

Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca (Neo)shamanic dialogues: encounters between the Guarani and ayahuasca

Isabel Santana de Rose*
Esther Jean Langdon**

Resumo: Este trabalho é uma reflexão preliminar sobre o processo de apropriação da *ayahuasca*, uma substância psicoativa amazônica, pelos membros de uma aldeia Guarani localizada no litoral sul de Santa Catarina. As lideranças desta comunidade adaptaram o uso desta bebida às suas práticas rituais e a reconhecem como parte de sua cultura e tradição. Este processo é resultado da formação de uma rede de relações que envolve vários atores, entre eles os próprios Guarani, integrantes de um grupo espiritual internacional, membros do Santo Daime e funcionários da área da saúde contratados pelo Governo Federal. Com base neste estudo de caso, argumentamos que o xamanismo frequentemente emerge de contextos históricos e políticos específicos e em muitos casos pode ser pensado como uma categoria dialógica, construída com base nas interações entre atores com origens, discursos e interesses distintos.

Palavras-chave: Xamanismo; Neo-xamanismo; Indígenas Guarani.

Abstract: This study is a preliminary reflection on the ritual appropriation of *ayahuasca*, an Amazonian psychoactive ritual substance, by members of a Guarani Indian village on the southern coast of Santa Catarina. Their shamanic leaders have adapted the use of this beverage into their ritual practices, and recognize it as part of their culture and tradition. This process of appropriation is a result of the formation of a network of relations that involves various actors, among them the Guarani Indians, members of an international spiritual group, those of the Brazilian *ayahuasca* religion, Santo Daime and medical personnel contracted by the Federal Government. Based on this case study, we propose that shamanism today often emerges out of specific political and historical contexts and in many cases should be thought of as a dialogical category, constructed through the interaction between actors of different origins, discourses and interests.

Key-words: Shamanism; Neo-shamanism; Guarani Indians.

* Aluna do doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina. belderose@yahoo.com.br

** Professora na Universidade Federal de Santa Catarina, pesquisadora do CNPq e coordenadora do Instituto Brasil Plural. estherjeanbr@yahoo.com.br

Apresentação

Há cerca de oito anos os moradores da aldeia Guarani Águas Claras, localizada no litoral sul de Santa Catarina, adotaram a bebida conhecida comumente por seu nome quíchua ayahuasca em suas cerimônias de canto e reza, afirmando que o uso desta bebida faz parte da sua cultura e tradição. Este processo está ligado à formação de uma rede de relações entre diferentes grupos, envolvendo atores como os próprios moradores de Águas Claras, membros de um grupo espiritual internacional que estamos chamando aqui de Fogo da Verdade, membros de uma comunidade do Santo Daime localizada em Florianópolis e funcionários da área da saúde contratados pelo Governo Federal. Nossa proposta neste trabalho é realizar uma reflexão preliminar sobre os diálogos e negociações que ocorrem no âmbito desta rede autodenominada “aliança das medicinas”. Por um lado, sua formação reflete processos locais, nacionais e internacionais que envolvem a representação do xamã e da medicina indígena no imaginário nacional e no mundo Ocidental; por outro, é um resultado da *práxis* das relações de uma comunidade Guarani perante a sociedade envolvente.

A aldeia de Águas Claras faz parte do território Guarani tradicional, mas foi reocupada por uma família extensa indígena no início da década de 1980 e hoje constitui um ponto central na rede das aldeias Guarani do litoral sul-catarinense. Atualmente, os moradores desta comunidade encontram-se engajados em um amplo processo de “revitalização da tradição”. O Santo Daime é um movimento religioso que teve início nos anos 1930, no Acre. A partir do final da década de 1970 começou a expandir-se por todo o país e, posteriormente, nos anos 1990, para o exterior. Seu simbolismo combina elementos provenientes do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, dos cultos afro-brasileiros, de grupos indígenas e do universo *New Age*, entre outros. O grupo espiritual que chamamos aqui de Fogo da Verdade foi oficializado no início dos anos 1980, nos Estados Unidos, e começou suas atividades no Brasil, no final da década de 1990, realizando rituais que combinam elementos que teriam origem em diferentes tradições do continente americano e sendo influenciados principalmente pelas práticas dos grupos indígenas das planícies norte-americanas.

Inicialmente objetos das especulações antropológicas sobre magia, mentalidade primitiva e loucura, hoje os xamãs circulam nas grandes cidades em diferentes partes do mundo e suas práticas são divulgadas como soluções para os problemas da modernidade. No Brasil, os xamãs

e seus conhecimentos são configurados como “medicina tradicional”, uma representação que permeia o imaginário dos profissionais que trabalham com saúde indígena, tanto como o dos clientes das práticas terapêuticas *New Age*. Esta representação do xamã tem um papel no diálogo entre xamãs indígenas, neo-xamãs e profissionais da saúde, entre outros. Com base neste estudo de caso, sugerimos que o xamanismo frequentemente emerge de contextos histórico-políticos específicos e que deve ser pensado como uma categoria dialógica construída com base numa interação entre atores com origens, discursos e interesses distintos.

Xamanismo na Antropologia

O xamanismo, tópico predileto na antropologia, faz parte das discussões nessa disciplina desde seu início. Os estudos clássicos enfocaram temas como a mentalidade primitiva e os opostos classificatórios, tais como primitivo/civilizado; magia/religião ou natural/sobrenatural, em tentativas de entender a lógica do pensamento. Os xamãs foram ambigualmente rotulados simultaneamente como mágicos-sacerdotes ou médicos-feiticeiros. Houve também uma discussão sobre seu estatuto mental, sendo que as práticas de êxtase, travestismo e outros comportamentos desviantes frente ao olhar ocidental levaram alguns pesquisadores a argumentar que os xamãs eram esquizofrênicos (Noll, 1983; Devereux, 1961; Silverman, 1967).

Com a intensificação da pesquisa de campo entre culturas das terras baixas da América do Sul, a partir da década de 1960, vários antropólogos contribuíram para uma compreensão mais adequada do fenômeno, examinando profundamente os significados dos ritos e cosmologias dos povos desta região. Houve uma intensificação internacional simultânea de pesquisas, publicações e simpósios dedicados a examinar as formas do xamanismo e o papel dos “alucinógenos”. Alguns pesquisadores procuraram definir os elementos essenciais do xamanismo para construir uma categoria comparativa; outros interessavam-se em aprofundar as cosmologias nativas e as práticas xamânicas. A investigação das técnicas de êxtase como potencial humano, com enfoque específico nas substâncias psicotrópicas, também foi um marco importante nesta década, tendo sido caracterizada por interesses interdisciplinares tanto quanto por um *ethos* experimental por parte de vários pesquisadores.

No Brasil, a primeira coletânea sobre este tema foi publicada cerca de duas décadas depois (Langdon, 1996). Este livro que busca reunir e

sistematizar as investigações realizadas no país guiadas por paradigmas teóricos contemporâneos. As práticas xamânicas foram concebidas como resultado da interação entre o sistema simbólico e a ação, com uma diversidade de práticas específicas e concepções simbólicas influenciadas pelos contextos históricos, culturais e políticos. Os capítulos do livro orientam-se por um conceito geral de xamanismo; pela premissa de que as culturas amazônicas compartilham uma tradição e uma cosmologia comuns; e que, apesar da grande diversidade, esse xamanismo genérico pode ser identificado nas diferentes práticas e expressões simbólicas.

Neste mesmo ano, o conceito de perspectivismo foi introduzido na etnologia brasileira (Viveiros de Castro, 1996). Este conceito apresenta uma discussão inovadora sobre a filosofia comum aos grupos indígenas das terras baixas da América do Sul. Perspectivismo é uma noção complexa, construída com base nas pesquisas e discussões teóricas realizadas desde os anos 1960, particularmente os temas da ecologia simbólica, escatologia, natureza/cultura, corpo e a noção de transformação que é tão central para as cosmologias xamânicas. A discussão consiste em uma síntese excelente da produção etnológica recente (Viveiros de Castro, 1996b) e é direcionada para um campo filosófico e antropológico muito mais amplo que o do xamanismo. Entretanto, esta discussão teve uma influência analítica muito importante nos estudos sobre xamanismo no Brasil. Um aspecto importante para nossa presente discussão é a ênfase dada a temas como predação e canibalismo, corrigindo a tendência de uma visão romântica do *ethos* e cosmologia indígenas¹. Isto tem sido especialmente útil para a análise dos lados obscuros dos xamanismos indígenas, fundamentando estudos que mostram que o xamanismo amazônico não é necessariamente bom ou nobre (Whitehead, 2002; Whitehead e Wright, 2004), e que demonstram que a feitiçaria também tem um papel importante na mediação com a situação colonial e a modernidade (Taussig, 1987).

O conceito de perspectivismo baseia-se num artigo clássico que propõe que o corpo e sua construção devem servir como paradigma central para a compreensão das culturas nativas das terras baixas da América do Sul, no lugar do parentesco que orientava os estudos das sociedades africanas (Seeger *et al.*, 1987). O perspectivismo e a centralidade do corpo podem ser considerados como as principais contribuições brasileiras para a etnologia indígena. Entretanto, isto não significa dizer que as preocupações nacionais sobre as manifestações do xamanismo não estavam em diálogo com os paradigmas internacionais sobre o tema, que tiveram início com a publicação do livro de Mircea Eliade (1964) e com as

pesquisas etnológicas feitas depois dos anos 1960. Pelo contrário, os pesquisadores brasileiros estiveram envolvidos na criação de um paradigma para a compreensão das culturas amazônicas, e a discussão sobre o xamanismo consiste num tema estreitamente relacionado a este debate.

No nível internacional, as publicações sobre o xamanismo continuam a crescer, e coletâneas que refletem a produção científica sobre o tema têm sido publicadas em muitos idiomas. Os novos estudos evidenciam mudanças nos interesses das pesquisas sobre o xamanismo, indicando um afastamento do enfoque nas características essenciais deste fenômeno e o crescimento das análises do xamanismo em situações interétnicas. Estas mudanças seguem uma tendência mais ampla na teoria antropológica atual de incluir os contextos políticos e históricos nas análises (Ortner, 1994). No início de 1990, os antropólogos começaram a falar em *xamanismos* no plural (Atkinson, 1992; Thomas; Humphrey, 1994), enfatizando as dificuldades de conceber o fenômeno como uniforme, ou como sendo dotado de características essenciais e universais. Paralelamente ao reconhecimento de que as culturas nativas e os xamanismos são processos dinâmicos em constante mudança, práticas e grupos neo-xamânicos começaram a emergir como um fenômeno global. Tornou-se evidente que as múltiplas formas dos xamãs e dos xamanismos não são apenas uma consequência da diversidade cultural, mas também um resultado da persistência do xamanismo como um fenômeno distinto perante a sociedade envolvente. Com base nessas premissas, consideramos que o xamanismo hoje pode ser mais bem entendido como um produto da modernidade (Gow, 1994 e Pérez Gil, 2004).

Recriação contemporânea do xamanismo

A partir da década de 1980, as formas híbridas de práticas chamadas “neo-xamânicas” floresceram na forma de oficinas, terapias e caminhos espirituais pelo mundo inteiro. Entre os novos xamãs ensinando técnicas de êxtase encontramos vários antropólogos, tais como Harner (1982) e Goodman (1990), que iniciaram *workshops* nessa mesma década. Enquanto, ao menos durante certo período, os antropólogos enfatizaram a natureza indígena do xamanismo, implicitamente assumindo que este é um fenômeno que se desenvolveu ao longo da história de grupos que podiam ser pensados como cultural, temporal e geograficamente contíguos, o movimento global heterogêneo do neo-xamanismo introduz no xamanismo elementos não indígenas e vindos de diferentes lugares e contextos. As raízes dos movimentos neo-xamânicos estão ligadas a um

contexto global mais amplo, no qual o indígena é objetificado como o “Outro primitivo”, como o detentor de um conhecimento primordial e ancestral (Langdon, 2008). Algumas características comuns desses movimentos seriam a promoção de um xamanismo primordial como um fenômeno que não está vinculado a culturas ou contextos específicos; a expressão dos valores do individualismo moderno; uma orientação para objetivos psicológicos e terapêuticos individuais (Johnson, 2003).

Estes novos “xamanismos” emergiram mais a partir da fascinação popular nas práticas de êxtase, influenciada pelo enfoque interdisciplinar dos estados alterados de consciência e das terapias, e menos da antropologia acadêmica (Atkinson, 1992). Desde as primeiras publicações sobre experiências com estados alterados de consciência causadas por substâncias como mescalina, LSD e ayahuasca (Huxley, 1954), psicoterapeutas, etnofarmacólogos, antropólogos e outros têm argumentado sobre os benefícios desses estados, afirmando que tais substâncias funcionam para a liberação da mente e a integração da psique (Winkelman, 2000), e não para sua desintegração, como previamente sugerido por termos como psicotomiméticos ou alucinógenos (Sell, 1996). Com o tempo, a ligação do sagrado com os estados alterados xamânicos tomou importância central no discurso do neo-xamanismo e, hoje, o termo mais utilizado para designar as inúmeras substâncias utilizadas nesses contextos é o de *enteógeno*, em referência ao acesso às dimensões sagradas provocado por sua ingestão (Metzner, 1999). Cabe ressaltar que o uso dos chamados enteógenos no mundo atual faz uma ligação íntima entre espiritualidade e saúde psíquica, associando essas plantas a noções contemporâneas de autoconhecimento e terapia.

Os “xamanismos hoje”, como sugerido por Atkinson (1992) no título de sua resenha, não representam um fenômeno universal homogêneo nem um sistema cosmológico que possa ser pensado como exclusivamente “nativo” ou “tradicional”. O surgimento dos xamanismos da Nova Era, particularmente entre as classes urbanas e privilegiadas, nos força a reconhecer que o xamanismo não é confinado ao desenvolvimento histórico das culturas indígenas. Assim, procuramos argumentar aqui que o xamanismo em muitos casos pode ser mais bem compreendido como uma categoria dialógica, sendo frequentemente negociado nas fronteiras das sociedades indígenas locais e sua interface com grupos da sociedade nacional e global.

Fogo da Verdade

Fogo da Verdade é um nome fictício para designar um grupo espiritual que faz parte de uma rede internacional que engloba países como México, Brasil, Peru, Equador, Colômbia, Argentina, Espanha, Estados Unidos, França, Inglaterra, entre outros, e reivindica uma ligação com a *Native American Church* (NAC), movimento religioso pan-indígena que teve início entre os grupos indígenas norte-americanos no final do século 19 e é conhecido pelo uso ritual do peiote. O Fogo Sagrado caracteriza-se pela realização de uma série de rituais que combinam diversos elementos que teriam origem em diferentes tradições do continente americano, sendo que a principal influência está nas práticas dos grupos indígenas das planícies norte-americanas, especialmente os Lakota (Macklin, *et al.* 1999). A combinação desses diferentes elementos é legitimada pela ideia da busca de uma ancestralidade, ou mesmo da raiz primordial da humanidade, que estaria presente nesses conhecimentos indígenas (Langdon, 2008).

O Fogo da Verdade foi oficializado nos Estados Unidos, no início dos anos 1980, por um artista plástico mexicano, atual líder espiritual e “chefe” desta rede. No Brasil, este grupo começou a organizar suas atividades no início da década de 1990, liderado por um jovem médico, e estabeleceu sua sede nacional na região das serras catarinenses. É neste lugar que todos os anos pessoas de diferentes partes deste país e do mundo se reúnem para participar das cerimônias de busca da visão e dança do sol, que estão entre os principais ritos realizados pelo Fogo da Verdade. A busca da visão (*vision quest*) consiste numa espécie de reclusão, na qual o aprendiz se isola num lugar designado como “montanha” durante um período determinado de dias (de quatro a treze) para jejuar, meditar e buscar contato com o “Grande Espírito”. Já na dança do sol (*sun dance*), os participantes dançam ininterruptamente do nascer ao pôr do sol, durante quatro dias, também em jejum, sendo que o rito é dedicado à continuidade da vida. Outros ritos considerados importantes pelo grupo são as rodas de *shanupa* ou “pipa sagrada”; *otemazcal* (*sweat lodge*) e a “cerimônia de medicina”, um rito de noite inteira, que acontece ao redor de um altar no formato de uma meia-lua e de um fogo em forma de flecha. Todos estes ritos são consideradas como “herança de nossos antepassados” e teriam sido mantidos através das gerações até chegar aos nossos dias (Tekpankalli, 1996).

Dentro do universo simbólico do Fogo da Verdade, as “plantas de poder” como a ayahuasca e o tabaco, entre outras, são consideradas “medicinas”, categoria que refere-se a essas plantas, mas também pode

ser estendida para uma ampla série de elementos, circunstâncias, sentimentos ou mesmo pessoas (Ferreira Oliveira; Gomes, 2008). O uso dessas plantas, a realização de práticas como a cerimônia de medicina, a busca da visão, a dança do sol e *otemazcal* são justificados tomando como base a convicção de que fazem parte de um conhecimento pan-indígena universal e que teriam, portanto, uma “essência” comum.

Religiões ayahuasqueiras e a expansão do uso da ayahuasca

As chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras consistem em movimentos religiosos originários do Brasil que têm como uma de suas principais bases o uso ritualizado da ayahuasca (MacRae, 1999), uma bebida psicoativa preparada com o cipó do gênero *Banisteriopsis* ao qual são adicionadas outras plantas. A ayahuasca, amplamente conhecida pelas suas propriedades visionárias e purgantes, foi usada por muitos, embora não todos, grupos indígenas amazônicos como uma parte central de seus ritos xamânicos. Hoje, o uso desta bebida está legalizado no Brasil para usos definidos como rituais e religiosos².

Entre as religiões ayahuasqueiras, as mais conhecidas são o Santo Daime, a União do Vegetal (UDV) e a Barquinha. Todos estes grupos tiveram origem na Amazônia brasileira em meio a caboclos e imigrantes do Nordeste, entre os anos 1920 e 1960. Seus fundadores foram líderes carismáticos que, inspirados por suas experiências visionárias com a bebida, criaram seguimentos religiosos. Esses grupos representam cultos sincréticos que preparam e consomem a bebida indígena, mas que se baseiam em simbolismos derivados do catolicismo popular, dos cultos afro-brasileiros e do espiritismo kardecista, entre outras influências. A partir do final dos anos 1970, o Santo Daime e a UDV expandiram-se para fora da Amazônia, primeiro para as principais cidades brasileiras e, cerca de uma década mais tarde, também para outras partes do mundo. Atualmente, grupos filiados a esses movimentos encontram-se presentes em pelo menos 23 países, em três continentes diferentes.

Hoje as religiões ayahuasqueiras e também a própria ayahuasca vêm transitando entre diferentes fronteiras territoriais e simbólicas, contribuindo para que esta bebida se transforme numa espécie de pan-enteógeno transnacional (Labate; Rose; Santos, 2008). Existe uma ampla rede mundial relacionada ao consumo da ayahuasca (Labate, 2004). Esta rede engloba os usos indígenas, caboclos e vegetelistas, passa pelas religiões ayahuasqueiras e abrange os usos experimentais contemporâneos

derivados da expansão desses movimentos religiosos. Transitam pela rede diferentes personagens: neo-xamãs, neo-nativos, turistas xamânicos e psiconautas são apenas alguns desses sujeitos contemporâneos³. Se há algo em comum entre essas categorias é que todas se constituem identidades híbridas, apontando para o fato de que neste contexto não é possível nem pertinente essencializar idéias como as de tradicional e moderno. Pelo contrário, aqui, o moderno e o tradicional se recombinaem de maneira dinâmica. Assim, podemos dizer que se existe uma característica comum nessa ampla rede diversa, essa é justamente a dinamicidade, constituindo desta maneira um universo religioso marcado pela fabricação e multiplicação constante de práticas rituais e sistemas simbólicos (Labate, 2004).

Um dos desdobramentos das religiões ayahuasqueiras é um processo em desenvolvimento em diferentes lugares do país, embora de forma ainda um tanto incipiente, que diz respeito a como grupos indígenas diversos vêm sendo influenciados por um intercâmbio com a União do Vegetal e, sobretudo, com o Santo Daime, como é o caso dos Kaxinawa do Jordão (AC) (Labate; MacRae; Goulart, 2007), que vêm crescentemente sendo representados como “os índios originários da ayahuasca”⁴. Em alguns casos, certas populações, como os Apurinã de Boca do Acre (AC), entre outros, passaram a consumir a ayahuasca a partir do contato com as religiões ayahuasqueiras (Lima da Silva, 2002). Isto indica que o caso da rede da aliança das medicinas que estamos descrevendo não é isolado, devendo ser compreendido como estando inserido em um contexto mais amplo, relacionado à expansão das religiões ayahuasqueiras e à diversificação das formas de consumo da ayahuasca na contemporaneidade. Assim, o que está em jogo aqui diz respeito à migração de símbolos e sujeitos em escala local e global, ao trânsito entre práticas religiosas diversas, e à construção de religiosidades e identidades híbridas em um contexto pós-colonial (Labate; MacRae; Goulart, 2007).

Aliança das medicinas

O movimento auto-denominado “aliança das medicinas” consiste numa união entre grupos que têm como um dos principais pontos em comum o uso ritual das chamadas “plantas de poder”, como a ayahuasca e o tabaco, entre outras “medicinas”. Esta aliança resultou dos diálogos e intercâmbios entre membros de grupos do Fogo da Verdade e do Santo Daime, sediados no estado de Santa Catarina, e também esteve ligada ao processo de apropriação da ayahuasca pelos Guarani da aldeia de

Águas Claras. Os diálogos entre o Fogo da Verdade e os moradores de Águas Claras tiveram início no final da década de 1990, ao mesmo tempo que os dirigentes do Fogo da Verdade começavam a organizar as atividades do grupo no Brasil. Desta maneira, a própria constituição do Fogo da Verdade no país foi marcada pelos intercâmbios com os Guarani. Os diálogos entre o Fogo da Verdade e a comunidade daimista localizada em Florianópolis começaram pouco tempo depois, no início dos anos 2000, quando as lideranças daquele grupo procuravam uma fonte de ayahuasca para seus rituais. Os dirigentes dos grupos catarinenses do Fogo da Verdade e do Santo Daime reuniram-se no México, em 2003, para celebrar esta “aliança”, que teve como um dos principais desdobramentos a constituição de uma intensa rede de relações e reciprocidades entre Santo Daime e Fogo da Verdade. Já os diálogos entre os moradores de Águas Claras e a comunidade daimista deram-se através da aliança deste grupo com o Fogo da Verdade. Hoje, os moradores de Águas Claras participam de atividades importantes realizadas em espaços ligados ao Fogo da Verdade e na comunidade daimista de Florianópolis, ao mesmo tempo que membros desta comunidade e do Fogo da Verdade frequentam cerimônias e outras atividades realizadas na aldeia de Águas Claras.

Assim, atualmente, em Santa Catarina, o Fogo da Verdade, a comunidade daimista e os indígenas Guarani da aldeia de Águas Claras encontram-se estreitamente ligados e se influenciam mutuamente, formando uma rede na qual circulam pessoas, saberes, substâncias, conceitos, expressões e estéticas, entre outros elementos. Mais recentemente, grupos de outros países e outras regiões do Brasil, tais como *sangomas* sul-africanos, *taitas* equatorianos, indígenas Shuar do Equador e indígenas Kaxinawa da Amazônia brasileira, começaram a participar desta rede de alianças. A inserção de novos atores e o desejo de expandir ainda mais esta rede motivou a realização de eventos anuais denominados *Encontro com as Medicinas da Mãe Terra*, que começaram a ocorrer a partir de 2007, na comunidade daimista de Florianópolis. Estes eventos têm o intuito de possibilitar que as pessoas conheçam “desenhos”, estruturas ou processos rituais de diferentes linhas espirituais, constituindo uma oportunidade para reunião, trocas e confraternizações.

Veremos a seguir um resumo da história do processo de apropriação da ayahuasca pelos moradores da aldeia de Águas Claras e da formação desta rede de alianças, com base nos dados levantados pela segunda autora deste texto. Desde junho de 2006, Isabel de Rose vem realizando pesquisa de campo sobre o uso da ayahuasca entre os Guarani do litoral sul-catarinense e a rede de relações entre estes indígenas, o Fogo da

Verdade e o Santo Daime. Esta pesquisa tem um caráter multilocal, procurando enfatizar os diálogos, bem como a negociação e a emergência de símbolos e significados no âmbito da rede da aliança das medicinas. Desta maneira, o trabalho de campo enfocou a aldeia de Águas Claras, mas envolveu também a participação em diferentes atividades realizadas pelos grupos do Fogo da Verdade e do Santo Daime, em Santa Catarina.

História do uso da ayahuasca na aldeia de Águas Claras

Os Guarani constituem uma das maiores populações indígenas do continente sul-americano, com aproximadamente 65 mil pessoas. Os integrantes desta etnia, composta por vários subgrupos que falam um idioma que pertence à família linguística Tupi-Guarani, migram por um território transnacional de cerca de 1.200.000 km² que engloba o Brasil, a Argentina e o Paraguai. Viajando em pequenos grupos, circulam entre seus assentamentos e reservas dispersos por esse território, que atualmente é povoado e controlado por não-indígenas e inclui um grande número de cidades populosas (Assis; Garlet, 2004). Devido à mobilidade das famílias extensas, os Guarani formam uma ampla rede de parentes, cujas migrações contribuem para a efetivação de comunicações, trocas e transformações dentro dessa população numerosa. Entre três e quatro subgrupos Guarani vivem no Brasil. Dois desses, os mbya e os chiripá, localizam-se principalmente ao longo da costa do Atlântico, do Espírito Santo ao Rio Grande do Sul. Os mbya são os mais conhecidos e documentados na literatura etnológica, entretanto os moradores da aldeia de Águas Claras tendem a se identificar como parte do subgrupo chiripá.

Apesar da intensa presença espanhola e portuguesa desde o início do período colonial, os Guarani têm usado seu idioma e suas práticas espirituais como importantes estratégias de resistência. Incapazes de isolar-se dos não-indígenas em muitas situações, vários permanecem monolíngues no idioma nativo e as aldeias em geral mantêm-se fechadas e silenciosas perante os não-indígenas, excluindo as pessoas de fora de suas práticas rituais (Litaiff, 2004). No sul do Brasil, os Guarani são frequentemente marginalizados e considerados aculturados, ignorantes e preguiçosos. Grande parte das suas aldeias encontra-se na periferia de regiões metropolitanas, localizadas em áreas inadequadas e improdutivas. Em decorrência disto, muitas comunidades sofrem de pobreza e suas consequências, tais como doenças, violência e abuso de álcool, com altos índices de mortalidade que refletem essa situação.



Figura 1 - Altar da casa de reza de Águas Claras emoldurado por um grande exemplar do cipó *Banisteriopsis caapi*.

A aldeia de Águas Claras está situada perto da capital de Santa Catarina, Florianópolis, uma área metropolitana com mais de 700.000 pessoas. Como Terra Indígena, foi criada em 2003, tendo sido a primeira reserva Guarani oficialmente reconhecida neste estado, com 59 hectares. Embora faça parte do território Guarani pré-colonial, a aldeia atual foi re-ocupada na década de 1980 por uma família extensa chiripá que migrou de regiões mais ao sul. Hoje, Águas Claras tem uma posição importante na rede de trocas das aldeias Guarani ao longo da costa brasileira. Diferente da maioria das outras aldeias dessa etnia, seus habitantes têm demonstrado uma abertura não usual para as interações com não-indígenas, especialmente nas últimas duas décadas. Embora tradicionalmente resistentes às pessoas de fora, as lideranças Guarani vêm lentamente aumentando sua interação com a sociedade envolvente ao longo dos últimos vinte anos, provavelmente devido às mudanças na Constituição brasileira e ao crescimento de projetos públicos que envolvem escolas, assistência à saúde e financiamento para a agricultura. Entretanto, a aldeia de Águas Claras parece estar assumindo a liderança na mediação de práticas rituais com não-indígenas, através da apropriação do uso ritual da ayahuasca e de outras práticas relacionadas.

Em 1999, um indígena Guarani então morador de Águas Claras foi internado no Hospital Universitário de Florianópolis devido a um linfoma e recusou-se a fazer o tratamento quimioterápico prescrito e até a conversar com os médicos. Diante desse quadro, as pessoas que trabalhavam lá decidiram contatar um médico residente do hospital que tinha reputação de conduzir “cerimônias xamânicas” e ter afinidades com os povos indígenas em geral. Este médico, curioso devido ao fato de que seus companheiros de trabalho lhe disseram que havia um “parente” seu doente, foi ver o que estava acontecendo e então conheceu Kuaray, que no começo não queria se comunicar com ele também. Aos poucos, porém, o médico foi ganhando a confiança do indígena, usando estratégias como cantar músicas Guarani que conhecia e convidar Kuaray para fumar uma pipa debaixo de uma árvore nas imediações do hospital. Curioso, perguntou a ele se havia na aldeia onde morava algum curador tradicional, ao que Kuaray respondeu que lá vivia um casal de *karaikuery*, ou seja, anciões e importantes lideranças espirituais⁵, conhecidos como *tcheramoi* e *tchedjary* (literalmente “meu avô” e “minha avó”, termos considerados respeitosos para se referir às pessoas mais velhas em geral entre os Guarani).

Pouco tempo depois, o médico, que já nesta época era a principal liderança nacional do Fogo da Verdade, recebeu um convite para ir conhecer Águas Claras. De acordo com as narrativas de muitos moradores desta comunidade indígena, assim que o médico chegou à aldeia, ele foi reconhecido pelos *karaikuery* como a pessoa que eles estavam esperando. Essas narrativas contam que há algum tempo esses anciões haviam tido um sonho profético que dizia que iria chegar uma pessoa de fora para ajudá-los a retomar os rituais de reza e outras práticas, “resgatando” a cultura e a tradição Guarani. Já em sua primeira visita, o médico foi identificado como sendo essa pessoa. A partir desse contato inicial, ele passou a frequentar ocasionalmente a aldeia, participando de rodas de *petynguá* (cachimbo sagrado) e cerimônias noturnas na *opy* ou casa de rezas, a construção tradicional que é o centro de quase toda aldeia Guarani. Em pouco tempo, foi batizado com um nome Guarani e convidado para ajudar os *karaikuery* nas curas rituais que fazem parte das cerimônias de canto e reza.

A proposta de realizar uma cerimônia com ayahuasca em Águas Claras resultou dos diálogos entre o médico e líder do Fogo da Verdade e os moradores desta aldeia. As primeiras cerimônias com ayahuasca nesta comunidade indígena foram realizadas na cozinha da casa do *tcheramoi*, importante espaço de sociabilidade no qual ocorrem cotidianamente reuniões noturnas onde se toma chimarrão, fuma-se taba-

co e contam-se histórias, lendas e piadas. As narrativas de muitos moradores da aldeia a respeito de suas experiências iniciais com a bebida fazem referência à lembrança do passado e ao contato com seus “antigos avós”, bem como a outros seres e espíritos. No geral, essas narrativas têm em comum o fato de negar a novidade do uso da ayahuasca, afirmando que a bebida consiste num “resgate” ou “revitalização” cultural (Mello, 2006).

Com a adesão de um número maior de moradores de Águas Claras, as cerimônias começaram a ocorrer *naopy* ou casa de reza recentemente reconstruída, e o uso da ayahuasca nesta aldeia passou a fazer parte dos rituais noturnos de canto e reza chamados *døpyredjaikeawã*, que teriam como um de seus objetivos centrais ajudar *Nhanderu Kuaray* (um dos principais deuses para os Guarani) a cuidar do mundo, protegendo a humanidade durante sua ausência (Mello, 2006).

Uma primeira consequência importante desse processo foi a decisão, tomada em conjunto pelo médico e pelas lideranças de Águas Claras, de levar a ayahuasca para outras comunidades Guarani da região. Essa idéia foi viabilizada através de um projeto financiado com recursos da Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), repassados por uma ONG contratada para fornecer os serviços de atenção primária nas terras indígenas do estado de Santa Catarina. Como parte da política nacional de saúde indígena, as equipes de saúde que trabalham em comunidades indígenas são orientadas a fornecer serviços de cuidado da saúde que respeitem a cultura nativa e integrem as práticas de cura tradicionais (Langdon, 2004). O projeto de introduzir a ayahuasca e outras práticas relacionadas, tais como o *temazcal* ou *sweat lodge*, nas comunidades Guarani foi interpretado por essa ONG como uma maneira de satisfazer esta demanda. Alguns dos principais objetivos desta iniciativa, que implicou a contratação do médico e dirigente do Fogo da Verdade como parte da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI) que atendia aos moradores das aldeias da região foram: “promover a saúde do povo Guarani resgatando e fortalecendo o lado espiritual/místico, fundamentado nas antigas cerimônias tradicionais” (Vargas, 2002, p. 8); combater o alcoolismo e reforçar as lideranças espirituais das aldeias, que constituiriam a base para as ações programadas no “modelo de atenção à saúde espiritual indígena” (Vargas, 2002, p. 13).

Durante quatro anos, foram realizadas cerimônias frequentes em pelo menos dez aldeias Guarani nos Estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná. Nesse período, o médico e dirigente do Fogo da Verdade esteve constantemente presente entre os moradores de Águas Claras, participando regularmente das cerimônias nas aldeias e apoiando sua

realização. Chegou inclusive a residir, durante aproximadamente um ano e meio, em Águas Claras, numa casa construída por ele dentro da área demarcada da Terra Indígena.

Embora grupos indígenas amazônicos tenham consumido a ayahuasca durante séculos, as plantas utilizadas na sua composição bem como a bebida em si não são documentados como sendo nativos do sul do Brasil (Schultes; Hofmann; Ratsch, 2001). Conseqüentemente, com o aumento do uso da ayahuasca nas aldeias Guarani da região tornou-se necessário encontrar uma fonte para a substância, que até então era importada do Peru pelo Fogo da Verdade, com altos custos. Depois de um contato frustrado com a União do Vegetal, o médico obteve o interesse e a colaboração dos dirigentes da comunidade do Santo Daime de Florianópolis, outro grupo ayahuasqueiro local que cultiva o cipó e prepara a bebida.

Assim, a comunidade daimista entrou na rede de alianças já formada entre os moradores de Águas Claras e o Fogo da Verdade. Paralelamente, junto com as cerimônias com ayahuasca, *temazcal* ou *sweat lodge* foi introduzido na aldeia Guarani, e uma construção de barro na forma de um iglu foi construída ao lado da casa de reza, tendo sido batizada como *opydjere*, literalmente “casa de rezas redonda”. Alguns moradores de Águas Claras, incluindo as principais lideranças da comunidade, começaram a participar dos ritos de busca da visão e dança do sol realizados anualmente na sede do Fogo da Verdade, localizada nas serras catarinenses, e também em atividades conduzidas na comunidade daimista de Florianópolis.

Depois que o período do projeto de quatro anos financiado pela FUNASA terminou, os moradores de Águas Claras foram gradualmente obtendo maior autonomia na organização de seus rituais e nos contatos e negociações com o Santo Daime, sua fonte da substância. Atualmente, eles continuam a conduzir regularmente cerimônias com ayahuasca em sua aldeia. Também continuaram participando nos ritos do Fogo da Verdade e em eventos realizados na comunidade daimista. Além disso, começaram a realizar ocasionalmente rituais como cerimônias de medicina e *temazcais* para um público não indígena e de classe médica em diferentes centros religiosos e esotéricos fora da aldeia.

A introdução da ayahuasca nas cerimônias de canto e reza e de outras práticas como *aopydjere* na aldeia de Águas Claras é mencionada nos trabalhos de Melissa Santana de Oliveira (2004) e Flávia Cristina de Mello (2006), embora essas autoras não se aprofundem na questão. Santana Oliveira (2004) tematiza a participação e as experiências das crianças nas cerimônias de reza e cura nesta aldeia, incluindo aquelas que envolvem a ingestão da ayahuasca. A autora afirma que os moradores

de Águas Claras atribuem tanto às “cerimônias de medicina” quanto à *opydjere* um grande poder de cura. Para ela, o que chama de “religiosidade” seria o aspecto central num processo de “valorização da tradição”, que estaria relacionado às cerimônias de medicina. Já Mello (2006) mostra como o uso da ayahuasca nas cerimônias criou polêmicas entre os Guarani do litoral sul-catarinense, principalmente os habitantes de outras aldeias. Esta autora afirma que as polêmicas introduzidas em Águas Claras contribuíram para trazer de volta ao centro das atenções diárias na vida da aldeia os assuntos, práticas e condutas ligados à vida ritual e indica que os elementos externos são canibalizados ou “guaranizados”, de maneira a aumentar o poder das lideranças espirituais dessa aldeia. De acordo com a análise de Mello, os moradores de Águas Claras reorientam e reinterpretam as novas tradições e práticas com base em suas próprias estruturas simbólicas e cosmologia.

A Equipe Multidisciplinar de Saúde, que teve uma participação ativa no processo de apropriação da ayahuasca em Águas Claras, tem uma visão ainda mais favorável a respeito dos benefícios que essas práticas trouxeram para a comunidade. Um dos membros dessa equipe argumenta que, antes do uso da ayahuasca, a aldeia estava num processo de desintegração cultural e social (França, 2008). Para esse profissional da saúde, a realização regular das cerimônias com ayahuasca com uma presença crescente dos membros da comunidade contribuiu decisivamente para reverter essa situação, resultando num processo de “resgate cultural”. Assim, de acordo com ele, a “revitalização da medicina tradicional guarani” contribuiu para o reestabelecimento das relações de compadrio, renovação do cultivo de plantas sagradas, redução da violência doméstica e do abuso de álcool, e assim por diante.

Os discursos desses diferentes atores e pesquisadores sugerem que a adoção da ayahuasca tem um papel num processo político mais amplo de fortalecimento das práticas e valores espirituais na aldeia de Águas Claras, um processo que começou com uma série de iniciativas anteriores, tais como a implementação da escola, em 1996; a formação do coral *Yvychy Ovy* (Nuvens Azuis), em 1998, e a construção da casa de reza nesse mesmo ano. Contudo, nossos dados de campo indicam que, mais do que a ayahuasca em si, a valorização da cultura indígena por certos setores da sociedade não-indígena e, particularmente, a expressão desse processo nas políticas públicas tiveram um papel central em estimular os moradores de Águas Claras a se engajarem em um movimento de resgate cultural e adotarem um papel mais ativo do que o que é comumente visto nas interações entre os membros desse grupo indígena e a sociedade mais ampla.

Entretanto, há outros elementos importantes que precisam ser levados em conta na tentativa de compreender este processo. Primeiro, é fundamental destacar que entre as aldeias nas quais ocorreram cerimônias durante o projeto financiado pela FUNASA, apenas Águas Claras deu continuidade à sua realização, sendo que frequentemente moradores de outras aldeias dentro e fora do Estado de Santa Catarina viajam para esta aldeia para participar das cerimônias. Por um lado, isso está ligado ao fato de que as cerimônias sempre tiveram como base essa aldeia; por outro, é importante ressaltar que muitos Guarani, principalmente de outras aldeias, não concordam com o uso da bebida, afirmando que se trata de “coisa de brancos”. Inclusive na aldeia de Águas Claras, algumas famílias, com o tempo, deixaram de participar das cerimônias, e certas pessoas passaram a criticá-las, questionando sua autenticidade enquanto tradição Guarani. Assim, entre os Guarani da rede das aldeias do litoral catarinense, e mesmo entre os moradores de Águas Claras, não existe um ponto de vista homogêneo ou um consenso sobre o tema, que continua sendo assunto de conversas, especulações, críticas e controvérsias.



Figura 2 - Convite para *temazcal* Guarani

Diálogos e negociações

A história do processo de apropriação da ayahuasca na aldeia de Águas Claras reconstituída acima permite identificar alguns entre os principais elementos que circulam na rede da aliança das medicinas. Destacam-se o uso das plantas consideradas como “medicinas” que, do ponto de vista êmico, constituem um dos principais elos dessa rede; conceitos como a própria noção de “medicina”, que dá o nome à rede bem como a essas plantas; e os ritos como a cerimônia de medicina, *ømazcal*, a busca da visão e a dança do sol, junto aos quais circulam uma série de elementos: cantos, aromas, conceitos, expressões, e assim por diante.

A designação “medicina” consiste num termo comum no discurso do Fogo da Verdade, que passou a ser amplamente utilizado na aldeia de Águas Claras e na comunidade daimista de Florianópolis. O termo designa as plantas e substâncias utilizadas durante a “cerimônia de medicina”, cujo próprio nome já contém esta referência. Entretanto, a noção de “medicina” neste contexto consiste num conceito amplo e polisêmico, que pode ser estendido a uma série de elementos, objetos, pessoas, plantas, palavras, sentimentos, valores, ações, acontecimentos, sendo que, no universo simbólico do Fogo da Verdade, as “medicinas” são dotadas de agência e intencionalidade (Ferreira Oliveira; Gomes, 2008).

O nome da “cerimônia de medicina” remete ao uso de uma série de elementos que são considerados como “medicinas”, ao longo deste rito, incluindo as plantas consideradas sagradas, bem como elementos como o fogo, os cantos e os aromas. O rito também é chamado de “cerimônia da meia-lua”, numa referência ao formato do altar; dos “quatro tabacos”, devido à sua estruturação em quatro momentos rituais principais marcados pelos “tabacos”; ou ainda “cerimônia de cura integral”, numa menção ao seu sentido terapêutico.

Além de serem realizadas com relativa frequência em diferentes espaços ligados ao Fogo da Verdade, em Florianópolis e em outras cidades, como Joinville, Curitiba, Porto Alegre e São Paulo, as cerimônias de medicina ocorrem eventualmente na comunidade daimista de Florianópolis, onde podem ser dirigidas por lideranças do Fogo da Verdade ou pelas próprias lideranças desta comunidade, que “receberam as bênçãos” do Fogo da Verdade e foram reconhecidas como “homens-medicina”. Já na Aldeia de Águas Claras, as cerimônias que acontecem na casa de reza têm estrutura e características próprias. Entretanto, há nesses ritos uma série de elementos presentes nas cerimônias de medicina do Fogo da Verdade que apontam para o intenso diálogo que vem ocorrendo, ao

longo da última década, entre essa comunidade indígena e esse grupo espiritual. Um desses elementos que, aliás, também pode ser encontrado nas cerimônias de medicina conduzidas na comunidade daimista, é um altar central na forma de uma meia-lua e um fogo em formato triangular. Segundo a explicação de uma liderança do Fogo da Verdade, essa meia-lua representa um arco e o fogo uma flecha, sendo esta a razão do seu formato triangular. Pela união dos dois é possível enviar as preces ou “rezos” para o “Grande Espírito”.

O *temazcal* ou *sweat lodge* consiste em uma espécie de sauna, aquecida com pedras quentes, durante a qual são utilizadas plantas e ervas aromáticas e são entoados cantos e preces. O rito é realizado numa estrutura baixa e em forma de iglu, que pode ser feita com uma trama de madeiras flexíveis cobertas com lonas e cobertores; pode ser recoberta de cimento, ou mesmo barro. Segundo os membros do Fogo da Verdade, o nome *inipi*, dado à estrutura onde é realizado o *temazcal*, significa “útero da mãe terra” e a cerimônia tem a conotação da volta ao útero; da conexão com o momento da concepção e do nascimento; com o real propósito da vida; bem como do renascimento. Embora o grupo denomine a sauna ritual usando um nome Nahuatl, a inspiração para sua realização vem do *sweat lodge* dos indígenas das planícies norte-americanas, entre os quais esta consiste em um procedimento cerimonial importante para o desenvolvimento espiritual e não uma prática de saúde cotidiana feita em casa, como acontece no México (Langdon, 2008).

O *temazcal* é realizado em diferentes espaços ligados ao Fogo da Verdade. Também acontece na comunidade do Santo Daime de Florianópolis, onde muitas vezes pode ser conduzido imediatamente após o término de um ritual daimista. Finalmente, foi adotado na aldeia de Águas Claras, onde foi batizado como *opydjere*, termo que significa literalmente “casa de rezas redonda”. Os moradores de Águas Claras realizam com frequência este rito, muitas vezes como uma forma de se purificar e se preparar para as cerimônias conduzidas na casa de reza da aldeia.

A busca da visão é um rito realizado num ciclo de quatro anos, sendo que em cada um desses anos o buscador vai para um espaço num lugar designado como “montanha”, cercado por um cordão com os 365 “rezos” que ele mesmo fez e por sete bandeiras que representam as sete direções: norte, sul, leste, oeste, céu, terra e centro ou coração. Neste caso, os “rezos” consistem em trouxinhas confeccionadas com tecido e tabaco e enroladas num longo cordão⁶. Neles, encontra-se uma prece para cada dia do ano, incluindo todos os pedidos que a pessoa desejar fazer ao Grande Espírito, bem como o aquilo que desejar agradecer. A

dança do sol é um rito que também dura quatro dias. Ela é realizada dentro de um círculo cerimonial, ao redor da árvore da vida, uma árvore considerada muito especial e sagrada. Durante esses quatro dias, o rito tem início antes do nascer do sol com um *temazcal*; com os primeiros raios do sol nascente, os participantes do rito entram no círculo da dança, onde permanecem até o pôr do sol. Da mesma forma que a busca da visão, a dança do sol é realizada num ciclo de quatro anos, sendo que, no contexto do Fogo da Verdade, o número quatro sempre implica uma referência às direções norte, sul, leste e oeste.

A busca da visão e a dança do sol são realizadas anualmente na sede nacional do Fogo da Verdade, desde o início dos anos 2000. A partir da aliança entre este grupo e a aldeia de Águas Claras, estes ritos contam com a participação dos moradores da comunidade, sendo que vários indígenas Guarani, inclusive as principais lideranças da aldeia, já completaram o ciclo completo de quatro anos da busca da visão e da dança do sol. Em outubro de 2009, a busca da visão foi realizada pela primeira vez em Águas Claras, tendo sido direcionada especialmente para os moradores desta e de outras aldeias Guarani do litoral sul de Santa Catarina, embora também tenha contado com a participação de alguns não-indígenas. As lideranças da aldeia têm a intenção de realizar a busca da visão anualmente dentro de sua Terra Indígena.

Desde sua aliança com o Fogo da Verdade, em 2003, os membros da comunidade daimista de Florianópolis, pessoas ligadas a outros centros do Santo Daime no Brasil e em outras partes do mundo também vêm participando da busca da visão e da dança do sol. As lideranças dessa comunidade daimista e vários outros integrantes desse grupo completaram o ciclo completo de quatro anos da busca da visão e da dança do sol. Alguns foram reconhecidos pelos dirigentes do Fogo da Verdade como “homens-medicina”. A partir de 2011, planeja-se realizar anualmente a busca da visão dentro da área da comunidade daimista de Florianópolis.

Junto aos ritos, circulam na rede da aliança das medicinas expressões, cantos, formas de se vestir e de se portar, maneiras de falar, incensos e ervas aromáticas utilizados durante as cerimônias, um certo código de conduta implícito – enfim, uma série de elementos entre os quais grande parte relaciona-se com a dimensão estética, apontando para o lugar central que este aspecto tem em todos os ritos conduzidos nos diferentes espaços vinculados a essa rede.

Da mesma maneira que os ritos e os elementos estéticos que os acompanham, é possível localizar no circuito da aliança das medicinas uma circulação dos discursos dos diferentes atores inseridos nesta rede.

Recapitulando a história do processo de apropriação da ayahuasca pelos Guarani de Águas Claras, podemos localizar quais são esses atores: os moradores da aldeia de Águas Claras; funcionários da área da saúde contratados pela FUNASA; membros do Fogo da Verdade; integrantes da comunidade daimista de Florianópolis. Consideramos que todos estes atores devem ser vistos como dotados de agência, possuindo discursos e interesses próprios (Greene, 1998). Esses diferentes discursos e interesses são negociados, assim como o sentido dos símbolos e significados que circulam na rede da aliança das medicinas.

Para os Guarani da aldeia Águas Claras, a ligação com o Fogo da Verdade e com a comunidade daimista, bem como a realização das cerimônias e de outras práticas vinculadas ao uso da ayahuasca podem ser pensadas como formas de atrair diferentes tipos de recursos para a comunidade indígena. Cabe lembrar que a implantação dos ritos com ayahuasca e do *temazcal* foi apoiada por recursos financeiros e por funcionários que faziam parte dos serviços de saúde previstos pelo Estado Brasileiro. Somado a isto, as cerimônias com ayahuasca na aldeia atraem uma série de não-indígenas que pagam uma taxa para participar, ajudando a cobrir os custos envolvidos na realização e gerando mais uma fonte de renda para a comunidade. Já a possibilidade de participar de eventos realizados em espaços ligados ao Fogo da Verdade e na comunidade daimista pode ser vista como uma oportunidade especial para os moradores de Águas Claras conhecerem ideias, práticas, ritos, etc., e estabelecerem novas relações, ainda mais levando em conta que, muitas vezes, estão presentes nesses eventos pessoas de diferentes partes do mundo, inclusive lideranças de grupos indígenas de outros lugares do Brasil ou de outros países.

Sem dúvida, o contato entre os habitantes de Águas Claras e os membros do Fogo da Verdade estimulou um diálogo que reflete uma nova configuração nas relações entre indígenas e não-indígenas no Brasil. Tradicionalmente colocados numa posição subordinada, os indígenas têm historicamente sofrido preconceito, violência e exclusão por parte da sociedade envolvente. Tem havido um crescimento considerável das organizações políticas indígenas e eles estão, cada vez mais, exercendo seus direitos enquanto cidadãos. Todavia, os Guarani que moram nas periferias das maiores cidades da região sul do país tendem a resistir silenciosamente, mantendo sua língua nativa e guardando em segredo seus rituais. O diálogo entre os vários atores que integram a rede da aliança das medicinas e a apropriação de uma série de elementos presentes nesta rede na aldeia de Águas Claras certamente contribuiu para conferir

aos moradores desta comunidade mais igualdade e respeito do que normalmente há nas interações entre indígenas e não-indígenas.

Nossas observações indicam que ainda existem assimetrias nas relações entre os Guarani de Águas Claras e seus interlocutores não-indígenas. Entretanto, diferente da maior parte das relações indígenas/não-indígenas no sul do Brasil, o alto valor conferido à cultura indígena pelas pessoas vinculadas ao circuito *New Age* possivelmente contribuiu para a renovação dos valores e práticas rituais dos Guarani, além de estimular os moradores de Águas Claras a assumirem um papel mais ativo nas suas negociações com a sociedade envolvente. Resumindo, consideramos que o processo de apropriação da ayahuasca em Águas Claras foi acompanhado pela inserção dos habitantes desta comunidade em uma ampla rede na qual circulam pessoas, saberes e substâncias, resultando em novos poderes de negociação e novas possibilidades para os moradores de Águas Claras.

A ONG contratada pela FUNASA teve um papel importante nesse processo, pois foi responsável pelo financiamento que viabilizou a realização de cerimônias com ayahuasca *etmazcais* durante quatro anos, na aldeia Águas Claras, e sua expansão para outras aldeias Guarani, em diferentes estados. O discurso elaborado na Política Nacional de Saúde Indígena argumenta sobre a necessidade de integrar e articular as práticas biomédicas com as práticas de medicina tradicional indígena nos serviços de atenção primária à saúde (Brasil, 2002, p. 17), como um esforço de implementar os princípios do multiculturalismo afirmados pela Constituição de 1988⁷. Desde 2004, a FUNASA vem crescentemente promovendo a integração da “medicina tradicional”, num esforço de tentar garantir serviços primários de cuidado à saúde que sejam culturalmente apropriados. Já a partir de 2005, a Área de Medicina Tradicional de Saúde Indígena do Projeto VIGISUS (da Secretaria de Vigilância em Saúde) vem financiando projetos participativos com apoio de recursos do Banco Mundial (Ferreira; Osório, 2007).

É interessante observar que o projeto da ONG mencionado acima não chegou a ser incluído no programa do VIGISUS, porém, os membros dessa ONG justificaram sua implantação em nome do respeito para com as práticas tradicionais e dos benefícios que elas trazem para a comunidade. O projeto se destaca por ser um dos poucos que emergiram espontaneamente dos membros da EMSI e não como um mandato imperativo de FUNASA, em Brasília. Existem poucas tentativas criativas de colocar em prática a “integração” da medicina tradicional. Para doxalmente,

talvez, a experiência da apropriação da ayahuasca na aldeia Águas Claras pode ser pensada como uma dessas iniciativas. Apesar de suas contribuições não serem necessariamente de uma eficácia instrumental, esta iniciativa possivelmente resultou em benefícios para os moradores de Águas Claras. Dentro do campo de relações interétnicas, sugerimos que uma consequência positiva é uma articulação mais dialógica entre esses indígenas e membros da sociedade envolvente. Por outro lado, não se pode deixar de levar em conta a influência e a posição de poder que alguns dos participantes da EMSI têm até hoje na aldeia indígena.

Finalmente, para o Fogo da Verdade, a presença dos Guarani constitui uma forma de legitimar a reivindicação da origem indígena dos conhecimentos e ritos praticados pelo grupo. A imagem do “índio” tem um papel importante no contexto do universo *new age* e dos movimentos neo-xamânicos em geral. No caso do Fogo da Verdade, um dos principais fundamentos do discurso do grupo consiste na ideia do “resgate dos conhecimentos ancestrais” (i.e., indígenas), assim como na indiferenciação generalizada atribuída a esses conhecimentos, que teriam todos a mesma “essência”. Somado a isto, cabe lembrar que o contato entre esse grupo espiritual e a comunidade indígena de Águas Claras aconteceu ao mesmo tempo que o Fogo da Verdade estava começando suas atividades no Brasil. Desta maneira, a própria constituição do grupo no país foi intensamente marcada pelo diálogo com os Guarani.



Figura 3 - Entrada do espaço onde são realizadas as cerimônias, denominado *opy* (casa de reza), na aldeia de Águas Claras e na sede do Fogo da Verdade



Figura 4 - *Opydjere* na aldeia Águas Claras e *inipi* para *temazcal* na sede do Fogo da Verdade



Figura 5 - Altar da meia-lua na casa de reza de Águas Claras e na sede do Fogo da Verdade

Considerações finais

Existe uma relação mais ou menos evidente entre a busca de “autenticidade” nos povos indígenas por parte dos grupos neo-xamânicos e um processo geral e global de busca de “resgate cultural” por parte dos povos indígenas, exemplificado pelo caso que descrevemos aqui. Embora alguns pesquisadores sugeriram que a apropriação da ayahuasca pelos

Guarani via Fogo da Verdade possa ser pensada como uma forma *sui generis* de neo-colonialismo, na qual o que está em questão é a espiritualidade indígena, de maneira alguma os Guarani devem ser vistos como ingênuos neste processo; pelo contrário, estão engajados de maneira ativa e dinâmica nos diferentes diálogos e negociações envolvidos nele (Marnio Teixeira-Pinto, comunicação no debate Diálogos Transversais, 2008).

Numa reflexão a respeito de como convivem e se articulam as possibilidades e as limitações da inovação cultural e do exercício da criatividade na sociedade, buscando entender como são produzidos e recriados os significados, Sahlins (1997, 1997b) tematiza a capacidade dos povos indígenas de englobar e integrar o sistema mundial em suas próprias visões de mundo. Este autor, que procura olhar os indígenas como atores, argumenta que, contrariando expectativas correntes nas décadas de 1950 e 1960, esses povos recusaram-se tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós, esforçando-se numa tentativa de “incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo” (1997, p. 52). É a essa aparentemente paradoxal recusa dos povos indígenas em desaparecerem que Sahlins chama de *indigenização da modernidade*. Este movimento, que foi denominado por Richard Salisbury como “intensificação cultural”, está ligado à incorporação seletiva de elementos provenientes da sociedade global nas culturas indígenas, buscando refletir noções tradicionais da “boa vida” e estando associado com uma promoção explícita da “cultura” indígena (Salisbury, 1984 *apud* Sahlins 1997, p. 53). Segundo Sahlins, embora em alguns lugares já venha ocorrendo há séculos, este processo tornou-se mais visível e adquiriu dimensões mundiais principalmente a partir dos anos 1980 (1997, p. 53).

Para ele, portanto, deve-se reconhecer que existe o desenvolvimento simultâneo de uma integração global e de uma diferenciação local (Brigt; Geyer, 1987 citados em Sahlins 1997, p. 57), sendo que “as semelhanças culturais da globalização se relacionam dialeticamente com as exigências opostas da indigenização” (Sahlins, 1957, p. 57). Desta maneira, homogeneidade e heterogeneidade não devem ser vistas como mutuamente exclusivas, mas sim como duas tendências constitutivas da realidade global (1997, p. 58). Tematizando a questão da “sobrevivência cultural”, Sahlins afirma que ela consiste na tentativa dos povos indígenas se apropriarem do sistema capitalista nos seus próprios termos, enfatizando, portanto, uma visão histórica desses povos segundo a qual “*a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam*” (1997b, p. 126, grifos do autor).

A discussão sobre as possibilidades de inovação ou variação cultural é um tema de grande interesse para a antropologia contemporânea. Reflexões sobre questões como a relação entre o passado e o presente e a reprodução/recriação de mitos e ritos articulam questões teóricas de fundo ligadas às relações entre estrutura e evento; rito, mito e história; criatividade e interpretação individuais como contribuição à produção de inovações coletivamente apropriadas. Essas reflexões, ainda, nos convidam a repensar conceitos como os de modernidade e tradição, apontando para a ideia de que, como sugere Sahlins, a tradição consiste “nos modos distintos como se dá a transformação” (1997, p. 63), sendo que esta transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente. Este ponto de vista tem como base uma ampla mudança de perspectivas que ocorre na antropologia, a partir da década de 1980 (Ortner, 1994), e que tem entre suas principais premissas: o questionamento da visão da cultura como totalidade e das unidades sociais como auto-contidas; as ideias de que todas as unidades sociais devem ser situadas no tempo e na história (Oliveira, 1999); de que o processo de construção de identidades e fronteiras tem uma importante dimensão política (Barth, 2000); e, finalmente, uma visão da cultura como fluida, emergente e dinâmica (Langdon, 1996b).

Em artigo recente, Langdon (2007) discute o status analítico dos termos xamã e xamanismo, argumentando que o crescimento dos rituais xamânicos praticados por grupos não-indígenas em centros urbanos força a revisão desses conceitos. A autora aponta que a expansão do xamanismo para culturas não-indígenas pode ser considerada como estando relacionada ao intercâmbio entre o local e o global num contexto mais amplo, remetendo assim a questões centrais na antropologia contemporânea, tais como as noções de cultura, tradição, continuidade, lugar e práxis. Segundo essa autora, o crescimento dos xamanismos Nova Era entre as classes urbanas, que se torna evidente principalmente a partir dos anos 1990, quando o neo-xamanismo começa a se tornar visível como um fenômeno global, nos força a reconhecer que o xamanismo não é mais apenas um fenômeno indígena, sendo que xamãs e xamanismos devem ser vistos como categorias dialógicas que frequentemente são negociadas nas fronteiras das sociedades indígenas locais e de suas interfaces com as sociedades nacionais e globais.

Manuela Carneiro da Cunha (1998) propõe que o xamã seja visto como um “tradutor” do conhecimento indígena. A antropologia tem considerado o xamã como tradutor de outras realidades, ou como mediador entre o visível e o oculto, porém ela sugere um papel adicional para

o xamã: aquele de tradutor do conhecimento nativo, incluindo o ecológico, para o não-indígena. Já Hamayon (2003), pesquisador importante do xamanismo siberiano, tem sugerido que a compreensão ocidental do fenômeno é uma forma de objetificação do Outro, constituindo um espelho com que nós construímos a sua imagem. Para nós, xamanismo não é simplesmente tradução nem objetificação, mas um fenômeno que emerge dialogicamente com base nas interações entre todos os atores envolvidos no *revival* global deste fenômeno – antropólogos, jornalistas, organizações ambientais, profissionais da área da saúde, indígenas e neo-xamãs entre incontáveis outros. A estreita rede de relações formada ao longo dos últimos oito anos entre os Guarani da aldeia de Águas Claras, o Fogo da Verdade do Brasil, a comunidade do Santo Daime de Florianópolis e o Estado, e a intensa circulação de pessoas, saberes, substâncias no âmbito dessa rede que procuramos delinear e descrever de maneira preliminar neste texto, consiste em um exemplo deste tipo de diálogo. Casos contemporâneos como este nos levam a questionar ideias de culturas homogêneas com fronteiras claras e bem definidas (Langdon, 2007), sugerindo que o xamanismo muitas vezes é um diálogo; um fenômeno constantemente emergente, que se cria e recria a partir das interações entre atores num mundo pós-colonial e pós-moderno.

Notas

¹ Para uma síntese da metáfora do canibalismo e seu potencial para pesquisa comparativa, ver Fausto 2007.

² Em janeiro de 2010, foi publicado, no Diário Oficial da União, o relatório de um Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) instituído pelo Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) e composto por representantes do governo, pesquisadores e representantes dos grupos ayahuasqueiros. A finalidade deste GMT era realizar o levantamento e acompanhamento do uso religioso da ayahuasca, bem como pesquisar sua utilização terapêutica. Este relatório sanciona o uso da bebida definido como ritual e religioso e apresenta uma “deontologia” para sua utilização, ou seja, uma carta de orientações éticas que procuram regulamentar seu consumo e prevenir seu uso inadequado.

³ Para uma reflexão sobre estas categorias, ver Labate, 2004.

⁴ Um exemplo a respeito é o caso de alguns jovens Kaxinawá que vêm realizando rituais com ayahuasca direcionados para não-indígenas em grandes cidades do Brasil, como São Paulo e Rio de Janeiro.

⁵ Este casal foi responsável pela reocupação da aldeia de Águas Claras na década de 1980, tendo liderado sua família extensa numa migração que resultou de um sonho profético. Atualmente, muitos Guarani os reconhecem como curadores e reza-dores com poderes xamânicos admiráveis e, enquanto casal, eles são considerados

os mais velhos e mais poderosos *karaikuery* na região do litoral de Santa Catarina (Mello, 2006).

⁶ No contexto do Fogo da Verdade, “rezo” consiste numa concepção polivalente, que pode ter diferentes significados: pode referir-se às preces e pedidos ou aos discursos feitos durante as cerimônias de medicina; às orações feitas com o tabaco ao fumar a *shanup,a* ou mesmo a um pensamento ou intenção silenciosa.

⁷ Com a reforma da constituição, a política de cuidado da saúde indígena passou a receber maior atenção, o que resultou na criação, em 1999, de um subsistema de saúde dedicado aos serviços de atenção primária para as comunidades indígenas. Um importante princípio que orienta esses serviços é chamado de “atenção diferenciada” e implica respeito ao conhecimento tradicional, às práticas e aos especialistas em cura do grupo, assim como acesso universal aos cuidados primários de saúde (Langdon, 2004).

Referências

ASSIS, Valéria de; GARLET, Ivori José Garlet. Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. *Revista de Indias*, [s.l.], v. LXIV, n. 230, p. 35-54, 2004.

ATKINSON, Jane Monnig. Shamanisms Today *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, n. 21, p. 307-330, 1992.

BARTH, Frederick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000. p. 25-67.

BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. 2.ed. Brasília: Ministério da Saúde/Fundação Nacional de Saúde, 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22 1998.

DEVEREUX, Georges. Shamans as Neurotics. *American Anthropologist*, [s.l.], v. 63, n. 5, p. 1088-1090, oct. 1961.

DEVEREUX, Georges. Normal et anormal. In: _____. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard, 1970.

ELIADE, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

FAUSTO, Carlos. Feasting on People: Cannibalism and Commensality in Amazonia *Current Anthropology*, [s.l.], v. 28, p. 497-530, 2007.

FERREIRA, Luciane Ouriques; OSÓRIO, Patrícia Silva (Orgs.). Medicina Tradicional Indígena em Contextos. *Reunião de Monitoramento*. 1., 2007, Brasília. *Anais...* Brasília: FUNASA-Projeto Vigisus II/ Ministério da Saúde, 2007. p. 110-119.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline; GOMES, Laura Gomes. “ Cerimônia de medicina”: etnografando segundo o modelo de processo ritual. Trabalho apresentado para a disciplina “Do rito à performance”, CFH/UFSC, 2008. [mimeo]

FRANÇA, Marcelo. *Relato da Aldeia Yynn Morothi Wherá da Terra Indígena M'Biguaçu*. 2008. Disponível em: <<http://www.neip.info/downloads/textos%20novos/>

relato_aldeia.pdf>. Acesso em: 8 fev. 2009.

GOODMAN, Felicitas D. *Where the spirits ride the wind*. Trance journeys and other ecstatic experiences. Bloomington: University of Indian Press, 1990.

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.

GREENE, Shane. The shaman's needle: development, shamanic agency and intermediality in Aguaruna Lands, Peru. *American Ethnologist*, Peru, v. 25, n. 4, p. 634-658, 1998.

HAYAMON, Roberte. *Introduction a Chamanismes*. Réalités autochtones, réinventions occidentales. Revue Diogène – Chamanismes. Paris: Presses Universitaires Francaises, 2003. p. 7-54.

HARNER, Michael. *The way of the shaman*. New York: Bantam Books, 1982.

HUXLEY, Aldous. *The doors of perception*. New York: Harper and Row, 1954.

JOHNSON, Paul C. Shamanism from Ecuador to Chicago. A case study in New age ritual appropriation. In: HARVEY, Graham (Org.). *Shamanism, a reader*. London: Routledge, 2003. p. 334-354.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; MACRAE, Eduard; GOULART, Sandra Lucia. *As religiões ayahuasqueiras brasileiras em perspectiva*, 2007. [manuscrito]

LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana de; SANTOS, Rafael Guimarães. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras, 2008.

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

LANGDON, Esther Jean. Performance e preocupações pós-modernas em antropologia. In: TEIXEIRA, João Gabriel L. C. (Org.). *Performance, performáticos e sociedade*. Brasília: Editora da UNB, 1996b. p. 23-29.

_____. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre Antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Orgs.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa* Rio de Janeiro: Editora Contra-Capa, 2004. p. 41-57.

_____. Shamans and shamanisms: reflections on anthropological dilemmas of modernity. *Vibrant*, Brasília, v. 4, n. 2, p. 27-48, 2007. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/downloads/v4n2_langdon.pdf>. Acesso em: 8 fev. 2009.

_____. New perspectives of shamanism in Brazil: shamanisms and neo-shamanisms as dialogical categories. Artigo apresentado no SEMINÁRIO PERMANENTE DE ETNOGRAFIA MEXICANA, Instituto Nacional de Antropologia e Historia, México, 2008. [mimeo]

LIMA DA SILVA, Raquel. *Natureza, rainha da floresta e indianidade: o caso da igreja do Santo Daime entre os índios Apurinã da aldeia Camicuã*. 2002. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Acre, Rio Branco, 2002.

- LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras*. Identidade étnica dos guarani-mbya. Florianópolis: Editora da UFSC, 2004.
- MACKLIN, June Victor Acevedo Martinez; TORRES, Elizabeth Gonzalez. New religious movements and ritual transformations of the modern self. *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, n. XXI, p. 35-58, 1999.
- MACRAE, Edward. The ritual and religious use of ayahuasca in contemporary Brazil. In: TAYLOR, Whitney; STEWART, Rob; HOPKINS, Kerry; EHLERS, Scott (Orgs.). *DPF XII Policy Manual*, Washington: The Drug Policy Foundation Press, 1999. p. 47-50.
- MELLO, Flávia Cristina. *Aetchá nhanderukuery karai retarã*: Entre deuses e animais. Xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2006.
- METZNER, Ralph (Org.). *Sacred Vine of Spirits: Ayahuasca*. Vermont: Park Street Press, 1999.
- NOLL, Richard. Shamanism and schizophrenia: a state-specific approach to the schizophrenia metaphor of shamanic states. *American Ethnologist*, [s.l.], v. 10, n. 3, p. 443-459, 1983.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: a um encontro entre antropologia e história. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999. p. 99-123.
- ORTNER, Sherry B. Theory in anthropology since the sixties. In: DIRKS, Nicholas B.; ELEY, Geoff; ORTNER, Sherry B. (Orgs.). *Culture, power, history: a reader in contemporary social theory*. Princeton: University of Princeton Press, 1994.
- PÉREZ GIL, Laura. Chamanismo y modernidade: fundamentos etnográficos de un proceso histórico. In: CALAVIA SÁEZ, Oscar; LENAERTS, Marc; SPADAFORA, Ana María (Orgs.). *Paraíso abierto, jardines cerrados: Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad*. Quito: Abya-Yala, 2004. p. 179-201.
- SAHLINS, Marshall. O ‘pessimismo sentimental’ a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I) *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.
- _____. O ‘pessimismo sentimental’ a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte II) *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997b.
- SANTANA OLIVEIRA, Melissa. *Kiringué i kuery Guarani*. Infância, educação e religião entre os Guarani de M’Biguaçu, SC. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2004.
- SCHULTES, Richard Evans; HOFMANN, Albert; RATSCH, Cristian. *Plants of the gods*. Their, sacred, healing, and hallucinogenic powers (revised and expanded edition). Rochester, Vermont: Healing Arts Press, 2001.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/

Editora Marco Zero, 1987 [1979]. p. 11-30.

SELL, Ari Bertoldo. Neurobiologia e Xamanismo. In: LANGDON, Esther Jean (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 353-361.

SILVERMAN, Julian. Shamans and acute schizophrenia. *American Anthropologist*, [s.l.], v. 69, p. 21-31, 1967.

TAUSSIG, Michael. *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

TEKPANKALLI, Aurelio Díaz. *Una voz para los hijos de la tierra*. Tradición oral del Camino Rojo. Illinois: Igreja Nativa Americana de Itzachilatlan, 1996.

THOMAS, Nicholas; HUMPHREY, Caroline E. (Orgs.). *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

VARGAS, Haroldo Evangelista. *Fortalecimento das lideranças espirituais da nação Guarani*. Projeto apresentado pela ONG Rondon Brasil à FUNASA, 2002. [mimeo]

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. B. Images of Nature and Society in Amazonian Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 25, p. 179-200, 1996.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 145-162, 1996b

WHITEHEAD, Neil L. *Dark Shamans*. Kanaima and the poetics of violent death. Durham: Duke University Press, 2002.

WHITEHEAD, Neil L.; WRIGHT, Robin Wright. *In darkness and secrecy*. The Anthropology of Assault sorcery and Witchcraft in Amazonia. Durham: Duke University Press, 2004.

WINKELMAN, Michael. *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*. Connecticut: Bergin and Garvy, 2000.

Recebido em 22 de dezembro de 2009.

Aprovado para publicação em 15 de fevereiro de 2010.

