

Conhecimento indígena e a patrimonialização da ayahuasca

Andréa Martini

dauakaro@yahoo.com.br

Universidade Federal do Acre – Campus Floresta (UFAC) ¹

Introdução

Neste ano de 2012, participo de um levantamento preliminar para o Inventário Nacional de Referências Culturais da Ayahuasca (INRC). O INRC compõe-se de um conjunto de produtos técnicos que fundamentam o pedido de registro de um bem cultural de natureza imaterial.

O pedido de registro da ayahuasca, em seu uso ritual como patrimônio imaterial brasileiro, data de 2008. Teve como signatários, os dirigentes do Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte (Barquinha), Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV) e Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - Alto Santo (CICLU), Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour (FEM) e Fundação Municipal de Cultura Garibaldi Brasil (FGB). Acatado pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, o pedido de registro dá origem ao estudo conhecido por INRC (IPHAN, 2012, pp. 1-4).

O Registro de um bem cultural tem como objetivo a preservação de bens de natureza imaterial com reconhecido valor histórico e cultural na formação da sociedade brasileira. São festas, rituais, celebrações, conhecimentos, costumes e modos de fazer. Para avaliar adequadamente um pedido de registro é necessário que o IPHAN possua amplo conhecimento sobre o bem em questão. Para isto é realizado o Inventário.

Estamos finalizando sete meses de trabalho no Levantamento preliminar do INRC. Os produtos foram desenvolvidos pela equipe técnica composta por Flávia Burlamarqui, Wladimir Sena, Sandra Goulart e eu que também coordeno a pesquisa. E também dos senhores Edward MacRae, Edson Lodi e Marcos Vinicius das Neves, Selene Fortini (design gráfico) e Sérgio Polignano (registro audiovisual).

¹ Não houve alteração ou edição no texto original, apresentado no VI Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental. UFAC, Rio Branco-Acre, novembro de 2012. Apenas o acréscimo de duas notas de rodapé.

A responsável pelo acompanhamento técnico junto ao IPHAN é Juliana Cunha. A empresa responsável é Marques & Barbosa.

Utilizei-me aqui de um recorte geográfico condizente com a complexidade do objeto. A ayahuasca, enquanto objeto de pesquisa, se compõe de elementos de ordem “natural”, psicológica, neurológica, química, física, social, cultural, religiosa, jurídica. Sua observação sugere uma abordagem igualmente plural (ANDREONI JUNIOR, 2012, p. 14). O uso indígena e o uso contemporâneo apontam para uma transnacionalização do uso (SAÉZ, 2011; LABATE, 2011). E também para a circulação de conhecimentos e bens entre os interessados

O recorte geográfico ampliado permite uma observação nítida desta realidade abrangente. Torna-se necessário, dedicar tempo e atenção aos sistemas indígenas de conhecimento, elencados por mim de forma tosca. Além de enviesados pelos meus próprios interesses.

Como todo esforço tem seu resultado, o recorte ampliado permite observarmos que a ayahuasca está dispersa em países e continentes variados, entre grupos étnicos e sociais bastante distintos. No entanto, pouco é feito para resguardar conhecimentos tão variados. Em se tratando de conhecimentos indígenas, pouquíssimo é retratado, registrado, reconhecido. São conhecimentos que nem sequer estão escritos, com pioneiras iniciativas em nosso estado (CPI, 2007). Ou mesmo, são conhecimentos pouco registrados em meios físicos por tratarem-se de histórias, trajetórias e memórias de fontes orais, gráficas e pictóricas pouco documentadas (OLIVEIRA, MARTINI & OLIVEIRA, 2011, p. 6).

Como parte desta apresentação, cito finalmente, as principais tarefas que me couberam. Revisão do conteúdo de relatórios parciais e finais. Listagem de possíveis especialistas e colaboradores indígenas para as fases seguintes do INRC. Listagem de localidades florestais, ribeirinhas e municípios, em que se faça uso da bebida para realização de futuras pesquisas de campo. Elaboração da pesquisa e lista de referências bibliográficas sobre o uso indígena no Acre. As referências bibliográficas são descritas em fichas bibliográficas no padrão exigido pelo INRC/IPHAN.

Recomendo vivamente, um estudo específico sobre a ‘natureza indígena’ do bem cultural em questão. Talvez a pesquisa e o estudo sejam uma forma de resguardar, parte do extenso cabedal de conhecimentos indígenas relacionados à ayahuasca. Cabedal já vilipendiado há dezena de gerações.

Esta apresentação faz parte da minha reflexão pessoal sobre o tema. Não representa as idéias da equipe, nem do contratante².

Abrangência cultural e territorial

Em termos geográficos, pode-se dizer que o uso da ayahuasca é mais ou menos generalizado, em países do continente sul-americano como Bolívia, Equador, Colômbia, Brasil. Numa macro região localizada no arco noroeste amazônico. E não falo do uso contemporâneo apenas (VARELLA, 2012, p. 6-10). Ou mesmo, de uma única modalidade para seu uso. Em toda a América do Sul é relatado o uso indígena. Com diferenças entre aspectos de sua origem, surgimento e desenvolvimento (SCHULTER & HOFMANN, 1982).

O termo “ayahuasca” é de família linguística quíchua. Sendo *aya*, pessoa morta/espírito; *waska*, corda/liana/cipó/barbante e também “puxar com força”. Variados grupos da família lingüística *quíchua* utilizam a ayahuasca. Há falantes de quíchua na Colômbia, Equador, Peru, Bolívia, Chile e Argentina. Usam a ayahuasca os Ingas do Vale Sibundoy, Colômbia; os Kofan do Rio Putumaio, San Miguel, Equador. E os Callawaya na Bolívia e Peru.

Entre os grupos equatorianos, Quíchua, Cayapa, Colorado, Cofane, Canelo, Secoya, Siona, Teetete e Auca. O pesquisador Luís Eduardo Luna faz uma relação de aproximadamente 42 nomes diferentes para a bebida. Além de 72 grupos étnicos que a utilizam (Cf. LUNA, 1986, p. 1-4 apud LABATE, 2004, p. 2-5). Há debates sobre sua origem incaica (VARELLA, 2012; SCHULTER & HOFMANN, 1982).

No Alto e médio Rio Negro, variados grupos a utilizam ou utilizaram (REICHEL-DOLMATOFF, 1976) como Tukano, Desana, Tariano, Baniwa. Em 1931, coletas botânicas entre os Tukano na Colômbia serviram para a reclassificação da espécie do cipó *Banisteriopsis caapi* utilizada na bebida (SÉRPICO & CAMURÇA, 2006, p. 17).

Atualmente no Acre, todos os quinze grupos étnicos reconhecidos e residentes no estado fazem uso da ayahuasca. Uso circunstanciado ou não. Na

² De minha autoria foram entregues ao executor, os seguintes produtos: (1) Usos e conhecimentos indígenas sobre a ayahuasca no Acre, MARTINI, 2012a, 33p; (2) Uso indígena, cipó e outros usos [autônomos] da ayahuasca, 2012b, 30p; (3) Listagem de referências bibliográficas sobre temática indígena no INRC da ayahuasca, 2012c, 16p;(4) Fichas bibliográficas sobre temática indígena do INRC da ayahuasca, 2012d, 15p; (5) Preenchimento preliminar de fichas de bens culturais referentes aos dezesseis grupos indígenas do Acre; 2012, 80p. Já os relatórios e o processo como um todo podem ser consultados na sede do IPHAN, em Rio Branco, no Acre.

família linguística Aruak são Asheninka, Manchineri, Apurinã (3); na família Arawa, os Madijá (1) e na família Pano, Huni Kuin, Yaminawa, Yawanawa, Nukini, Puyanawa, Nawa, Kuntanawa, Shawadawa, Shanenawa, Katuquina e Apolima Arara (11).

Entre Asheninka, bebe-se em pequenos grupos noturnos e silenciosos. São encontros chamados *kamarãpi* (vômito, vomitar). Há cantos e pouco acompanhamento instrumental. Pawa, o Sol na cosmologia Asheninka é quem entrega a bebida para o Asheninka adquirir conhecimentos e aprendizados essenciais para sua vida (LESSIN, 2011). Através do uso repetido da bebida por longos anos, o especialista realiza suas viagens em outros mundos e adquire sabedoria própria.

Chamada de *uni* pelos Katuquina e pelos Yawanawa no Acre (LIMA, 2000; FERREIRA OLIVEIRA, 2012), a “ayahuasca indígena” envolve especialistas e especialidades. É considerada uma forma de resguardar e manter a saúde, de evitar feitiços e malefícios em geral. É também considerada uma forma de instrução e aprendizado, um “sistema de comunicação” que independe da energia elétrica ou mesmo, da solar. E que possibilita a troca de informações e experiências entre pessoas a qualquer distância.

A ayahuasca entre Katuquina é acompanhada de outras substâncias amargas (*muka*) como tabaco inalado e *kambô*, *kampu*, *kampô*; secreções do sapo *Phyllomedusa bicolor* aplicados sobre a pele, para tirar preguiça e má sorte na caçada (*panema*). O amargo é uma propriedade essencial do universo dito xamânico Katukina (LIMA, 2000, p. 17-18), mas, também, Yaminawa, Yawanawa.

Entre Katuquina, os especialistas *romeya* e *shoitya* fazem uso da ayahuasca associada aos amargos. *Shoitya* é um especialista ‘rezador’. Aquele que tem o canto (segundo GOES, 2009, p. 22-23). Já *Romeya* é um especialista cujos meios são tabaco ou pedra (*rome*, sendo *-ya* atributo de pessoa). Entre Yaminawa, *Xinayá*, especialista em plantas e rezas e *Koshuit* um tipo de pajé que tem habilidade com a vida e a morte. Ambos usam *shori* (ayahuaska), tida como um remédio. Tomar ayahuasca traz saúde ao corpo. Pode-se aplicar também o bagaço em uso tópico (GIL, 2010, p. 172-177).

Usos e conhecimentos indígenas relativos à ayahuasca são tão variados como as cosmologias indígenas amazônicas e sul-americanas. Contemplam desde cerimônias públicas performáticas nos atuais Festivais Culturais, realizados anualmente no Acre, até o que chamo de uso cotidiano da ayahuasca. Quando o consumo da ayahuasca é feito nos grupos familiares, entre parentes e amigos.

Seu uso diverso torna nosso objeto ainda mais rico. É de se prestar atenção.

Abrangência intelectual

Usar significa conhecer. E também, estabelecer interações, conexões, pesquisar, desenvolver aparatos de classificação, tecnologias e sistemas de referência (LÉVI-STRAUSS, 2008). Ao usarmos um determinado bem ou recurso disponível em nosso cotidiano ou ambiente, também estabelecemos regras, condutas, formas e normas próprias para regularmos seu uso. E mesmo, o acesso ao seu uso. E as memórias de seus usos que são o próprio conhecimento em si.

Através de memórias retratadas pelos Marubo, sabemos que no tronco da samaúma (*Ceiba pentandra*), as lagartas fazem casa e estabelecem um padrão ao aninharem-se. São os desenhos geométricos *kene*, utilizadas de diferentes maneiras conforme sua história e significado (OLIVEIRA, MARTINI & OLIVEIRA, 2011, p. 12). Os *kene* representam instruções profundas. E dialogam, intrinsecamente, com a experiência da ayahuasca (CEZARINO, 2008).

Na intersecção entre desenho, ayahuasca e canto, aparecem também as cobras. Muitas plantas e animais mostram *kene*, principalmente a sucuri *rono ewa*, *ronin* considerada como “madre de los diseños” pelos Shipibo-Konibo (BRABEC DE MORI & SILVANO DE BRABEC, 2009, p. 11).

Entre os Huni Kuin, como em outros grupos de família Pano, a jibóia (*Boa constrictor*), em sua variância encantada, hora cobra, ora gente, transformada em homem ou mulher, se encarrega de repassar para as mulheres, sigilosamente sua sapiência relacionada ao *kene* (CPI, 2007, p. 1-6). Os desenhos *kene* parecem ser tecidos primeiro em pensamento. Além de comportarem uma série extensa de procedimentos rituais e aprendizados pessoais relacionados à jibóia. E, só depois, se materializam, através das mãos capazes de cada artista.

São necessários banhos, dietas, cantorias especiais de repetição, exercícios de memória, estudos variados e uso de plantas e remédios como a ayahuasca

(SALES, MARTINI & KAXINAWA, 2010, p. 17-18) para aprimorar o conhecimento de cada tecelã. Isso dura toda a vida (LAGROU, 2007, p. 201-211). E, geralmente, é feito com acompanhamento cuidadoso de sua família, avó, mãe e outros membros próximos como irmãos, maridos e pais.

Já na idade madura e velhice, as mulheres, consideradas então mestras, comentam os trabalhos de aprendizes e mestras mais jovens, avaliam sua qualidade, ajudam a colocar preço nas peças. Explicam histórias complexas, respondem perguntas e orientam a visão da tecelã sobre o desenho. Observando sua exatidão e também a capacidade de cobrir toda a superfície do pano com desenhos equilibradamente dispostos (LAGROU, 2007, P. 207-211). Elas também podem proporcionar sonhos explicativos.

A ayahuasca, usada com a finalidade de aprender arte kene, vem acompanhada do uso de outras plantas. É o caso do *piripiri* *Cyperus* sp. E do *sanango*, *Tabernaemontana sananho* (Cf. EMPERAIRE, 2002, P. 669). Tais plantas são parte de um repertório comum entre populações da floresta no Alto Juruá, indígenas ou não. Servem para tirar panema, má sorte em geral e apurar a visão durante uma caçada. E para desenrascar um caçador, ou seja, permitir que ele volte a matar caça. Entre os Shipibo-Konibo, folhas de piripiri também são postas sobre o umbigo de aprendizes dos kene.

Num estudo referente à patrimonialização do kene Shipibo–Konibo, no Peru, Elvira Belaunde comenta a relação ayahuasca-desenho como sendo um método de ensinamento e comunicação só comparável à escrita e outras mídias como rádio, televisão, fotografia, cinema e internet (BELAUNDE, 2012, p. 5).

Explica que a ayahuasca proporciona visões detalhadas dos kene. Sendo que ambos representam hoje, importante fonte de renda para casais de desenhistas e *onaya* – curadores, residentes em morros de Pucallpa e cercanias (BELAUNDE, 2012, p. 1-2). Seus filhos, jovens e organizados artistas do coletivo indígena Barin Bababo (Filhos do Sol), foram os responsáveis pelo pedido de patrimonialização do kene Shipibo-Konibo, junto ao Instituto Nacional de Cultura do Peru (INC). Era a grande a necessidade de se assegurar uma fonte de renda estável, em meio a uma situação social aviltante.

Para a autora, a importância do processo de patrimonialização de bens culturais amazônicos e indígenas é o reconhecimento oficial de disciplinas pessoais e também das epistemologias amazônicas e indígenas. Como se sabe, a patrimonialização não outorga direito autoral, patente, proteção contra pirataria ou cópia não autorizada. Seu principal incentivo é a geração de um instrumento legal que permite identificar, proteger, reconhecer e divulgar o bem cultural patrimonializado.

Nas palavras da autora, o kene Shipibo–Konibo é uma manifestação polissêmica, derivada dos conhecimentos compartilhados entre pessoas, cobras, ayahuasca e plantas. É certo que haja uma comunicação entre kene e ayahuasca. E também entre a bebida e o ambiente endêmico do cipó (*Banisteriopsis caapi*) e também da folha chacrona (*Psychotria spp.*), utilizadas na feitura da bebida (ANDREONI JUNIOR, 2012, p. 1-3).

Na cosmogonia Shipibo-Konibo, as plantas com poder tem uma origem comum: “a mãe das águas”, ou ainda, a mãe das plantas que se nutrem de água. Trata-se de *rono ewa*: a sucuri ou anaconda (*Eunectes sp.*) conhecida como *boa* em castelhano regional. Já a cobra *ronin*, maior do que a primeira, geralmente é chamada de yacumama em castelhano regional (BRABEC DE MORI & SILVANO DE BRABEC, 2009, p. 7). Os piri piri e a ayahuasca, para Belaunde, são manifestações explícitas da anaconda em forma vegetal. O universo se origina quando a sucuri canta os desenhos que contém, nas malhas de sua pele escamada insuflando-a (BELAUNDE, 2012, p. 3).

Na zoologia ocidental, jibóias e sucurs são répteis ofídios do gênero boídeo. Grupo de grandes ofídios escamados que habitam regiões tropicais e que matam as presas por constrição, aperto, compressão (SOUZA, MARTINI et ali, 2002, p. 592-599). Essa família inclui a jibóia (*Boa constrictor*) e a sucuri (*Eunectes murinus*). O termo taxonômico *Boa* significa ‘cobra aquática’.

Ayahuasca e sua fonte

Entre pessoas que consomem ayahuasca, sendo elas indígenas ou não, é comum a visualização de cobras, além de outros animais e plantas endêmicos amazônicos. Para Andreoni Junior, citado anteriormente, as *mirações*, como são chamadas por algumas religiões ayahuasqueiras, trazem consigo elementos característicos do ambiente onde vivem o cipó e a folha utilizados na feitura da bebida (ANDREONI JUNIOR, 2012, p. 7).

As cobras e os desenhos são outro sinal da comunicação existente entre plantas, animais, ayahuasca e conhecimentos. As cobras em geral, e no caso, jibóia e sucuri são consideradas fonte de conhecimento por inúmeros grupos culturais (CIRLOT, 2012). No caso Madija (Kulina) da família linguística Arawa, a onça é outro animal cuja existência e experiência fundamenta princípios da cosmologia, mitologia, ritualística, estética, poética, ética, terapêutica (POLLOCK, 1994, p. 143-146).

Entre Huni Kuin, *Txana*, especialista em canto, dança e ritual, sabe conduzir festas e celebrações. *Dauyá* é o especialista em plantas e sua administração; sabe curar pessoas. O *Shûitiya* é um tipo de rezador. Já o *Pashui* é mais próximo à figura do pajé (SALES, MARTINI & KAXINAWA, 2010, p. 17). Entende dos seres invisíveis e pode trabalhar com ajuda de ayahuasca e rapé. Sonha e faz sonhar. Indica lições e acordos com espíritos disponíveis de animais e falecidos também que podem ser apoderados por ele próprio. As jibóias são importantes para cada um destes especialistas.

Entre os Apurinã de Pauini são os espíritos de felinos como onças-pintadas (*Panthera onca*), gatos - maracajá (*Leopardus wiedii*) e répteis como as cobras. Chefes de espécies animais são pajés. É nesta qualidade, diz Juliana Schiel que conversam com os pajés humanos. Uma das funções do pajé é dominar, controlar esses seres: fazer, por exemplo, com que parem de “assombrar” alguém. Ou que as cobras parem de picar (SCHIEL, 2004: p. 89).

A cobra jibóia é portadora de conhecimento (LAGROU, 2007, P. 193-211). Conhecedora, fonte e reprodutora de especialidades. Em sua malha encantada, as categorias e limites ortodoxos da ciência hegemônica confundem-se perante *epistemes* de vanguarda (CUNHA, 2009; CUNHA & ALMEIDA, 2002).

Em algumas histórias Huni Kuin, ela é a própria raiz do cipó *huni* (*banisteriosis caapi*). Da cobra, em seu digamos estado vegetal, do lenho do cipó-cobra, surgem outros conhecimentos como, o uso de plantas, folhas, cascas, raízes, flores e batatinhas. Lembra-nos o argumento Shipibo-Konibo de Elvira Belaunde, citado anteriormente.

Já entre os Tamawawo, grupo clânico Marubo, o *matsi tama kene* é “camuflado” pelo pajé para proteger o povo. Pois, o desenho da jibóia “atrai, engana, mata” e carrega para uma vida que não é boa, segundo explicações da desenhista Varí Vātí. Tais espécies de cobras, os Marubo não matam e nem olham (OLIVEIRA, MARTINI & OLIVEIRA, 2011, p. 10). O mesmo acontece entre os Katuquina.

A jibóia freme suas escamas. E durante um estado alterado, a pessoa pode sentir arrepios em sua coluna vertebral, igualmente estivesse fremente suas próprias escamas. Ou mesmo, transformar-se na cobra e ser engolido por ela. Fato que simboliza para grupos como Huni Kuin, Yawanawa e Yaminawa, o interesse da cobra em repassar seus conhecimentos para um futuro pajé (SAEZ, 2011; GIL, 2010; LIMA, 2000).

A cobra jibóia, assim como a sucuri, embora não possua *presa* pode apanhar com a boca (abocanhar), morder, enrolar, mastigar, constringir e até engolir animaizinhos de tamanhos variados. Entre seringueiros acreanos há variados relatos de lutas entre cobras sucuri e seres humanos, onde alguns saem vitoriosos só para contar a história. Outros se defendem com rezas e desenhos como o “*cinco – Salomão*” (signo-de-salomão ou estrela-de-davi) na porta de casa, dentre outras ciências variadas para proteção (SOUZA, MARTINI et. ali, 2002, p. 585; ARAÚJO, 1996; PANTOJA, 2002). Durante as “sessões de cipó” também.

Ainda entre os seringueiros, mas, também entre grupos indígenas das famílias linguísticas Pano e Arwak, há um evento conhecido, em português regional, como *trato*. Nele, uma pessoa interessada em aprender habilidades específicas, faz uma negociação com a cobra. As habilidades como “rezar”, cantar, dançar e bem enxergar, ser bom caçador, visualizar malfeitos e inimigos, ou mesmo, tornar-se invencível nas discórdias são todas passíveis de *trato* (ARAÚJO, 1996; SOUZA, MARTINI et ali, 2002)

Jibóias e sucuris, de preferência grandes, são reservadas para tal fim entre Yaminawa, Yawanawa, Huni Kuin, Katuquina (SOUZA, MARTINI, et. ali, 2002, p. 592-597). As jibóias são guardadas em caixas fechadas, durante parte do dia. Mas, são soltas para passear e se alimentar de sapos e pequenos animais, voltando ou sendo recolhidas pelos donos ao entardecer. O “trato com a jibóia” envolve conhecimentos e poderes como o da invisibilidade e da irresistibilidade à sedução, obtido através da ingestão do olho da jibóia branca ou de seu contato, quando o olho é posto num tecido quadrado, costurado e mantido seco sob a camisa. O olho é retirado com a cobra ainda viva. A cobra deve ser posta para rastejar novamente. Segue sem o olho, mas, alguém lhe deve algo. E enxerga por ela, ou, como ela.

Conclusão

Ao investigar a diversidade de usos indígenas relacionados à bebida, conhecida genericamente como ayahuasca, no estado do Acre e circunvizinhança, deparei-me com sofisticados sistemas de transmissão, repasse e aprendizado de conhecimentos, direta ou indiretamente relacionados a ela.

Como dito, a bebida “dialoga” com inúmeras artes, práticas e conhecimentos, essenciais ao legado, memória, organização social, ética e estética das sociedades indígenas. Além disso, a ayahuasca permite acessar, e muitos nem precisam ingeri-la para perceber seus efeitos, complexos sistemas de conhecimento e pensamento inter-relacionados. Trata-se de um legado comum a toda a população amazônica e sul-americana.

A ayahuasca, através da experiência que proporciona, sintetiza um conjunto de conhecimentos sistemicamente relacionados. Uma ‘ramaria de interações’. Trata-se de um amplo conjunto de conhecimentos interligados, associados, transferidos, memorizados, sintetizados a partir e através da bebida. Essa ramaria, caso observada, e posteriormente, compreendida e valorizada em projetos e processos, pode servir como resguardo destes mesmos princípios em filamento.

Devemos ter atenção redobrada como técnicos, observando e valorizando de fato, indivíduos e grupos que resguardam sem qualquer incentivo ou apoio técnico, humano e financeiro, todo um universo de conhecimentos já historicamente impactados. Devemos sim, contribuir para o fortalecimento destes conhecimentos indígenas. Além de destacar, ou melhor, dar seu devido valor no processo de registro da ayahuasca como patrimônio imaterial do Brasil. Devemos ampliar os

canais de repasse de tais conhecimentos para além do exótico. E também garantir condições para sua livre produção, circulação e reprodução. Expandir tais conhecimentos e “inventaria-los” com respeito, dedicação. Intercambiar conhecimentos, em verdade. E não apenas, “democratizar” o acesso a tais conhecimentos, através do turismo xamânico, festivais culturais e pajelança *delivery*.

Bibliografia

ANDREONI JUNIOR, I. H. *Visões de “branco”, visões de índio: considerações epistemológicas sobre experiências visuais com o uso da ayahuasca*. Disponível em: https://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=1083. Acesso em: 5 out. 2012.

ARAUJO, M. G. J. *Entre Almas, encantos e cipó*. 1996. 190 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

BELAUNDE, L. E. *Patrimonialización del arte indígena: el caso del kene shipibokonibo de la Amazonía Peruana*. Disponível em: <http://www.neip.info/index.php/content/view/2469.html>. Acesso em: 5 out. 2012.

BRABEC DE MORI, B. & SILVANO DE BRABEC, L. M. *La Corona de la inspiracion. Los diseños geométricos de los Shipibo-Konibo y suas relaciones com cosmovisión y musica*. Disponível em: <http://www.neip.info/index.php/content/view/2469.html>. Acesso em: 6 out. 2012.

CEZARINO, P.N. *ONISKA. A POÉTICA DA MORTE E DO MUNDO ENTRE OS MARUBO DA AMAZÔNIA OCIDENTAL*. 2008. 469 F. TESE (DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL) MUSEU NACIONAL/CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA, UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, RIO DE JANEIRO, 2008.

CIRLOT, J.E. *Dicionário de símbolos*. 2. ed. São Paulo: Ed. Moraes, 1984. 614 p.
COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE. *Huni meka - cantos do nixi pae*. 1. ed. Rio Branco: CPI/AC, 2007. 57p.

CUNHA, M. C. *Cultura com aspas e outros ensaios*. 1. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. 440 p.

CUNHA, M. C. & ALMEIDA, M. B. *Enciclopédia da floresta*. 1. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, 735 p.

EMPERAIRE, L. *Dicionário dos vegetais*. In.: CUNHA, M. C. & ALMEIDA, M. B. (Ed.); 2002. *Enciclopédia da floresta*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002. p. 631-674.

FERREIRA OLIVEIRA, A. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. 2012. 233f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

GIL, L. P. *Práxis Yaminawa e xamanismo ucayaliano: notas de um diálogo regional*. In.: LIMA, E. C. & SOUZA, M. C. (Ed.) *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, 2010. p.169-184.

GÓES, P. R. H *Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um povo indígena do Alto Juruá*. 2009. 185 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

IGLESIAS, M. P. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. 1. ed. Brasília: Paralelo 15, 2010, 432p.

LABATE, B. C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. 1. ed. Campinas: Mercado das Letras, 2004, 535p.

LABATE, B. C. *Ayahuasca mamancuna merci beaucoup: Diversificação e internacionalização econômica do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. 2011. 344p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

LAGROU, E. M. *A Fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica*. 1. ed. Rio de Janeiro: Top Books, 2005. 565p.

LESSIN, L. *Nos rastros de yakuruna: a partida de Pawa e a pós-sustentabilidade Ashaninka*. 2011. 204f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. *O Pensamento Selvagem*. 11. ed. Campinas: Papyrus, 2005. 324 p.

LIMA, E. C. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções Katuquina sobre a natureza*. 2000. 238f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

MARTINI, A. & JAMINAWA, J. R. *Ambiência Jaminawa: diálogos em pesquisa*. Disponível em:

<http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php?journal=reu&page=article&op=view&path%5B%5D=505>. Acesso em: 6 out. 2012.

OLIVEIRA, R. E.; MARTINI, A. & OLIVEIRA, S. F. 2011. *Kene Marubo*. Disponível em:

<http://www.uff.br/revistavitas/images/artigos/KENE%20MARUBO,%20por%20Raimunda%20Oliveira%20et%20all.pdf>. Acesso em: 6 out. 2012.

PANTOJA, M. C. *O uso do “cipó” entre os seringueiros*. In. CUNHA, M. C. & ALMEIDA, M. B. *Enciclopédia da floresta*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002. p. 381-385.

POLLOCK, D. *ETNOMEDICINA KULÍNA*. In.: SANTOS, R. V. & COIMBRA JUNIOR. C. E. A. (Ed.). SAÚDE E POVOS INDÍGENAS. RIO DE JANEIRO: EDITORA FIOCRUZ, 1994. P. 143-160.

REICHEL-DOLMATOFF, G.O. *O contexto cultural de um alucinógeno aborígine: banisteriopsis caapi*. In.: COELHO, V. P. (Ed). *Os alucinógenos e o mundo simbólico*. São Paulo: EPU, 1976. p. 59-104.

SAEZ, O.C. *Net vine*. In.: LABATE, B. C. & JUNGABERLE, H. (Ed.). *THE INTERNATIONALIZATION OF AYAHUASCA*. ZURICH: LIT VERLAG, 2011. P. 131-144

SALES, J.O.; MARTINI, A & KAXINAWA, D. M. *Centro de Memória dos Rios Yurayá e Tarayá*. 1. ed. Jordão: ASKARJ, 2010. 32 p.

SCHIEL, J.. *Tronco velho: histórias Apurinã*. 2004. 533 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade estadual de Campinas, Campinas. 2004.

SCHULTER, R. E. & HOFMANN, A. *Plantas de los dioses*. 1. ed. Mexico: Fondo de Cultura Economica. 1982. 181 p.

SÉRPICO, R. L. & CAMURÇA, D. M. *Ayahuasca: revisão teórica e considerações botânicas sobre as espécies Banisteriopsis caapi (Griseb. In Mart) C. V. Morton e Psychotria viridis Ruiz e Pavón*. 2006. 43 f. Monografia (Licenciatura Plena em Ciências Biológicas) - Universidade de Guarulhos, Guarulhos, 1998.

SOUZA, M. B.; MARTINI, A.; CONCEIÇÃO, M.G.; MAIA, D.; MURU, A. MANZANI, P.R.; FONSECA, M.G.; LIMA, E.C.; MENDES, M. K.; PIYÁKO, M.; AQUINO, T.V. 2002. COBRAS In.: CUNHA, M. C. & ALMEIDA, M. B. (Ed.) *Enciclopédia da floresta*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002. P. 577-600.

VARELLA, A. C. A Cultura do uso de psicoativos nas grandes civilizações pré-colombianas. Disponível em:

http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=640. Acesso em: 6 out. 2012.