noção de “aliança das medicinas” não existe em muitas igrejas daimistas que possuem relações com povos indígenas. Por exemplo, na linguagem dos dirigentes da igreja Céu do Mar, do Rio de Janeiro, ainda que possuam uma “aliança” com os Yawanawá, desde 2009, o termo “aliança” possui outros significados, associados a um sistema de trocas, que envolve economia, xamanismo e parentesco. A rede de contatos entre os próprios daimistas e igrejas do Santo Daime possuem seus pontos de ruptura, já que há diferentes “linhas” dentro da religião que, em alguns casos, não dialogam entre si. Algumas lideranças (padrinhos e madrinhas) se tornam comandantes de várias igrejas e “pontos” (pequenos núcleos) a ela vinculados e estabelecem relações e rituais diferenciados dentro de suas igrejas e que não são realizados em outras “linhas”. Uma igreja do Santo Daime que posso afirmar que faz parte da “aliança das medicinas” tal como descrita por Landgon e

existem trocas rituais, estéticas e mutuas influencias entre os grupos participantes. Esses grupos compartilham o consumo das “medicinas”, e realizam anualmente rituais em conjunto em visitas mútuas, desde 2003. Os Guarani de Mbiguaçu passaram a adotar a ayahuasca como elemento de sua ancestralidade e tradição, incluindo-a em seus mitos. Nesse caso, os Guaranis afirmavam que o consumo da ayahuasca os ajuda a lembrar de canções e histórias Guarani.

Outro povo indígena que incluiu a ayahuasca em sua tradição, em um processo de reinvenção cultural e emergência étnica, foram os Kuntanawa, ou “gente do cocão”. Nesse caso, trata-se de um povo indígena em processo de desaparecimento, que adotou a ayahuasca devido à influência de povos indígenas da família Pano. A introdução do xamanismo ayahuasqueiro entre os Kuntanawa foi determinante para o processo de reinvenção e fortalecimento de sua cultura, já que esse povo indígena havia sido quase completamente exterminado, restando apenas duas pessoas, de guerras e correrias com não indígenas. O Festival Cultural Pano de 2010 teve uma grande importância para a construção de uma cultura híbrida ayahuasqueira, compartilhada pelos povos Pano. Nesse sentido, a formação de uma rede de contatos entre os diferentes povos Pano também fez parte da “emergência étnica” desse povo (Pantoja, 2014).

No contexto urbano do Rio de Janeiro e de São Paulo, há atualmente forte inserção dos povos indígenas Kaxinawá e Yawanawá, que frequentemente realizam rituais com grupos de jovens não indígenas. Esses rituais geralmente são marcados e divulgados pela internet, e acontecem no Rio de Janeiro e em outros estados do sudeste, sul, além de Brasília e outros estados do nordeste (Oliveira, 2012). Esses eventos ocorrem com o auxílio de uma rede de contatos entre pessoas participantes de diversas religiões e grupos que consomem a ayahuasca, como o Instituto Guardiões da Floresta, a Arca da Montanha Azul, igrejas do Santo Daime, entre outros contatos.

Entre os Kaxinawá, dois jovens Kaxinawá se tornaram pajés em meio a rituais com nixi pae (ayahuasca) em São Paulo e Rio de Janeiro. Junto a jovens dessas cidades, formaram o Instituto Guardiões da Floresta, que promove a realização desses rituais.¹⁷ Segundo Coutinho (2011), essas jovens lideranças foram para a cidade para “defender o interesse dos Huni Kuin”. Um deles, Leopardo, casou-se com uma não indígena que é terapeuta Yunguiana, e ela

De Rose (2014) é a igreja Céu do Guadalupe, do México, vinculada à igreja Céu do Patriarca, de Florianópolis.

¹⁷ Atualmente, no Rio de Janeiro, os rituais dos Guardiões do IGF são realizados na cidade de Itaipava.

passou a fazer uma tradução do que acontecia durante os rituais, em uma linguagem Yunguiana. Para Coutinho (2011), o que existe nesses rituais é um entendimento baseado em um mútuo equívoco ou mal-entendido, que constrói e alimenta discursos, práticas e ritos. Esse tipo de ritual continua a atrair mais e mais jovens das grandes cidades, não apenas no Brasil, mas também na Europa e EUA.

Em relação aos Yawanawá, povo indígena do Acre, da cabeceira do Rio Gregório, desde 2002 eles realizam na Terra indígena Rio Gregório o Festival Yawanawá, atraindo “turistas espirituais” e seguidores de religiões ayahuasqueiras, em busca do uso das medicinas. Aline de Oliveira (2012) descreveu as “alianças” dos Yawanawá com vários grupos *nawa* (brancos ou inimigos) de maneira panorâmica, sendo que, no contexto da referida pesquisa, “aliança” possui a conotação de “aliança espiritual”: como diálogo entre cosmologias e xamanismos ou entre a linha indígena e as linhas terapêuticas ou neoayahuasqueiras de tipo Nova Era. A autora descreve a rede de relações dos Yawanawá no sudeste e em outras partes do Brasil. Segundo a autora, o que ocorre nesses rituais são negociações entre as diversas cosmologias dos grupos envolvidos. Sendo que, o que é produzido, é um xamanismo “yawa-nawa”, uma negociação entre o xamanismo Yawanawa e o xamanismo dos outros grupos aliados.

Esse tipo de descrição da rede como um todo ajuda a compreender o alcance das relações dos Yawanawá. Mas não é possível generalizar como é cada relação em cada ponto de conexão da rede, com tantas lideranças, grupos e religiões diversificadas. Primeiramente, seria interessante constatar se todas essas relações são nomeadas pelos Yawanawa como “alianças”. Assim, cada ponto de contato dessa rede não seria um “nó”, como apontou Oliveira (2012), mas sim uma “aliança”, uma relação, podendo chegar até a se constituir uma aliança matrimonial.

Alguns desses atores que realizam “alianças” com os Yawanawa não são grupos religiosos. Alguns deles são empresas, como é o caso da empresa de cosméticos Aveda. Nahoum (2013) fez uma interessante pesquisa sobre a “aliança” entre os Yawanawa e essa empresa, destacando os interesses econômicos de ambas as partes da “aliança”. A venda dos cosméticos dessa empresa nos EUA é realizada com uma propaganda de “preservação da cultura” Yawanawa e preservação da natureza. Além dessas “alianças”, em 2015, os Yawanawá da aldeia Mutum realizaram uma “aliança” com a loja Cavaleira, que lançou uma coleção com os temas dos kenês (os desenhos) corporais e contidos na arte indígena

Yawanawa¹⁸. Outro ator importante que realizou uma “aliança” com os Yawanawá foi o Dj Alok, que foi à aldeia Mutum em 2015 para pesquisar sons e trechos de música a serem inseridos dentro de suas mixagens.

Minha pesquisa de doutorado em andamento¹⁹ é sobre a chamada “aliança” entre os Yawanawa (Pano) e a igreja urbana do Santo Daime chamada Céu do Mar. Na minha pesquisa, viso fazer um estudo de caso de um tipo de “aliança” específico dos Yawanawa, que existe desde 2009, quando algumas de suas lideranças d aldeia Nova Esperança (o pajé Yawá, o cacique Biracy e sua esposa e aspirante a pajé Putani) visitaram pela primeira vez o a igreja Céu do Mar. Essa “aliança”, neste caso específico, associa-se a um sistema de trocas que envolve economia, xamanismo e parentesco, sem que um aspecto da realidade possa ser dissociado do outro.

Nessa pesquisa, penso que é necessário partir da concepção de “aliança” própria dos Yawanawa, que é a forma como eles se constituem como povo indígena e como produzem suas com os Outros. Essas relações se constituíam, sobretudo, como relações de formação de aliança de parentesco ou relações belicosas, contra os inimigos. Segundo Naveira (1999), as guerras eram muitas vezes feitas através de alianças trapaceadas, que acabavam em conflitos bélicos e o rapto de mulheres, visando transformá-las em esposas.

Os Yawanawá se dizem “todos misturados”, falando de sua ascendência associada a vários outros povos Pano da região; há também casamentos entre Yawanawás e brancos (as), cujos filhos “mestiços” são considerados Yawanawá. Ao conservar a dupla ascendência, tanto por parte do pai, quanto da mãe, as pessoas afirmavam ser ora Yawanawá, ora Katukina puro, ora ambas as coisas. Iskunawa, Shawanawa, Ushunawa, Sainawa, Rununawa, Paranawa e Katukina foram alguns dos nomes que começaram a aparecer como parte do arco de relações dos Yawanawá no último século. Assim, provavelmente, os Yawanawá sejam a parte que ficou dessas relações (Naveira, 1999).

¹⁸ Reis (2015) enfatizou a questão da transformação corporal associado ao consumo das “medicinas” – as substâncias psicoativas - e à realização das dietas/resguardos. De acordo com o autor, essa transformação corporal produz o poder xamânico, a visão e a capacidade de criar artisticamente. O autor enfoca o caso de Hushahu, a primeira mulher Yawanawá a realizar dietas e estudos do consumo das medicinas. Ela, juntamente com sua irmã Putany, ambas aspirantes a pajés, foram as pessoas a introduzir a produção dos Kenes (desenhos) das pulseiras de miçangas dos Yawanawa, hoje comercializadas entre os não indígenas. O autor também descreve suas próprias experiências com o consumo da bebida *uni* em meio ao Festival Yawanawa na aldeia Mutum e sua experiência na realização das dietas.

¹⁹ No Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), da UFRJ, sob orientação do Dr. Cesar Gordon.

Os Festivais Culturais realizados na aldeia Nova Esperança desde 2002 e na aldeia Mutum, mais recentemente, são como máquinas de produção de aliados. Naveira (1999) considerou esses rituais voltados para o Etnoturismo como máquinas de incorporação de novas pessoas e coisas. Trata-se de uma estratégia de criar uma rede de contatos de aliados que podem ser mobilizados constantemente para propósitos simbólicos e materiais. Segundo Naveira (1999), se o xamanismo ayahuasqueiro Yawanawa (os rituais com *uni*) foi no começo o século XX instrumento para se obter sucesso na guerra, no final da década de 1990, esses rituais se tornaram uma forma de receber os brancos, como uma porta de entrada para incorporar o outro (Naveira, 1999). Trata-se de uma “máquina de incorporação do outro”, pois esse é um momento propício para a realização de inter-casamentos. As brincadeiras são uma ponte de entrada, em jogos que possibilitam o flerte, facilitando a incorporação do outro.

Em minha pesquisa, ao invés de procurar entender os “equivocos” nesse diálogo entre xamanismos, viso descrever o idioma em comum que existe nas relações entre as lideranças do Santo Daime e as lideranças dos Yawanawa. Vejo que, em meio a esse diálogo entre xamanismos, existe um idioma em comum associado à produção de um tipo específico de “parentesco espiritual”. No caso específico da aliança com o Céu do Mar, desde a primeira visita do “pajé” Yawa (como é chamado entre os daimistas), do cacique Biracy, e de sua esposa e aspirante a “pajé” Putani à igreja Céu do Mar, vem se consolidando esse idioma de produção de “parentesco espiritual” entre as lideranças do Céu do mar e dos Yawanawa.

Como afirmaram Péres-Gil (1999) e Reis (2015)²⁰, os rituais e a ingestão das plantas de poder se associam à consubstancialização, produção de mesmas substâncias corporais, que possibilitam o aprendizado xamânico e a relação com o mundo não visível sem o uso das plantas sagradas, o mundo dos *yuxin*. Vejo que, o compartilhamento em comum da mesma substância, sendo chamada de “daime” pelos daimistas e de *uni* pelos os Yawanawa (ayahuasca), pode estar produzindo uma espécie de “família espiritual” em comum que, segundo os interlocutores,

²⁰ Reis (2015) enfatizou a questão da transformação corporal associado ao consumo das “medicinas” – as substâncias psicoativas - e à realização das dietas/resguardos. De acordo com o autor, essa transformação corporal produz o poder xamânico, a visão e a capacidade de criar artisticamente. O autor enfoca o caso de Hushahu, a primeira mulher Yawanawá a realizar dietas e estudos do consumo das medicinas. Ela, juntamente com sua irmã Putany, ambas aspirantes a pajés, foram as pessoas a introduzir a produção dos Kenes (desenhos) das pulseiras de miçangas dos Yawanawa, hoje comercializadas entre os não indígenas. O autor também descreve suas próprias experiências com o consumo da bebida *uni* em meio ao Festival Yawanawa na aldeia Mutum e sua experiência na realização das dietas.

ocorre não apenas no plano material, dos corpos e da matéria, mas também no plano invisível, dos espíritos.

Pelo que pude perceber até o momento, para os Yawanawa, apesar do processo de transformação e “purificação” que tiveram em seu xamanismo, com a eliminação de substâncias associadas à feitiçaria, como a pimenta, eles prosseguem em suas relações com uma prática simbólica associada à predação. Produzir “alianças” com os nawa (não indígenas) é uma forma de incorporá-los e incorporar suas forças dentro da comunidade, por meio da realização de rituais em comum, projetos, auxílios mútuos e parcerias econômicas.

Considerações finais

As pesquisas sobre o xamanismo ameríndio dos povos Sul-americanos vêm mostrando que as relações dos povos originários ou os chamados ameríndios com os não indígenas vem marcadas pela busca de incorporação do outro. O canibalismo, a caça e a guerra se transformam e assumem ou mantêm formas simbólicas, em meio às relações com os não-indígenas. Atualmente, muitos jovens dos meios urbanos gostariam mesmo de ser “incorporados” pelos povos indígenas como os Kaxinawá e dos Yawanawa. Depois da expansão dos usos de medicinas como a ayahuasca, da floresta às cidades, agora são os jovens urbanos que querem conhecer o uso das medicinas diretamente dos “pajés” indígenas, em plena floresta amazônica.

Muitos jovens são atraídos pela “tradição” e “autenticidade” da cultura desses povos indígenas do Acre, e há nesses grupos pessoas diversificadas: “fardados” daimistas, buscadores espirituais ou apenas curiosos. No que pude perceber, a partir da participação rituais com os Yawanawa na igreja Céu do Mar (Santo Daime) e também em rituais dos Yawanawá organizados pelo Instituto Guardiões da Floresta e pelo Espaço Terra Viva, o que os jovens das cidades buscam nesses rituais é a sua eficácia: buscam o que chamam de “cura”, bem-estar, um grupo de amigos com interesses em comum, associado a um discurso de preservação da natureza; alguns buscam “ligar-se a à natureza”, ou um contato com o que entendem ser uma tradição “milena”.

Alguns participantes desses rituais preferem os ritos indígenas em relação às religiões como Santo Daime, Barquinha ou UDV, por serem considerados mais flexíveis em suas regras do que rituais como os Santo Daime. Pois nesses rituais se pode deitar e não há separação entre homens e mulheres, por exemplo. Alguns jovens que participam desses rituais procuram uma “experiência psicodélica”. E há outros que o buscam é ser feliz e “se encontrar consigo mesmo e com Deus”. Como

estarão compreendendo as cosmologias associadas à predação dos povos indígenas? Hoje, mais do que nunca, as “tradições” indígenas estão em contato e em diálogo com os não indígenas ayahuasqueiros. Trata-se de uma espécie de conversão: hoje em dia, são os não indígenas que querem “virar índios” e “pajés”, em meio a discursos de preservação da natureza e transformação pessoal, com o uso das “santas medicinas”. Essas novas relações em rede fazem parte de novos contextos etnográficos, que abriram um novo campo de pesquisas sobre as “alianças”.

Bibliografia:

COUTO, Fernando de la Roque. Santos e xamãs. Mestrado em Antropologia. Unb, 1989.

COUTINHO, Thiago. *O xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, UFRJ, 2011.

ELÍADE, M. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Translated by Willard R. Trask. Princeton, New Jersey: Princeton University Press and the Bollingen Foundation, 1964.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2014.

----- . Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana* 11(2): 385-418, 2005.

GEERTZ. A religião como sistema cultural. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, pp.101-142, 1978.

GOULART, Sandra Lucia. *Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV. O uso ritual das plantas de poder*. Mercado de Letras. 2005.

GOW, Peter. River People: Shamanism and History in Western Amazonia. In: THOMAS, Nicholas; HUMPHREY, Caroline E. (Orgs.). *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: Editorial da UFSC, 1999.

LABATE, Beatriz; CAVNAR, Clancy (Orgs.). *Ayahuasca shamanism in the amazon and beyond*. New York: Oxford University Press. 2014.

----- e COUTINHO, Tiago. “O meu avô deu a ayahuasca para o mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 2014, v. 57, n. 02.

-----; GOULART, Sandra; FIORE, Maurício; MACRAE, Edward; CARNEIRO, Henrique (orgs.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

----- . *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, SP: Mercado das Letras. 2004.

-----; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado das Letras. São Paulo: Fapesp, 2002.

LAGROU, Els. A invisibilidade do xamã. Em: *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.

----- . Xamanismo e representação entre os Kaxinawá. In: Langdon, Jean Esthern. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LANGDON, Jean Matteson (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis. Editora da UFSC. 1996.

LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana* 2 (2):21-47, 1996.

MACRAE, Edward. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *O palácio de Juramidam: Santo Daime um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural), UFPE, Pernambuco. 1983.

NAHOUM, André Verata. "*Selling Cultures*": *The Traffic of Cultural Representations from the Yawanawa*. 2013. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

NAVEIRA, Miguel Alfredo Carid. *Yawanawa: da guerra à festa*, Dissertação de mestrado. Florianópolis: UFSC, 1999.

OLIVEIRA, Aline. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. Florianópolis, dissertação, ufsc. 2012.

ROSE, Isabel Santana. *Tata endy rekoé – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Florianópolis, tese, UFSC. 2010.

----- e LANGDON, Esther Jean. Diálogos (neo) xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. *Tellus*, Campo Grande, ano 10, n. 18, p. 83-113, jan./jun. 2010.

SENA ARAÚJO, Wladimyr. *Navegando sobre as ondas do Daime. História, cosmologia e ritual na Barquinha*. Campinas, Editora da Unicamp, 1999.

SOUZA, Renan Reis de Souza. *Arte, corpo e criação: vibrações de um modo de ser Yawanawa*. Dissertação de Mestrado, PPGSA, UFRJ. Rio de Janeiro, 2015.

VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente: formas de canibalismo wari´*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araueté: uma visão da cosmologia e da pessoa Tupi-Guarani*. Tese de doutorado, MN/UFRJ, 1984.

----- . Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115 – 144, 1996.