

Ayahuasca e conhecimentos indígenas

Andréa Martini¹

Resumo: Este texto hace una síntesis de un informe realizado por la antropóloga como parte del levantamiento preliminar de referencias culturales sobre el uso de la ayahuasca en Brasil. Trata de forma concisa la diversidad de usos y conocimientos relacionados con la ayahuasca indígena.

Palavras chaves: Conocimiento indígena; patrimonialización de la ayahuasca; Amazonía – Brasil.

Ayahuasca and indigenous knowledge

Abstract: This text synthesizes a report done by the anthropologist as part of the preliminary collection of cultural references on the use of ayahuasca in Brazil. It deals with, although succinctly, the diversity of uses and knowledge related to indigenous ayahuasca.

Keywords: Indigenous knowledge; patrimonialization of ayahuasca; Amazon – Brazil.

Introdução

Esse texto resulta de minha consultoria para o Inventário Nacional de Referências Culturais do Uso Ritual da Ayahuasca no Brasil, em sua fase preliminar, no ano de 2012. Meu objetivo é demonstrar a variedade de usos e práticas indígenas associados e relacionados à ayahuasca. No Brasil e em países circunvizinhos.

Na fase preliminar são levantados documentos, iconografia, referências relacionadas ao bem cultural a ser documentado e inventariado. O processo utiliza-se da metodologia conhecida pela sigla INRC, desenvolvida e supervisionada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

¹ Antropóloga, Doutora em Ciências Sociais pela UNICAMP, Professora do Curso Formação Docente para Indígenas na Universidade Federal do Acre (UFAC), campus Floresta. Responsável pelo Grupo de Pesquisa “Conhecimento indígena, poética e política” (CNPq). dauakaro@yahoo.com.br

Reúno aqui, pois, informações providas de diferentes produtos entregues a empresa executora da fase preliminar e também ao IPHAN, todos de minha autoria, mas, de acesso restrito². Já os relatórios gerais e finais, além de todo o processo em andamento, apenas podem ser consultados na cidade de Rio Branco, na sede da Superintendência do IPHAN no Acre. Ver na bibliografia final os produtos a que me refiro (Martini 2012a, 2012b, 2012c, 2012d, 2012e). Um resumo foi recentemente publicado (Martini 2014: 1-15)³.

Metodologia desenvolvida pelo IPHAN, o INRC é constituído por três fases: *Levantamento Preliminar* de informações bibliográficas e documentais; seguida de *Identificação e Documentação* do bem cultural em questão. Findo o processo, este é submetido ao colegiado Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural que pode aprová-lo ou não. Sendo aprovado é citado então, no Livro de Registros de Bens Culturais de Natureza Imaterial. E deve receber apoio institucional para sua divulgação e manutenção como patrimônio imaterial do Brasil (IPHAN 2012: 2-3).

Como dito acima, essa primeira fase consiste na definição preliminar de um sítio geográfico onde o bem cultural é vigente. Além de um conjunto de referências documentais, iconográficas e bibliográficas que permitam referenciar, histórica e antropologicamente, o bem cultural em questão compondo também um acervo básico de informações técnicas. Procurei, pois, destacar a amplitude do uso da ayahuasca. E não me restringi, pelo menos não inicialmente, ao recorte proposto pela metodologia do próprio INRC (Martini 2012a).

O pedido para patrimonialização de um bem cultural imaterial deve partir de uma coletividade. Sendo caracterizado territorialmente através do chamado “sítio de ocorrência” do bem. No caso da ayahuasca, o pedido partiu de entidades religiosas como Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV), Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (Alto Santo CICLU) e Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte (Barquinha), cujas sedes localizam-se em Porto Velho-Rondônia (UDV) e Rio Branco - Acre, Brasil (as demais).

Creio que por tal motivo, me foi recomendado um complemento ao primeiro laudo antropológico (Martini 2012d), de forma a atender aos critérios técnicos relacionados ao conceito de sítio. A observação, a pesquisa e a leitura, no entanto,

² A empresa vencedora do certame e executora da fase preliminar Marques & Barbosa Serviços Especializados com sede em Rio Branco, Acre.

³ Publicada manteve o título original “Conhecimento indígena e a patrimonialização da ayahuasca”. Apresentada no VI Simpósio Linguagens e Identidades na/da Amazônia Sul-Occidental, realizado em Rio Branco, novembro de 2012. Está disponível em www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=1408, em 23/05/2014.

acabaram circunscritas pela metodologia e o recorte proposto. Com o sítio de ocorrência sendo caracterizado a partir dos estados do Acre e Amazonas.

Um grupo de especialistas foi reunido pela empresa contratada como dito⁴. Assumi a coordenação da equipe e a tarefa de agregar informações indígenas ao INRC. Principalmente, sobre o uso contemporâneo entre os quinze grupos indígenas residentes e reconhecidos no Acre (Martini 2012d). Cada pesquisador ficou responsável pela elaboração de fichas de bens culturais, listagem bibliográfica temática, fichas de leitura com resumos e referências bibliográficas completas dos documentos utilizados como fontes. Vale dizer que não houve pesquisa de campo entre os grupos indígenas durante a chamada fase preliminar do INRC da Ayahuasca. A previsão é que isso ocorra durante a fase de *Identificação* do bem cultural.

Arco do uso

O uso ritual ou autônomo da ayahuasca⁵ por grupos indígenas ocorre em países como Bolívia, Equador, Colômbia, Brasil, Peru, Venezuela. Numa macro região localizada no arco noroeste amazônico. E não falo do uso contemporâneo apenas (Varella 2005: 23, 35, 51). Tem sido consumida na parte ocidental do Vale do Rio Amazonas e por grupos habitantes da “vertente Pacífico” dos Andes colombianos e equatorianos. A trajetória de sua disseminação é imprecisa. Para Varella, relaciona-se ao estabelecimento do Império Incaico. Há pouco registro material e escrito (Varella 2005: 23).

Segundo Schulter e Hofmann, a “soga del ahorcado” ou “laço/corda do enforcado” é utilizado em toda a zona ocidental do vale do Amazonas e zonas adjacentes do Rio Orinoco (Schulter e Hofmann 1982: 120). Tendo sido, possivelmente estendido seu uso através dos Andes até localidades da costa do Pacífico de Colômbia e Equador (Schulter e Hofmann 1982: 66,120). Ou ainda, em outra versão, partindo da região do rio Napo na Amazônia equatoriana (Zuluaga 2002: 132).

⁴ Os pesquisadores Edward MacRae, Edson Lodi, Flávia Burlamarqui, Marcos Vinícius das Neves, Sandra Goulart e Wladimir Araújo.

⁵ O termo ayahuasca é de origem, presumivelmente, quíchua. Conforme Mauro W. B. Almeida, com apoio no dicionário de Ruth Wyse do Instituto Linguístico de Verão de Lima, “aya” tem (no uso de Huanáco) o significado de “el difunto, el cadáver de una persona, el muerto; corpse”, ou seja, defunto, cadáver. O mesmo dicionário dá para “wasca” o significado de de “la sogá” ou “rope” (com mais de um fio na trama), ou seja, corda em português. A palavra “ayahuasca”, entendida como “aya-huasca”, sugere portanto o significado de “corda de defunto”, “corda dos mortos”. Quanto a “cipó”, no caso do cipó *Banisteriopsis* sp deve-se ter em conta que se trata de um cipó formado por pelo menos dois fios trançados como em uma corda. Detalhe que sugere a tradução “cipó dos mortos”. Ainda segundo Almeida, deve-se notar que o mesmo dicionário dá para a palavra similar “ayan” o significado de “picante” que é próximo de “amargo”, que não deveria ser confundido com “aya” (morto, defunto).

Entre grupos étnicos de família linguística quíchua utilizam a ayahuasca os grupos indígenas Ingano do Vale Sibundoy, Colômbia; Cofan do Rio Putumaio, San Miguel, Equador e Callawaya na Bolívia e Peru. No Equador, Cayapa, Colorado, Cofane, Canelo, Secoya, Siona, Teetete e Auca (Naranjo 1983: 27). No Alto Rio Negro, rio Uaupés e seus afluentes, no Brasil e Colômbia entre grupos étnicos de família linguística Tukano (orientais e centrais). Airo-pai, Tucano (Schulter e Hofmann 1982: 66), Desana, Barasana, Cubeo, Makuna (Luz 2002: 37,43, 52, 49-56).

Atualmente no estado do Acre, Brasil, entre os quinze grupos étnicos reconhecidos e residentes, praticamente todos fazem uso ritual, religioso ou autônomo da bebida. Ou ainda, uma combinação de tais formas rituais e sociais de uso. Chamo de “autônomo” o uso ritual por parte de especialistas e grupos que os acompanham, sem manifestação de caráter ou dogma religioso.

Na família linguística Aruak são Asheninka, Manchineri, Apurinã (3); na família Araua, os Madijá (1) e na família Pano, Huni Kuin, Yaminawa, Yawanawa, Nukini, Puyanawa, Nawa, Kuntanawa, Shawadawa (Arara), Shanenawa, Noke Koî, Apolima Arara (11). Com nuances na intensidade, frequência e quantidade do uso.

Nukini, Shawadawa, Nawa, Noke Koî, Apurinã, Madija a utilizam, historicamente, de forma esporádica (Martini 2012d). Seu uso, entre tais grupos, adviria de trocas culturais recentes. Os Apurinã, por exemplo, teriam apreendido a ayahuasca através da vizinhança e convivência com comunidades religiosas ayahuasqueiras sediadas em Pauini e Boca do Acre - AM (Labate 2002: 235-236; Lima, 2000; Martini 2012d; Schiel 2004: 90,130-131; Pollock 1996; 1994). Há ainda grupos que a consomem apenas entre especialistas. Entre “professores e aprendizes”, entre certos tipos de curadores e certos tipos de doentes. Ou ainda, de forma radicalmente autônoma, sem vinculação a grupos, dogmas ou ordenações de cunho religioso, terapêutico ou doutrinário.

Tida como “objeto complexo” composto por elementos de natureza psicológica, neurológica, físico-química, sociocultural, religiosa, a ayahuasca sugere uma abordagem igualmente plural (Andreoni Junior 2012: 14). E transdisciplinar (Zuluaga 2002). Para Andréa Reginato, a diversidade dos usos e a própria trajetória da bebida subsidiam a compreensão de seu uso contemporâneo (Reginato 2013).

O uso religioso contemporâneo dialoga (ria), pois, com essas múltiplas expressões. De certa “religiosidade cabocla”, manifesta entre trabalhadores extrativistas, agricultores, seringueiros, castanheiros, de quem proviriam tais conhecimentos. E, em contraste a “religiosidade xamânica” de populações indígenas amazônicas (Andrade 1995: 109-111). Num sentido de origem para o autor citado.

Na contemporaneidade, além do uso globalizado e transnacionalizado através de igrejas, centros, festivais e encontros, a bebida continua sendo utilizada ritualisticamente, por grupos pouco afeitos à orientação doutrinária (Araújo 1996, 2004; Barbin Junior 1999; Ferreira Oliveira 2009; Labate 2011; Labate e Jungaberle 2011; Meyer 2003; Pantoja 2002; Picolli 2008).

É a forma que chamo de uso autônomo; já sabendo que a palavra não é adequada, mas, aqui se presta. Trata-se da “condução do trabalho” através de uma pessoa experiente que confecciona a bebida e a serve entre familiares, convidados, amigos. Esse uso é frequente entre grupos indígenas e entre trabalhadores que vivem na floresta e zonas rurais do Acre. Há meu ver, no Acre e no Brasil, deve ser reconhecida, regulamentada e garantida tal forma de uso.

Hoje, no entanto, qualquer pessoa pode receber pelo correio cipó *banisteriopsis caapi* liofilizado e até criar sua própria entidade religiosa sem fins lucrativos. As garrafas com ayahuasca comum ou mais concentrada (*mel*) são largamente comercializadas no Acre e no mundo. Em Cruzeiro do Sul, os preços podem variar entre R\$ 150,00 a R\$ 500,00 reais pagos em dois litros e meio da bebida, armazenadas para venda em garrafas PET (Martini, dados não public., 2012a e 2012d).

Entre todos os grupos indígenas, ribeirinhos, religiosos, rituais que fazem uso da ayahuasca há necessidade de certo preparo físico-espiritual como restrições alimentares e sexuais, abluções e administração de plantas complementares (Chaumeil 1998; Góes 2009; Lima 2008: 41,47). As plantas que compõem a bebida são tidas como plantas “professoras” (*plantas maestras*). São elas o cipó, jagube, mariri (*Banisteriopsis caapi*) e a folha, rainha, chacrona (*Psychotria viridis* e *Psychotria* sp.; Emperaire 2002a: 643-644).

Durante as sessões, a visualização de cobras e outros animais ou plantas endêmicos amazônicos é recorrente. Para Andreoni Junior, tais visualizações, chamadas de *miração* ou *borracheira* pelas linhagens religiosas, trazem “elementos característicos do ambiente” em que vivem os vegetais utilizados na preparação da bebida (Andreoni

Junior 2012: 1). Luis Eduardo Luna vai além. Sugere que através da bebida possibilita-se

o acesso, tanto a conhecimentos morais e espirituais, como a informação sobre a natureza e manifestações culturais deste e de outros mundos ao largo do tempo, não só através do próprio sistema orgânico e cognoscitivo do ser humano, mas também – potencialmente – através do de outras espécies mediante a transformação nelas. Supõe-se então possível, não só um intercâmbio de informações com outras espécies (entendendo e falando a língua dos animais), mas, a experimentação do mundo através de sua própria cognição (Luna 2002: 184-185).

É factível que haja comunicação entre cipó e cobra. Entre cipó-ayahuasca, pessoas, espíritos, animais. As cobras são consideradas fontes de conhecimento e de instrução ao longo do tempo (Cirlot 2012, verbete “serpente”; Lima 2008: 45-49, 51; Saez et al. 2003; Saez, 2006). Mas, também há vínculo entre as qualidades de cipó e os resultados alcançados durante a experiência com a bebida.

As *qualidades* do cipó *Banisteriopsis caapi* interferem na *pressão* ou na intensidade das visualizações. Assim como e possivelmente, outros fatores: as qualidades de vegetais utilizados cipó, folha e outras plantas que podem acompanhar, a qualidade da água e da madeira para o fogo. A “mão” de quem procurou, cortou, carregou, lavou, bateu e cozinhou. As companhias e as palavras ao longo de todo o processo. O local onde foi elaborado e o tempo empregado em cada serviço, além das emoções ao longo do mesmo podem modificar o teor, o sabor e os efeitos da ayahuasca.

Entre o povo Huni Kuin, a ayahuasca é chamada *nixi pae*. O *nixi pae* é feito com o cipó *huni* e a folha *kawa*. No Brasil, Alto Rio Jordão são reconhecidos três tipos: *Nai kawa* (*kawa* “do céu”); *Kaya kawa* (“verdadeira”, “apropriada”); *Matsi kawa* (“de sentir frio”). Para os Huni Kuin peruanos do rio Ucayalli há dois tipos: *Nai kawa* e *Kawa kayabi* (*ninka wa kawa*, cf. Keifenheim 2002). Supostamente é a mesma *kaya kawa* do Jordão. Conforme nos explica José Osair Sales, com. pers., 2013. Siã Huni Kuin é liderança geral, *shaneibu rakayá*, no Rio Jordão e Alto Tarauacá, Brasil.

Para os Huni Kuin brasileiros do Rio Jordão há cinco tipos de cipó *huni*. *Shane huni* (cipó “periquito azul”); *Nii huni* (cipó “floresta”); *Bakã huni* (“cipó peixe”); *Keya huni* (“cipó transformação”); *Shawã huni* (“cipó arara vermelha”) e *Nixi huni* (“cipó

homem”). Sobre a relação entre o nome da etnia (Huni Kuin) e a categoria de *cipó* (*huni*) afirma nosso colaborador: “É cipó, é gente transformada, gente própria, e também, humanidade. *Nixi kaia* é uma corda de fazer rede e flecha também” (CPI/AC 2006, 2007; Sales et al. 2010; J. O. Sales, com. pers., 2013). Entre os Huni Kuin peruanos, as diversas variedades de cipó oferecem visões de cores distintas como em *Xawan huni* (vermelhos), *Baka huni* (esbranquiçadas e vaporosas) e *Xani huni* (azul e verde). Segundo Keifenheim 2002: 100-101.

Um sofisticado processo físico-químico de interligação permite acessar fontes variadas de conhecimento entre pessoas e grupos, ao longo do tempo e do espaço. E também permite que pessoas mesmo distantes, mantenham comunicação entre si. Conversando mentalmente. Compartilhando experiências virtuais. Não por menos, *Telepathine* foi o nome dado ao primeiro alcaloide isolado na investigação química de *Banisteriopsis* (Shulter e Hofmann 1982: 122-124).

E até mesmo, mantendo contato visual e oral com espíritos de mortos recentes e antigos, espíritos animais ou espíritos de “donos de animais” e forças da natureza em transformação, o que depende da experiência dos envolvidos. Fazendo longas viagens, em meios de transporte inusitados para grupos indígenas ou moradores da floresta, como aviões, carros, helicópteros. Além de canoas (Keifenheim 2002: 106-112; Luna 2002: 187,195-196; Luz, 2002: 44; J. O. Sales, com. pers., 2013).

Contrato e conhecimento

A ayahuasca permite o trânsito. Entre viventes, ausentes, animais, gentes. Permite transformar-se ou partir da perspectiva da cobra e da onça e deste modo, tomar aquela experiência como exemplo (Shiel 2004: 90; Souza et al. 2002: 584-588). Tais animais são recorrentes nas visualizações entre famílias Aruak e Pano (ISA 2012; Keifenheim 2002: 101; Lessin 2011: 104,124; Lima 2008: 44-45, 48,52; Mercante 2000; Luna 2002: 187-188; Pollock 1994, 1996). Mas, também, entre Shipibo-Conibo e Yagua no Departamento de Loreto no Peru (Chaumeil 1998), Departamento de Amazonas na Colômbia; Ye'kuana em Roraima e Venezuela, Tucano e outros grupos no Alto Rio Negro em Colômbia e Brasil, Záparo no Equador (Schulter e Hofmann 1982: 66, 120, 122).

Regionalmente, entre moradores da floresta, indígenas ou não, há eventos conhecidos em português regional como *trato* (Araújo 2004: 45,51-53; Souza et al. 2002: 592-593). Durante o *trato*, uma pessoa interessada em aprender habilidades especiais faz negociação com uma cobra jiboia (*Boa constrictor* sp.), dentre outros possíveis animais e seres encantados. Um seringueiro não indígena

que mantém a tradição das sessões masculinas secretas, afirma que o cipó é intimamente relacionado à jiboia, e que matas onde muitas jiboias se fazem presentes são matas de muito cipó (banisteriopsis caapi), e ainda que essas podem se transformar em cipó, razão pela qual aparecem cobras nas mirações (Araújo 1996: 51).

Habilidades como rezar, cantar, dançar. Enxergar longe a caça e efetivamente matá-la, evitar malfeitos e inimigos, ou mesmo, tornar-se invencível são situações passíveis de *trato*. Uma espécie de acordo, em que se transferem direitos e obrigações entre cobra e indivíduo. Jiboias grandes são reservadas para tal fim entre Huni Kuin (Souza et al. 2002: 595). São mantidas em caixas fechadas e soltas para caçar e se alimentar. Voltam por si à casa do dono ou são recolhidas pelos próprios ao entardecer. Podem também ser criadas desde pequeninas. E depois de adultas são postas para viver em liberdade nas imediações da casa de seu protetor. Das cercanias da casa, envia seus poderes. E geralmente, por perto fica.

O “trato” envolve ainda, conhecimentos e poderes como o da invisibilidade e o da irresistibilidade. Pode ser obtido por diversos meios. Através da ingestão do olho da jiboia e defumação com olho seco. E ainda, de seu contato com a pele através de um saquinho de tecido, mantido sob a camisa, contendo o olho seco.

Entre seringueiros não indígenas e pessoas Huni Kuin, sendo para ingestão, o olho deve ser retirado com a cobra viva. A cobra deve ser posta para rastejar novamente. Segue sem o olho, mas, alguém lhe deve algo. Pode enxergar por ela, ou, como ela, a cobra. Segundo um colaborador, a caça fica procurando a pessoa, como a cobra procura seu olho. É também o que pode acontecer com as mulheres (Souza et al. 2002: 592-593); caso seja essa a intenção.

A jiboia freme suas escamas. E durante um estado alterado, a pessoa pode sentir arrepios em sua coluna vertebral, igualmente estivesse fremindo suas próprias escamas. Ou mesmo, transformar-se na cobra ou ser engolido por ela. Sonhar com tal acontecimento, ou ainda, deparar-se com a jiboia e sentir calafrios, tonturas, turvamento da visão, pode significar o interesse da cobra em repassar seus conhecimentos para um futuro pajé, rezador ou curador. Isso entre grupos como Huni Kuin, Yawanawa, Noke Koï (Lima 2000: 207-215, 2008: 47; Lima & Labate 2007; Martins 2006: 47; Souza et al. 2002: 593).

Como animal vivente, a jiboia freme suas escamas para encandear/encantar sua presa. Seja ela uma cotia, uma paca ou um rato-coró (*Dasyprocta aguti*, *Aguti paca* e *Isothrix Bistrata*, respectivamente). Geralmente, *embiaras* ou animais de pequeno porte. A pessoa perdida na mata ou aquela que, sem querer, anda em círculos, deve desconfiar. Fazer um nó na própria roupa ou vesti-la do avesso, pode ajudar a desvencilhar-se da chamada *atração* emitida pela cobra. Deve-se negociar com a jiboia e pedir a ela para que deixe a pessoa partir (Souza et al. 2002: 592-593).

Além da própria cobra, a trepadeira conhecida como *jiboia*, *Philodendron oxycardium* ou *P. cordatum*, nativa da América Central e Antilhas também pode ocasionar semelhante problema (Cf. Emperaire 2002a). Já segundo pessoa do clã Tamawawo, o desenho da malha da jiboia, *matsi tama kene*, precisa ser “camuflado” pelo pajé para não atrapalhar as pessoas. Tal desenho “atrai, engana, mata”, nas palavras de Varî Vâtí Marubo; sogra da pesquisadora (Oliveira et al. 2011:10). Os Marubo não matam ou mesmo olham a jiboia. Assim como, os Noke Koï ou Noke Koï (Lima 2000, 2008: 38-40; Souza: 592-593). Encontrá-la é considerado sinal de má sorte ou morte.

Há interações imperceptíveis e primordiais.

Entre os Huni Kuin ou Kaxinawa, a jiboia é portadora de conhecimento, especialmente *Yube*; a jiboia branca (J. O. Sales, com. pers., 2013). Em algumas histórias, ela se transforma no cipó. Desse cipó-cobra advêm outras especialidades como o uso de plantas, desenhos, rezas e feitiços (Lagrou 1992, 2009; J. O. Sales, com. pers., 2013).

Experiências de percepção liminares permitem aos Kaxinawá vivenciar sensorialmente o princípio da transformação, ao invés de o formular semanticamente (Keifenheim 2002: 124).

Entre os Huni Kuin há *mana yube; jiboia de terra-firme*. Coabita em buracos de paca e tatu. Alguns *kene* ou desenhos estão presentes no corpo dessa cobra. São eles, *txere beru* ou ‘olho de curica’ presente no topo da cabeça. Outros três *kene* saem do corpo da jiboia: *mae musha* ou ‘espinho do cipó espera-aí’ na parte mediana do lombo; *dunu kate* na parte superior da cabeça, até metade superior do lombo; *inu te* ‘pata de onça’ no meio do lombo (Cf. J. O. Sales, com. pers., 2013). O último *kene* pode ser usado como proteção quando as visualizações estão demasiadamente fortes (Keifenheim 2002: 105).

Há ainda, segundo a classificação Huni Kuin do Jordão, *Yube paxku rebukia, jiboia da grotá*. Essa cobra tem todos os desenhos citados acima e também desenhos chamados pelo colaborador de “*kene ancestrais*”, pois, ainda não foram inventados ou realizados por pessoa humana.

Há também *Yube hane namakia; jiboia grande da água*. Segundo José Osair Sales, quando essa jiboia fica grande demais se muda para a água, torna-se preta, ganha desenhos clarinhos. Transforma-se numa sucuri (*dunuã hane namakia*). Na ponta de seu rabo existe um *kene* chamado *dutu kuru*; o ‘desenho de uma borboleta’ (Cf. J. O. Sales, com. pers., 2013). Possivelmente, se trata da mesma “jiboia d’água” considerada também uma qualidade de sucuri (*runuã, runuwa*) para os Jaminawa do Alto Rio Acre.

A jiboia morde, mas, não é venenosa. Se uma mulher é ferrada ou picada pela jiboia, todo o homem passa a sentir atração por ela. Os antigos, depois da cobra morta, chupavam sua língua e tomavam cipó, para ficar com sua sabedoria. (Martini e Jaminawa 2010: 170).

Na herpetologia, ciência ocidental que estuda os répteis, as cobras jiboia (*Boa constrictor*) e sucuri são também de uma mesma família, a Boidae⁶. De origem tupi-

⁶ (...) “A constrição é o chamado “abraço de cobra”, e deu o nome científico a esta espécie (*Boa constrictor*). Quando pega uma presa, a jibóia se enrola nela e aperta firmemente, até que sente, com o corpo, que a respiração e os batimentos cardíacos da presa cessaram. Então, abre a boca e engole a presa inteira, pois as cobras não possuem dentes para mastigar seu alimento” (Avari 2014, verbete Jibóia).

guarani, o nome jiboia significa “cobra d’água” (*yĩ’mboya*). Sendo *yĩ’* (água) + (cobra) *m’boi*, *mboi*, *mbói*, *mboia*, *mboy*, *mboya* (Ferreira 2005, verbete “jiboia” e “boídeos”).

Ainda segundo o dicionário, como expressão taxonômica, *boa* deriva do latim, *boa*, ‘cobra aquática’. Podendo-se daí destacar: a) O gênero-tipo da família Boidae, que compreende ofídios não venenosos de regiões tropicais das Américas; b) Qualquer espécie desse gênero, como, por exemplo, a *Boa constrictor* que ocorre numa grande extensão de habitats, desde o México até a Argentina e em ilhas da Índia ocidental. Mas que raramente entra na água; c) Qualquer espécime desse gênero.

de coloração geral cinzenta tirante a violáceo, com faixas de cor escura no dorso e desenhos laterais ovóides [ovos/curvas] ou rômnicos [rombos/losangos]. Vive nas florestas ou campos, é arborícola, e alimenta-se de roedores e aves; comprimento: até 4m. Apesar de não ser venenosa, sua mordedura dói e pode causar infecção. A pele é largamente usada na confecção de artefatos de couro (Ferreira 2005)

A sucuri verde também de família Boidae é a espécie mais comum na Amazônia (*Eunectes murinus*), mas, ocorre em todas as regiões do Brasil, com exceção da região Sul. Possui dezenas de nomes, o que demonstra o vívido interesse popular sobre si. *Sucuriú*, *sucuriju*, *sucuruju*, *sucurijuba*, *sucurujuba*, *boiaçu*, *boiguaçu*, *boioçubóia*, *boiuçu*, *boioçu*, *boiçu*, *boiúna*, *boitiapóia*, *arigbóia*, *anaconda*, *viborão* (Ferreira 2005, verbete “sucuri”). Seu ambiente são as várzeas, lagos, áreas alagadas e poços profundos de igarapés com períodos para tomar sol em terra firme (Souza et al. 2002: 599-600).

das regiões de grandes rios e pântanos do Brasil, de coloração cinzento-esverdeada, tendente ao oliva, com manchas arredondadas escuras dispostas aos pares, ventre amarelado, cabeça com escamas, e desprovido de peçonha. Chega a 10m de comprimento. Vive na água, em rios e lagoas, alimentando-se de peixes, aves e mamíferos, que engole após triturar-lhes os ossos por compressão muscular (Ferreira 2005, verbete Sucuri).

A sucuri é chamada regionalmente, de “cobra grande”, “mãe d’água” e “boiúna”. Em inglês, anaconda. Um animal adulto pode atacar e constriuir um jacaré e até um veado (Avari 2014, verbete Sucuri). É a *rono ewa* para os Shipibo – Conibo ou

boa em castelhano regional. Há ainda a sucure chamada *ronin* em língua indígena ou *yacumama* em castelhano regional; ainda maior do que a primeira (Brabec de Mori & Silvano de Brabec 2009: 7).

Entre os Yawanawa é a sucure, a responsável pela iniciação xamânica de um futuro especialista. Ensina a pessoa a rezar, curar, falar corretamente as fórmulas necessárias (Pérez Gil, 2001, 338-339, 2010). Um homem devorado pela sucure aprende dela os remédios do mato (Saez et al. 2003: 19-20; Saez 2006). Para aprender a cantar e ficar com sua sabedoria, os antigos Jaminawa chupavam a língua da “jiboia d’água” e tomavam cipó. Mas, sua carne não se come (Martini e Jaminawa, 2010: 170).

Entre os Asheninka no Brasil, a sucure é *nõke*. *Nõke kisari*, preta com desenhos apagados, habitante de lagos e igapós. *Nõke kamasõkiri*, mais clara do que a anterior com pintas preto-azuladas. E *oye*, sucure branco-amarelada com pintas pretas e vermelhas. Considerada dona de um tipo de barro (*pitsithari*) utilizado em tinturas de tecidos e artefatos. Mora num lugar específico, reconhecido pela presença de substância similar ao óleo que escorre sobre a lama (Souza et al. 2002: 599). A banha de *nõke* tem várias aplicações: remédio para dor no corpo e cortes profundos, além de tônico para os cabelos. A sucure, sendo jovem, gosta de ficar na beira do rio, fora da água. Já adultas, vivem em buracos cavados no interior de igarapés, em poços ou *remansos*; nas partes profundas dos rios (Souza et al. 2002: 599).

Entre os Huni Kuin do Jordão são também distinguidas três qualidades de sucure. *Mana dunu* mora em terra firme (*mana*) tendo desenhos grandes em preto e amarelo. Desenhos que podem ser vistos de longe, pelos animais na *restinga*; floresta aberta sem cipó em altos de *terra firme* (Roig e Martini 2002: 44-45, 50). Os desenhos da cabeça, do corpo e ao redor da boca são únicos em cada animal (J. O. Sales, com. pers., 2013).

Yube sheni kaya é habitante das grotas. Geralmente são cobras antigas, velhas, coloridas e brilhantes, cintilantes. Já *Hene dunu* é de cor preto-azulada com pintas. Mora nos poços dos rios. Quando muito antigas, os machos podem ter pequenos chifres. Segundo o colaborador, de um até sete chifres: “Igual veado galheiro!”. É considerada uma transformação de *Yube*; a jiboia branca (J. O. Sales, com. pers., 2013).

A jiboia planta, a jiboia cobra, o cipó-cobra-jiboia. Os variados desenhos que as representam, os desenhos da cobra, os desenhos do cipó que também se inscrevem sub-

repticiamente, na topografia em meandros dos rios amazônicos. Hunu/dunu/runu; hene/rene/kene.

Sinuosidades

Entre os Asheninka brasileiros (Aruak), a ayahuasca é tomada em pequenos grupos, geralmente em encontros noturnos e silenciosos chamados *kamarãpi* ("vômito, vomitar"). Na oportunidade, são executados cantos vocais sem acompanhamento musical (Isa 2012; Lessin 2011: 78, 85, 86, 92-93, 95).

O aprendizado xamânico denominado *sheripiari* prevê anos de consumo regular e repetitivo da bebida. O uso continuado e a experiência decorrente conferem respeito e credibilidade a quem se propõe a aprender. Através da bebida, o especialista realiza viagens em outros mundos e adquire conhecimento. Ela serve também para diagnosticar e tratar. Mas, apenas doenças consideradas indígenas. Já as chamadas “doenças de branco” são tratadas com remédios industrializados (Isa 2012).

Entre o povo Noke Koî, os *romeya* são especialistas em tratamento com rapé ou kambô. Já os *shoitya* são espécies de rezadores. Eles utilizavam a ayahuasca esporadicamente, se concentrando no tabaco e outras substâncias citadas anteriormente (Lima 2000: 76-78; Lima 2008: 36, 40, 45, 49; Martins 2006: 47-49, 126-130). Ambos, especialmente *romeya* usam a bebida apenas para a observação e o acompanhamento dos processos [terapêuticos?] a que submetem seus consulentes como, possivelmente, dietas, banhos.

Entre Huni Kuin, Yaminawa e Yawanawa no Acre, a ayahuasca também uma metodologia de instrução para aprendizados variados (CPI/AC 2006, 2007; Pérez Gil 2001, 2004, 2006, 2010; Saez 2006; Saez et al. 2003: 11). Acompanhada de outras substâncias amargas (*muka*) como tabaco inalado (rapé), caldo de tabaco, pimenta e a chamada “vacina do sapo” ou *kambô*, *kampu*, *kampô*, em línguas Pano; a secreção do anuro de família *Hylidae*, *Philomedusa bicolor* (Souza 2005: 47).

Num estudo referente à patrimonialização dos padrões gráficos *kene* Shipibo-Conibo no vizinho Peru⁷, a autora Elvira Belaunde, ressalta a interligação entre o aprendizado e a visualização dos desenhos e a ayahuasca. Para ela, o *kene* é uma manifestação polissêmica, derivada de conhecimentos compartilhados entre pessoa, cobra sucuri e outras plantas endêmicas amazônicas como as que produzem a ayahuasca, mas, também as plantas regionalmente conhecidas como *piripiri* e *sananga*, respectivamente, planta do gênero *Cyperus* e *Tabernaemontana sananho*, Apocinácea. (Emperaire 2002a).

Chamada de *waste* pelos Shipibo-Conibo e de *bawe* entre os Huni Kuin do Rio Jordão, no Brasil. O sumo espremido destas folhas, limpa os olhos e proporciona “visões de desenhos imateriais em pensamento” nas palavras de Belaunde. As folhas de *waste* também são postas sobre o umbigo de aprendizes adolescentes Shipibo-Conibo.

Segun lá cosmogonia Shipibo-Conibo, el universo se origina quando la anaconda canta los disenos que contiene em las manchas de su piel escamada, insuflándoles existencia a manera de um registro musical primordial. Los pirí-pirís y el ayahausca ocupan un lugar especial, puesto que ambas plantas son consideradas manifestaciones explicitas em forma vegetal de la anaconda (Belaunde 2012: 5).

Belaunde ressalta que os desenhos, assim como a ayahuasca são importantes fontes de renda para as famílias indígenas (Belaunde 2012: 2). Também os considera, práticas e processos interligados. Para ela, a patrimonialização do *kene* não trata, simplesmente, da salvaguarda de uma tradição indígena na elaboração de produtos. Ou mesmo, do resguardo de uma celebração ou evento cultural, como na maioria dos processos de patrimonialização realizados pelo INC peruano. Segundo ela, como no processo da ayahuasca trata-se do reconhecimento oficial de disciplinas pessoais e

⁷ No Peru, a patrimonialização do *kene* Shipibo-Conibo foi realizada em 2008, através da *Resolución Ministerial 540* do Instituto Nacional del Cultura (INC). Já a patrimonialização da ayahuasca deu-se através da RM 836, também promovida pelo INC peruano. No caso peruano, o pedido de patrimonialização dos *kene* parte do coletivo Barín Bababo, formado por jovens artistas plásticos indígenas escolarizados. Filhos de mães desenhistas e pais curadores *onaya*, residentes nas cercanias de Pucallpa no Departamento de Loreto, no Peru. As principais dúvidas dos interessados residiam em aspectos do direito de propriedade sobre o bem ou conhecimento a ser patrimonializado. Sendo que a patrimonialização não outorga direito autoral, patente ou proteção contra pirataria ou cópia não autorizada (Belaunde 2012: 6).

epistemologias indígenas amazônicas. Belaunde defende a idéia de que o conhecimento e uso de plantas é um método de ensino e de comunicação

comparable no solo a la escritura sino a otras tecnologías de comunicación áudio visual, radio, televisión, fotografía, cine y hasta internet. Pero se trata de um método que, además de comunicar transforma a las personas y el entorno (Belaunde 2012: 4).

Há ainda, outros pesquisadores que explicitam a relação entre ayahuasca, estética, artes e processos terapêuticos (Costa 2009). E, especialmente, entre os Shipibo-Conibo. Angelika Gebhart-Sayer, relaciona os processos de cura à formulação de desenhos, inicialmente imaginados em pensamento (Gebhart-Sayer 1986: 189). Desenhos para curar precisam ser fixados ao corpo de um doente através do canto (Béllier 1986: 129; Herbert 2010; Homan 2011). Cânticos, visualizações, processo de cura, memorização e aprendizagem de desenhos estariam vinculados à utilização de ayahuasca e outras plantas (Brabec de Mori & Silvano de Brabec 2009).

Entre os Shipibo-Conibo as cerimônias públicas de ayahuasca não são mais comuns (Luz 1996). A bebida é consumida em sessões pagas. A bebida propicia o diagnóstico e inspira o/a especialista. Sob seu efeito, ele realiza desenhos kene sobre o corpo do paciente e canta (Herbert 2010; Homan 2011). Para que o desenho se fixe são necessárias várias sessões. Durante o tratamento, a pessoa tem uma dieta rígida. Assim como, determinados membros de sua família. Deve-se evitar o contato com mulheres menstruadas. Ou, com casais que tenham mantido relações sexuais (Luz 1996).

Câmbia todo câmbia

Hoje variados grupos indígenas residentes no estado do Acre mantêm experiências de comercialização de bens e serviços que chamarei de terapêuticos, por não considerar “xamânico” um termo apropriado. Trata-se de bens, serviços, objetos e recursos atualmente relacionados ao consumo, produção e administração dita terapêutica de ayahuasca. Há também especialistas indígenas Shipibo Conibo e de outros grupos indígenas, entre os sul-americanos especialmente peruanos e chilenos que visitam o Acre para intercâmbio.

Quando conheci o Acre há vinte anos em 1994, nenhum bem ou serviço relacionado à ayahuasca ou *cipó*, como é regionalmente conhecido pela população, era comercializado. Ou mesmo, remunerado. Buscar cipó e folha na mata, carregar, limpar, raspar, plantar, colher, limpar, bater e servir. Promover dietas, curas, tratos, retirar e colocar feitiços, aconselhar, receitar plantas, fornecer, colher e plantar espécies vegetais florestais ou “de planta”; aquela que são plantadas. Também, geralmente, não se cobrava nada para prescrever banhos, aplicar rapé ou vacina de sapo, dentre outros conhecimentos e recursos utilizados pela população em geral.

Benzimentos, rezas, predições, dietas para alcançar especialidades, “batismos” para receber nomes indígenas, massagens e até casamentos chamados de “espirituais” são comercializados/comercializáveis hoje em dia. Algumas atividades ainda nem como, por exemplo, os ditos casamentos espirituais e a promoção de dieta para qualquer pessoa mediante pagamento. Hoje, durante um encontro de ayahuasca podem acontecer todas essas atividades num mesmo dia ou oportunidade. Além da comercialização de pintura indígena, rapé, sananga e artes em geral. Tais encontros ocorrem em variadas cidades do mundo, muito além das aldeias acreanas. Contando ou não com a autorização de representantes jurídicos e/ou órgãos e institucionais corresponsáveis pela entrada e permanência em Terras Indígenas.

Muitas pessoas têm enveredado por tal ramo de atividade. No Acre tem aumentado o número de homens e mulheres indígenas, geralmente jovens que exercem tais atividades ou atividades complementares ao serviço como única fonte de renda. Além de se deslocarem para exercê-la, nacional e internacionalmente, em boa parte do ano. Tal trânsito compromete parte das atividades produtivas daquele indivíduo na aldeia.

Esses “especialistas”, muitas vezes, são considerados aprendizes em suas próprias aldeias. Seja pela tenra idade ou mesmo, pela inexperiência na lida com serviços que até certo tempo, mereciam anos de dedicação e empenho familiar e pessoal. No entanto, são tratados com extrema deferência pelo público externo em suas viagens. Exercem especialidades, práticas e terapêuticas de seus próprios grupos étnicos e os combinam com outras referências, intelectuais, culturais e rituais de pessoas e grupos religiosos, de curiosos e/ou espiritualistas com quem intercambiam experiências.

Passar a noite tomando ayahuasca com um especialista indígena, com um “pajé” tem custo relativamente alto que pode variar entre duzentos e dois mil reais, por pessoa, no Centro-Sul do Brasil. Em países da Europa e Ásia pode custar até mil euros por pessoa. Há ainda aplicações de rapé, banho, kampô, consultas individuais e casamentos espirituais que podem ser cobrados separadamente (Martini 2012a, 2012d; J. O. Sales, com. pers., 2013). Mas, o dinheiro nem sempre é repartido adequadamente entre os executores e os proponentes das sessões.

Os familiares dos jovens “pajés” se preocupam. No entanto, procuram respaldar tais atividades. Entre os Huni Kuin do Jordão, procura-se alguém mais experiente para acompanhar, quando possível, o jovem trabalhador espiritual. Por exemplo, seu pai, tio ou sogro. Mais raramente, as próprias esposas ou filhas os acompanham. Quando há possibilidade, esses jovens são acompanhados por um especialista oriundo de seu próprio grupo doméstico ou familiar (Martini 2012a, 2012d; J. O. Sales, com. pers., 2013).

Há ainda a possibilidade do jovem especialista, ser acompanhado de forma não presencial. Através da participação, nos eventos de ayahuasca, de alguns dos seus familiares experientes que se encontram à distância, através do uso concomitante da bebida. Ou ainda, através de práticas de canto, dietas e sonhos premonitórios que orientam todos os envolvidos (Demange 2002; Sales et al. 2010). Segundo Siã Huni Kuin, acompanhar o jovem se faz necessário, pois, há intensos desdobramentos psíquicos e psicológicos relacionados ao uso assíduo, fora do contexto familiar, social e ritual indígena do chamado nixi pae ou ayahuasca. Além de inúmeras reações que podem ocorrer entre novatos, mas, também entre pessoas que se consideram experientes (J. O. Sales, com. pers., 2013). Alguns destes jovens, por voltarem para casa com presentes ou algum recurso financeiro poupado ao longo de sua peregrinação, passam a não se interessar em trabalhar no roçado, na caça e na pesca. Ou mesmo, em suas atividades mais rotineiras nas próprias aldeias e moradias.

Evgenia Fotiou pesquisou um processo similar que chamou de “ecoturismo xamânico” em Iquitos, Peru. Atenta para a relação entre uso de enteógenos, espiritualidade e globalização, define tal comercialização não como uma anomalia. E, sim, como serviços condizentes à “natureza do conhecimento xamânico”. E, também condizente com o ponto-de-vista da história ocidental (Fotiau 2010: 11). É sabido que o

fortalecimento de práticas xamânicas ocorre em situações de dominação. E instauram reflexivos processos de tradução entre conhecimentos e práticas em contraste (Overing 1994).

O foco desse turismo seria a “transformação individual”. Segundo os entrevistados, procurou-se uma alternativa frente às crises pessoais (Fotiou 2010). Assim também, entre a classe média urbana na Colômbia motivou-se o uso da ayahuasca através da exposição de seu uso por celebridades, sob a supervisão de especialistas *taitas* do Putumayo (Langdon 2002; Uribe 2008).

No entanto, a bebida funciona diferentemente, de acordo com os contextos onde é dada sua experiência. Hoje, são múltiplas as formas e interações promovidas pelo intercâmbio de pessoas, pelo fluxo de informação e mensagens, pela circulação de capital, bens e mercadorias relacionados à ayahuasca no mundo (Labate 2011; Labate & Jungaberle 2011).

Considerações

Numa perspectiva responsável, a bebida ayahuasca representa um vínculo entre variados sistemas de conhecimento. Orienta a observação de relações e conexões entre acontecimentos, fatores e resultados futuros. Conformando, (re) instruindo, retroalimentando também, variados sistemas de classificação, de referência e de significado. Entre fractais, vórtices, espirais e geometrias planas bidimensionais (Mikosz 2009), tomemo-la.

A ayahuasca em seu uso ritual, religioso, mas também cotidiano, sintetiza um amplo conjunto de conhecimentos inter-relacionados. Consiste num legado comum de variada população indígena e não indígena também. E também, há meu ver, de todos aqueles que dela fazem uso respeitoso e autônomo. Para utilizá-la sempre houve regras e normas, formas de conduta e organização, acesso e administração da bebida que merecem considerados ao longo da patrimonialização. Simplesmente por já estarem em andamento e terem servido até então. Contemplando, de fato, a diversidade de formas de uso sociais, rituais e religiosas em vigor no país. E, não apenas o uso recente, estritamente religioso.

Hoje no Estado do Acre é permitido o uso, a confecção, a armazenagem e o transporte de ayahuasca por meio de legislação estadual específica, para entidades constituídas juridicamente. Sendo entidades as “organizações religiosas que tenham como base de seus rituais a utilização da Ayahuasca”⁸. As mesmas conquistas ainda não são aplicáveis às associações indígenas por não se tratarem de organizações religiosas.

⁸ Artigo IV – Disposições Gerais, inciso IV “entidades”. Conforme a “Resolução Conjunta Conselho Estadual de Meio Ambiente, Ciências e Tecnologia e Conselho Estadual de Florestas (CEMACT/CFE) No. 004 de 20 de Dezembro de 2010”. Publicada no Diário Oficial do Estado n. 10. 445 em 22 de Dezembro de 2010 (página 10).

Referências

- Andreoni Junior, Isacir. 2012. “Visões de “branco”, visões de índio: considerações epistemológicas sobre experiências visuais com o uso da ayahuasca”. Rio de Janeiro: NEIP/UFRJ, pp. 1-17. Disponível em <http://www.neip.info>, em 29/05/2012.
- Andrade, Afrânio Patrocínio de. 1995. O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla. Um estudo centrado na União do Vegetal. Mestrado em Ciências da Religião, Instituto Metodista de Ensino Superior de São Bernardo do Campo.
- Araújo, Maria Gabriela Jahnel de. 1996. Entre almas, encantos e cipó. Mestrado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas.
- Araújo, Maria Gabriela Jahnel. 2004. “Cipó e imaginário entre seringueiros do Alto Juruá”. *Rever – Revista de Estudos da Religião* (1): 41-59.
- Avari, Ricardo. Verbete “Jibóia”. Fundação Parque Zoológico de São Paulo. Disponível em <http://www.zoologico.sp.gov.br/repteis/jiboia.html>, em 24/05/2014.
- Brabec de Mori, Bernd, e Laida Moira Silvano de Brabec. 2009. “La corona de la inspiracion. Los diseños geométricos de los Shipibo-Conibo y suas relaciones com cosmovisión y musica”. *Revista INDIANA* 26: 105-134.
- Barbin Junior, Hélio 1999. Do feitiço a malária: uma etnografia do sistema de saúde na Reserva Extrativista do Alto Juruá - Acre. Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2012. “Patrimonialización del arte indígena: el caso del kene shipibo-Conibo de la Amazonía Peruana”. Rio de Janeiro: NEIP/UFRJ, pp. 1-5. Disponível em <http://www.neip.info>, em 29/05/2012.
- Belliér, Irène. 1986. “Los cantos Mai Huna de yajé (Amazonía peruana)”. *America Indigena* Vol. XLVI (1): 129.
- Cezarino, Pedro de Niemeyer. 2008. Oniska. A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental. Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Chaumeil, Jean-Pierre. 1998. *Ver, saver, poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*. Lima: IFEA/CAAAP/CAEA-CONICET.

Cirlot, Juan-Eduardo. 2012. *Dicionário de Símbolos*. São Paulo: Centauro.

Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC). 2006. *Nixi Pae - O espírito da floresta*. Rio Branco: CPI/AC.

Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC). 2007. *Huni Meka - Cantos do Nixi Pae*. Rio Branco: CPI/AC.

Conselho Estadual de Meio Ambiente, Ciências e Tecnologia e Conselho Estadual de Florestas (CEMACT/CFE). Resolução Conjunta CEMACT/CFE No. 004 de 20 de Dezembro de 2010. Publicada no Diário Oficial do Estado n. 10. 445 em 22 de Dezembro de 2010 (página 10).

Disponível em <http://confrariadaayahuasca.blogspot.com.br/2010/12/estado-do-acre-regulamenta-daime.html>, 18/04/2013.

Costa, Rafael Barroso Mendonça. 2009. *Ayahuasca: uma experiência estética*. Mestrado em Psicologia, Universidade Federal Fluminense.

Cunha, Manuela Carneiro da., e Mauro Barbosa de Almeida. 2002. *A Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia. das Letras.

Demange, François. 2002. *Amazonian Vegetalismo: A Study of healing power of chants in Tarapoto, Peru*. M. A. in Social Sciences by Independent Studys, University of East London.

Emperaire, Laure. 2002a. “Dicionário dos Vegetais”. In: Manuela C. da Cunha e Mauro B. de Almeida (ed.). *Enciclopédia da Floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*, pp. 631-674. São Paulo: Cia. das Letras.

Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. 2004. “Novo Dicionário Eletrônico Aurélio” (verbetes “jiboia”; “sucuri”). Quinta versão eletrônica correspondente à 3ª. Edição. São Paulo: Editora Positivo Informática.

Ferreira Oliveira, Aline. 2009. *No caminho, em busca da visão: narrativas e performances rituais no Fogo Sagrado*. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina.

Fotiou, Evgenia. 2010. From Medicine Men to day strippers: shamanic tourism in Iquitos, Peru. Doctor of Philosophy (Anthropology), University of Wisconsin Madison.

Gebhart-Sayer, Angelika. 1986. “Una terapia estética. Los desenos visionarios del ayahuasca entre los Shipibo Conibo”. *América Indígena* Vol. 46 (1): 189-218.

Góes, Paulo Roberto Homem de. 2009. Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um povo indígena do Alto Juruá. Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná.

Herbert, Andréa. 2010. “Female ayahuasca healers among the Shipibo-Conibo (Ucayali-Peru) in the Context of Spiritual Tourism”. Rio de Janeiro: NEIP/UFRJ, pp. 1-21. Disponível em <http://www.neip.info>, em 29/05/2012.

Homan, Joshua. 2011. Charlatans, seekers and shamans: the ayahuasca in the western Peruvian Amazonia. Masters of Arts (Anthropology), University of Kansas.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Ministério da Cultura (IPHAN/MinC). 2012. “Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais. Anexo 3 - Informações sobre o INRC”. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=288> em 11/04/2013.

Instituto Socioambiental (ISA). Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil. Verbete Asheninka por Luis Pimenta. Em 27 de agosto de 2012. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ashaninka>.

Keinfenheimer, Barbara. 2002. Nixi pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru. In: Labate, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena Araújo (ed.). 2002. *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 97-128.

Labate, Beatriz Caiuby. 2002. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: Labate, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena Araújo (ed.). 2002. *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 231-273.

Labate, Beatriz Caiuby. 2011. Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: Diversificação e internacionalização econômica do vegetalismo ayahuasqueiro peruano. Doutorado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas.

Labate, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena Araújo (ed.). 2002. *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras.

Labate, Beatriz Caiuby e Henrik Jungaberle (ed.). 2011. *The Internationalization of Ayahuasca*. Zurique: Lit Verlag.

Lagrou, Elsje Maria. 1992. Uma etnografia da cultura Kaxinawa: entre a cobra e o Inka. Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

Lagrou, Elsje Maria. 2005. *A Fluidez da Forma: Arte, alteridade e agência em uma Sociedade Amazônica*. Rio de Janeiro: Top Books.

Lessin, Leonardo. 2011. Nos rastros de Yakuruna: a partida de Pawa e a pós-sustentabilidade Ashaninka. Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista.

Lima, Edilene Coffaci de. 2000. Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Noke Koî sobre a natureza. Doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

Lima, Edilene Coffaci de. 2008. “Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (Pano)”. *Revista Tellus* 15: 35-57. Disponível em <http://www.neip.info>, em 12/04/2013.

Lima, Edilene Coffaci de., e Beatriz Caiuby Labate. 2007. “Remédio da Ciência” e “Remédio da Alma”: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades. *Revista Campos*: 8(1): 71-90.

Luz, Pedro Fernandes Leite da. 1996. Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados a uso da Banisteriopsis caapi e espécies congêneres em tribos de língua Pano, Arwak, Tukano e Maku do noroeste amazônico. Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em <http://www.neip.info>, em 12/04/2013.

Luz, Pedro Fernandes Leite da. 2002. “O uso ameríndio do caapi”. In Labate, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena Araújo (ed.). 2002. *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 37-68

Martini, Andréa. 2014. “Conhecimento indígena e a patrimonialização da ayahuasca”. Disponível em: www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=1408 em 23/05/2014.

Martini, Andréa. 2012a. “Usos e conhecimentos indígenas sobre a ayahuasca no Acre”. Relatório parcial (1), dados não public., entregue em 28/08/2012, 33p.

Martini, Andréa. 2012b. "Listagem de referências bibliográficas sobre temática indígena no INRC da ayahuasca". Relatório parcial (2), dados não public., entregue em 12/09/2012, 16p.

Martini, Andréa. 2012c. "Fichas bibliográficas sobre temática indígena do INRC da ayahuasca". Relatório parcial (3), dados não public., entregue em 12/09/2012, 15p.

Martini, Andréa. 2012d. "Uso indígena, cipó e outros usos [autônomos] da ayahuasca". Relatório parcial (4), dados não public., entregue em 16/12/2012, 30p.

Martini, Andréa. 2012e. "Preenchimento preliminar de "Fichas de Bens Culturais" referentes aos dezesseis grupos indígenas do Acre". Relatório parcial (5), dados não public., entregue em 07/01/2013, 80p.

Martini, Andréa e Júlio Raimundo Jaminawa. 2010. "Ambiência Jaminawa: diálogos em pesquisa". *Revista de Estudos Universitários* 36 (3): 155-180. Disponível em <http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php?journal=reu&page=article&op=view&path%5B%5D=505> em 24/05/2014.

Martins, Homero Moro. 2006. Os Katukina e o Kampô: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais. Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

Mercante, Marcelo S. 2000. A Seringueira e o Contato: Memória, Conflitos, Situação Atual e Identidade dos Manchineri no Sul do Acre. Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

Meyer, Mattheu. 2003. The Seringueiro, The Caboclo and the Forest Queen: origin myths of the Santo Daime Church. Masters of Arts (Anthropology), University of Virginia.

Mikosz, José Eliézer. 2009. Arte Visionária e a Ayahuasca: Representações Visuais de Espirais e Vórtices Inspiradas nos Estados Não Ordinários de Consciência (ENOC). Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

Naranjo, Plutarco. 1983. *Ayahuasca, Etnomedicina y Mitología*. Quito: Libri Mundi.

Oliveira, Raimunda Enes de., Andréa Martini, e Sebastião Francisco de Oliveira. 2011. "Kene Marubo". *Revista Vitas – Visões Transdisciplinares sobre Ambiente e Sociedade* (1): 1-15. Disponível em,

<http://www.uff.br/revistavitas/images/artigos/KENE%20MARUBO,%20por%20Raimunda%20Oliveira%20et%20all.pdf>, em 05/04/2013.

Overing, Joanna. 1994. "O Xamã como Construtor de Mundos: Nelson Goodman na Amazônia". *Revista Idéias* 1 (2): 81-118.

Pantoja, Mariana Ciavatta. 2002. O uso do "cipó" entre os seringueiros. In: Manuela C. da Cunha e Mauro B. de Almeida (ed.). *Enciclopédia da Floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*, pp. 81-86. São Paulo: Cia. das Letras.

Pérez Gil, Laura 2001. "O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica". *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 17(2): 333-344.

Pérez Gil, Laura 2004. "Chamanismo y modernidade: fundamentos etnográficos de un processo histórico". In Sáes, Óscar Calavia, Marc Lenaerts, e Ana María Spadafora (ed.). *Paraiso Abierto, Jardines Cerrados: Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*, pp. 179-20. Quito: Abya-Yala.

Pérez Gil, Laura. 2006. Metamorfoses yaminawa: xamanismo e socialidade na Amazônia peruana. Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

Pérez Gil, Laura. 2010. "Práxis Yaminawa e xamanismo ucayaliano: notas de um diálogo regional". In: Lima, Edilene Coffaci de., e Marcela Coelho de Souza (ed.), *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena*, pp. 169-184. Brasília: Athalaia.

Piccoli, Claudio. 2008. Eu Venho da Floresta: il culto del Santo Daime dalla foresta amazzonica alle grandi metropoli. Laurea in Lettere, Università degli Studi Dell'Aquila.

Pollock, D. 1994. "Etnomedicina Kulína". In: Santos, R.V., e C.E.A. Coimbra Junior (ed.), *Saúde e Povos Indígenas*, 143-160. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

Pollock, D. 1996. "Personhood and illness among the Kulína". *Medical Anthropology Quaterly* (10): 319-341.

Reginato, Andréa Depieri de Albuquerque. 2013. "O debate sobre a possibilidade de uso de substâncias psicoativas em rituais religiosos/estratégias de controle e normatização." Rio de Janeiro: NEIP/UFRJ, pp. 1-22. Disponível em <http://www.neip.info>, em 16/04/2013.

- Roig, Henrique, e Andréa Martini. 2002. “Geologia e Geomorfologia”. In: Manuela C. da Cunha e Mauro B. de Almeida (ed.). *Enciclopédia da Floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*, pp. 43-50. São Paulo: Cia. das Letras.
- Saez, Oscar Calávia. 2006. *O Nome e o Tempo Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: Nuti.
- Saez, Oscar Calávia, Miguel Carid Naveira, e Laura Pérez Gil. 2003. “O Saber é Estranho e Amargo. Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa”. *Campos* (4): 9-28.
- Sales, José Osair (Siã Huni Kuin). , com. pers., 2013. Cruzeiro do Sul, 1-4.
- Sales, José Osair, Andréa Martini, e Deodato Maia Kaxinawa. 2010. *Centro de Memória dos Rios Yurayá e Tarayá*. Jordão: ASKARJ, pp. 1-36.
- Schulter, Richard Evans e Albert Hofmann. 1982. *Plantas de Los Dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Economica.
- Souza, Moisés Barbosa de. 2005. *Anfíbios: Reserva Extrativista do Alto Juruá e Parque Nacional da Serra do Divisor – Estado do Acre*. Campinas: Editora do IFCH.
- Taylor, James. “Person, Place and Sacrament: Cross-cultural Healing and Transformation in the Ayahuasca Shamanism of Iquitos – Peru”. Rio de Janeiro: NEIP/UFRJ, pp. 1-45. Disponível em <http://www.neip.info>, em 29/04/2011.
- Tupper, K. 2009. “Ayahuasca healing beyond the amazon: the globalization of a traditional indigenous entheogenic practice”. *Global Networks* 9 (1):117–136.
- Varella, Alexandre Camera. 2005. “A Cultura do uso de psicoativos nas grandes civilizações pré-colombianas (aproximações e perspectivas)”. Rio de Janeiro: NEIP/UFRJ, pp. 1-62. Disponível em <http://www.neip.info>, em 29/04/2011.
- Wyse, Ruth (org.) Rimaycuna. Diccionario Quechua de Huánuco. Diccionario del Quéchua de Huallaga con índices en Castellano y en Inglés. Serie Linguistica Peruana n. 48. Lima, Instituto Linguistico de Verano, 1988.
- Zuluaga, Germán. “A cultura do yagé. Um caminho de índios”. In: Labate, Beatriz Caiuby e Wladimir Sena Araújo (ed.). 2002. *O Uso Ritual da Ayahuasca*, 129-180. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp.

