



UFAM



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS DO AMBIENTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE E
SUSTENTABILIDADE NA AMAZÔNIA**

DOUTORADO

**“EU VENHO DA FLORESTA”: A SUSTENTABILIDADE DAS PLANTAS
SAGRADAS AMAZÔNICAS DO SANTO DAIME**

RICARDO MONTELES

**MANAUS – AM
Fevereiro, 2020**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS DO AMBIENTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE E
SUSTENTABILIDADE NA AMAZÔNIA**

DOUTORADO

RICARDO MONTELES

**“EU VENHO DA FLORESTA”: A SUSTENTABILIDADE DAS PLANTAS
SAGRADAS AMAZÔNICAS DO SANTO DAIME**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia. Linha de pesquisa: Dinâmicas Socioambientais.

Orientadora: Therezinha de Jesus Pinto Fraxe, Prof.^a. Dr.^a

**MANAUS – AM
Fevereiro, 2020**

Ricardo Monteles

**“EU VENHO DA FLORESTA”: A SUSTENTABILIDADE DAS PLANTAS
SAGRADAS AMAZÔNICAS DO SANTO DAIME**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia. Linha de pesquisa: Dinâmicas Socioambientais.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Therezinha de Jesus Pinto Fraxe
Universidade Federal do Amazonas – UFAM
(Presidenta)

Prof. Dr. Jaisson Miyosi Oka
Universidade Federal do Amazonas – UFAM
(Membro Titular)

Prof. Dr.^a Maria Olívia de Albuquerque Ribeiro Simão
Universidade Federal do Amazonas – UFAM
(Membro Titular)

Prof. Dr.^a Maria Teresa Gomes Lopes
Universidade Federal do Amazonas – UFAM
(Membro Titular)

Prof. Dr. Julien Marius Reis Thevenin
Universidade do Estado do Amazonas – UEA
(Membro Titular)

Prof. Dr. Antônio de Lima Mesquita
Universidade do Estado do Amazonas – UEA
(Membro Titular)

Prof. Dr. Cloves Farias Pereira
Universidade Federal do Amazonas – UFAM
(Membro Suplente)

Prof. Dr. Neliton Marques da Silva
Universidade Federal do Amazonas – UFAM
(Membro Suplente)

Prof. Dr. Carlos Augusto da Silva
Universidade Federal do Amazonas – UFAM
(Membro Suplente)

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Monteles, Ricardo André Rocha
M776" "Eu venho da Floresta": A sustentabilidade das plantas
sagradas amazônicas do Santo Daime / Ricardo André
Rocha Monteles.
2020

257 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Therezinha de Jesus Pinto Fraxe
Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente e
Sustentabilidade na
Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Plantas Sagradas. 2. Ayahuasca. 3. Saberes
Botânicos. 4. Sustentabilidade. 5. Santo Daime. I.
Fraxe, Therezinha de Jesus Pinto II. Universidade
Federal do Amazonas III. Título

DEDICATÓRIA

*A quem comigo vive, sonha, canta, chora, vibra,
agradece, sorri e celebra a passagem deste ciclo,
dedico.*

AGRADECIMENTOS

À Força e à Luz da Natureza.

Ao meu Pai e à minha Mãe.

Ao meu irmão.

À minha companheira Keila e às nossas filhas Victoria Regia e Flora Luna pela presença luminosa na minha vida.

Aos mestres brasileiros da ayahuasca, que aprenderam a magia da floresta e a sacralizaram numa espiritualidade orgânica, natural, cabocla, amazônica. Gratidão especial ao Mestre Irineu e ao Padrinho Sebastião.

Ao cipó, à folha e a todas as plantas de conhecimento, pelos ensinamentos.

Às irmandades daimistas, sem as quais este trabalho não teria sido realizado:

* No Maranhão: Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Céu das Águas Claras (CAC), nas pessoas de Leandro e Fernanda, Centro de Iluminação Cristã Estrela Brilhante (CICEBRIS), na pessoa de Daniel Serra (*In memoriam*) e família, e Centro Espiritual Beneficente Fraternidade Colibri, na pessoa de Humberto Leite;

*No Pará: Casa de Oração Estrela D'água (EA), nas pessoas de Edson e Betânia;

*Em Rondônia: Centro de Iluminação Jardim da Virgem Maria (CIJAV), nas pessoas da Madrinha Vilma, seus filhos Vinícius, Gustavo e suas respectivas famílias; *No Acre: Aldeia Kuxipá Yuxibu, na pessoa de Valmir Serra; *No Amazonas: Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Céu do Sol Nascente (CSN), na pessoa de Chester e família; Fazenda São Sebastião, na pessoa de Chico Corrente (*In memoriam*) e sua turma, em especial Fábio e Carmélia, por terem nos apoiado integralmente durante os quase quarenta dias de campo na “boca do garapé”; Finalmente, ao Céu do Mapiá, nas pessoas da Madrinha Rita, Madrinha Julia, Madrinha Cristina (*In memoriam*), Padrinho Alfredo, Padrinho Valdete e toda a família por levarem adiante o sonho do Padrinho Sebastião.

Aos amigos e amigas, de perto e de longe, com quem pude ter oportunidade de interagir e aprender mais um bocadinho ao longo destes anos de doutoramento.

Aos jardineiros, campineiros e pesquisadores de todas as tradições da ayahuasca – do passado e do presente – pelo labor inspirador.

À ICEFLU e aos fardados do Santo Daime pela disposição em estabelecer os diálogos que ensejaram esta tese desde sua concepção.

Ao Colun/UFMA pela licença para realização deste estudo.

Ao Centro de Ciências do Ambiente (CCA/UFAM)

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia (PPGCASA/UFAM) e seu corpo docente, pela oportunidade desta formação acadêmica.

À professora Sandra Noda (*In memoriam*) pela abertura epistemológica.

Ao professor Antonio C. Witkoski pelo aporte metodológico no curso de “Métodos Qualitativos”.

Ao professor Charles R. Clement, por acolher as minhas questões em torno da ecologia histórica de plantas sagradas amazônicas.

À professora Therezinha Fraxe pela generosidade, confiança e orientação precisa.

À professora Maria Betânia Albuquerque pela interlocução intelectual desde o princípio.

Aos colegas da turma de 2016 pelo bom humorado convívio em Manaus.

Aos leitores e à leitora que se disponibilizaram a comentar as prévias do texto, em especial Erica Beuzer, Bruno Ferreira e Daniel Nava.

Ao amigo Marcos Aranha pela montagem e diagramação de todas as ilustrações que compõem este trabalho

Ao amigo Pedro Serra pela confecção do mapa da área de estudo.

Aos *txais*, pela fraterna convivência. *Haux Haux!*

Aos meus antepassados.

A todos e todas, sou grato, para sempre.

RESUMO

O cipó *Banisteriopsis caapi* (Malpighiaceae) e o arbusto *Psychotria viridis* (Rubiaceae) correspondem às principais espécies botânicas historicamente apropriadas em contexto ritual por diversos grupos indígenas e caboclos na Amazônia. O fenômeno cultural das religiões ayahuasqueiras brasileiras – Daime, Barquinha e União do Vegetal – ensejou uma intensa diáspora de plantas e saberes. Distintas variedades dessas espécies botânicas foram transferidas da Amazônia e introduzidas nos mais diversos contextos ecológicos em praticamente todo o país. Através de métodos qualitativos associados à etnobotânica, o estudo examina a taxonomia *folk* e a circulação de saberes em torno das plantas sagradas acionadas no contexto do Santo Daime. Desvela-se a história ambiental da ayahuasca através da literatura de viajantes na Amazônia colonial. Caracterizam-se as principais variedades etnobotânicas de jagube e rainha. Examinam-se os saberes taxonômicos em torno dessas entidades botânicas. Contempla-se sua expansão fitogeográfica. De *brebaje infernal* a sacramento religioso, a ayahuasca e as plantas que a compõem se estabelecem na história como entidades polimórficas, polifônicas, polissêmicas e policêntricas. Um sistema classificatório baseado em critérios sensíveis e suprassensíveis caracteriza a taxonomia cabocla das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime. Saberes etnobotânicos sugerem que a morfologia vegetal corresponde ao centro cognitivo dos processos taxonômicos nessa tradição. Atributos suprassensíveis acionados nos atos classificatórios dessas entidades botânicas são semelhantemente percebidos como legítimos critérios taxonômicos. Mais de uma dezena de variedades do cipó jagube e pelo menos seis tipos morfológicos distintos da folha rainha são apropriados nesse contexto cultural. A expansão dos plantios de *cipó* e *folha* sob os princípios da agricultura sintrópica e o aperfeiçoamento das práticas de feitiço correspondem às principais estratégias visando à sustentabilidade material do Daime. O cultivo de jagube e rainha mobiliza uma matriz de conhecimentos científicos formais e um complexo conjunto de saberes tradicionais constituídos no estreito contato com a materialidade e a espiritualidade da floresta. O *ethos* ecológico dos povos ayahuasqueiros manifesta-se em conexão com os saberes da floresta, território sagrado, onde viceja o nutriente espiritual do bem viver.

Palavras-chave: Plantas Sagradas. Ayahuasca. Saberes Botânicos. Sustentabilidade. Santo Daime.

ABSTRACT

The *Banisteriopsis caapi* vine (Malpighiaceae) and the *Psychotria viridis* shrub (Rubiaceae) are the principal botanical species historically appropriated in a ritual context by several indigenous groups and *caboclos* in the Amazon. The cultural phenomenon represented by the Brazilian Ayahuasca religions – *Daime*, *Barquinha* and *União do Vegetal* – has given rise to an intense diaspora of plants and knowledge. Different varieties of these botanical species were transferred from the Amazon and introduced in the most diverse ecological contexts throughout the country. Through qualitative methods associated with Ethnobotany, this study examines folk taxonomy and the circulation of knowledge around the sacred plants used in the context of *Santo Daime*. Environmental history of ayahuasca is revealed through travel literature of the colonial Amazon. The main ethnobotanical varieties of *jagube* and *rainha* are characterized. Taxonomic knowledge is examined around these botanical entities. Their phytogeographic expansion is contemplated. From the *infernal brebaje* to the religious sacrament, ayahuasca and the plants that compose it are established in history as polyphonic, polysemic and polycentric entities. A classification system based on sensitive and supersensitive criteria characterizes the *caboclo* taxonomy of the sacred Amazonian plants of *Daime*. Ethnobotanical knowledge suggests that plant morphology corresponds to the cognitive center of taxonomic processes in this tradition. Supersensitive attributes mobilized in the classification acts of these botanical entities are similarly perceived as legitimate taxonomic criteria. More than a dozen varieties of *jagube* and at least six distinct morphological types of *rainha* are appropriate to this cultural context. The expansion of *vine* and *leaf* plantations under the principles of synanthropic agriculture and the improvement of the practices of *feitio* are the principal strategies aimed at the material sustainability of *Daime*. The cultivation of *jagube* and *rainha* mobilizes a matrix of formal scientific knowledge and complex traditional knowledge constituted in intimate contact with material and spiritual aspects of the forest. The ecological *ethos* of the Ayahuasca peoples manifests itself in connection with their knowledge of the forest, a sacred territory, where the spiritual nutrient of *good living* grows.

Keywords: Sacred Plants. Ayahuasca. Botanical Knowledge. Sustainability. Santo Daime.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Notações musicais do hino “Flor de Jagube”, nº 38 do hinário “O Cruzeiro”, de Mestre Irineu	15
Figura 2 – Exsicatas de <i>Banisteriopsis caapi</i> (Spruce ex Griseb.) Morton e <i>Diplopterys cabrerana</i> (Cuatrecasas) Gates	33
Figura 3 – Exsicatas de <i>B. inebrians</i> Morton e <i>B. muricata</i> (Cav.) Cuatrecasas	34
Figura 4 – Exsicatas de <i>B. lutea</i> (Grisebach) Cuatrecasas e <i>B. longialata</i> (Ruiz ex Niedenzu) Gates	35
Figura 5 – Exsicatas de <i>B. martiniana</i> var. <i>subenervia</i> Cuatrecasas e <i>Lophantera lactescens</i> Ducke	36
Figura 6 – Mestres brasileiros da ayahuasca	41
Figura 7 – Sebastião Mota de Melo	42
Figura 8 – Vila Céu do Mapiá	51
Figura 9 – Alfredo Gregório de Melo	52
Figura 10 – O fenômeno da miração na arte vegetalista/visionária	62
Figura 11 – Jagube e rainha cultivados no Sítio Luz do Sol, São José de Ribamar – MA	72
Figura 12 – Sementeiras. Mudas de jagube e rainha feitas a partir de folhas, estacas, galhos e sementes	73
Figura 13 – Mapa da Área de Estudo	107
Figura 14 – Jardineiros de Juramidam. Práticas sustentáveis e compartilhamento de saberes em torno do manejo e cultivo de jagube e rainha	117
Figura 15 – Amostra de <i>Banisteria caapi</i> coletada em 1852 por Richard Spruce	144
Figura 16 – Rota do botânico Richard Spruce entre os anos 1849 e 1864 nos rios Negro, Uaupés, Caciquiare e Orinoco	146
Figura 17 – Prancha contendo ilustração botânica de <i>Banisteriopsis caapi</i> (Spruce ex Griseb.) Morton	149
Figura 18 – Descrição pioneira de <i>Banisteria caapi</i> Spruce na Flora Brasiliensis ... (1858)	157
Figura 19 – Exsicatas de <i>Tetrapteryx methystica</i> Schultes e <i>T. mucronata</i> Cav. ..	158
Figura 20 – Exsicata de <i>Callaeum antifebrile</i> (Ruiz ex Griseb.) D. M. Johnson	159
Figura 21 – Flor da aceroleira (<i>Malpighia glabra</i> L.). Destaque para a pétala estandarte das flores das malpighiáceas	179
Figura 22 – <i>Epicharis cockerelli</i> coletando óleo em <i>Byrsonima</i> sp. (Malpighiaceae)	180
Figura 23 – Representação gráfica da distribuição geográfica de <i>Banisteriopsis</i> C. B. Rob. ex Small	182
Figura 24 – Representação gráfica da distribuição geográfica de <i>Psychotria</i> L. ..	187
Figura 25 – Jagube em corte transversal exibindo a “flor”	197
Figura 26 – Ouras do jagube (glândulas foliares)	199
Figura 27 – Exemplares de jagube “liso” e “de nó”	201
Figura 28 – Exemplares de jagube ourinho	205
Figura 29 – Exemplares de jagube arara	212
Figura 30 – Exemplares de jagube caupuri	215
Figura 31 – Variação morfológica das rainhas “cabocla” (<i>P. viridis</i> Ruiz & Pav.) e “branca” (<i>P. carthagenensis</i> Jacq.).	220

Figura 32 – Folhas sem domácias aparentes e infrutescência imatura de rainha “branca” (<i>P. carthagenensis</i> Jacq.)	223
Figura 33 – Exemplares cultivados de <i>P. viridis</i>	225

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Técnicas e procedimentos metodológicos acionados na pesquisa	126
Tabela 2 – Caracteres organolépticos e suprassensíveis	193
Tabela 3 – Caracteres sensíveis do cipó na etnotaxonomia daimista	200
Tabela 4 – Análise fitoquímica de variedades do cipó da ayahuasca brasileira ...	216

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	16
CAPÍTULO I. INTRODUÇÃO	19
1.1. ESTRUTURAÇÃO DOS CAPÍTULOS	19
1.2. AYAHUASCA, AYAHUASCAS	22
1.3. CONEXÕES LINGÜÍSTICAS E FITOGEOGRÁFICAS DA AYAHUASCA	28
1.4. “ESTA LUZ É DA FLORESTA”	39
1.5. “O CIPÓ FLORESCEU, A SEMENTE SE ESPALHO”	44
1.5.1. A dispersão do Santo Daime	46
1.5.2. A regulamentação do uso religioso da ayahuasca no Brasil	54
1.5.3. Uma breve nota sobre a regulamentação do uso religioso da ayahuasca no exterior	57
1.6. A FORÇA E A LUZ DA FLORESTA	60
1.7. A EXPERIÊNCIA EMPÍRICA COMO FUNDAMENTO EPISTEMOLÓGICO	65
1.7.1. Motivação e justificativa do estudo	65
1.7.2. Questões da pesquisa e objetivos	75
CAPÍTULO II. A PERSPECTIVA TEÓRICA DE ANÁLISE	78
2.1. Diversidade e classificação botânica	78
2.1.1. Taxonomia	79
2.1.2. Etnotaxonomia	83
2.2. Saberes e práticas de manejo	86
2.2.1. Mobilizando a diversidade para a sustentabilidade	86
2.2.2. Saberes para a sustentabilidade	91
CAPÍTULO III. METODOLOGIA	101
3.1. O UNIVERSO DA PESQUISA	101
3.2. ÁREA DE ESTUDO	107
3.3. DAS TÉCNICAS E PROCEDIMENTOS.....	108
3.3.1. Revisão de literatura	108
3.3.2. Observação experiencial	109
3.3.3. Diálogos informais e entrevistas	112
3.3.4. Turnês guiadas	118
3.3.5. Fotografia e estimulação visual	121
3.3.6. Coleção viva: preservação da memória etnobotânica da pesquisa	123
3.3.7. Identificação das variedades de jagube e rainha	124
CAPÍTULO IV. A GÊNESE HISTÓRICA E AMBIENTAL DO CIPÓ: POLIFONIAS INDÍGENAS E CABOCLAS	128
4.1. A AYAHUASCA NA <i>COMPANHIA DE JESÚS</i> (1737-1785)	134
4.2. <i>Capí</i> , AYAHUASCA INDÍGENA BRASILEIRA	140
4.2.1. Richard Spruce e o marco botânico do cipó	142
4.3. UMA ALQUIMIA DA FLORESTA	161
4.4. <i>Ayahuasca brasili</i> s ou A ESPIRITUALIDADE CABOCLA DO CHÁ	163
4.4.1. Conexões entre as tradições ayahuasqueiras brasileiras	167
4.5. CONSIDERAÇÕES	172

CAPÍTULO V. A SUSTENTABILIDADE ATRAVÉS DAS PLANTAS SAGRADAS AMAZÔNICAS: RECONHECIMENTO DE VARIEDADES ETNOBOTÂNICAS DE JAGUBE E RAINHA	174
5.1. INTRODUÇÃO.....	174
5.2. DAS PLANTAS SAGRADAS AMAZÔNICAS DO DAIME	177
5.2.1. Aspectos botânicos e taxonômicos do cipó	177
5.2.2. Aspectos botânicos e taxonômicos da folha	185
5.3. SABERES ETNOBOTÂNICOS DO DAIME	188
5.3.1. “O jagube está aí”: Uma proposta de etnoclassificação do cipó	191
5.3.1.1. As principais etnovariedades do cipó	202
5.3.1.1.1. Ourinho	203
5.3.1.1.2. Arara	210
5.3.1.1.3. Caupuri	213
5.3.2. “A folha chegou a tempo”: Aspectos da classificação etnobotânica da rainha da floresta	218
5.4. CONSIDERAÇÕES	226
CONCLUSÕES	228
REFERÊNCIAS	233
APÊNDICES	255
APÊNDICE A: Roteiro de entrevistas abertas	255
APÊNDICE B: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)	256

“EU VENHO DA FLORESTA”: A SUSTENTABILIDADE DAS PLANTAS SAGRADAS AMAZÔNICAS DO SANTO DAIME



Flor de Jagube¹

Eu venho da floresta
Com meu cantar de amor
Eu canto é com alegria
A Minha Mãe que me mandou

A Minha Mãe que me mandou
Trazer Santas Doutrinas
Meus irmãos todos que vêm
Todos trazem este ensino

Todos trazem este ensino
Para aqueles que merecer
Não estando nesta linha
Nunca é de conhecer

Estando nesta linha
Deve ter amor
Amar a Deus no céu
E a Virgem que nos mandou

¹ Hino nº 38 do hinário “O Cruzeiro”, de Mestre Irineu. A Figura acima corresponde a uma montagem de notações musicais do hino, coletadas em Bomfim (2006) e Moreira e MacRae (2011).

APRESENTAÇÃO

Esta tese é consequência de desdobramentos cognitivos, decorrentes da experiência pessoal em torno das dimensões espiritual, intelectual e pragmática no contexto da tradição brasileira da ayahuasca conhecida como Santo Daime.

O germen do processo artesanal de produção do conhecimento associado à dimensão etnobotânica dos saberes e práticas com as plantas sagradas amazônicas do Santo Daime se remete a uma década e meia atrás. Corresponde temporalmente ao meu ingresso neste sistema religioso originário na Amazônia brasileira, em que se utilizam plantas indígenas de natureza psicoativa, por sua vez, percebidas como sagradas, na preparação de uma bebida ancestral de uso ritual.

Considerando a ayahuasca uma bebida elaborada a partir de plantas expansoras da consciência, estas são percebidas neste estudo como “plantas psicoativas”, quando se leva em conta um sentido mais amplo, em que seu consumo gera efeitos substanciais no sistema nervoso central, mobilizando diversas áreas do cérebro durante sua ação farmacológica e neuroquímica.

Entretanto, mobiliza-se principalmente a expressão nativa “plantas sagradas”, sob uma consideração ética em direção à fala dos interlocutores da pesquisa que, por sua vez, praticamente sustentam este estudo a partir de seus saberes e práticas com essas plantas.

Mas, como o entendimento de uma nova concepção de ciência pode auxiliar na busca de sustentabilidade a partir de reflexões e ações que envolvem a temática das plantas sagradas? Di Stasi (1996) propõe o exercício da interdisciplinaridade. Nesta direção, Chechetto (2003) sugere que para compreender e interpretar as múltiplas concepções e integrar a diversidade existente quando se aborda a temática, exige-se, além da interdisciplinaridade, a prática da transdisciplinaridade².

De maneira secundária, aciona-se o termo “plantas de poder” (LABATE, 2004), como uma categoria, na qual estão incluídas as plantas do Daime que, por

² De acordo com Leff (2004) é importante analisar que a natureza deve ser observada não apenas sob o aspecto econômico, como um bem de consumo. A relação de consumo evoluiu no decorrer dos tempos, e se apresenta através da busca de uma racionalidade a partir da qual se deve atingir a sustentabilidade.

sua vez, favorecem uma oportunidade pouco convencional de “poder” examinar, de “poder” enxergar, de “poder” saber, enfim, de “poder” conhecer e reconhecer, no aspecto físico da existência, uma dimensão espiritual decorrente do uso ritual dessas plantas³.

Particularmente na Amazônia, essas entidades vegetais compõem um variado conjunto botânico e linguístico, entre as diversas modalidades de uso cultural da floresta. Neste estudo, considera-se que os estados expandidos de percepção e consciência produzidos pelo seu consumo resultam, invariavelmente, em realidades, embora se trate de realidades extraordinárias, não imediatamente perceptíveis aos sentidos humanos.

Nesta direção, as plantas sagradas em questão se revestem de “plantas professoras”, e podem ser assim denominadas, em decorrência da ampliação e aprofundamento da visão e percepção ordinárias, favorecendo o encadeamento de um processo pedagógico *sui generis*, mediado por professores vegetais (ALBUQUERQUE, 2011).

Com a intenção de informar o leitor quanto ao uso e sacralização dessas plantas amazônicas, apresenta-se brevemente um sintético quadro histórico, cultural e ambiental da ayahuasca no contexto panamazônico e, em específico, brasileiro, dando ênfase à tradição cabocla do Santo Daime. Estabelecem-se as implicações teóricas de minha aproximação pessoal no contexto desta religiosidade a partir da consolidação do objeto empírico de investigação e dos procedimentos metodológicos mobilizados na consecução do estudo.

Delineiam-se, assim, as motivações que me levaram a desenvolver um estudo dessas incompreendidas plantas, tanto na cena acadêmica, como no meio social mais abrangente. Essas mesmas espécies botânicas refletem, por seu turno, as motivações pessoais que me estimularam em direção à realização desta pesquisa.

³ A expressão “plantas de poder”, referindo-se ao uso cultural de plantas psicoativas, emerge como uma noção ligada ao contexto da contracultura e à concretização desse movimento no Brasil. Também está associado à obra de Carlos Castañeda (1925-1998), antropólogo peruano que tornou famosas suas experiências místicas com algumas destas plantas, por sua vez, evidenciadas como veículos que possibilitam aos homens, o contato com forças ou poderes, permitindo, assim, que o aprendiz se torne um “homem de conhecimento” (LABATE e GOULART, 2005).

São apresentadas as justificativas, os objetivos, a perspectiva teórica e os aspectos metodológicos pelos quais se manifestaram as condições concretas de consecução dos objetivos propostos em torno do estudo da sustentabilidade das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime através de um aporte qualitativo da etnobotânica.

Com a intenção de apresentar o ordenamento dos capítulos e proporcionar uma visão global dos tópicos apresentados ao longo do texto, e assim, possibilitar ao leitor uma agradável viagem pelo mundo das plantas sagradas amazônicas do Daime, proponho, que, antes do embarque, se possa fixar a atenção no mapa da rota apresentado a seguir.

Capítulo I

1. INTRODUÇÃO

1.1. ESTRUTURAÇÃO DOS CAPÍTULOS

Esta tese, intitulada “Eu venho da Floresta: a sustentabilidade das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime”, representa um esforço exploratório em torno da dimensão etnobotânica do cipó jagube⁴ e da folha rainha⁵ na tradição brasileira ayahuasqueira do Santo Daime.

Os estímulos acadêmicos, afetivos e pragmáticos que me levaram a enveredar pelo estudo dessas plantas a partir de um ponto de vista das ciências do ambiente, as questões geradoras, os objetivos e os meios pelos quais pude acessar os dados brutos de campo, e a partir deles, gerar informação fidedigna a respeito de tais plantas correspondem à minha inserção em torno do tema de pesquisa.

O trabalho está estruturado em cinco capítulos. O capítulo introdutório insere os primeiros feixes de luz em direção ao reconhecimento do campo de estudos da ayahuasca, de suas conexões linguísticas e fitogeográficas, da gênese das religiosidades ayahuasqueiras brasileiras, e em específico do Santo Daime, de sua diáspora e regulamentação no Brasil e no exterior, assim como dos aspectos farmacológicos, profundamente implicados na experiência espiritual nesse sistema religioso caboclo.

A partir de uma perspectiva particularmente pessoal, apresenta-se a experiência empírica como um fundamento epistemológico, mobilizando-se as motivações e a justificativa para a realização do estudo, assim como suas fundamentais questões e objetivos.

Aciona-se no segundo capítulo, a perspectiva teórica de análise a partir dos principais autores associados às classificações botânicas *folk*, com ênfase nas etnotaxonomias indígenas e caboclas das plantas da ayahuasca. Por derradeiro,

⁴ *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.) Morton; Malpighiaceae.

⁵ *Psychotria viridis* Ruiz & Pav.; Rubiaceae.

acionam-se as perspectivas teóricas associadas à dimensão cognitiva em direção às práticas de manejo e cultivo sustentável dessas plantas.

O terceiro capítulo se refere à construção empírica da metodologia. Por meio de uma narrativa em que se valoriza a experiência, apresentam-se o universo da pesquisa, as técnicas e os procedimentos metodológicos em torno do estudo de caso apresentado.

Através de extensa pesquisa bibliográfica, apresenta-se, no quarto capítulo, intitulado “A gênese histórica e ambiental do cipó: polifonias indígenas e caboclas”, uma digressão historiográfica a respeito dos usos pretéritos do cipó da ayahuasca e das bebidas indígenas, a partir dele elaboradas na Amazônia colonial. Assim, o terceiro capítulo desta tese representa a busca por uma contextualização histórica, cultural e ambiental daquilo que se conhece genericamente como ayahuasca num contexto anterior à sua ressignificação cristã na Amazônia brasileira⁶. Feita esta apreciação em conexão com a historicidade da ayahuasca, destaca-se o Santo Daime como a tradição ayahuasqueira brasileira em foco neste estudo.

Por meio de um intenso e extenso trabalho de campo realizado na Amazônia brasileira entre 2016 e 2019, apresentam-se e se discutem, no quinto capítulo, intitulado “A sustentabilidade através das plantas sagradas amazônicas: reconhecimento de variedades etnobotânicas de jagube e rainha”, os aspectos botânicos e taxonômicos das principais espécies e variedades acionadas na tradição daimista⁷.

⁶ Relatos de jesuítas na América espanhola, temporalmente situados entre os anos 1737 e 1785, a descrição botânica do cipó em meados do século 19, e os estudos farmacológicos realizados a partir do século 20, configuram um quadro diacrônico que culmina e se expande na contemporaneidade, expressando, por meio das religiões brasileiras da ayahuasca, uma “reinvenção criativa” (ou uma “recriação inventiva”) em torno do uso cerimonial caboclo de uma bebida de uso ritual ancestral na Panamazônia.

⁷ Neste caso, a expressão “daimista” é referente à tradição do Daime. Semelhantemente, pode ser acionada em referência ao adepto dessa tradição: o “daimista”. Neste meio, se reconhece que o daimista é ayahuasqueiro, porém, nem todo ayahuasqueiro é, necessariamente, daimista, pois como se poderá observar ao longo deste estudo, convivem no campo ayahuasqueiro, diversos sistemas simbólicos em que se apropriam culturalmente as mesmas entidades botânicas e a mesma bebida. Dentre os sistemas simbólicos da ayahuasca, destacam-se, fundamentalmente, o

A dimensão da diversidade varietal – de tipos⁸ – destas plantas no contexto desta tradição, aciona, por sua vez, um saber prático associado à sua classificação e taxonomia, e recupera uma abordagem cognitiva em direção aos saberes agroecológicos e agroflorestais associados ao manejo e cultivo dessas espécies de plantas sagradas amazônicas no Brasil⁹.

Assim, ao fornecer dados recentes a respeito do universo dessas plantas no contexto do Daime, o quinto capítulo visa indicar a importância relativa à sua diversidade etnobotânica em nível de subespécie, onde a taxonomia formal tem dispensado pouca atenção. O reconhecimento de um sistema tradicional de classificação botânica no Santo Daime aponta para uma (re)consideração necessária das taxonomias nativas, suscitando um diálogo profícuo com o imperativo ideal de diversidade para a sustentabilidade.

Apresenta-se, de maneira mais específica nesse capítulo, como se estrutura o dinâmico sistema botânico de classificação *folk* das plantas sagradas amazônicas no Santo Daime. Sinais ou marcadores etnobotânicos sugerem que esse sistema de classificação botânica está fortemente associado a um aspecto morfológico da taxonomia cabocla¹⁰.

xamanismo ameríndio, o neoxamanismo urbano e as tradições religiosas brasileiras (Daime, Barquinha e União do Vegetal).

⁸ Expressão mobilizada nas classificações caboclas das plantas da ayahuasca para se referir às subespécies/etnoespécies/variedades botânicas nativas e cultivadas que compõem a bebida cerimonial. Os tipos de jagube e rainha representam variedades/linhagens culturalmente importantes, que – em um contexto de expansão territorial das religiosidades brasileiras da ayahuasca – passam a ser cultivadas em contextos ecológicos extra-amazônicos, e a circular entre as tradições, por meio de interações culturais conectadas a arranjos autônomos e institucionais em torno das dimensões do cultivo e da pesquisa.

⁹ É importante registrar que a dimensão botânica das espécies da ayahuasca tem suscitado pouca atenção por parte de pesquisadores ligados ao campo ayahuasqueiro, por sua vez, muito mais concentrado nos estudos antropológicos, psicológicos e neurocientíficos, do que em abordagens direcionadas às dimensões botânica, ecológica e ambiental da ayahuasca.

¹⁰ Estudos de caracterização taxonômica correspondem à identificação, descrição e diferenciação de variedades de uma mesma espécie biológica. Dentre as diversas modalidades de caracterização, a morfológica representa a mais comum. É feita a partir da observação ou mensuração de caracteres morfológicos facilmente diferenciáveis a olho nu, denominados “descritores morfológicos” que, por sua vez, correspondem aos caracteres herdáveis, geralmente controlados por poucos genes, os

Finalmente, são apresentadas as conclusões associadas aos resultados discutidos nos capítulos anteriores. Conectadas a cada um dos capítulos, as conclusões são consolidadas a partir de um caráter analítico e propositivo, baseado na empiria e nas considerações em torno de novas possibilidades de estudo no campo da sustentabilidade das plantas sagradas amazônicas.

Espera-se que este estudo exploratório possa estimular e abrir portas para novas descobertas a respeito da historiografia da ayahuasca na Amazônia, dos aspectos botânicos da classificação e taxonomia das plantas sagradas nas tradições ayahuasqueiras, assim como dos saberes e práticas tradicionais associados ao manejo, cultivo, domesticação, conservação e expansão consciente dessas entidades botânicas consideradas sagradas em diversos contextos culturais.

1.2. AYAHUASCA, AYAHUASCAS

“No encantado mundo verde, existe o cipó jagube e as folhas da chacrona, um arbusto também conhecido por rainha, vegetais amazônicos que encerram o segredo da ayahuasca, a bebida do ritual sagrado de muitos povos da floresta”¹¹.

Inspirado no título “Amazônia, Amazônias” (PORTO-GONÇALVES, 2001)¹², esta seção se coaduna, semelhantemente, com a expressão plural das

quais se expressam igualmente em todos os ambientes. A caracterização morfológica deve permitir a discriminação relativamente fácil entre tipos fenotípicos, assim como deve fornecer as primeiras estimativas de diversidade dentro da coleção de plantas disponível.

¹¹ Mortimer (2000, p. 196).

¹² Decorrente de mais de vinte anos de estudos desenvolvidos em direção à geopolítica na Amazônia, a obra do geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves, “Amazônia, Amazônias”, além de desmistificar um conjunto de visões unilateralmente erigidas sobre a região, oferece novas possibilidades de leitura em direção à complexidade inerente a este intrincado espaço geográfico, onde se encontra a maior floresta tropical úmida do planeta. Uma ideia de Amazônia, no singular e no plural remete à “r-existência” e dá voz aos povos indígenas, caboclos, seringueiros, quilombolas, ribeirinhos, etc. Assim, a obra corresponde a um convite ao diálogo com os velhos e novos protagonistas de uma Amazônia multidiversa, em termos de olhares, identidades, fluxos,

“ayahuasca” proposta em Goulart e Labate (2017) a respeito do caráter multiétnico do uso e apropriação cultural do cipó dos antepassados e das bebidas psicoativas a partir dele preparada.

Embora singular, conecta-se a uma expressão plural das culturas amazônicas, no sentido de que os sujeitos manifestam-se na ambiência amazônica a partir de uma reconhecida diversidade ecológica, étnica, linguística, cosmológica, zoológica, botânica, etc.

Assim, esta parte inicial do trabalho se apoia na sabedoria ancestral a respeito daquilo que se convencionou chamar de ayahuasca. Evoca, de fundo, num contexto multiétnico, uma aproximação cosmobotânica associada a uma herança culturalmente diversa, e atavicamente conectada a uma visão de mundo ligada ao uso e sacralização de plantas psicoativas amazônicas, consideradas sagradas nos mais remotos rincões da floresta.

A dimensão multiétnica da herança da ayahuasca foi discutida em Assis e Rodrigues (2017). Conforme os autores, para as dezessete etnias indígenas, correspondentes a três troncos linguísticos distintos representadas na ocasião da segunda conferência mundial da ayahuasca¹³, verificou-se que “o que eles tomam não é ayahuasca”.

significados e projetos de vida. Trata-se, portanto, de uma proposta que ilustra as imagens, as representações, e a força da diversidade na construção da unidade regional no século 21 (GUERRA, 2000, p. 193).

¹³ Para fins de contextualização, a primeira conferência mundial da ayahuasca ou a *AyaConference* ocorreu no ano de 2014, em Ibiza, na Espanha. A segunda reunião, com sede no Campus da Universidade Federal do Acre, aconteceu em outubro de 2016 na cidade de Rio Branco. A terceira e mais recente conferência mundial da ayahuasca, ocorreu entre os dias 31 de maio e 02 de junho de 2019 em Girona, na Espanha. Os três eventos foram organizados pelo *International Center for Ethnobotanical Education & Service (ICEERS)*, uma ONG transnacional com sede na Espanha, cujos principais objetivos consistem: 1) na integração da ayahuasca, da iboga e de outras plantas tradicionais como ferramentas terapêuticas na sociedade ocidental; e 2) na preservação das culturas indígenas que utilizam estas espécies botânicas desde a antiguidade, seu habitat e recursos botânicos. Adaptado de <www.iceers.org/>. Acesso em: set. 2019.

Este aspecto é sintomático de como os contextos culturais condicionam fortemente a dimensão cosmológica associada à ayahuasca¹⁴. Assim, tanto a bebida quanto a cultura devem ser percebidas de maneira integrada. Isto é, não seria somente a partir das propriedades ativas em comum que se poderia classificar as plantas sagradas da ayahuasca nos diferentes contextos culturais, pois igualmente importantes são o ambiente e a forma pela qual essas plantas são apropriadas (ASSIS e RODRIGUES, 2017).

Neste sentido, a expressão polimórfica, polifônica, polissêmica e policêntrica das entidades botânicas da ayahuasca, cuja historicidade remonta, possivelmente, há milhares de anos, é, ao mesmo tempo, megadiversa, multilinguística, plurinacional, panamazônica e global.

Com origem e dispersão fitogeográfica pouco conhecidas, a ayahuasca inspira uma apreensão plural de sua concepção cosmológica que, por sua vez, incorpora as dimensões simbólicas e empíricas desta antiga tradição xamânica de uso de plantas de poder.

As tradições ou culturas ayahuasqueiras (GOULART, 2004) – indígenas ou caboclas – estão associadas, por sua vez, a um costume ancestral de uso cultural desta bebida psicoativa, tradicionalmente produzida a partir de uma ou mais espécies de um cipó¹⁵ da família botânica das malpighiáceas, sendo *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Grisebach) Morton, a principal, e mais conhecida entre elas.

A diversidade linguística (SCHULTES, 1957; 1967; GARCÍA-BARRIGA, 1958; PINKLEY, 1969; PRANCE, 1970; RIVIER e LINDGREN, 1972; LANGDON, 1986; LUZ, 1996; SPRUCE, 2006), a complexidade botânica (SCHULTES, 1971; 1985; SCHULTES e HOFMANN, 1992) e o conjunto de práticas e saberes ligados

¹⁴ A propósito, o recente processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil tem ensejado intensos debates entre os diferentes grupos ayahuasqueiros. Tem favorecido, semelhantemente, uma ampla produção acadêmica a respeito do tema da ayahuasca e a construção histórica de seu processo de reconhecimento patrimonial no Brasil. A este respeito, destacam-se as contribuições de Santos (2010), Goulart e Labate (2016), Assis e Rodrigues (2017), Cardoso (2017) e Neves (2017).

¹⁵ Termo tradicional geralmente acionado para se referir à categoria botânica de plantas trepadeiras lenhosas. O termo “liana”, também mobilizado ao longo do estudo, é sinônimo de cipó, cujo hábito epífita o caracteriza e lhe dá nome (ENGEL et al., 1998).

ao universo material e simbólico das tradições ayahuasqueiras (GROISMAN, 1991; ALBUQUERQUE, 2011) configuram-se como três pontos de convergência, por onde se estabelece uma sintonia entre as distintas culturas ligadas ao cultivo e uso do cipó, assim como das plantas sagradas associadas ao complexo etnobotânico da ayahuasca.

Apesar de convergentes em diversos aspectos, sobretudo em relação à dimensão dos saberes práticos, manifestam-se nas distintas linhas ou tradições ayahuasqueiras, aspectos linguísticos singulares quanto à identificação e classificação destas plantas sagradas, um dos temas centrais em apreciação neste estudo. O aspecto linguístico da nomenclatura do cipó e das plantas associadas corresponde, neste sentido, a uma dimensão plural dentre as diferentes linhas da ayahuasca, incluindo as religiões brasileiras constituídas em torno dessas plantas e da bebida cerimonial a partir delas elaborada.

Historicamente acionados na preparação da bebida ritual em práticas culturais ligadas ao conhecimento, à cura e à magia, cipós pertencentes ao gênero botânico *Banisteriopsis* se apresentam a partir de diversos nomes genéricos nos contextos cosmológicos dos grupos indígenas da bacia amazônica (LUNA, 1986; 2005; 2011; LUZ, 1996)¹⁶.

Alguns desses termos tornaram-se estáveis em localidades restritas da Amazônia e não se popularizaram, como é o caso dos termos *Ramí* e *Ondí*, falado pelos Xaranaua do lado peruano do alto Purus, na fronteira com o Acre (RIVIER e LINDGREN, 1972). *Uní* e *Nixi Pã* são os principais termos acionados pelos Caxinauá do lado brasileiro da fronteira com Peru e Bolívia para identificar o cipó (CAMARGO, 1999; PANTOJA FRANCO e CONCEIÇÃO, 2002). *Shori*, é como o cipó é conhecido pelos Yaminaua¹⁷; *Kamarampí*, entre os Ashaninka e

¹⁶ Conforme o botânico Richard Schultes, uma bebida fortemente alucinógena conhecida, de acordo com a área geográfica, como ayahuasca, caapi e yagé, é preparada a partir de “uma ou mais espécies de malpighiáceas do gênero *Banisteriopsis*” (SCHULTES, 1967, p. 33).

¹⁷ Segundo o padre Constantin Tastevin, citando informantes Caxinauá, no início do século vinte, os Yaminaua eram considerados o protótipo do índio selvagem, sendo por este motivo, considerados os melhores conhecedores da floresta, os inventores do uso do “veneno do sapo” (*Phyllomedusa bicolor*) e da ayahuasca – dois marcos da psicofarmacobotânica indígena (SÁEZ et al., 2003).

Matsiguenka; e *Kamalampí* entre os Piro e parte dos povos Arawák do sudoeste amazônico. Os Cubeo, do tronco linguístico Tukano chamam o cipó *Mihi*, o qual, além de extraído da floresta em ocasiões das festas e rituais, é também cultivado pelos pajés, em benefício do grupo (GOLDMAN, 1963). Os Makuna chamam o cipó de *Kahi Ide*; Os Barasana, *Idiri Kahi* (HUGH-JONES, 1979), e os Desana, todos estes, povos de origem Tukano, conhecem o cipó como *Gahpí*. *Carpí*, por sua vez, é um termo genérico falado pelos Tariana, povo Tukano do alto rio Negro. Entre os Jívaro – Achuar, Aquaruna e Huambisa – da Costa equatoriana, o cipó tem o nome *Natema*. *Dapa* é um termo atribuído aos *mestizos* da Costa colombiana ao se referir ao mesmo cipó e ao conjunto de práticas rituais a ele associado. *Pildé* e *Pindé*, por sua vez, são os nomes genéricos do cipó na Costa do Pacífico colombiano e em parte do Equador (PATIÑO, 1967).

Por outro lado, outros termos usados para se referir ao cipó e à bebida a partir dele elaborada ganharam projeção global ao se dispersarem, a partir dos mais remotos igarapés amazônicos para além-mar, e alcançarem *status* de medicina espiritual por excelência nos chamados circuitos neoayahuasqueiros ao redor do planeta (LABATE, 2004; LABATE e JUNGARBELE, 2011; ASSIS e LABATE, 2014).

É este exatamente o caso do termo *yagé* ou *yajé*, palavra tipicamente acionada no contexto linguístico de povos indígenas colombianos do médio e alto Amazonas e seus afluentes – área geográfica que abrange um amplo território, do rio Caquetá (Alto Japurá) ao Marañon (PATIÑO, 1967) – onde seu cultivo e uso ritual está disseminado entre os diversos grupos indígenas e populações *mestizas*.

Com efeito, o *yagé* apresenta uma particularidade etnobotânica já explorada por diversos autores. Consiste na combinação do cipó tradicional da ayahuasca (*Banisteriopsis* spp.) com outra espécie da família Malpighiaceae, da qual são utilizadas as folhas como fornecedora das visões.

Sólo son dos plantas las que hacen el efecto en lo que es el yagé. El yagé en sí es un vejuco, una enredadera; la otra planta se llama *chagropanga* (*Diplopterys cabrerana*), que son unas hojas. Las dos hacen que haya el efecto de purgación y de visión. Es como la luz que enciende el bombillo: hay dos cables que hacen una conexión y funciona el bombillo. Así funciona el yagé; son dos plantas, la conexión de estas dos hace el efecto.

Porque si cocina sólo el yagé va a tener sólo purga y si toma sólo la *chagropanga*, no va a tener nada. La conexión de las dos es el efecto (ANDERSON et al., 2013).

A etnobotânica da segunda metade do século passado reconhecia diversas espécies de plantas psicoativas distribuídas em várias famílias botânicas na vasta região amazônica, sobretudo nas áreas de influência do Uaupés, na fronteira do Brasil com a Colômbia, de onde partira a primeira amostra do cipó psicoativo indígena para ser então herborizada e botanicamente descrita.

O conjunto de espécies de cipó da ayahuasca pertencentes ao gênero botânico *Banisteriopsis* corresponde a um complexo linguístico, etnobotânico e fitogeográfico, cujos traços originais se delineiam ao longo dos afluentes do alto Rio Negro, nas proximidades do Uaupés e Içana, “onde são comumente plantados nas roças de mandioca” (SPRUCE, 2006, p. 354) entre os Tukano – grandes cultivadores e domesticadores de plantas (GOLDMAN, 1963; RIBEIRO, 1995), e os “maiores consumidores de *caapi* de toda a região” (SPRUCE, op. cit., p. 355).

Nesta tese, a intenção de apreciar a diversidade intraespecífica dessas plantas está associada à percepção empírica de uma concreta diversidade de formas botânicas e de nomenclaturas associadas às principais espécies acionadas no contexto das tradições da ayahuasca, especialmente na tradição espiritualista e ecológica do Santo Daime.

Com efeito, é enorme a diversidade etnobotânica, assim como as variadas formas de uso, práticas de manejo e cultivo do cipó e das plantas associadas em diversos contextos culturais ao longo do grande arco panamazônico de uso da ayahuasca¹⁸ (CHACON e CAYÓN, 2013).

¹⁸ O arco panamazônico de ocorrência do uso da ayahuasca começa ao sul, na Bolívia, segue a leste pelo Brasil, nos estados de Rondônia, Acre, Amazonas e Roraima; e a oeste, pelo Peru, Equador, Colômbia e Venezuela. Fecha-se, no Panamá, a extremidade norte do arco ayahuasqueiro. Esta é, exatamente, a região dos formadores da bacia amazônica, ponto de contato entre os Andes e as terras baixas do vale do Amazonas, região de ocorrência de uma floresta megadiversa que abriga povos originários de diferentes troncos linguísticos que estabeleceram uma extensa rede comercial e cultural que conectava, desde os povos do altiplano andino, até os grupos indígenas das florestas da *Montaña* e das Terras Baixas. Adaptado de: <columniolodepote.blogspot.com>. Acesso em nov. 2019.

1.3. CONEXÕES LINGUÍSTICAS E FITOGEOGRÁFICAS DA AYAHUASCA

Uma comparação do uso ritual de espécies do cipó da ayahuasca revela o compartilhamento de uma ambiência florestal, assim como de traços culturais comuns entre os diferentes grupos ayahuasqueiros amazônicos, sugerindo a existência de uma grande “área cultural”, correspondente à região onde se manifestam práticas nativas de apropriação do cipó. Duas das principais regiões correspondem às porções noroeste e sudoeste amazônica (LUZ, 1996).

No território multiétnico e multilíngue do noroeste amazônico – um dos principais epicentros etnobotânicos da ayahuasca – constam, ao todo, cerca de vinte e nove línguas, das quais treze pertencem à família Tukano, sete Aruák, quatro Nadahúp, Kákua-Nukak, Karíbe (Karihóna), Tupi-Guarani (Nheengatú), além da família Românica, agregando o Português e o Espanhol. Nos domínios desta grande região, apenas em território brasileiro, constam vinte e um povos indígenas, distribuídos em três das principais famílias linguísticas locais: Tukano Oriental, Maku e Aruák (LOLLI, 2014).

O sudoeste da bacia amazônica ocidental, por sua vez, representa uma região formada pelas terras baixas do sul, sudeste e sudoeste dos estados brasileiros do Amazonas, Acre e Rondônia, respectivamente, e pelas terras baixas do norte da Bolívia. Nesta região, ao longo dos rios Guaporé/Iténez e Mamoré são faladas mais de cinquenta línguas indígenas pertencentes a seis famílias linguísticas: Aruák, Macro-Jê, Nambikwara, Pano-Tacana, Txapakúra e Tupi (VAN DER VOORT, 2015). Para este autor, esta é uma região extrema – talvez a maior das Américas – em termos de diversidade genético-linguística, resultado de milênios de migração e intenso desenvolvimento populacional. Além das seis famílias linguísticas tradicionais do sudoeste amazônico, constam mais onze línguas isoladas – não agrupadas em famílias/troncos linguísticos conhecidos.

Não apenas contemporaneamente, mas ao longo da História da Amazônia, a ayahuasca tem sido ora cultivada, ora coletada por meio de tradicionais práticas extrativistas locais, porém sempre consumida, prioritariamente, na porção ocidental do vale do Amazonas, assim como por grupos habitantes da vertente Pacífico dos Andes colombianos e equatorianos.

Mais recentemente, entretanto – conforme se poderá apreciar ao longo do estudo – novas configurações e arranjos culturais passaram a se estabelecer, no Brasil e no mundo, em virtude do caráter expansionista de alguns sistemas tradicionais da ayahuasca (LANGDON, 2012). Neste sentido, as tradições e as plantas que lhe fornecem o suporte material necessário para o acontecer de suas práticas, tem se expandido, num sentido longitudinal, em toda a bacia amazônica, assim como latitudinalmente, em localidades extra-amazônicas, especialmente no Brasil¹⁹.

Nos altiplanos e áreas adjacentes às cordilheiras andinas, também em terras baixas, compostas por exuberantes formações florestais, na presença de fluxos hídricos naturalmente expressivos, como os grandes rios e igarapés, o cipó e as plantas associadas à ayahuasca brasileira verdejam por entre as paisagens naturais e culturais indígenas, caboclas e urbanas em uma enorme área geográfica, profundamente marcada por uma expressiva diversidade cultural, linguística e botânica.

A propósito, serão estes serpenteantes rios, igarapés e seus afluentes, canais naturais de dispersão, agentes mediadores das relações comerciais e de trocas botânicas entre grupos autóctones ao longo da História da Amazônia indígena, por onde, possivelmente, terão ocorrido as fitodiásporas intertribais, em que plantas, saberes, costumes, taxonomias e distintas modalidades de manejo, cultivo e usufruto coletivo da ayahuasca tem se estabelecido, acendendo, assim, a chama do caldeirão cosmológico em torno destas plantas de poder e sabedoria ancestral.

Embora rastreáveis, as trajetórias de dispersão das plantas da ayahuasca se apresentam bastante imprecisas, em virtude do escasso registro material disponível sobre sua biogeografia. Um vasto repertório botânico e ritualístico, associado às práticas indígenas de cura, terá legado, por sua vez, como expressão histórica, o estabelecimento de um costume geral de uso ritual do cipó entre diversos povos indígenas, nem sempre linguisticamente aparentados, e com

¹⁹ Recomendam-se os estudos de De Rose (2010), e Labate e Coutinho (2014) para uma apreciação em direção às redes xamânicas e processos interétnicos associados à contemporânea apropriação cultural da ayahuasca.

costumes diversos, a respeito das festas, ritos e plantas associadas a ocasiões rituais²⁰.

Zuluaga (2009), referindo-se à cultura do yagé – a “ayahuasca colombiana” – sustenta que esta tem sido cada vez mais bem conhecida entre os Siona, Kofán, Kamentzá, Coreguajes e Ingas nos estados colombianos do Putumayo, Caquetá e Cauca, estendendo-se a etnias situadas no Equador, Peru e Bolívia. Esta grande área geográfica, onde habitam diferentes povos indígenas *yageceros*²¹, parece estar associada a um dos centros de origem do cipó.

O refúgio pleistocênico do rio Napo é reconhecido como um evento paleogeográfico de grande importância na investigação das origens dos processos de domesticação de cultivares agrícolas amazônicas. Modelos recentes, reportando as mudanças fitogeográficas durante o Pleistoceno tardio sugerem que a vegetação ao redor dos refúgios da Amazônia Ocidental não fora dramaticamente modificada, conforme originalmente se propõe (Charles Clement, com. pess.). Assim, as florestas se estruturaram, de maneira a apresentar mais áreas abertas, embora estas grandes áreas não se tenham constituído, necessariamente, em barreiras ao fluxo gênico entre as populações dentro dos refúgios.

De manera sorprendente, hay una “isla geográfica” en la llanura amazónica, en el Vaupés, en donde los pueblos de la familia Tukano oriental también tienen al yagé, conocido como capi, junto con la coca y el tabaco, como su planta principal de conocimiento y acción médica (ZULUAGA, 2009, p. 14).

Como o cipó teria alcançado regiões tão distantes entre si? Trata-se de uma, duas ou mais espécies distintas envolvidas no complexo etnobotânico da

²⁰ A racionalidade de toda uma tradição de cura e pajelança indígena da ayahuasca envolve, além dos processos biológicos sobre o corpo, uma lógica causal que incorpora e aglutina processos sobrenaturais, mágicos, ecológicos, emocionais e pessoais, os quais são compreendidos, por sua vez, como condicionantes de estados de bem-estar local (LANGDON, 2012).

²¹ Termo análogo à expressão *ayahuasqueiro*. A expressão se refere aos povos e culturas do yagé, isto é, aqueles que, em seu universo simbólico e pragmático, fazem uso ritual da bebida preparada a partir do mesmo cipó da ayahuasca, tendo como diferença marcante, a espécie botânica aditiva fornecedora das visões.

ayahuasca? Qual deverá ser a origem ou as origens florísticas deste cipó de uso cerimonial? Terá havido, em algum momento da história pré-colombiana, um deliberado movimento migratório que explique a presença simultânea do cipó em mais de uma região, sendo apropriado, independentemente, por diversos povos? A este respeito, são muitas as questões sem resposta definitiva (ZULUAGA, 2009).

Entretanto, pensando-se em conjunto, estou de acordo com um grande estudioso dos processos de domesticação de plantas uteis na Amazônia, quanto à possibilidade de a origem fitogeográfica e cultural do cipó da ayahuasca, obedecer a um padrão policêntrico de distribuição, apresentando-se a partir de diversos centros menores, situados ao longo dos rios Uaupés, Içana e seus principais tributários (CLEMENT, 1999; 2006).

Em estudo a respeito do cipó *yoco* (*Paullinia yoco* Schultes & Killip; Sapindaceae) – uma espécie colombiana de “guaraná” de importância na etnomedicina local – Zuluaga (2004), observa que seu centro de origem e distribuição geográfica corresponde ao mesmo centro de origem do cipó do yagé, a ayahuasca colombiana, a principal planta ritual, medicinal e sagrada entre os habitantes dos bosques úmidos do rio Napo, precisamente os Kofán, Huitoto, e aqueles grupos que desenvolveram o costume do uso estimulante e medicinal do *yoco*²².

“El yoco es hermano del yagé”, dicen los indios, y esta afirmación resulta exacta al contemplar su origen y distribución geográfica (...) la ubicación geográfica del yoco se convierte en una clave importante para posteriores estudios relacionados con el origen geográfico del yagé, planta amazónica que a diferencia del yoco sí se puede cultivar y, por lo tanto, se encuentra difundida más allá de las fronteras del refugio pleistocénico del Napo, no sólo en la región amazónica, sino en lugares distantes como el Chocó biogeográfico e incluso en jardines y colecciones privadas de Estados Unidos, México e Costa Rica (ZULUAGA, 2004, p. 55).

²² Em termos biogeográficos, entretanto, deve-se considerar a possibilidade de ocorrência e recorrência de diversos fluxos migratórios ao longo da História pré-colombiana que, por sua vez, podem estar associados à compreensão da presença simultânea de cipós do gênero *Banisteriopsis* entre distintos povos ameríndios contemporâneos, especialmente aqueles situados na porção ocidental da bacia amazônica.

Não bastasse a complexidade biogeográfica da ayahuasca, do ponto de vista botânico, suas plantas componentes carecem, semelhantemente, de uma abordagem abrangente. Diversas espécies do cipó da ayahuasca, pertencentes à mesma família botânica, são apropriadas à preparação da bebida cerimonial amazônica. De maneira geral, o cipó da ayahuasca incaica (peruana) corresponde botanicamente a *Banisteriopsis caapi*, assim como a outras malpighiáceas descritas como parte constituinte da bebida ancestral.

O capí, ou em outros termos, o cipó da ayahuasca nheengatu protobrasileira, está, semelhantemente, descrito na botânica como *B. caapi*, embora se reconheçam outras espécies usuais no cultivo e preparação da bebida cerimonial no Brasil. Por sua vez, a ayahuasca colombiana, tradicionalmente conhecida por yagé ou yajé, corresponde a uma bebida também preparada a partir do cipó *B. caapi*.

Do ponto de vista etnobotânico, a principal diferença entre a ayahuasca e o yagé corresponde à planta usada em sinergia com o cipó. No caso da ayahuasca peruana e brasileira, por assim dizer, *Psychotria viridis* Ruiz & Pav. é a principal espécie aditiva ao cipó. Por sua vez, o yagé corresponde à sinergia etnofarmacológica do cipó *B. caapi* com as folhas da malpighiácea *Diplopterys cabrerana* (Cuatrecasas) Gates, antiga *Banisteriopsis rusbyana* (Nied.) Morton.

Com efeito, botanicamente, ayahuasca corresponde à expressão cultural de um complexo de espécies de cipó. Gates (1982), em uma extensa revisão taxonômica da Família Malpighiaceae, elenca quase uma dezena de espécies associadas às preparações da ayahuasca na Amazônia. Além da tradicional *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.) Morton, a autora, com base em estudos morfológicos e taxonômicos, sugere as seguintes espécies: *B. muricata* (Cav.) Cuatrecasas; *B. lutea* (Griseb.) Cuatrecasas; *B. longialata* (Ruiz ex Nied.) Gates; *B. martiniana* var. *subenervia* Cuatrecasas; *Callaeum antifebrile* (Griseb.) D. M. Johnson; *Lophanthera lactescens* Ducke; *Tetrapteryx mucronata* Cav. e *T. methystica* Schultes (Figuras 2-5).

Figura 2 – Exsicatas de *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.) Morton e *Diplopterys cabrerana* (Cuatrecasas) Gates.



Fonte: Página do REFLORA – Plantas do Brasil: Resgate Histórico e Herbário Virtual para o Conhecimento e Conservação da Flora Brasileira, 2019²³.

²³ Disponível em: <<http://reflora.jbrj.gov.br/reflora/>>. Acesso em: ago. 2019.

Figura 3 – Exsicatas de *B. inebrians* Morton e *B. muricata* (Cav.) Cuatrecasas.



Fonte: Página do REFLORA – Plantas do Brasil: Resgate Histórico e Herbário Virtual para o Conhecimento e Conservação da Flora Brasileira, 2019²⁴.

²⁴ Idem.

Figura 4 – Exsicatas de *B. lutea* (Grisebach) Cuatrecasas e *B. longialata* (Ruiz ex Niedenzu) Gates.



Fonte: Página do REFLORA – Plantas do Brasil: Resgate Histórico e Herbário Virtual para o Conhecimento e Conservação da Flora Brasileira, 2019²⁵.

²⁵ Disponível em: <<http://reflora.jbrj.gov.br/reflora/>>. Acesso em: ago. 2019.

Figura 5 – Exsicatas de *B. martiniana* var. *subnervia* Cuatrecasas e *Lophanthera lactescens* Ducke.



Fonte: Página do REFLORA – Plantas do Brasil: Resgate Histórico e Herbário Virtual para o Conhecimento e Conservação da Flora Brasileira, 2019²⁶.

²⁶ Idem.

A propósito de uma breve apreciação em torno da taxonomia *folk* da ayahuasca, destaca-se o termo *caapi*²⁷, mobilizado como significante literal do termo cipó. Originário do tupi amazônico²⁸ – nheengatu, abanheeng ou língua geral das populações da bacia amazônica – o termo caapi, com a letra a duplicada é considerado uma forma linguística meramente literal, uma vez que não encontra referência na linguagem popular dos povos indígenas da região onde a entidade botânica fora pioneiramente apreciada em termos científicos. Este foi o termo nativo apropriado em meados do século 19 pelo botânico Richard Spruce no ato inaugural de reconhecimento botânico do cipó da ayahuasca entre os Tukano do Uaupés.

Os Hupda-Maku, viventes na região compreendida entre o igarapé Japú e o rio Uaupés, reconhecem o cipó e a bebida homônima como carpí. Para o grupo, existem sete tipos deste cipó, todos, entretanto, botanicamente identificados como *B. caapi*, sendo eles: carpí-ingá, carpí-cabeça de barrigudo, carpí-cipó-doce, carpí-tripa de galo, carpí-hemodá, carpí-kukudá e huamp-carpí (LUZ, 1996).

Em síntese, diversos são os termos pelos quais se conhece a ayahuasca, preparada, por sua vez, a partir de, pelo menos dois métodos: Sem adição de ingredientes ao cipó; ou, com o objetivo de aumentar a força e prolongar seus efeitos visionários, com a mistura de outras plantas psicoativas, dentre as quais se destacam a malpighiácea *Diplopterys cabrerana* (Cuatrecasas) Gates, no yagé

²⁷ *Caapi* é uma palavra tradicionalmente pronunciada sem a duplicação do “a” (DUCKE, 1943), acrescentando-se a tonificação na derradeira sílaba, sendo “capí” (e variações locais), a forma usual para se referir ao cipó da ayahuasca nas cabeceiras dos rios Negro e Uaupés, onde fora originalmente descrito pela botânica.

²⁸ Conforme o folclorista italiano Ermano Stradelli (2014) [1929], nheengatu ou boa língua “é o nome que lhe dão, tanto no Pará como no Amazonas, os que a falam tradicionalmente como língua dos seus maiores, aprendida dos lábios maternos”. Língua geral, por sua vez, “é o nome que lhe é dado pelos civilizados, que não a falam ou a aprenderam por necessidade, como o meio mais cômodo de entender os filhos do lugar e ser entendido por eles ou pelos semicivilizados, a cujo contato se veem obrigados na labuta diária da vida” (STRADELLI, op. cit.; SÁ, 2001; FERREIRA e NOELLI, 2009). Em atividade de campo realizada na Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé (MARIOSIA et al., 2017), em julho de 2017 no contexto do curso “Tópicos Especiais em Sustentabilidade”, estabeleci contato informal com representantes de diversas etnias indígenas do rio Negro, dentre os quais, um senhor da etnia Tariana, de origem alto rio negrina que, na ocasião, me ensinou a pronúncia correta da palavra referente à ayahuasca entre seu povo. Para o ancião, “o *carpí* é uma bebida muito forte que se bebe pra virar pajé, pra curar”.

colombiano, e a rubiácea *Psychotria viridis* Ruiz & Pav., nas tradições brasileiras da ayahuasca²⁹.

Do mundo do yagé, da ayahuasca e das tradições associadas, derivam ao longo de sua história cultural, diversas vertentes e expressões do uso e sacralização destas plantas.

No Brasil, as tradições ayahuasqueiras evocam o antigo costume ameríndio de uso de plantas sagradas, e, se referem a movimentos religiosos originários no país, cujas bases doutrinárias fundamentam-se culturalmente no uso ritual da ayahuasca, ensejando todo um complexo simbólico, altamente sofisticado, constituído por uma ampla diversidade de saberes e práticas originárias a partir da cultura dos povos da floresta.

A este conjunto de práticas, dominadas por regras – tácita ou abertamente aceitas – de natureza ritual e simbólica, visando estabelecer valores e normas de comportamento, com implicação numa continuidade em relação ao passado, está associada a noção de “tradição” (HOBBSAWN, 1997).

Neste contexto, uma das principais implicações práticas do confronto epistêmico entre as tradições mestiças e as tecnologias indígenas da ayahuasca na Amazônia foi o surgimento e o consequente estabelecimento das religiões ayahuasqueiras, uma invenção histórica e cultural brasileira, inexoravelmente conectada ao universo das plantas sagradas amazônicas.

Há, entre as religiosidades brasileiras da ayahuasca, uma particularidade que as distingue das demais tradições de uso do cipó, qual seja, a manifestação de um processo histórico, em que a ayahuasca passa a ser consumida em torno de uma orientação cristã. Assim, o uso cultural dessa bebida ancestral, desloca-se de uma configuração indígena, e se estabelece em torno de culturas mestiças – de caboclos e colonos migrantes – representando, assim, um legítimo e criativo processo de invenção de tradições religiosas amazônicas.

O deslocamento cultural da ayahuasca em torno da passagem de uma tradição indígena para uma tradição brasileira e cristã como o Daime, corresponde a um ponto de mutação através do qual um conjunto de referências culturais

²⁹ Existem inúmeras formas análogas de ayahuasca, em cuja preparação se acrescentam outras plantas psicoativas. A fim de aprofundar o tema recomendam-se (OTT, 1994; 1999).

amalgamadas a partir de tradições indígenas, africanas e mestiças locais (e.g. maranhenses, acreanas e amazonenses), se difunde em todo o globo terrestre.

Diante das dificuldades da vida, colonos migrantes procuraram e encontraram, junto aos povos originários da floresta, uma combinação de plantas mágicas, que, com a ajuda de encantados e entidades sobrenaturais lhes ensinaram a organizar os fundamentos de uma nova religião de cura e orientação espiritual (MOREIRA E MACRAE, 2011, p. 44)³⁰.

A combinação de conhecimentos de plantas amazônicas, preservados por indígenas e adaptados por estes colonos amazônicos com os ensinamentos acessados a partir do contato místico com os guias espirituais da bebida mágica, criou as condições para a organização de uma nova forma de religiosidade genuinamente brasileira, surgida entre seringueiros na Amazônia, e atualmente difundida em parte do planeta.

1.4. “ESTA LUZ É DA FLORESTA”³¹

Os grupos religiosos contemporâneos da ayahuasca tendem a expressar em suas narrativas, fortes vinculações ancestrais a um passado mítico, remontando seu uso cerimonial ao Império Inca (RIBEIRO, 2005)³².

³⁰ Referência ao texto do antropólogo Sérgio Ferreti (*In memoriam*) intitulado “Uma Visão Maranhense”, na apresentação do livro “Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros” (MOREIRA e MACRAE, 2011, p. 37-44).

³¹ Primeira frase da segunda estrofe do hino “Eu vou cantar”, nº 65 do hinário “O Cruzeiro”, de Mestre Irineu.

³² Embora esta temporalidade possa estar associada a sentimentos genuínos de fé, convém observar que a ligação a uma tradição, e a um passado remoto, cumpre uma importante função como ferramenta de legitimação da bebida, assim como de quem a ritualiza, já que o suposto uso tradicional vinculado a tempos imemoriais exibe a potencialidade de gerar um ambiente de credibilidade perante a sociedade, observação que também pode ser estendida ao universo indígena da ayahuasca. Apesar dos discursos nativos, a origem desta tradição ancestral continua incerta, o que favorece a construção de narrativas míticas e contribui para o favorecimento de uma aura de mistério para a bebida, assim como para aqueles povos que dela fazem uso (ASSIS, 2017).

Todas as grandes civilizações pré-colombianas fizeram uso de plantas sagradas. Consta nos relatos de alguns missionários espanhóis a existência de uma escola de iniciação e mistérios na cidade perdida de Vilacamba-La-Vieja, descrita como uma “abominável universidade de idolatrias”. Certamente, ayahuasca era ali usada em certos trabalhos³³, rituais e iniciações. Fala-se inclusive de uma tradição profética propagada entre os sacerdotes do Sol, que através da vidência com o vinho da *Banisteriopsis* já anteviam o fim da civilização inca. Daí em diante, a história se torna nebulosa. Teriam os incas descido da cordilheira para a floresta, difundindo esse segredo? Nas lendas e mitos de uma boa parte dos povos indígenas da Amazônia Ocidental, podemos obter algumas pistas sobre o culto da “liana dos sonhos”. Antigos mitos da Criação, em várias tribos culturalmente mais atrasadas que os incas, colocam o cipó e a folha no centro de sua cosmogênese. Isso indica que eles foram também conhecedores do segredo dessa bebida mágica, que nos tem dado, tanto a chave para elucidação de sua própria origem, como as pistas para obter uma resposta interior de grande importância para os dias de hoje (ALVERGA, 1992, p. 9).

Na Amazônia brasileira dos anos 1930, o maranhense Raimundo Irineu Serra (1892-1971) germina em solo acreano, a primeira semente cultural-religiosa da ayahuasca no Brasil: o “Daime” (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – CICLU)³⁴. Em 1945, seu conterrâneo e seguidor Daniel Pereira de Matos (1900-1965), estabelece, na mesma localidade, um sistema religioso local, com base no uso ritual do Daime e nas “Obras de Caridade”, conhecido como “Barquinha” (Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz”)³⁵. Em 1961, o baiano José Gabriel da Costa (1922-1971), cria o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV) em um seringal situado nos arredores de Porto Velho³⁶. Sebastião Mota de Melo (1920-1990), inaugura, por sua vez, em meados dos anos

³³ Esta expressão é correntemente acionada para se referir às cerimônias ou sessões espirituais realizadas no contexto do Daime. O termo evoca uma noção de espiritualidade ativa, decorrente da mobilização de forças materiais e espirituais do trabalho humano, em busca de autoconhecimento e evolução espiritual.

³⁴ (MOREIRA e MACRAE, 2011).

³⁵ (SENA ARAÚJO, 1999).

³⁶ (BRISSAC, 1999).

1970 em Rio Branco, o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS, atual ICEFLU, Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal), uma das principais ramificações ou linhas doutrinárias (MONTEIRO, 1983) no interior do sistema religioso do Daime³⁷ (Figura 6).

Apesar de uma origem comum, assim como das relações de proximidade que estabelecem, as linhas do Daime correspondem a grupos internamente diferenciados entre si.

Figura 6 – Mestres brasileiros da ayahuasca³⁸.



Fonte: Compilação do autor³⁹.

A primeira linha é conhecida como Alto Santo. Constitui-se na tradição originária, posto que fundada por Mestre Irineu⁴⁰. Além de preservar uma

³⁷ (MORTIMER, 2000).

³⁸ Legenda: À esquerda, Mestre Gabriel (UDV), ao centro, Mestre Irineu (Daime); à direita, Frei Daniel (Barquinha).

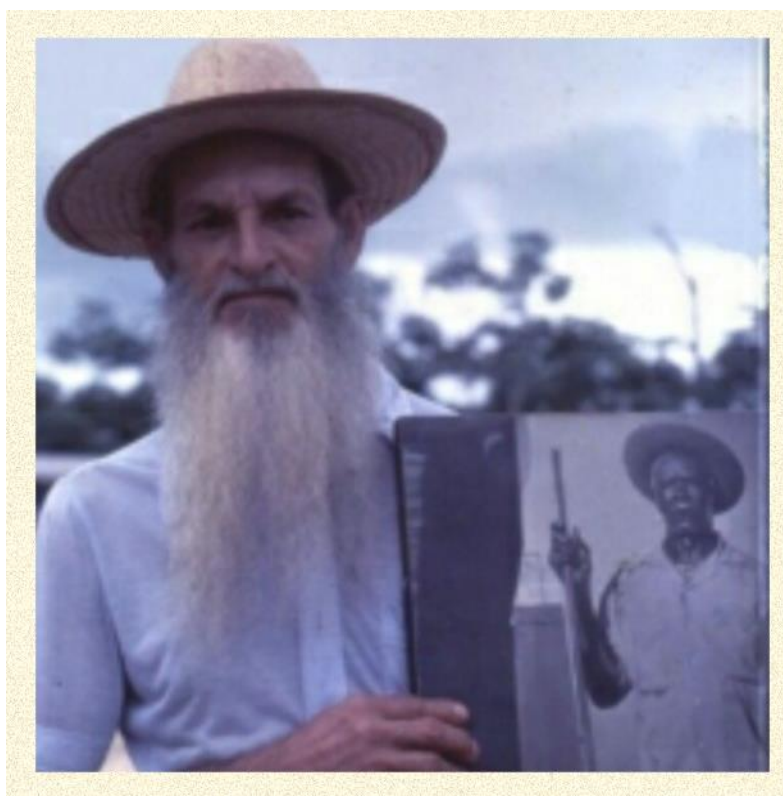
³⁹ Montagem a partir de imagens coletadas em *sites* das três religiões brasileiras da ayahuasca via “udv.org.br”, “afamiliajuramidam.org”; “abarquinharj.wordpress.com”. Acesso em: jun. 2019.

⁴⁰ Conforme Oliveira (2011, p. 157), “Originalmente, o Alto Santo era um antigo seringal que o Mestre Irineu recebeu, na década de 1940, como doação pessoal feita pelo então governador do Acre, o

característica discreta e pouco expansionista, as igrejas do Alto Santo conformam expressões menos numerosas em termos de quantitativo de adeptos quando comparadas às demais linhagens daimistas.

Estão situadas majoritariamente no estado do Acre, seu local de origem, e se apresentam menos permeáveis a mudanças e novidades (ASSIS e LABATE, 2014) no sistema doutrinário da religiosidade daimista, sendo, portanto, considerados grupos mais conservadores quanto a um ecletismo evolutivo, característico da linhagem doutrinária expansionista de Sebastião Mota (Figura 7), por sua vez, o segmento espiritual de maior importância empírica no contexto deste estudo.

Figura 7 – Sebastião Mota de Melo.



Fonte: Site oficial do Santo Daime, 2019⁴¹.

Sr. José Guimard dos Santos. Lá o fundador assentou várias famílias de adeptos e outras pessoas que, mesmo não participando da religião, buscaram seu apoio. Desde setembro de 2006, o Alto Santo se tornou área de preservação ambiental e patrimônio histórico e cultural do estado do Acre. No local, habita até hoje a maioria dos seguidores que acompanharam o Mestre Irineu em vida, e existem quatro centros daimistas, entre os quais a própria Sede, erguida pelo fundador na década de 1940”.

⁴¹ Disponível em: <santodaime.org>. Acesso em: out. 2019.

A tradição associada a Sebastião Mota realiza uma interpretação particular dos trabalhos espirituais herdados a partir da linhagem originária de Raimundo Irineu Serra, agregando novidades a seu cabedal ritualístico no sentido de uma aproximação com o espiritismo kardecista e com as religiosidades afro-brasileiras, acrescentando-se ao seu repertório simbólico, rituais de incorporação de espíritos, além da inserção da canábis⁴², rebatizada, nesta linha, como Santa Maria (ASSIS e LABATE, 2014).

A linhagem espiritual de *Padrinho Sebastião* abriga em seu interior, uma diversidade de grupos daimistas, cuja principal característica consiste na expressão de um ecletismo associado à manifestação ecumênica de uma convivência com diferentes cosmologias espiritualistas – de um cristianismo tradicional a tradições esotéricas, espíritas e orientais – em contato com elementos da umbanda e de outras tradições ancestrais (ALBUQUERQUE, 2011), isto é, um tipo de “cristianismo visionário”⁴³.

A tradição associada a *Padrinho Sebastião* se diferencia da linha originária do Alto Santo principalmente no que diz respeito à sua expansão nacional e internacional. Um crescimento exponencial se acentua a partir da segunda metade dos anos 1980, quando se torna cada vez mais presente no seio da instituição religiosa, a inspiração de uma ideologia explicitamente expansionista (ASSIS, 2017).

⁴² “À semelhança do que aconteceu em relação à ayahuasca no Santo Daime, passou a acontecer então uma ressignificação do uso da cannabis na religião, a partir do universo simbólico e da cultura das pessoas do local e das práticas e preceitos já instituídos em relação ao Daime. Tal se manifestou, por exemplo, por meio de um novo nome para a cannabis que enfatizava a sua natureza sagrada e cristã, assim como o surgimento de novas designações para palavras tradicionalmente associadas às práticas com a planta e seus insumos (...) Em decorrência da transumância do povo do *Padrinho Sebastião* a partir de uma Colônia no Acre para o interior da floresta amazônica, no Estado do Amazonas, o consumo da cannabis entre os seguidores passou a ser paulatinamente restringido, em conformidade com a legislação nacional e no intuito de se preservar e priorizar o processo de legalização do Santo Daime no país. Atualmente, o uso da planta na religião é vetado dentro dos rituais” (OLIVEIRA, 2011, p. 165; 167).

⁴³ Definição de Alex Polari de Alverga, em entrevista à Revista *Trip*, n. 208, sobre o tema “Drogas e Ativismo”, publicada em 16 de março de 2012. Disponível em: <revistatrip.uol.com.br>. Acesso em nov. 2019.

Com as sementes plantadas em terra fértil, a doutrina⁴⁴ do Santo Daime segue em franco processo de expansão territorial, a partir de um pequeno agrupamento emergente sob a liderança carismática de Mestre Irineu, estabelecida ainda na primeira metade do século 20. Atualmente experimenta um movimento global de circulação de pessoas, plantas e saberes, possibilitado pelo empenho dos pioneiros, cujo trabalho de “cultivar a doutrina”, manifesta, quase noventa anos depois de seu surgimento, um crescimento exponencial em todo o globo.

1.5. “O CIPÓ FLORESCEU, A SEMENTE SE ESPALHOU”⁴⁵

A doutrina do Daime, enquanto um sistema cultural-religioso da ayahuasca, surge durante o final do primeiro ciclo da borracha na Amazônia brasileira do início do século vinte, contexto em que milhares de nordestinos, deslocados e diaspORIZADOS, passam a trabalhar na extração da borracha, notadamente nos seringais situados nas áreas de abrangência das bacias dos rios Madeira, Purus e Juruá (GOULART, 2004).

Atualmente, o Daime⁴⁶ tem se configurado, não apenas como a pioneira, mas como uma das maiores religiões brasileiras da ayahuasca em termos de quantidade de adeptos, e, talvez, como aquela que, ultimamente, mais tem se expandido, nacional e internacionalmente.

Labate e Goulart (2005) analisando os dados do Censo de 2000 sobre as chamadas “tradições indígenas autóctones” – Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha – consideram subestimado o quantitativo censitário em torno de 10.700 seguidores autodeclarados destas tradições, e indicam o engendramento de uma dinâmica de expansão dos segmentos da ayahuasca no campo religioso brasileiro.

⁴⁴ Termo acionado pelos adeptos do Daime para se referir ao sistema religioso fundado por Mestre Irineu.

⁴⁵ Frase do hino “Porque Deus quis”, nº 121 do hinário “Guia Mestre”, de Arlete P. Coutinho, a Baixinha (*In memoriam*), dirigente da igreja Flor da Montanha, localizada em Lumiar, município de Nova Friburgo (RJ).

⁴⁶ Incluindo os grupos associados ao Alto Santo e à linha do Padrinho Sebastião.

Este crescimento deve ser entendido, em primeiro lugar, no interior desse campo religioso. Nesse âmbito, de fato a partir das últimas duas décadas o processo de expansão dessas religiões para fora da região amazônica ao trazer uma diversificação do perfil sociocultural dos seus fiéis (do adepto amazônico ao fiel das grandes metrópoles) ampliou, também, as possibilidades de demanda ou, digamos, de “clientela” e de “mercados” para esses cultos religiosos. Esse crescimento e expansão significaram uma transformação profunda em relação ao contexto original das religiões ayahuasqueiras brasileiras, que se constituíam, até o final da década de setenta, em acontecimentos amazônicos de caráter puramente regional, sendo seus grupos compostos de um número pequeno de fiéis. Simultaneamente, o surgimento de novos tipos de fiéis destas religiões ou de uma nova clientela para elas conduz, sim, a um crescimento destas tradições no campo religioso brasileiro. Mais do que um simples crescimento, a disseminação desses cultos para várias partes do Brasil e para o exterior intensifica sua visibilidade no cenário nacional e internacional, relacionando-os cada vez mais a temas como a globalização e as culturas locais, questões ambientais, de direitos de populações tradicionais e, ainda, ao tema das drogas (lícitas e ilícitas). A ampliação do leque de aspectos culturais, econômicos ou sociais que passou a compor o perfil do fiel destas religiões implicou numa adoção, em seus mitos e rituais, de novos elementos. Por exemplo, o universo *new age*, a cultura esotérica dos anos noventa, religiões orientais, ou ainda uma aproximação mais contundente com práticas de cultos afro-brasileiros – este foi o caso do Santo Daime, que a partir de sua expansão passa a se aproximar de cultos como a Umbanda – cada vez mais fazem parte do contexto das diferentes religiões ayahuasqueiras. Nesse sentido, também, podemos dizer que sua relação com o restante da cultura religiosa brasileira atual se torna cada vez mais estreita. Devemos, contudo, atentar para as dificuldades de contabilização do número de fiéis destas religiões, lembrando que, em alguns casos – como o da vertente do CEFLURIS – há uma enorme circulação de pessoas, mas uma taxa de adesão fixa bem inferior. Vale lembrar, ainda, que o crescimento efetivo de adeptos em termos numéricos nestes grupos é bem inferior à visibilidade que estas religiões alcançam na mídia devido às polêmicas que suscitam (LABATE e GOULART, 2005, p. 90-94).

O Censo de 2010, por sua vez, registrou como afiliação religiosa as três tradições brasileiras da ayahuasca: Santo Daime, Barquinha e UDV. Contendo

todas as faixas etárias, incluindo crianças, atribuídas às religiões de seus parentes, os resultados foram os seguintes: 7.875 membros do Santo Daime, 9.380 afiliados da UDV⁴⁷ e nenhum membro da Barquinha. As religiões neoxamânicas (nem todas bebem ayahuasca) tinham 874 membros. Isso significaria, de acordo com o Censo brasileiro de 2010, que 17.255 indivíduos eram membros do Santo Daime ou da UDV (TÓFOLI, 2019)⁴⁸.

No âmbito da 3ª Pesquisa Nacional sobre Uso de Drogas na População Brasileira (2015), foram entrevistados 16.273 participantes com uma representação nacional da população entre 12 e 65 anos.

Os participantes foram questionados, dentre outras plantas e substâncias, sobre o uso da ayahuasca, no ano e mês anteriores à pesquisa, favorecendo, assim, a consolidação inédita de uma estimativa de uso da bebida cerimonial indígena na população brasileira. Segundo este estudo, aproximadamente 567.000 indivíduos ingeriram ayahuasca pelo menos uma vez na vida. Aqueles que confirmaram a ingestão no ano anterior à pesquisa ocorrida em 2015, foram cerca de 181.000 pessoas. No mês anterior à pesquisa, cerca de 118.000 indivíduos afirmaram ter ingerido ayahuasca.

Até o momento, os dados disponíveis permitem afirmar que aproximadamente 600 mil pessoas ingeriram ayahuasca no Brasil, e cerca de 120 mil a consumiram no mês anterior à pesquisa de 2015. Os números são expressivos, e é muito pouco provável que qualquer outra nação do mundo apresente um quantitativo tão grande de usuários da ayahuasca (TÓFOLI, op. cit.).

1.5.1. A dispersão do Santo Daime

A palavra “Daime” deriva do rogativo “dai-me”, por meio do qual se busca conectar-se à divindade, pedindo e rogando, íntima e contritamente, ao espírito que

⁴⁷ Dados atuais atestam que a UDV possui cerca de 27 mil seguidores em todos estados brasileiros e mais 10 países. Disponível em: <<https://udv.org.br/a-uniao-do-vegetal/>>. Acesso em: fev. 2020.

⁴⁸ Artigo publicado pelo psiquiatra ayahuasqueiro da UNICAMP, Prof. Dr. Luís Fernando Tófoli. Disponível em: <chacrana.net>. Acesso em: nov. 2019.

habita a bebida sagrada⁴⁹. Dai-me força, dai-me amor, dai-me luz são as principais invocações à força espiritual do Daime, feitas no momento de sua ingestão ritual. Por sua vez, “Santo Daime”, representa uma variação linguística surgida no interior da tradição, semelhantemente acionada para se referir, tanto à bebida, quanto ao próprio sistema religioso do Daime.

Conforme explicita o presidente da ICEFLU, Alfredo Gregório de Melo (70),

“Santo Daime” já é uma coisa da nossa expansão. Nós expandimos nosso Daime com esse título de Santo Daime, e essa diferença, ela é simples, mas é uma afirmação da expansão do Padrinho Sebastião, baseado nas curas que a gente teve, né... Na confiança que a gente tem no Poder da bebida, no Poder do Ser Divino; “Eu não me chamo Daime, eu sou é um Ser Divino”⁵⁰, daí vem essa consideração de “Santo Daime”⁵¹.

A comunidade do Daime após o falecimento de Mestre Irineu, em julho de 1971, se resumia a um número de aproximadamente quinhentas pessoas, distribuídas em diversas extensões filiadas à Sede – os chamados “Pronto-Socorro” – localizados no entorno de Rio Branco (MORTIMER, 2000)⁵².

⁴⁹ (...) é um pedido, uma prece que a gente faz a Deus... Dai-me saúde, dai-me amor. A gente pode pedir tudo porque essa bebida é divina mesmo, ela tem tudo que a gente precisa (...). Trecho de entrevista de Percília Ribeiro (*In memoriam*) – contemporânea e secretária pessoal de Mestre Irineu – na qual explica o significado do nome “daime” que Mestre Irineu criou e incorporou à sua doutrina religiosa para se referir ao chá da ayahuasca (GOULART, 2004, p. 34-35).

⁵⁰ Referência ao hino “Eu vivo na Floresta”, nº 6 do hinário “O Justiceiro”, de Padrinho Sebastião.

⁵¹ Relato de Alfredo Gregório de Melo produzido no âmbito do “Canal Jagube”, veículo de comunicação institucional da Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9VJGU5MYFfk>>. Acesso em: out. 2019.

⁵² Sebastião Mota, responsável, desde 1968, pela condução da Colônia Cinco Mil, uma das principais extensões locais filiadas a Mestre Irineu – levanta sua bandeira, e junto a seu povo, que à época, somava mais de uma centena de adeptos, entre familiares e dissidentes da Sede oficial, passa a realizar os trabalhos espirituais da liturgia daimista em sua própria comunidade, nos arredores de Rio Branco, numa localidade conhecida por Colônia Cinco Mil. A respeito da dissidência de Sebastião Mota em relação à Sede de Mestre Irineu, Mortimer (2000) relata que, àquele momento, emergia “uma oportunidade especial, comparável a uma colmeia, quando nasce uma nova rainha e fica pronta para a vida”. Ela se despede, levando parte do enxame para formar

É seminal no movimento expansionista da religiosidade do Santo Daime, a pessoa de Sebastião Mota de Melo (1920-1990). Caboclo nascido em um seringal acreano, situado no Riozinho da Liberdade – Alto Tarauacá, extremo oeste do Brasil⁵³ – grande conhecedor da floresta e de seus mistérios, Padrinho Sebastião, como é conhecido no meio ayahuasqueiro, foi seringueiro, agricultor, extrativista, construtor de canoas, rezador, curandeiro e, é, sobretudo, um reconhecido líder espiritual.

Nos anos 1970, a Colônia vicejava com centenas de membros e uma igreja construída, de modo que foi com grande surpresa que os seguidores de Padrinho Sebastião receberam a notícia de que dali se mudariam brevemente. A cidade chegava mais perto, então Padrinho Sebastião revela que

Mestre Irineu, certa vez, disse que a doutrina só iria ganhar o mundo quando fosse irradiada do Amazonas. Não é do Acre. Estou com vontade de levar o povo para um lugar de fartura. De muito peixe, de muita água e muita mata. Isto é lá no estado do Amazonas (MORTIMER, op. cit., p. 173).

Assim seguiu longa trajetória em busca da terra prometida. Padrinho Sebastião peregrina por três anos entre localidades remotas e de acesso naturalmente difícil no miolo da mata, no coração da floresta. A partir da Colônia Cinco Mil, situada à zona rural de Rio Branco, em torno de 260 pessoas seguem o líder espiritual rumo a um novo assentamento – o Rio do Ouro – no estado do Amazonas.

Chegar ao seringal Rio do Ouro significava vencer muitas provas. Primeiro era alcançar as margens do Intimari com o veículo em boas condições, tantos eram os buracos, ladeiras e pinguelas para atravessar. Depois, transpor o rio e andar mais cinco horas a pé, por uma estreita trilha na floresta, até alcançar o local em que vinha surgindo a nova vila (...) era possível navegar descendo o rio durante mais ou menos uma hora, e

uma nova sociedade. Cerca de cento e trinta membros oficiais da religião fizeram a revoada e foram começar um novo tempo na Colônia Cinco Mil.

⁵³ V. Antonelli, com. pess. (out. 2019).

subindo o Igarapé Trena, até a boca do Rio do Ouro. Dez ou mais horas de um percurso estreito e sinuoso, com muitos obstáculos representados pelos troncos das árvores que acidentalmente iam caindo no leito do igarapé (MORTIMER, op. cit., p. 201).

Transpostas as dificuldades de chegada ao Rio do Ouro, o “Povo do Padrinho” constrói uma nova vila e estabelece vinte e cinco colocações, com roçados e toda uma infraestrutura de sobrevivência. A despeito de todo o trabalho empreendido, não podem passar mais de um ano na localidade, uma vez que ficara constatado pelo órgão nacional de colonização (INCRA) que o grupo estava assentado na gleba Santa Filomena, uma propriedade privada, de um latifundiário paranaense que, em mediação com o INCRA tratou rapidamente de reivindicar suas terras.

O povo então deixa a vila recém erguida no Rio do Ouro, contexto em que o INCRA disponibilizara uma nova área de assentamento a ser escolhida pelo líder religioso, entre os igarapés Mapiá ou Teuinim, ambos afluentes do Rio Purus, situados abaixo da Boca do Acre (MORTIMER, 2000).

O estabelecimento do “Povo do Padrinho Sebastião” nesta nova área é marcado por distintas passagens na história do líder espiritual que, por uma questão de circunscrição de objetivos, não cabem, aqui, serem reproduzidas⁵⁴. Para o momento, o destrinchar da estória se situa em torno do ponto em que o grupo liderado por Sebastião Mota passa a se firmar nesta nova localidade, situada entre os igarapés Mapiá e Repartição, estabelecendo o que se conhece atualmente como o epicentro da linha doutrinária inaugurada por Sebastião Mota, o Céu do Mapiá.

A respeito da construção e consolidação da Vila Céu do Mapiá (VCM), Lucio Mortimer relata que, no desenvolvimento da doutrina do Santo Daime,

⁵⁴ Entretanto, caso se intencione enveredar pela história e filosofia do Padrinho Sebastião, recomendo a apreciação das seguintes obras: “Santo Daime, cultura amazônica: História do povo de Juramidam” (Ed. Yagé, 2019 [1986]), de Vera Fróes; “Bença, Padrinho!” (Ed. Yagé, 2019 [2000]), de Lúcio Mortimer, “O Evangelho segundo Sebastião Mota” (CEFLURIS Editorial, 1998) e “O guia da floresta” (Ed. Nova Era, 1992), os dois últimos, de autoria de Alex Polari de Alverga.

cantada em hinos, “já estávamos vivendo em um novo tempo na missão do Padrinho Sebastião”.

O hinário, denominado O Justiceiro, no qual registrava os louvores a Deus e sua luta para receber o Poder ou o bastão do Mestre Irineu, estava completo por cento e cinquenta e seis hinos. Ele havia fechado este período representado pelo justiceiro. Agora, era o tempo da Nova Jerusalém (MORTIMER, op. cit., p. 174).

O “Céu do Mapiá” (Figura 8) é referido pelos adeptos do sistema religioso de Padrinho Sebastião como “o central da doutrina”, uma espécie de “meca” daimista que reúne periodicamente, milhares de seguidores – brasileiros e estrangeiros – em torno da espiritualidade cabocla do Santo Daime⁵⁵.

Partindo do centro da floresta, a trajetória de Padrinho Sebastião no Brasil está associada à inauguração de um tempo marcado pela configuração de um ecletismo religioso, assim como pela expansão do raio de atuação do Santo Daime, enquanto religiosidade, e em consequência, das plantas sagradas amazônicas que lhe são fundamentais.

Aproximadamente cinquenta anos após a origem da vertente expansionista da doutrina do Daime liderada por Padrinho Sebastião, este sistema religioso experimenta um amplo processo de territorialização em escala global. Relatos e observações autorizam qualquer autor a sustentar que a “nacionalização” do Santo Daime está para Sebastião Mota de Melo, assim como sua “internacionalização” está para seu filho, Alfredo Gregório de Melo (Figura 9).

⁵⁵ Para uma ligeira apreciação a respeito do Santo Daime, que envolve a formação comunitária da vila Céu do Mapiá – a Nova Jerusalém de Padrinho Sebastião – recomenda-se a matéria jornalística, publicada em 28 de fevereiro de 2007, na seção científica da revista “Superinteressante”, sob o título “Jerusalém é na Amazônia”. Na chamada do artigo, consta a seguinte sentença: “Para os seguidores do Santo Daime, não há lugar mais sagrado no planeta que o Céu do Mapiá, pequena comunidade isolada na mata da Amazônia. Uma vez por ano, o lugar lota de peregrinos espirituais vindos de todas as partes do mundo”. Disponível em: <super.abril.com.br>. Acesso em: set. 2019.

Figura 8 – Vila Céu do Mapiá.



Fonte: Compilação do Autor, 2019⁵⁶.

Padrinho Alfredo, como é conhecido no meio daimista, é o segundo dos oito herdeiros biológicos vivos de Sebastião Mota e Rita Gregório de Melo. Desde 1990, Alfredo Gregório lidera a sucessão da linha doutrinária inaugurada por seu pai, momento histórico associado à emergência de um intenso e complexo processo de expansão do Santo Daime ao redor do planeta.

⁵⁶ IRMANDADE MAPIÁ. Foto aérea da Vila Céu do Mapiá. WhatsApp: [Grupo Irmandade Mapiá]. set. 2019. 09:38. 1 Mensagem WhatsApp.

Figura 9 – Alfredo Gregório de Melo.



Fonte: Blog *I love Santo Daime*, 2019⁵⁷.

Da “Nova Jerusalém” de Padrinho Sebastião – a terra prometida – adveio a semente da boa nova que se espalhou no jardim sagrado da natureza e ganhou o mundo nas asas de um beija flor. A partir deste momento da história do Santo

⁵⁷ Disponível em: <ilovesantodaime.net>. Acesso em: dez. 2019.

Daime, está aberta, portanto, a “Nova Era”. Segundo os daimistas, um tempo de expansão e da consequente consolidação de um programa comunitário, isto é, de um modo de vida baseado num ideal coletivista, centrado numa espiritualidade cabocla emanada da floresta que, sob o comando atual de Padrinho Alfredo se afirma em direção à máxima legada por Mestre Irineu: “Doutrinar o mundo inteiro”.

Eu convido os meus irmãos
Se alegrar na nossa festa
Esquecer a ilusão
E se firmar bem na Floresta⁵⁸

Assim, a partir de remotos rincões amazônicos, a “doutrina do cipó”⁵⁹ – num movimento dialético de dentro para fora e de fora, novamente, para dentro – diaspORIZOU-SE em solo de grandes centros urbanos no país e no exterior, encontrando-se, atualmente, presente em todos os estados brasileiros, bem como em, aproximadamente, cinquenta países ao redor do globo, contexto de inserção definitiva do Santo Daime e da religiosidade cabocla amazônica na cena global das religiões, configurando-a internacionalmente como objeto de análise e revisões periódicas quanto à regulamentação do uso de substâncias psicoativas derivadas de plantas usadas em contexto religioso (ASSIS e LABATE, 2014).

Diáspora como um processo histórico-cultural, tem origem etimológica no grego *diasporein*, cujo significado literal está ligado originalmente ao ato de

⁵⁸ Trecho do hino de abertura do hinário “Nova Era”, de Alfredo Gregório de Melo.

⁵⁹ Referência ao hino 68 do hinário “Nova Anunciação”, de Alex Polari. O termo caboclo “doutrina do cipó” retoma o ideário crístico de limpeza e purificação, e se conecta ao atual momento pelo qual passam algumas tradições da ayahuasca, sobretudo quanto à transformação do sagrado em mercadoria, a propósito, em evidência nos contextos ayahuasqueiros contemporâneos, tal como o advento das modalidades de “turismo xamânico” e “turismo psicodélico” da ayahuasca (DOBKIN DE RIOS, 1994; HERBERT, 2010; ARCILA, 2018; DEL CAMPO TEJEDOR, 2019). No Brasil, o movimento de mercadologização das plantas e da bebida sagrada da ayahuasca é notável, indicando, assim, uma tendência do mercado global da ayahuasca. Países como Peru – o lugar ancestral do Império Inca, ao qual está, costumeiramente, associada a originalidade da ayahuasca; e Brasil – berço das tradições religiosas do chá – representam atualmente, o epicentro da ayahuasca, assim como de suas modalidades de uso. À guisa de uma compreensão complementar deste processo, recomenda-se acesso ao livro multimídia intitulado “Un cultivo rentable”, de autoria de Carlos Suárez Álvarez. Disponível em: <ayahuascaiquitos.com>. Acesso em ago. 2019.

“semear”, ou melhor, de “espalhar sementes”, guardando, assim, certa correspondência com um movimento centrífugo, em que pessoas e plantas constituem-se como fluxos a partir de um ou mais pontos localizados, em direção a uma diversidade de pontos, geográfica e culturalmente distantes entre si.

1.5.2. A regulamentação do uso religioso da ayahuasca no Brasil

Os fluxos diaspóricos das plantas e tradições da ayahuasca tem se estabelecido à base de conflitos nos diversos países em que tem sido introduzidos, em direção à regulamentação do uso religioso da ayahuasca.

O deslocamento do consumo da ayahuasca, a partir de um eixo de pequenos grupos e comunidades locais amazônicas, em direção a uma integração definitiva à sociedade geral em nível global, tem suscitado a emergência de complexas questões jurídicas, políticas, éticas, sociais e ambientais, incluindo aqui também, o aspecto associado à materialidade do uso das plantas sagradas amazônicas apropriadas à preparação ritual da bebida entre as tradições brasileiras da ayahuasca.

A respeito da regulamentação do uso religioso da ayahuasca – questão central em tempos de cerceamento das liberdades individuais e coletivas no país – a frágil liberdade religiosa dos grupos ayahuasqueiros brasileiros encontra-se condicionada às decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD), consubstanciadas na Resolução nº 01 de 25 de janeiro de 2010⁶⁰, que versa sobre as “normas e procedimentos compatíveis” com o uso religioso das plantas e da bebida sagrada amazônica.

Sem discussão prévia com representantes dos diversos grupos de interesse quanto à regulamentação de substâncias psicoativas no Brasil, sobretudo aquelas de uso religioso, como a ayahuasca, passam a estar excluídas, por força dos decretos presidenciais nº 9.759, de 11 de abril de 2019⁶¹ e 9.926, de 19 de

⁶⁰ Disponível em: <https://www.normasbrasil.com.br/norma/resolucao-1-2010_113527.html>. Acesso em: out.2019.

⁶¹ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D9759.htm>. Acesso em: out.2019.

julho de 2019⁶², os assentos do CONAD destinados a especialistas e a membros da sociedade civil.

Os referidos decretos presidenciais também excluem a possibilidade de que as discussões do CONAD se tornem públicas sem autorização prévia. Como consequência deste ditame, dos catorze integrantes do Conselho, doze deverão ser compostos por membros com cargo de ministro ou indicados por ministério ou órgão federal, e as duas vagas restantes deverão ser ocupadas, uma, por um representante de órgão estadual responsável pela política sobre drogas, e a outra, por um representante de conselho estadual sobre drogas.

Embora o direito ao uso religioso da ayahuasca no Brasil esteja expressamente reconhecido e assegurado por meio da Resolução nº 01/2010 do CONAD, a recente publicação dos referidos decretos gerou certa tensão no seio da comunidade ayahuasqueira brasileira, em torno da arbitrária reestruturação política do órgão de regulamentação e, sobretudo, da validade jurídica das Resoluções previamente sancionadas, isto é, aquelas que normatizam o uso religioso da ayahuasca no país.

O CONAD, sendo órgão central do Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas, tem suas orientações e normas como princípios de observância obrigatória, a Lei de Drogas (Lei nº 11.343/2006), o que segundo representantes das religiões ayahuasqueiras, ainda que houvesse a extinção do CONAD, suas normas e orientações não poderiam ser automaticamente revogadas, permanecendo, portanto, plenamente vigentes e produzindo seus regulares efeitos no campo da regulamentação do uso religioso da ayahuasca no Brasil⁶³.

A despeito do otimismo legalista expresso por alguns segmentos da ayahuasca brasileira, a comunidade ayahuasqueira como um todo permanece vigilante, em defesa do uso religioso da ayahuasca, sobretudo em um contexto político de intolerâncias as mais diversas.

Representantes das entidades ayahuasqueiras brasileiras por meio de sua atuação política tem motivado um amplo debate em torno destes atos

⁶² Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D9926.htm>. Acesso em: out.2019.

⁶³ Disponível em: <udv.org.br>. Acesso em: out. 2019.

regulamentares, e assim, estas entidades tem buscado preservar, tanto a garantia da liberdade de culto, quanto o direito à obtenção, coleta, manejo, cultivo e distribuição da bebida e das plantas sagradas que a compõe.

Tem sido estabelecidos critérios técnicos e jurídicos para assegurar a liberdade das religiões de obtenção do cipó mariri e do arbusto chacrona⁶⁴ em seus ambientes naturais, de modo a garantir a conservação destas plantas, buscando inibir, desta maneira, sua exploração econômica para finalidades não religiosas (THEVENIN, 2017).

Em virtude da expansão territorial das religiões ayahuasqueiras brasileiras, a extração, coleta e transporte das plantas da ayahuasca passaram a ser regulados em um contexto regional, a princípio, no Estado do Acre, por meio da Portaria nº 04 do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), de 16 de outubro de 2001⁶⁵, e da Resolução Conjunta do Conselho Estadual de Meio Ambiente, Ciência e Tecnologia/Conselho Florestal Estadual (CEMACT/CFE) nº 04, de 20 de dezembro de 2010⁶⁶.

Em 09 de novembro de 2015, o Estado de Rondônia, ao instituir a liberdade religiosa da Hoasca⁶⁷ em seu território, reconhece como sacramento religioso inerente ao ritual da bebida sagrada:

As atividades de extração, coleta e transporte do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*, necessárias à realização da liturgia das entidades usuárias, e patrimônio cultural o uso litúrgico respectivo (...) reconhecendo-se como ancestral a sustentabilidade do uso religioso da Hoasca (ayahuasca) e prática que se dedica à preservação das espécies florestais *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*, presentes nos seus registros histórico, antropológico e social, merecedor de defesa e proteção

⁶⁴ Mariri e Chacrona correspondem aos termos acionados pelos adeptos da UDV para se referir às plantas usadas no preparo ritual do Vegetal. São sinônimos de Jagube e Rainha, conforme se conhecem – via de regra – as mesmas plantas, no contexto do Daime.

⁶⁵ Disponível em: <https://www.mma.gov.br/estruturas/pnf/_arquivos/portaria_ibama_04_01.pdf>. Acesso em: out. 2019.

⁶⁶ Disponível em: <<https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=116492>>. Acesso em: out. 2019.

⁶⁷ Termo acionado pelos seguidores da União do Vegetal para se referir ao chá da ayahuasca.

pelo Estado, nos termos do artigo 215, § 1º da Constituição Federal (RONDÔNIA, 2015. Lei da Liberdade Religiosa da Hoasca, art. 2º § 1º)⁶⁸.

Na arena política, a instituição desse conjunto normativo representa um avanço importante para as entidades Ayahuasqueiras brasileiras, a princípio quanto ao direito de extração e transporte das espécies amazônicas de plantas constituintes da bebida sagrada; e muito além, quanto ao reconhecimento, pelo Estado brasileiro, do imperativo categórico que aponta para a garantia do direito de estes grupos manifestarem sua crença com segurança, sem impedimentos jurídicos ou de natureza semelhante.

1.5.3. Uma breve nota sobre a regulamentação do uso religioso da ayahuasca no exterior

Apesar das pontuais decisões judiciais favoráveis ao uso religioso da ayahuasca – como o emblemático caso de Santa Fé, no Novo México, Estados Unidos (BRONFMAN, 2007) – em países europeus como Holanda e França, a regulamentação do uso da ayahuasca tem sido fortemente tensionada pelos organismos nacionais de justiça e segurança pública.

Para se ter um ligeiro panorama a respeito do tema, o Estado francês incluiu, em 2005, não apenas o alcaloide presente nas folhas da rainha da floresta – *Psychotria viridis* – mas das duas plantas que entram na composição do chá do Santo Daime em sua lista de substâncias proscritas. Somente a França se posicionou desta maneira.

A Holanda, por sua vez, foi o primeiro país europeu a dar início a um processo jurídico de regulamentação do uso religioso da ayahuasca, ainda em 1999. Em 2001, a Corte de Justiça de Amsterdam regulamentou o funcionamento das igrejas do Santo Daime e o uso do sacramento amazônico brasileiro.

⁶⁸ Disponível em: <<http://ditel.casacivil.ro.gov.br/COTEL/Livros/Files/L3653-PL.pdf>>. Acesso em: out. 2019.

Em 2000, depois da prisão de duas pessoas no aeroporto de Madri, foi a vez da irmandade da Espanha iniciar seu processo jurídico que também terminou com sucesso. O CEFLURISE [CEFLURIS Espanha], associação das igrejas daimistas da Espanha foi constituído nesta época. O caso da Itália também seguiu o mesmo encadeamento. Um início de muita arbitrariedade por parte das autoridades, com muitas prisões e apreensões do sacramento. Depois de algum tempo, a Corte de Perugia firmou uma jurisprudência favorável que prevalece até agora. Com base nisso, foi fundado em 2008, o CEFLURIS Itália. Ainda persistem problemas em alguns países como Alemanha e França. Em 2012, encaminhamos um relatório para a Comissão de Direitos Humanos da ONU, pedindo uma mediação daquele órgão nestes casos. Nos Estados Unidos, o processo de legalização também começou no ano de 1999 com apreensões e prisões. Nosso pedido para o Departamento de Estado foi negado em dezembro de 2000. Em 2003, a UDV conseguiu uma sentença favorável no Novo México, que foi confirmada por unanimidade pela Suprema Corte dos Estados Unidos. Em 2006 iniciamos uma nova fase, que culminou, em janeiro de 2009, com uma decisão do Tribunal Federal do Estado do Oregon, estabelecendo o direito legal de professar nossa fé religiosa. Também ficou assegurado o funcionamento das filiais da ICEFLU naquele Estado, assim como também a importação do sacramento e sua utilização dentro do contexto religioso. No Canadá, o processo de legalização evoluiu com características próprias. Foi o único país onde as igrejas locais não tiveram a necessidade de entrar na justiça em busca de seus direitos. Depois de seis anos de contatos e negociações, o Departamento de Substâncias Controladas do Ministério da Saúde concedeu o direito de isenção para a entrada do sacramento no país. No entanto, o governo canadense condicionou a autorização de importação da bebida sacramental a uma autorização do governo brasileiro para a exportação oficial da bebida. Mas, recentemente porém, o governo conservador que assumiu, congelou as negociações e tem preterido as tentativas de envio oficial do sacramento⁶⁹.

Funcionando legal ou clandestinamente, há hoje na Europa, cerca de 40 agrupamentos daimistas, dentre igrejas e pontos, isto é, núcleos pequenos em que

⁶⁹ Texto institucional da ICEFLU. Disponível em: <santodaime.org>. Acesso em: set. 2019.

não se realizam todos os trabalhos oficiais, compreendendo mais de 600 Fardados⁷⁰ europeus (BLAINEY, 2013).

No velho continente, destacam-se especialmente a Espanha, onde o Santo Daime soma aproximadamente 250 fardados (LÓPEZ-PAVILLARD e De LAS

⁷⁰ Membros oficiais do sistema religioso do Santo Daime. O termo remete ao uso tradicional de vestimenta uniforme nas cerimônias. Existem duas modalidades de farda no contexto do Daime: a azul e a branca. A farda azul corresponde à vestimenta escolástica. Para os homens, é composta por calça social azul marinho, camisa social branca usada por dentro da calça, cinto preto, gravata azul marinho, sapatos da cor preta ou azul marinho, e meias brancas. Para as mulheres, a farda azul é composta por saia plissada (pregueada) azul marinho com comprimento abaixo dos joelhos, blusa social branca de mangas curtas com bolso localizado no lado esquerdo do busto, onde estão escritas as iniciais CRF que, segundo Percília Ribeiro, secretária de Mestre Irineu, corresponde à forma abreviada de “Centro da Rainha da Floresta” (MOREIRA e MACRAE, 2011, p. 184 e 325). A blusa é abotoada na frente e usada por dentro, a gravata borboleta é azul marinho, da cor da saia, os sapatos são preto ou azul marinho e as meias, brancas. A farda azul é utilizada nos trabalhos de concentração, realizados nos dias 15 e 30 de cada mês, e demais trabalhos espirituais que não correspondam às datas festivas do calendário litúrgico do Daime, momentos solenes em que o(a) fardado(a) da doutrina veste a farda branca. Esta modalidade de farda tem suas particularidades. Para os homens, a farda branca é composta por terno branco, camisa social branca, gravata azul marinho, sapatos e meias brancas. A calça possui divisas compostas de duas listras verdes de fitilho, colocadas a pouco menos de um centímetro da costura lateral da calça, uma para cada lado, em ambas as pernas, acompanhando esta costura até a parte inferior da calça. A farda branca feminina é composta por uma saia branca plissada com comprimento abaixo dos joelhos, blusa branca social, abotoada na frente, um saiote verde plissado e transpassado na frente, fechando-se lateralmente, com comprimento de pouco mais de um palmo da dona da farda. A farda branca feminina se complementa com: 1) as faixas verdes, de três a quatro dedos de largura, montada por cima da blusa, com posição variável. Para mulheres, a metade da faixa inteira é colocada sobre o ombro esquerdo. Para meninas e moças, a metade da faixa inteira é colocada sobre o ombro direito; 2) as divisas, que correspondem às faixas laterais sobre a saia branca; 3) as alegrias – faixas de diversas cores, exceto preto e vermelho – de um dedo de largura que, presas ao ombro esquerdo, possuem o comprimento da saia branca; 4) a rosa (palma), fixa no lado esquerdo da faixa, no caso das mulheres e no lado direito da faixa, no caso das meninas e moças; e 5) a coroa brilhante de pontas agudas, usada na cabeça. Os sapatos e meias são brancos. Em ambas as fardas – azul e branca – se usa uma estrela de seis pontas, no lado esquerdo do peito, no caso de meninos, meninas, moças, rapazes, homens e mulheres solteiras, e do lado direito do peito, em caso de pessoas casadas. Disponível em: <<https://www.santodaime.org/site/ritual/a-farda>>. Acesso em: jan. 2020.

CASAS, 2011), e a Holanda, que possui grupos bastante estruturados em pouco mais de duas décadas de existência (GROISMAN, 2000; REHEN, 2011; ASSIS e LABATE, 2014; ASSIS e LABATE, 2016). Na maioria dos países europeus e asiáticos, incluindo os países do Oriente Médio, tais como Irã e Israel, o uso religioso da ayahuasca segue clandestino.

Conforme se percebe, há nas religiosidades brasileiras da ayahuasca uma conexão decisiva com a dimensão botânica e farmacológica do êxtase sagrado, manifestas em seu universo simbólico e pragmático, e que dialogam contemporaneamente, por um lado, com um ideal de vida sustentável em comunidade, por outro, com uma política de fundamento persecutório, baseada na velha guerra às drogas.

Embora não se trate de drogas num sentido estrito (CARNEIRO, 2008), as espécies vegetais da ayahuasca estabelecem uma sinergia química e geram um expressivo conjunto de efeitos psicoativos de alta complexidade orgânica e metafísica, de imbricada apreensão no âmbito da ciência formal.

1.6. A FORÇA E A LUZ DA FLORESTA

“O Santo Daime é o espírito da verdade, que é encantado num cipó”⁷¹.

Ora um general, um marechal, um ser de alta posição hierárquica nas esferas transcendentais de uma modalidade cabocla de espiritualidade, ora um rei, um pai amoroso de força e firmeza espiritual, “jagube” é também o nome do cipó da família botânica das malpighiáceas, conhecido por indígenas e caboclos amazônicos para propósitos divinatórios, de cura, transcendência e despoluição (MONTEIRO, 1983).

O cipó jagube juntamente ao arbusto ou arvoreta genericamente conhecida por rainha da floresta ou apenas rainha fornecem o substrato material fundamental às práticas rituais do Santo Daime, de modo que não seria possível pensar a

⁷¹ Declaração de Padrinho Sebastião. Disponível em: <[youtube.com/watch?v=kJcaQxDPL_E](https://www.youtube.com/watch?v=kJcaQxDPL_E)>. Acesso em: out. 2019.

respeito deste sistema religioso, sem que seus contornos botânicos estejam plenamente evidenciados.

Esta combinação vegetal *sui generis* representa um ancestral princípio alquímico, em que são mobilizadas as energias seminais da criação da vida, isto é, a “força” masculina, representada no cipó *B. caapi*, e a “luz” – princípio essencial da energia feminina – representada nas folhas de *P. viridis*.

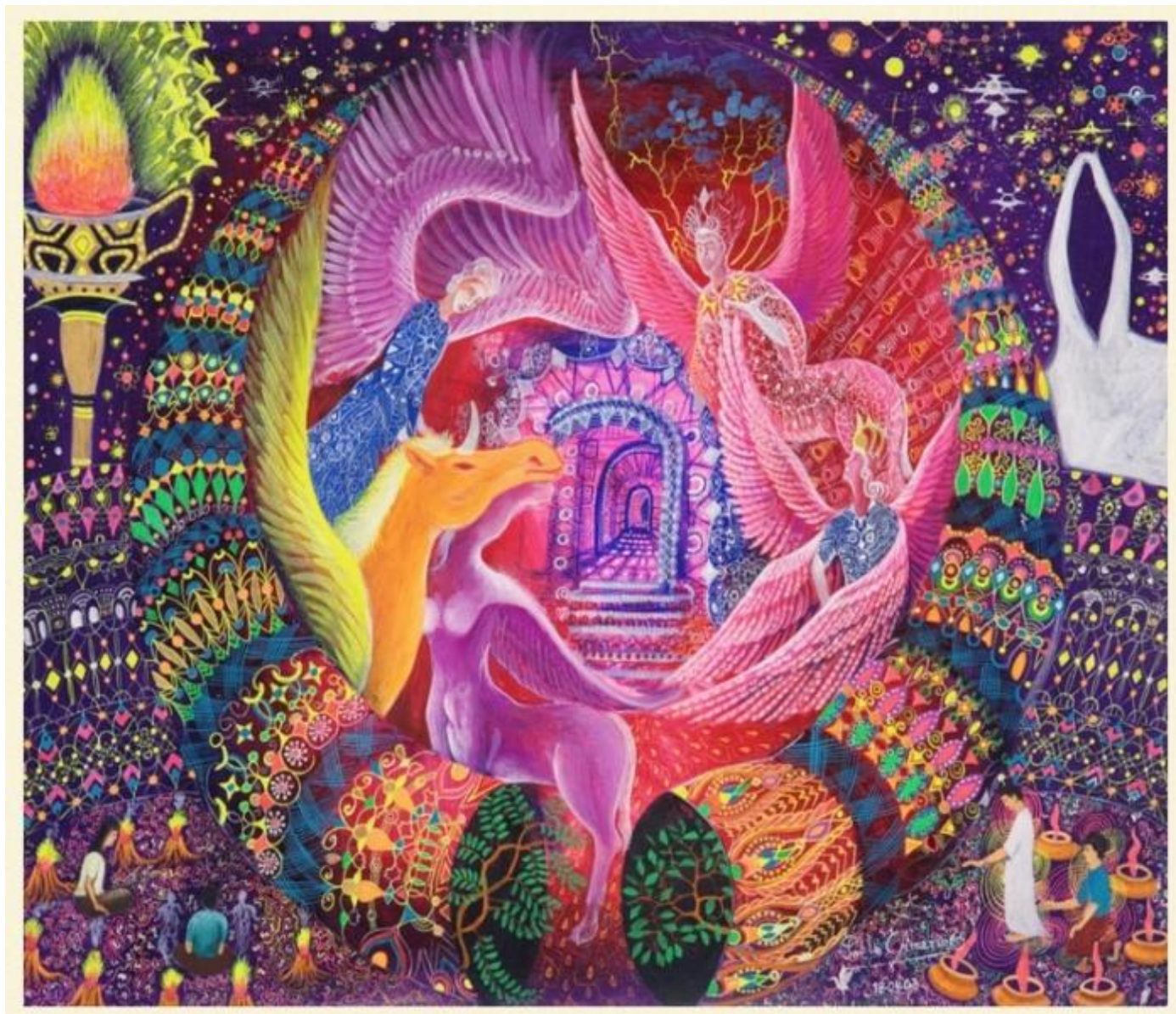
Uma planta depende da outra para que a força e a luz espiritual da bebida sagrada se apresentem, isto é, para que o Ser Divino que nela habita, se manifeste no plano espiritual.

(...) falou do cipó jagube, um dos componentes do preparo da bebida. De como encontrá-lo na floresta, do seu formato, dos plantios nativos chamados de reinados. Também fez uma boa explanação sobre a folha do arbusto da chacrona, o segundo vegetal do preparo do Daime. Disse ele que esta folha especial, chamada de Rainha, era quem trazia a miração⁷², a presença feminina. O cipó jagube era a representação masculina e trazia a força. Do cozimento destas duas plantas surgia o milagroso chá. Por fim explicou que esta bebida era do ritual de muitas

⁷² A miração (Figura 10) corresponde ao estado visionário produzido pela ayahuasca. Labate e Goulart (2005), a conceituam da seguinte maneira: “A palavra miração, do verbo mirar, ou ver, do latim *mirare* (‘admirar’), talvez tenha sido derivada do uso espanhol na fronteira amazônica. Em todo caso, miração é um idiomatismo daimista [referente ao Daime] e udevista [referente à União do Vegetal], que contrasta com a forma miragem (...) a miração não é enganosa, como o é a miragem, e sim verdadeira – embora também possa haver as falsas mirações, que enganam ou iludem. Num sentido mais amplo, ‘mirar’ significa todo o efeito obtido a partir do consumo da ayahuasca; equivale mais ou menos a trabalhar espiritualmente. Por exemplo, uma pessoa pode dizer que ainda está mirando após o término do trabalho – isto significa que ela está ainda sob o efeito da bebida. Num sentido mais estrito, mirar contempla as visões experimentadas devido ao consumo da beberagem. Através da ingestão do daime e dos ensinamentos doutrinários, pode-se realizar um mergulho ou ascensão ao plano espiritual, onde é possível entrar em contato com os seres divinos, obter revelações e receber mensagens que orientam a vida. As mirações são veículos de transmissão dos conhecimentos grupais – as visões obtidas são filtradas, reinterpretadas e moldadas de acordo com o conjunto simbólico movimentado pelo ritual. É importante frisar que as visões propriamente ditas são apenas uma dimensão da experiência, e não são absolutamente essenciais, embora sejam valorizadas. Há pessoas que não tem mirações durante anos; há um certo tabu com relação à privacidade das mirações (GOULART e LABATE, 2005, p. 93).

tribos indígenas da Amazônia, tradicionalmente conhecida como ayahuasca (MORTIMER, op. cit., p. 63)⁷³.

Figura 10 – O fenômeno da miração na arte vegetalista/visionária.



Fonte: Site oficial de Pablo Amaringo, 2019⁷⁴.

⁷³ Lucio Mortimer narra, nesta passagem de seu livro “Bença, Padrinho!”, o momento em que Sebastião Mota, entre os anos 1964 e 1965, passa a conhecer e se interessar diretamente nas plantas sagradas do Daime. Nesta ocasião, um antigo fardado da Sede de Mestre Irineu caminhava com o neófito Sebastião, com aproximadamente 45 anos, e lhe apresentava pela primeira vez, o cipó jagube e a folha rainha.

⁷⁴ Disponível em: <<https://pablo-amaringo.pixels.com/>>. Acesso em: abr. 2019.

(...) O Jagube é o elemento para dar a força do corpo balançar o que for necessário para acordar dentro do organismo, ele é quem traz a missão de ir lá através do sangue de qualquer coisa e balançar os sistemas adormecidos e a folha é quem aproveita a oportunidade da vibração do sistema adormecido e faz dar a visão (MONTEIRO, op. cit., p. 128)⁷⁵.

O jagube, sendo filho da terra, acompanha o ritmo da vida, regido pela força lunar. Outros signos relacionam o jagube ao jardim e às flores, que por extensão também se aplica aos outros seres divinos. Tudo isto faz descortinar o conjunto lua-água-vegetação (...) No Jagube “os poderes de cima” e os “poderes de baixo” se interpenetram e vislumbram o arquétipo da terra-mãe; lembra-nos, a propósito, Mircea Eliade que a lua é um astro que cresce, decresce e desaparece, astro cuja vida está submetida à lei universal do devir, do nascimento e da morte. Como o homem, a lua tem uma “história” patética, porque a sua decrepitude, como a daquele, termina na morte. Durante três noites o céu estrelado fica sem lua. Mas esta “morte” é seguida de um renascimento: a lua nova. Por ser um astro ligado aos ritmos da vida, a lua está associada às águas e aos vegetais. A identificação da lua com Nossa Senhora da Conceição, mais que simples empréstimo ou reinterpretação, revela a permanente ligação da vida com suas fontes naturais e espirituais (MONTEIRO, op. cit., p. 60).

Para os daimistas, o feitiço, isto é, o processo ritual de preparação do Daime, corresponde ao ponto máximo da experiência espiritual nesta tradição. Os feitores de Daime, por sua vez, correspondem aos mestres na ciência da preparação da bebida sagrada.

Neste contexto religioso, a figura do feitor de Daime está representada no homem – embora possa haver mulheres atuando nesta atividade – conhecedor das plantas sagradas, de suas formas, tipos, nomenclatura e procedência, assim como da empiria de uni-las, e levá-las ao fogo e água, e num sistema ritual, apreendido no decorrer de muitas “horas de voo”, ser capaz de preparar o Santo Daime. Não se trata de tarefa fácil. É uma performance que exige atenção, dedicação, esforço físico, mental e reconhecimento social em torno da produção do sacramento religioso.

⁷⁵ Relato de um daimista de Rio Branco (AC) coletado em Monteiro (1983, p. 128).

A mistura ou, a união das plantas sagradas da ayahuasca que, naturalmente se potenciam, enseja uma ação sinérgica fundamental, de modo que uma planta age apenas na presença da outra. Este mecanismo farmacodinâmico tornou-se conhecido da ciência formal à medida que os compostos ativos destas plantas passaram a ser isolados e descritos no contexto da farmacologia (CALLAWAY, 2002; McKENNA, 2002).

Partindo em direção aos aspectos farmacobotânicos do Daime, reconhece-se que *P. viridis* e, potencialmente, outras espécies congêneres, possuem folhas, cujo conteúdo bioquímico encerra um poderoso alcaloide, quimicamente denominado “N-N-Dimetiltriptamina”, ou apenas “DMT”, presente, por sua vez, nos tecidos de todos os seres vivos (METZNER, 2002).

Por propiciar experiências místicas e acesso à dimensão espiritual, a DMT, produzida endogenamente no metabolismo humano (FONTANILLA et al., 2009), é considerada a molécula do espírito, tanto nas tradições e religiosidades ayahuasqueiras, como no contexto da pesquisa científica (STRASSMAN, 2001; METZNER, 2002)⁷⁶.

Esta substância, embora não seja oralmente ativa, quando ingerida é metabolizada por meio de uma enzima estomacal conhecida por monoaminoxidase (MAO). Alguns agentes químicos do cipó – principalmente as β -carbolinas “harmina”, e em menor concentração, “harmalina” e “tetrahydroharmina” – inibem a ação da MAO, sendo referidos, portanto, como inibidores-MAO. A presença destes inibidores químicos no cipó jagube torna disponível a DMT da folha rainha que, ao ser ingerida, passa a circular através da corrente sanguínea, até que atinja o

⁷⁶ A fim de consolidar uma visão expandida a respeito da farmacologia da ayahuasca, recomenda-se acesso ao documentário “DMT – The Spirit Molecule”. Lançado nos EUA em 2010 sob a direção de Mitch Schultz, o filme é composto por relatos de experiências realizadas pelo psiquiatra e psicofarmacologista Rick Strassman a respeito de suas pioneiras pesquisas sobre os efeitos da DMT em humanos. O livro que fundamentou sua produção apresenta como título “DMT: The Spirit Molecule. A Doctor’s Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences”, e se encontra disponível em formato digital através do [link <http://organiclab.narod.ru/books/DMT-The-spirit-molecule.pdf>](http://organiclab.narod.ru/books/DMT-The-spirit-molecule.pdf). Em julho de 2019, foi lançada pela editora Pedra Nova, uma versão em português, intitulada “DMT, a molécula do espírito”.

cérebro, onde por fim, desencadeia o acesso visionário à dimensão transcendente (METZNER, 2002).

Farmacologicamente, é necessária uma chave química, capaz de neutralizar uma enzima do estômago, para que a DMT presente nas folhas da rainha possa agir quimicamente. No Santo Daime, a chave é o cipó jagube⁷⁷.

Após breve contextualização de parte do movimento da ayahuasca no Brasil, das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime, de sua diáspora e dos aspectos farmacológicos basais que informam a experiência transcendente da ayahuasca, transporto a narrativa ao horizonte temporal do ano de 2005, em busca de uma breve reconstrução de minha inserção no universo religioso do Santo Daime, e a consequente germinação e maturação do objeto de estudo em torno do cipó jagube e da folha rainha nesta tradição amazônica. Voou a semente do cipó, da floresta até o mar.

1.7. A EXPERIÊNCIA EMPÍRICA COMO FUNDAMENTO EPISTEMOLÓGICO

1.7.1. Motivação e justificativa do estudo

Com o brotar dos buquês rosados de flores, ocorre a formação de pequenas sâmaras, providas de grande asa terminal (DUCKE, 1943). Estas, correspondem aos frutos da malpighiácea *Banisteriopsis caapi* que, uma vez maduros, despendem-se e voam, girando ligeiramente como a hélice de um helicóptero, até que caiam em solo, à distância da planta mãe, para que, a partir dali, germinem e tenham oportunidade de se projetar em direção ao brilho do sol. A asa dorsal (GATES, 1982) dos frutos samarídeos se decompõe, e a semente, posicionada na extremidade inferior enterra-se com a potencialidade de brotar uma nova plântula, um novo pé de jagube.

⁷⁷ Convém destacar, dentre as diversas espécies de plantas que contem DMT em seus tecidos, além da rainha ou chacrona, a jurema (*Mimosa* spp.), o angico (*Anadenanthera* spp.), o paricá (*Schyzolobium* spp.) e a yekuana (*Virola* spp.), todas, utilizadas em ritos e festas indígenas americanas.

No ano de 2005, aproximadamente trinta anos após o início da expansão territorial do Santo Daime no país, tive oportunidade de estabelecer um contato inicial com “esta bebida que tem poder inacreditável”⁷⁸. Eu era um jovem de vinte e poucos anos, recém egresso do curso de Biologia⁷⁹.

Havia vivenciado recentemente uma breve experiência extracurricular de monitoria em um curso regular de botânica econômica na minha universidade de origem. Em decorrência das longas conversas informais com o professor – hoje, colega de instituição – responsável à época pelo curso, passei a saber da existência de cultos brasileiros em torno de plantas psicoativas amazônicas, ingeridas pelas pessoas, a fim de atingirem estados elevados de concentração mental e expansão da consciência, além de obterem diversos benefícios físicos e espirituais, decorrentes de sua ingestão ritual.

Até então, jamais a dimensão do sagrado havia me despertado algum interesse como aquele que passava a se manifestar, à medida que me apropriava do universo das plantas psicoativas amazônicas da ayahuasca.

É neste movimento também que passo a estabelecer contato com as etnografias em torno do uso de plantas psicoativas em contextos cerimoniais. Por meio da literatura, me mantive em constante conexão com a história cultural de uso da canábis, dos cogumelos mágicos siberianos e mexicanos, da arruda síria, da iboga africana, do ololiuqui asteca, dos cactos wachuma e peiote, do tabaco, da coca, do yopo, da jurema, do paricá, da yekuana, do yagé e da ayahuasca.

A ciência das plantas sagradas é decorrente da experiência psicoativa em contexto cultural de sacralização. Assim, embora conhecesse, por meio da literatura, algumas particularidades do uso histórico e cultural da ayahuasca, compreendi que nada poderia substituir a vivência, em mim mesmo, dos impactos mentais e físicos provocados pela experimentação da sua força e poder espiritual.

A inefabilidade da experiência mística provocada pela ingestão da bebida sagrada se apresentou de maneira radical nas primeiras ocasiões em que tomei o Daime.

⁷⁸ Frase de “Eu tomo esta bebida”, hino 124 do hinário “O Cruzeiro”, de Mestre Irineu.

⁷⁹ Licenciatura e Bacharelado em Ciências Biológicas (Departamento de Biologia da Universidade Federal do Maranhão – UFMA).

Por meio de uma pedagogia da experiência, fui sutilmente informado pelo Daime que ali se tratava de uma escola espiritual, em que o fazer se sobrepõe ao falar, assim como o sentir, ao racionalizar, o que pude confirmar, ao longo do tempo, por meio da escuta sensível dos hinos cantados durante os trabalhos espirituais, dentre os quais destaco um, entre os diversos que, pedagogicamente, me instruíram, ao pé do ouvido.

Para se estudar
Nesta escola do Senhor
É preciso ter amor
E prestar bem atenção

No que ensina
O Professor quando dá aula
No que Ele passa na lousa
E o dever que se faz em casa

Todo aluno
Sabe que a obrigação
De ir para a escola
É para aprender as lições

Que o seu Mestre
Passa em cada matéria
Meus irmãos, a coisa é séria
Vamos estudar com atenção

Que nesta escola
O estudo é espiritual
Vamos prestar atenção
Para poder ter nosso grau

Desenvolvendo
Todas suas faculdades
Nesta escola espiritual

Não adianta
Querer chegar aqui formado
Pode as lições deste livro
Você não ter estudado

Por isto eu digo
Vamos estudar com atenção
Para poder se formar

Estou nesta escola
Vou estudar meu livrinho
Escutar meu Professor
Para aprender bem as lições

Que Ele passa
Em cada aula que nos dá
Aqui dentro da sessão

Que o Professor
Desta escola é meu Jesus
Que foi quem morreu na cruz
Para vir nos ensinar

E todo aquele
Que deseja aprender
É começar do ABC
Para poder se diplomar⁸⁰

Ao longo das aulas nesta escola espiritual, a experiência pedagógica mediada pelo contato com a bebida e com as plantas sagradas do Santo Daime me oportunizou uma intensa imersão no contexto simbólico desta religiosidade, estabelecendo, gradativamente, uma estreita aproximação com o universo cultural e espiritual de suas práticas que, a partir daquele momento, passavam a redirecionar meu olhar em torno de velhas convicções, e a abrir caminho para novas perspectivas de atuação no mundo.

Paralelamente, no campo acadêmico, tornara-me, por afinidade à antropologia e áreas correlatas das ciências humanas, um biólogo de formação híbrida, interessado, não apenas no estudo da biologia e dos processos básicos da vida de entes biológicos, mas, sobretudo, numa compreensão pragmática que incluísse a espécie humana e suas relações orgânicas, históricas, políticas, culturais e espirituais com o mundo da vida, notadamente das plantas sagradas, à época, meu mais novo interesse acadêmico⁸¹.

⁸⁰ Hino “Meu livrinho”, nº 16 do hinário “O livrinho do Apocalipse”, de Valdete Gregório de Melo (73).

⁸¹ Neste contexto, apresentara um trabalho de conclusão de curso sobre o uso de plantas medicinais e místicas em uma comunidade tradicional no Maranhão (MONTELES e PINHEIRO, 2007), marcando assim o início de uma trajetória acadêmica em torno da dimensão dos saberes e práticas culturais tradicionais associadas ao uso de plantas por grupos humanos. “Uso, manejo e conservação de recursos vegetais em uma comunidade quilombola no estado do Maranhão: uma perspectiva etnobiológica” corresponde a um ensaio inédito submetido em 2006 à segunda edição do Prêmio Territórios Quilombolas, promovido pelo Núcleo de Estudos e Desenvolvimento Rural do Ministério do Desenvolvimento Agrário (NEAD/MDA), tendo sido contemplado com a segunda colocação na categoria graduação. Este ensaio representa uma versão resumida do meu trabalho de conclusão no curso de Ciências Biológicas da Universidade Federal do Maranhão. Na ocasião da premiação, o Programa de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia (Ppigre), vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), possibilitou minha ida a Brasília (DF), juntamente ao “seu” Conceição, amigo e líder comunitário do quilombo Sangrador, em Presidente Juscelino –

Minha atenção no campo acadêmico estava centrada na Etnobiologia, campo de estudo acadêmico associado à compreensão dos processos culturais, historicamente estabelecidos entre grupos humanos e o mundo da vida, isto é, ao estudo do conhecimento, dos conceitos e visões desenvolvidas pelas sociedades em torno do mundo biológico (POSEY, 1987).

No campo da experiência prática, a busca por um contato místico em rituais com plantas psicoativas, concebidas como sagradas, representou pessoalmente uma atitude intencional extremamente desafiadora. A força da bebida e a experiência extática da miração pôs-se a destruir, em mim, as mais basais noções pré-concebidas sobre o mundo e a vida, assim como sobre a realidade ordinária à qual estava habituado a perceber, até aquele momento, como única e definitiva.

Espiritualmente intensa, marcante e transformadora, a primeira, assim como as sucessivas experiências com o Santo Daime foram decisivas para que eu me sentisse estimulado a frequentar, religiosamente, os trabalhos espirituais, o que ensejou – após diversas viagens ao centro de mim mesmo – minha adesão ao sistema religioso do Daime, tornando-me, portanto, um fardado, isto é, um membro oficial desta religiosidade da floresta.

Fortemente expressivas, as experiências decorrentes da trajetória no Santo Daime me despertaram para o estabelecimento consciente de estados de serenidade e de paz, de bem-estar e conforto físico e espiritual.

Com efeito, conforme se tem assinalado na literatura recente a respeito das propriedades terapêuticas da ayahuasca (McKENNA, 2004; MABIT, 2007; MERCANTE, 2013), os impactos, em mim, do uso contínuo do Daime que, por sua vez, se estendem até hoje, mostram-se positivos, em todos os sentidos, sobretudo quanto à transformação pessoal de padrões mentais em torno de memórias, medos, angústias e tristezas, da mudança de postura diante da experiência existencial, da reelaboração de comportamentos, hábitos e costumes, do

MA, onde realizei o trabalho de campo que ensejou o referido estudo. Em 28 de novembro de 2006, no Palácio do Planalto, participei da cerimônia de premiação dos trabalhos acadêmicos classificados na categoria “ensaio inédito”, nos níveis de graduação, mestrado e doutorado. Nesta ocasião, dezenas de líderes de comunidades quilombolas de todo o país, receberam das mãos do então Presidente da República Luís Inácio Lula da Silva, o definitivo reconhecimento jurídico e a regularização fundiária de seus territórios étnicos.

reestabelecimento da saúde física e psíquica, do autoconhecimento, do cuidado, do perdão, dentre outros inúmeros aspectos associados à ecologia sistêmica da saúde do corpo e da mente⁸².

O acesso à realidade espiritual, o estado de alerta e a atenção ampliada, a expansão da consciência e a proliferação de novas conexões cognitivas passaram a se apresentar ao meu olhar como dimensões fundamentais na experiência de aprendizagem das/com as plantas sagradas, acionada pela frequente ingestão ritual do Daime.

Em decorrência, talvez, da minha trajetória acadêmica, desde o início da minha inserção no sistema religioso do Santo Daime, o interesse pessoal na espiritualidade ayahuasqueira esteve bastante associado às dimensões cognitiva e botânica da experiência.

À época – aproximadamente 15 anos atrás – durante e após os trabalhos espirituais dos quais participei, destacava-se uma percepção clara de que o Daime se reveste, ora na qualidade de um poderoso curador, ora de um educador de profundo alcance pedagógico.

Com efeito, no eixo temático da saúde, a percepção do Daime como uma entidade espiritual de cura não é novidade no universo daimista, e está consubstanciada em diversos hinos. O mesmo vale para o tema da educação, cujo

⁸² Com efeito, o argumento ayahuasqueiro apoiado em pesquisas científicas de que a ayahuasca é inofensiva à saúde tem sido considerado legítimo nos derradeiros anos. O Projeto Hoasca, realizado no âmbito do Departamento Médico-Científico da UDV foi a primeira pesquisa realizada para comprovar os efeitos em logo prazo do uso da ayahuasca em seres humanos. De 1991 a 1996, realizou-se um trabalho de cooperação multinacional envolvendo pesquisadores de nove centros universitários e instituições de pesquisa do Brasil, Estados Unidos e Finlândia. Foram realizados dez projetos de pesquisa sob o título *“Farmacologia Humana da Hoasca: chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil”*. Tratou-se de um estudo intensivo e exaustivo, jamais realizado, a respeito dos aspectos médicos da Hoasca. Sob a direção do psiquiatra Charles Grob, foram analisados aspectos botânicos, químicos e farmacológicos das duas plantas utilizadas na preparação da bebida sagrada. Em relação aos usuários, foram avaliados aspectos sociológicos, psicológicos, médicos e legais. Conforme o farmacólogo Dennis McKenna, coordenador geral do Projeto Hoasca, “nós descobrimos muitas coisas, mas eu acho que o ponto chave é que a Hoasca em nenhum sentido é tóxica ou danosa ao organismo humano, não causa qualquer disfunção neurológica, cognitiva ou de personalidade”. Texto extraído do site oficial da União do Vegetal. Disponível em: <udv.org.br>. Acesso em: set. 2019.

desenvolvimento dá-se a partir da percepção de que o Daime se reveste na figura de um professor, mediando, transmitindo e ensinando aqueles que o procuram (OLIVEIRA, 2008; ALBUQUERQUE, 2011).

O universo das plantas sagradas amazônicas do Daime povoava meus pensamentos, e novas configurações mentais emergiam à medida que meu interesse intelectual se aprofundava em direção ao uso cultural das plantas nesta tradição. No meu pensamento, uma “dimensão etnobotânica” foi, por anos, visitada. Tornava-se cada vez mais clara, a centralidade daquelas plantas, a permear todo o acontecer das práticas rituais em torno do Santo Daime. Esta percepção etnobotânica se ampliou à medida que passei a observar como as plantas sagradas da ayahuasca são nomeadas, identificadas e classificadas no contexto das tradições ayahuasqueiras, em especial, na tradição daimista.

No domínio intelectual do conhecimento botânico, uma dimensão etnotaxonômica passava a se apresentar, à medida que os termos, referentes à nomenclatura tradicional das distintas formas do cipó jagube e da folha rainha eram expressos, de modo que passei a estruturar mentalmente o esboço daquilo que poderia ser chamado um “sistema caboclo de taxonomia e classificação das plantas sagradas amazônicas na tradição do Santo Daime”.

Minha observação e prática inicial com as plantas amazônicas do Daime está conectada às primeiras iniciativas de introdução, cultivo e domesticação do cipó jagube e da folha rainha no Maranhão. Estas plantas, àquele momento, em processo recente de introdução em solo local, ensejaram a percepção pessoal de um conjunto de práticas experienciais de cultivo, visando sua aclimação, e a consequente apropriação ao processo ritual de produção da bebida sagrada.

Passei a perceber alguns aspectos que me impeliram a uma maior atenção, especialmente em relação às práticas de propagação das plantas e da produção local da bebida sagrada que, por sua vez, estava sendo, até então, trazida de localidades amazônicas – especialmente a partir das cidades de Belém e Manaus – para que pudessem ser realizados os trabalhos espirituais do Santo Daime no Maranhão.

Aproximadamente quatro anos de observação e contato com o Daime e suas plantas sagradas foram necessários para que, pessoalmente, estivesse apto a iniciar, em maio de 2009, um modesto cultivo doméstico em um pedaço de terra

de aproximadamente 1.300 m² situado no município litorâneo de São José de Ribamar, Região Metropolitana da Grande São Luís, o qual – com grande esforço – adquirira, a fim de fazer morada, e cultivar um jardim destas e outras plantas (Figura 11).

Figura 11 – Jagube e rainha cultivados no Sítio Luz do Sol, São José de Ribamar – MA.



Fonte: Autor, 2015.

De maneira bastante incipiente, passei então a experimentar a prática de propagação vegetativa (Figura 12), tanto do cipó quanto da folha, a partir de

matrizes, das quais obtive as primeiras mudas, provenientes de uma comunidade ayahuasqueira local conhecida como Centro Espiritual Beneficente Fraternidade Colibri, onde havia sido iniciado um modesto, porém fundamental e pioneiro cultivo dessas plantas por iniciativa de seu representante.

Figura 12 – “Sementeiras”. Mudas de jagube e rainha feitas a partir de folhas, estacas, galhos e sementes.



Fonte: Compilação do autor, 2019⁸³.

⁸³ Montagem a partir de imagens autorais e coletadas via *WhatsApp* [Grupo Jardineiros de Juramidam]. Acesso em: jun. 2019.

O contato mediado pelas práticas de cultivo de jagube e rainha acionaram uma percepção sistemática a respeito da diversidade botânica, nutrida pela riqueza e diversidade de tipos morfológicos e uma rica taxonomia associada. Pouco mais de uma década após o estabelecimento das primeiras mudas do cipó e da folha, mantenho neste mesmo espaço, o Viveiro Flor das Águas, um pequeno “reinado de rainha”⁸⁴, além de um modesto berçário de mudas de jagube, das quais alguns cipós adultos tem sido colhidos a cada ano para a realização de feitiços locais do Santo Daime.

Em decorrência da implantação autônoma das primeiras unidades de cultivo do cipó e folha em espaços anexos aos centros e igrejas daimistas, assim como em espaços domésticos e propriedades de pessoas ligadas à religiosidade do Santo Daime no Maranhão, os grupos locais, atualmente, se encontram em processo de autossuficiência, em termos da disponibilidade das plantas e da bebida sagrada.

Assim, se em anos anteriores, o Santo Daime chegava, em sua forma líquida, engarrafado, ao Maranhão, atualmente, a disponibilidade local do material vegetal permite que, em cada centro ou igreja local, seja produzida a sua própria bebida sagrada, o que, por seu turno, costuma ser bastante valorizado no universo daimista.

Os dois grupos daimistas localizados em São José de Ribamar (MA), quais sejam: a “Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Céu das Águas Claras” (CAC) e o “Centro de Iluminação Cristã Estrela Brilhante Raimundo Irineu Serra” (CICEBRIS), tem assumido há, pelo menos sete anos, a produção do seu próprio sacramento religioso. O primeiro grupo tem realizado, desde 2013, feitiços anuais para abastecimento da própria igreja; a segunda, por sua vez, incorpora um estilo mais expansivo de produção do Daime, realizando de quatro a seis feitiços anuais,

⁸⁴ A categoria nativa “reinado” se refere a uma área onde pode ser encontrada grande quantidade de cipó jagube ou folha rainha em estado nativo. Por outro lado, o mesmo termo, assim como outros, a exemplo de “folhal” e “rainhal”, são mobilizados para se referir às áreas de cultivo associadas ao plantio de rainha. Na tradição daimista, áreas nativas onde se encontram aglomerados de cipó jagube são também conhecidas por reinado, cipoal ou jagubal; entretanto, ao se referirem às áreas plantadas, daimistas mobilizam mais frequentemente o termo jagubal.

buscando suprir a demanda local do sacramento, além de atender a igrejas no Brasil e no exterior.

Enquanto o primeiro grupo possa ser considerado autossuficiente do ponto de vista da disponibilidade concreta das plantas sagradas, o segundo, embora disponha de um reinado de rainha cultivado no terreiro da igreja, em virtude da escala de produção tem geralmente recorrido à aquisição de cipó e folha em outras localidades, nos estados do Maranhão e Pará.

Ao longo da prática pessoal de cultivo das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime no Maranhão, o Viveiro Flor das Águas tem colaborado de maneira direta com o desenvolvimento dos reinados de ambas as igrejas, disponibilizando mudas do cipó jagube e da folha rainha, assim como assistência do ponto de vista técnico quanto à manutenção e expansão dos cultivos destas plantas sagradas.

1.7.2. Questões da pesquisa e objetivos

Em relação ao universo do cultivo das plantas sagradas amazônicas do Daime e o mundo da pesquisa, meu retorno decisivo à investigação científica remonta ao ano de 2015.

À época da elaboração do projeto de doutorado, escrito entre junho e setembro daquele ano, o interesse inicial se situava em torno da expansão recente do consumo do Daime, das novas configurações nos padrões de distribuição fitogeográfica de suas plantas, assim como dos saberes práticos associados aos processos de manejo e cultivo⁸⁵.

O presente estudo está inserido, portanto, em uma modalidade acadêmica, cuja marca principal se refere a um deflagrado hibridismo científico das ciências do

⁸⁵ Na proposta inicial estavam contempladas questões de caráter mais abrangente, associadas ao conhecimento local do universo botânico das plantas sagradas amazônicas; ao reconhecimento e à legitimação dos direitos e saberes tradicionais; ao patrimônio material e imaterial, incluindo as dimensões botânica, ecológica e espiritual das espécies vegetais envolvidas na religiosidade amazônica do Santo Daime; assim como à regulamentação do uso destas plantas psicoativas em contexto religioso no Brasil.

ambiente, ao mobilizar diversas perspectivas, olhares e visões de mundo em torno de diferentes áreas do conhecimento científico, amalgamando uma concepção transversal de apreensão e construção do conhecimento orientado à sustentabilidade de processos sociais, ecológicos, culturais, políticos e espirituais na Amazônia.

A convergência das três realidades vivenciais acionadas nesta parte inicial do trabalho, quais sejam: 1) a inserção intelectual no campo da (etno)ciência do ambiente; 2) a vivência espiritual do uso ritual da ayahuasca no contexto da religiosidade do Santo Daime, e; 3) a experiência empírica quanto ao cultivo das plantas sagradas nesta tradição ayahuasqueira brasileira, ensejou os desdobramentos cognitivos fundantes em direção à consecução desta tese.

Embora o epicentro da produção das plantas do Daime esteja situado na Amazônia brasileira, notadamente em sua porção ocidental – entre as bacias dos rios Amazonas, Purus e Juruá – diversas são as experiências de cultivo destas plantas sagradas amazônicas ao longo do território nacional.

Em um contexto global de expansão do consumo do Daime, o reconhecimento da dimensão dos saberes nas experiências práticas de manejo e cultivo de suas plantas torna-se seminal, à medida que a base material da bebida sagrada se desloca de um eixo nativo, e passa a manifestar sua presença em diversas localidades urbanas extra-amazônicas, por meio de iniciativas intencionais de introdução e cultivo. Assim, apresentam-se alguns aspectos nativos associados às práticas de manejo e cultivo das plantas sagradas do Santo Daime no país, a fim de captar a emergência da dimensão dos saberes corporificados na experiência religiosa dessa tradição.

Como objetivo geral, pretende-se, por meio de uma abordagem etnobotânica qualitativa, examinar os saberes etnobotânicos a respeito das taxonomias, tecnologias e práticas tradicionais de cultivo das espécies e variedades botânicas apropriadas no contexto religioso do Santo Daime.

Busca-se, neste sentido, arregimentar um conjunto inteligível de saberes concretos, ligado à identificação e classificação, assim como aos processos empíricos de manejo, contemplando os movimentos de introdução, cultivo e expansão fitogeográfica do cipó jagube e da folha rainha no Brasil, em torno desta religiosidade amazônica.

A partir desta intencionalidade genérica, desdobram-se os seguintes objetivos específicos:

- a) Evidenciar a gênese histórica e ambiental da ayahuasca na Amazônia;
- b) Caracterizar as principais variedades de jagube e rainha apropriadas no sistema religioso do Santo Daime;
- c) Examinar a dimensão de saberes práticos inscrita nas experiências concretas de manejo e cultivo das plantas sagradas do Santo Daime na Amazônia brasileira.

Para tanto, diversos foram os autores consultados ao longo da consecução deste estudo. Apresenta-se, a partir do tópico seguinte, o aporte teórico mobilizado em torno dos objetivos da pesquisa.

Capítulo II

2. A PERSPECTIVA TEÓRICA DE ANÁLISE

2.1. Diversidade e classificação botânica

De um modo geral, classificar corresponde ao ato cognitivo de dispor seres, fatos e acontecimentos, subordinando-os uns aos outros, a partir da determinação de relações de inclusão e exclusão, de modo que, toda iniciativa em direção à classificação implica, necessariamente, em um ordenamento hierárquico (OLIVEIRA, 2006).

Neste contexto, as taxonomias correspondem a elaborações linguísticas destinadas à unificação de um determinado conjunto de coisas. Correspondem a construções culturais lógicas, em que são gerados e compartilhados códigos, representações, significados e significantes, em direção a um ordenamento e à consequente inteligibilidade do mundo.

A nomenclatura, como a arte de nomear coisas, fenômenos e seres, se configura, neste sentido, como uma dimensão fundamental no estabelecimento de categorias, assim como na compreensão da estrutura e funcionamento dos sistemas de classificação, em que estão contidas as relações entre as categorias nomeadas.

Sendo todo ato classificatório superior ao caos, mesmo uma classificação ao nível de propriedades sensíveis se configura como um aspecto considerável em direção a uma ordem racional hierarquizada. Neste sentido, admitir uma relação entre as qualidades sensíveis e as propriedades concretas de uma entidade botânica, mesmo provisoriamente, vale mais que a indiferença a qualquer conexão, uma vez que os processos de classificação, mesmo arbitrários, preservam a riqueza, a diversidade do inventário e, fundamentalmente, constituem memória (LÉVI-STRAUSS, 1989).

2.1.1. Taxonomia

Com a intenção de organizar o vasto universo vegetal, os primeiros estudiosos do mundo das plantas buscaram estabelecer formas e sistemas de classificação destas entidades biológicas, o que teria engendrado – a partir do herborismo – a origem da Botânica.

Tal feito se realizou plenamente em meados do século XVIII com a obra marcante de Carl Lineu, *Systema naturae* (1735), *Fundamenta botanica* (1736) e *Species Plantarum* (1753), que revolucionou a botânica ao sexualizá-la completamente, pois todo o seu sistema classificatório se baseava no sistema reprodutivo das plantas⁸⁶. Antes de Lineu, no entanto, vigoraram as concepções dos naturalistas do saber clássico, sobretudo Aristóteles, Teofrasto, Dioscórides e Plínio (CARNEIRO, 2002, p. 70).

A busca por um ordenamento do universo vegetal, e de uma taxonomia das plantas desenvolveu-se em torno de duas perspectivas a partir do século 16. A primeira representa um ordenamento natural que, uma vez descoberto, permitiria a exposição do conjunto das famílias, a partir de um critério central acionado pelos botânicos para estabelecer os graus de parentesco: o formato das folhas.

Para a segunda perspectiva em torno da classificação e taxonomia de plantas deveria existir uma ordem meramente analítica, criada pelo taxonomista como forma de exposição, pois não haveria, *a priori*, qualquer parentesco intrínseco entre as plantas, dado que aquelas que partilhavam certas semelhanças quanto ao

⁸⁶ A primeira edição da *Enciclopédia britânica*, de 1768 afirmava a respeito do sistema de classificação das plantas apresentado por Lineu, que “a obscenidade é a verdadeira base do sistema lineano”. A razão para que aquele que é considerado o pai da botânica moderna seja acusado de obsceno é o fato de que o sistema classificatório lineano organizou-se em torno do sistema reprodutivo das plantas, cujas partes da floração e da frutificação oferecem as características estruturais que permitem que elas sejam comparadas e classificadas. A exuberância estética do aparato reprodutor vegetal já tinha sido notada e destacada desde os autores antigos que observaram que os vegetais “se dedicam a orgias germinativas, e a devassidões reprodutivas”, assim como notaram os poetas e filósofos do mundo vegetal. Para estes, a raiz é como a cabeça das plantas; está regularmente situada em baixo, enquanto os órgãos reprodutivos – as flores – ocupam a parte superior (CARNEIRO, 2002, p. 77).

aspecto “forma da folha” diferiam quanto à quantidade e disposição de estames, por exemplo.

No século 17, alguns botânicos se destacam no campo da taxonomia, sendo John Ray, Joseph Tournefort, Nehemiah Grew e Marcelli Malpighi, os principais nomes da taxonomia seiscentista.

Ray fez importantes acréscimos aos grandes grupos de ervas, árvores e arbustos, tendo considerado em sua obra “*Methodus Plantarum Nova*” (1682), como principal critério de classificação, o número de cotilédones existentes nas sementes das plantas com flores. Ray acolheu a ideia de Grew de que os estames equivaleriam aos órgãos masculinos das plantas e denominou os glóbulos contidos e liberados pelas anteras nos estames de “pólen”.

Tournefort buscou um método que possibilitasse uma caracterização botânica da diversidade de espécies vegetais. A sexualidade das plantas passa então a ser considerada a principal característica acionada nas classificações da florescente botânica.

No início do século XVII ainda predominavam as ideias e a terminologia botânica emanadas do universo aristotélico. Não fora as publicações de Cesalpino e Jung, ambos no século XVI, tudo continuaria estático [na Botânica]. Dos trabalhos de Cesalpino, o que mais deixou evidente o enfoque taxonômico foram seus conceitos a respeito do uso de sementes e frutos como critérios discriminatórios. Sua concepção sobremaneira divergiu da aura reinante trazida pelos herbalistas da Renascença, apesar do próprio Cesalpino esposar as ideias básicas desenvolvidas por Aristóteles (TENÓRIO, 1977, p. 16).

Marcelli Malpighi, por seu turno, é considerado um marco importante na consolidação da anatomia animal e vegetal. Destacado por sua liberdade no trato científico, o médico italiano oferece em seus estudos, uma perspectiva alternativa quanto ao imaginário fixista predominante à época.

O pensamento [de Nehemiah Grew e] de Marcello Malpighi certamente mostrou-se díspar pela visão dinâmica emprestada ao mundo vegetal. Talvez, a experiência deles como médicos, estimulou uma visão ontogenética dos vegetais, ou seja, eles viam os vegetais passando por

várias fases, em seu ciclo vital. O ponto de vista embriológico, principalmente o de Malpighi, estimulou a formação de um quadro mutável para o vegetal, tal qual ocorre entre os animais (TENÓRIO, op. cit., p. 17).

A passagem da episteme medieval baseada na “semelhança” para a episteme moderna da “ordem” e da “diferença” marca profundamente a história da taxonomia formal. Na época da “semelhança”, que corresponde à forma predominante nos herbários⁸⁷ modernos, o que organiza o mundo natural é a doutrina das assinaturas de Paracelso (1493 – 1541) e, de maneira ainda mais seminal, a teoria humoral de Hipócrates (460 a.C – 377 a.C).

À taxonomia, cabe a discriminação das diferenças e a exposição das desigualdades. O exemplo modelar da aplicação da ciência classificatória se encontra em Lineu, que, por sua vez, estabeleceu a estrutura sistemática para todo o mundo natural (CARNEIRO, 2002).

Lineu, no século 18, é considerado pioneiro, não apenas quanto à sistemática da classificação botânica, mas em diversos destes domínios que, por sua vez, se tornaram especializados a partir de sua época. Em seu primeiro livro, *Systema naturae*, de 1735, era a integralidade do “sistema da natureza” que ele se propunha a ordenar em classes, ordens, gêneros e espécies⁸⁸.

⁸⁷ O termo “herbário” conforme apresentado neste contexto não se refere à sua conotação contemporânea em torno da designação de uma coleção organizada de espécimes de plantas dessecadas para comparação, identificação e classificação botânica. Representa, pois, o sentido em que era usado até o fim da Era Moderna, como livro ou manuscrito, contendo nomes e descrições de ervas e outras plantas úteis para a medicina. Além da descrição detalhada de plantas medicinais, esses manuscritos podiam trazer também ilustrações de cada planta apresentada. O período entre a revolução gutemberguiana e o começo do século XVIII foi marcado pela profusão desse gênero de publicação, quando os herbários passaram a ser impressos, e acompanhados por ilustrações reproduzidas, num primeiro momento, pela técnica da xilogravura. Houve um expressivo mercado editorial deste tipo de publicação. Na segunda metade do século XVI, o médico e botânico italiano Pierandrea Mattioli (1501-77) afirmava ter vendido trinta mil cópias de seu comentário sobre a obra de Dioscórides (LUNA, 2016, p. 221).

⁸⁸ Lineu chegou a calcular a existência de um número aproximado de dez mil espécies vegetais em todo o mundo. As estimativas da botânica contemporânea se referem a um universo vegetal de cerca de setecentas mil espécies distribuídas no globo (CARNEIRO, 2002).

Para o historiador Henrique Carneiro, o despojo da nomenclatura garantia a Lineu a precisão. Ao invés de uma frase inteira, apenas um adjetivo ajustado ao termo genérico – subtraindo o elemento poético e literário das descrições naturalísticas anteriores, tais como as de Buffon, expressava a autonomia dos signos, que não mais cifravam semelhanças intrínsecas, mas, na limpidez técnica de um substantivo adjetivado em latim, garantiam a criação de um idioma singular, o latim botânico, que ordenava as nomenclaturas como um sistema (CARNEIRO, 2002).

Era comum a latinização dos nomes vulgares das plantas. No entanto, a falta de normas para a escrita botânica, refletia nas seguidas inconstâncias nomenclaturais. Assim, os nomes vulgares das plantas, seguidos de uma sucinta descrição diagnóstica latina, representava a maneira comum de discriminar espécies diferentes e nomear os novos táxons. Diante disso, tornava-se impraticável o uso corrente de tais agregados polinomiais⁸⁹ como representativos nomenclaturais das espécies de então (TENÓRIO, op. cit., p. 17).

O nascimento do sistema classificatório formal é acompanhado de uma nomenclatura latina binária, em que o primeiro termo define o gênero substantivamente, e o segundo adjetiva a sua espécie, com ênfase na descrição precisa de alguma característica física da planta. Assim, os nomes das plantas, deixando de se originar a partir das tradições vernaculares, passam a ser artificialmente atribuídos a partir de um esforço empírico de ordenamento e nominação, de classificação e taxonomia.

⁸⁹ Um tipo de grama que costumava ser chamada de *Gramen Xerampelinum*, *Miliacea*, *praetenuis ramosaque sparsa panicula, sive Xerampelino congener, arvense, aestivum*; *gramen minutissimo semine*, a partir de Lineu passou a ser conhecida como *Poa bulbosa* (KLEPKA e CORAZZA, 2018, p. 90).

2.1.2. Enotaxonomia

Sistemas tradicionais de identificação e classificação de plantas, associados à configuração cultural de arranjos taxonômicos de base *folk*, representam um conjunto de conceitos mobilizados pelos membros de uma sociedade, cujos princípios refletem diretamente os saberes a respeito da dimensão botânica da vida social.

Diferentemente da taxonomia formal, que vê na flor, um critério central de identificação de espécies vegetais, as taxonomias *folk* são geralmente orientadas por caracteres vegetativos das plantas. Estas correspondem às taxonomias tradicionais, de origem popular, cuja característica distintiva central em relação aos princípios de uma taxonomia formal se refere aos critérios de inclusão e exclusão de entidades morfológicamente distintas, e o consequente ordenamento dos grupos, tipos e variedades culturalmente relevantes.

As taxonomias nativas do mundo natural representam a expressão da existência de sistemas semânticos culturalmente construídos que, por sua vez, levam em conta, dispositivos intuitivos, e uma lógica própria de hierarquização.

Por meio de uma inédita aproximação com a linguística, o estudo seminal de Harold Conklin a respeito da classificação biológica propõe uma comparação epistêmica entre o sistema nativo de classificação dos Hanunóo com o sistema binomial de classificação biológica de Lineu. Em “The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World”, estudo pioneiro no campo da chamada antropologia cognitiva, Conklin (1954) examinou os métodos tradicionais de habitantes da ilha Mindoro, nas Filipinas, utilizados na classificação da biota vegetal local.

Conklin buscou compreender a expressão do conhecimento botânico dos Hanunóo de uma maneira geral, além de sua organização cognitiva, e a relação com padrões culturais ligados às escolhas pragmáticas relativas ao mundo das plantas⁹⁰.

⁹⁰ Quanto à questão das escolhas pragmáticas associadas ao uso de plantas, Lévi-Strauss (1989), aproximadamente quatro décadas após as contribuições de Harold Conklin aos estudos no campo das classificações *folk* – sugere que plantas passam a ser consideradas úteis ou interessantes para as pessoas depois de serem, primeiramente, conhecidas. Assim, as pessoas conhecem e dão

Harold Conklin (1954) descreve o sistema classificatório dos Hanunóo, através da composição de uma hierarquia etnobotânica, estruturada, fundamentalmente, por princípios morfológicos de classificação de plantas, para concluir que, naquele contexto cultural, os critérios morfológicos e vegetativos correspondem ao eixo estruturante de seu sistema taxonômico – desde as categorias mais genéricas, até as mais específicas – de modo que a morfologia vegetal operada pelos Hanunóo representa o centro cognitivo de seus processos de reconhecimento, identificação e classificação de plantas.

Por fim, ao comparar os métodos e categorias mobilizadas em torno das classificações vegetais dos Hanunóo e da taxonomia botânica formal, Conklin (1954) conclui que:

- 1) a diferença fundamental entre estes sistemas de classificação está situada no princípio de estruturação das categorias distintivas das plantas;
- 2) existe, na taxonomia nativa, um grande investimento cognitivo associado à diferenciação de plantas uteis e cultivadas, sobretudo ligadas à flora medicinal, ao passo que, quase nenhum investimento taxonômico é percebido em direção às plantas criptógamas⁹¹;
- 3) as semelhanças entre os dois sistemas de classificação botânica são menores quanto mais se aproximam dos níveis hierárquicos mais altos e mais inclusivos.

Estas conclusões seminais no campo das classificações *folk* sustentam a base de conhecimento a respeito das taxonomias botânicas entre povos originários, e orienta uma série de trabalhos posteriores nesta linha, os quais tem demonstrado que, de maneira geral, nas diferentes sociedades, as pessoas, por meio do contato próximo com as plantas, são impelidas a nomear, classificar e gerar sistemas taxonômicos correspondentes aos seus sentidos culturais, adequados, portanto, às suas realidades sociais e ecológicas.

Berlin et al. (1974) descrevem o sistema de classificação botânica dos Tzeltal, uma etnia indígena pertencente à família linguística Maya, das terras altas

sentido prático às plantas. De outra maneira, investindo-se cognitivamente no seu reconhecimento e identificação, as plantas passam a ser consideradas úteis a determinada coletividade.

⁹¹ Na botânica sistemática, trata-se de uma categoria artificial construída em oposição à categoria plantas “fanerógamas”, isto é, aquelas portadoras de flores como caracteres reprodutivos. Entre as plantas criptógamas estão os musgos, samambaias, avencas, cicas, pinheiros, sequoias e ciprestes.

de Chiapas, no sul do México, e realizam uma análise comparativa em busca do estabelecimento de princípios gerais de classificação em torno dos sistemas botânicos *folk*.

O modelo berliniano acionado na estruturação de sistemas classificatórios é levado em conta por diversos trabalhos subsequentes nas mais distintas áreas, e se mostra eficiente na análise de taxonomias baseadas em princípios morfológicos, constituindo-se em um importante instrumental metodológico em mobilização nesta tese.

Contudo, como não há garantia concreta de que os membros de uma coletividade nomearão e classificarão seres vivos a partir de um único critério hierárquico universal, a variação passa a se manifestar em diferentes níveis e intensidades nas etnotaxonomias tradicionais.

Por outro lado, se determinado ser vivo não se diferencia socialmente, isto é, se não apresenta significado cultural evidente refletido no cotidiano das pessoas de determinada coletividade, é possível que o grupo não invista linguisticamente na determinação minuciosa de subcategorias para fins classificatórios e taxonômicos. Assim, o saber etnobotânico poderá se tornar limitado a uma categoria mais abrangente, mais genérica, portanto, uma vez que os possíveis critérios para uma subdiferenciação talvez não se percebam objetivos para a totalidade do grupo.

Novos tipos e variedades, hibridizações e expressivas variações morfológicas em indivíduos e morfotipos da mesma espécie são os resultados de sucessivos ciclos de cultivo e distintas práticas de manejo, por onde circulam os saberes locais, intuídos na própria relação de intimidade com as plantas. Nesta intimidade elaboram-se as taxonomias, por sua vez, percebidas como sistemas culturais de nomenclatura e classificação botânica, onde a coletividade, ou parte dela, aciona certos dispositivos linguísticos e os associam aos atos de reconhecimento, identificação e classificação das plantas.

Com base na observação experiencial e no trato empírico com as plantas cultivadas, são gerados saberes práticos, a partir dos quais são reconhecidas e nomeadas estruturas morfológicas utilizadas para fins classificatórios.

Os sistemas de crenças, os mitos e os atributos supassensíveis⁹², assim como histórias, sonhos e visões decorrentes do uso de plantas devem ser percebidos, semelhantemente, como plataformas concretas de classificação taxonômica, sobretudo em se tratando de plantas culturalmente salientes associadas a ritos sagrados, com as quais as pessoas tendem a desenvolver, na continuidade do contato, uma consistente relação de intimidade sensorial e cognitiva.

2.2. Saberes e práticas de manejo

2.2.1. Mobilizando a diversidade para a sustentabilidade

Numa relação histórica das culturas tradicionais com o mundo natural, os pioneiros atos intuitivos de semear representam a gênese dos processos de cultivo e domesticação de plantas.

Pessoas, e em consequência, coletividades, passaram a dominar tecnicamente os processos agrícolas e ecológicos fundamentais, expandindo as conexões pragmáticas com a vida vegetal, por meio da intimidade do contato, da vida cotidiana, da observação atenta e do conhecimento emergente a partir da experiência, incluindo aqui o desenvolvimento de saberes taxonômicos, fitogeográficos, ecológicos e agrônômicos, decorrentes da interação.

Conforme Patiño (1967), diversas são as razões para sugerir que as primeiras plantas domesticadas não foram propriamente as alimentícias, mas principalmente aquelas consideradas mágicas, místicas, simbólicas ou que por algumas de suas propriedades estiveram associadas, em tempos remotos, a atos rituais ou mágico-religiosos.

⁹² Referem-se a atributos hierarquicamente superiores aos caracteres sensíveis. Correspondem a caracteres ocultos, cuja percepção se encontra disponível acima dos cinco sentidos ordinários. A “miração” e a “força” do Daime correspondem a critérios supassensíveis, por sua vez, associados à taxonomia das plantas sagradas nessa tradição amazônica.

Algunas de este tipo son al mismo tiempo medicinales en el más amplio sentido; o narcóticas; venenosas o estimulantes; pero la línea de separación entre lo mágico y lo utilitario es difícil de establecer, tanto en África como en América. Siendo así, no es difícil de extrañar que tales plantas acompañaran al hombre en sus desplazamientos; que fueran sembradas intencionalmente cerca a las viviendas, y que en algunos casos escaparan al cultivo. Solo en esta forma puede explicarse la enorme difusión geográfica de algunas especies (PATIÑO, 1967, p. 172).

Num contexto amazônico, os atos pragmáticos associados à seleção, coleta, manejo e cultivo de plantas favoreceram, em determinadas ambiências, a abundância de certos paus, palheiras, cuias, cabaças e cipós, de modo que é lícito supor que ações coletivas indígenas e mestiças, direta ou indiretamente orientadas ao manejo e cultivo de plantas, tenham estabelecido nichos culturais cada vez mais abrangentes, e legado, em consequência, uma marcante herança agroflorestal entre os povos da floresta.

Saberes e práticas são continuamente gerados em torno do cultivo, manejo e domesticação de plantas amazônicas, o que certamente tem contribuído para a expressão da diversidade botânica e linguística nas diversas tradições brasileiras da ayahuasca.

Atualmente, assiste-se a uma diáspora, por meio da qual as plantas da ayahuasca ganham novas conformações em contextos culturais distintos. Em se tratando do Santo Daime, esta fitodiáspora está associada às origens do movimento expansionista desta religiosidade brasileira nos idos dos anos 1980.

Como consequência do movimento de expansão territorial da doutrina do Santo Daime, tornou-se possível, assim como necessário, o cultivo de suas plantas sagradas amazônicas, mesmo em nações europeias, de clima temperado a frio, como Espanha, Itália e Holanda, onde podem ser encontradas as espécies cultivadas em estufas e casas de vegetação.

Ao tratar ligeiramente do manejo e cultivo de jagube e rainha no contexto da tradição ayahuasqueira do Daime, estabelece-se, neste estudo, uma aproximação à dimensão dos saberes práticos associados ao plantio, evidenciando-se um vasto conjunto de interações das pessoas com estas plantas.

O aspecto qualitativo das práticas de manejo e cultivo de plantas indicam como um conjunto de saberes é reconhecido como uma capacidade prática, uma competência, que não implica, necessariamente, na consolidação e/ou verificação a partir de conhecimentos formalizáveis, codificáveis, pois o saber intuitivo, pré-cognitivo, corresponde ao fio condutor das relações originárias das pessoas com o mundo (GORZ, 2005).

Assim, as práticas de manejo e cultivo incorporam-se a uma rede altamente complexa de produção de materialidades e imaterialidades. Para André Gorz, em “O imaterial”,

Nós aprendemos o mundo originalmente pela experiência, na sua realidade sensível, e o “compreendemos” por nosso corpo; desdobramos o mundo, informamo-lo, colocamo-lo em forma pelo exercício de nossas faculdades sensoriais que, elas mesmas, são “formadas” por ele (...) Sem esse saber pré-cognitivo, nada, para nós, será compreensível, inteligível, dotado de sentido. (...) O conjunto de nossos saberes pré-cognitivos e informais constitui a trama de nossa consciência, a base sobre a qual se fará o desenvolvimento sensorial, afetivo e intelectual da pessoa – ou, na ausência da qual, não se fará (GORZ, 2005, p. 79).

Assim, uma cultura depende da qualidade do equilíbrio dinâmico entre os saberes intuitivos do mundo vivido e o desenvolvimento dos conhecimentos, isto é, da sinergia e da retroalimentação positiva estabelecida entre o saber experiencial e o conhecimento formal.

Na tradição cabocla do Santo Daime, o saber se apresenta como uma dimensão central da experiência espiritual com as plantas sagradas amazônicas. Com efeito, o Daime enquanto sistema religioso, tem sido interpretado como uma agência educativa, na qual circulam determinados saberes fundamentais à construção da identidade dos sujeitos, assim como à existência e manutenção da tradição (ALBUQUERQUE, 2011)⁹³.

⁹³ Um caráter transcultural que permeia a modalidade pedagógico-espiritual do Santo Daime refere-se ao que Assis e Labate (2014) denominaram “miscibilidade”, isto é, a potencialidade que tem o Daime, enquanto cultura, de “misturar-se”, garantindo, assim, uma enorme plasticidade, fazendo com que esta, a um só tempo, imprima suas marcas em outras culturas com as quais mantem

Tal como a educação, a religião representa um território de trocas de bens, serviços e significados entre as pessoas. Com efeito, toda religião exibe um funcionamento associável à entidade escolar, isto é, em cada religião parece haver um imperativo essencialmente pedagógico, conectado à transmissão de determinados conhecimentos, considerados legítimos e verdadeiros. Neste sentido, as agências culturais do trabalho religioso, tal como as agências da educação, envolvem hierarquias, distribuição desigual do poder e do saber, inclusões, exclusões, rotinas, programas de formação e diferentes estilos de trabalhos cotidianos (BRANDÃO, 2017)⁹⁴.

contato, assim como receba influências daquelas, que também a conformam. O caráter miscível do Daime enquanto tradição se configura como um eixo estruturante desta religiosidade cabocla. A “miscibilidade daimista” torna essa tradição amazônica porosa e passível de se adaptar a diferentes culturas, localidades e concepções religiosas, permitindo, assim, formas variadas de arranjos e bricolagem de crenças e práticas. Esta dimensão transcultural remonta à própria formação histórica desta religiosidade e aos desdobramentos decorrentes de sua inserção em contextos urbanos. Com raízes no xamanismo ameríndio, o Santo Daime constituiu-se a partir da ressignificação do consumo da ayahuasca a partir de Raimundo Irineu Serra, quem incorporou ao seu sistema de montagens simbólicas (CEMIN, 1998), uma verdadeira plêiade de tradições culturais (ALBUQUERQUE, 2011), incluindo as mais remotas manifestações do negro africano radicado no Maranhão do século 19, quais sejam, o tambor de mina, o tambor de crioula, o bumba-meu-boi, as festas tradicionais das caixeiras do Divino Espírito Santo, as festas de Santos, caboclos e encantados, e o baile de São Gonçalo, por sua vez, uma manifestação originalmente portuguesa, ressignificada no Brasil, e de maneira bastante expressiva, no Maranhão, incluindo a região da Baixada Maranhense, onde nascera e se criara Irineu, anos mais tarde reconhecido como o primeiro mestre brasileiro da ayahuasca (LABATE e PACHECO, 2005). Em uma perspectiva teológica, Mestre Irineu, em suas “montagens simbólicas” que, por sua vez, deram forma ao Daime enquanto religiosidade brasileira da ayahuasca, incorporou preces, orações e rogativos provenientes do catolicismo popular, assim como de tradições esotéricas, tais como a Ordem Iniciática Rosacruz e o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento.

⁹⁴ Conquanto as religiosidades tradicionalmente mais comuns à sociedade abrangente adotam uma figura humana como aquele que professa e transmite os ensinamentos contidos em seu conjunto doutrinário, no Santo Daime, o professor está engarrafado, encarnado em uma bebida feita a partir de entidades botânicas nativas da floresta. Conforme Albuquerque (2011), esta especificidade cultural, consubstanciada na figura do professor, que é o próprio Daime, confere a esta religiosidade cabocla uma de suas principais marcas, qual seja, a de se constituir como uma “espiritualidade enteógena” – aquela que suscita a presença interior da divindade –, fundada em uma concepção

O trabalho do Daime está inexoravelmente ligado à floresta. Para o daimista, a floresta se configura como o elemento basal de sua ligação espiritual com o ser divino Santo Daime. Dela, é retirada a matéria prima da bebida sagrada.

Berço da cultura cabocla do Daime, a floresta demarca de maneira expressiva a noção de espaço sagrado (ELIADE, 1992; ROSENDAHL, 1999), um conceito caro para o daimista, uma vez que é a floresta quem favorece a vida, o trabalho, a beleza e a satisfação consciente em vivê-la com harmonia.

Para o daimista, a floresta é um jardim sagrado⁹⁵. Plantios de cipó jagube e folha rainha são realizados em praticamente todos os centros, no próprio terreiro – em espaço apropriado para as atividades de manejo e cultivo – também em outras situações, tais como em áreas destinadas por membros das irmandades locais para a consecução desta atividade, geralmente orientada à sustentabilidade material das plantas e da bebida sagrada⁹⁶.

filosófica singular, em que a floresta e toda a natureza se manifestam como um lugar essencial, um espaço sagrado, fonte do saber e da vida espiritual.

⁹⁵ Em todo o mundo, existem milhares de lugares onde elementos da natureza, tais como montanhas, vulcões, rios, lagos, matas, árvores, pedras, cavernas, entre outros são considerados por diversos grupos humanos como templos naturais ou lugares sagrados. A eles são atribuídas características especiais e valores simbólicos que os distinguem como extraordinários, comumente envoltos em uma aura de mistério e magia. O termo sítios naturais sagrados tem sido frequentemente utilizado na literatura internacional para se referir a esses locais que, por sua vez, podem ser entendidos como áreas de terra ou de água com um significado espiritual especial para povos e comunidades (FERNANDES-PINTO, 2017).

⁹⁶ Conforme dados da ICEFLU, a rapidez do processo de expansão territorial da doutrina do Santo Daime fez com que a demanda das novas igrejas superasse a capacidade institucional de descentralizar os plantios e sustentar o ritmo de crescimento da produção da bebida cerimonial. Apesar do esforço e investimento nos plantios dentro e fora da Amazônia, durante um período a instituição religiosa teve que contar principalmente com o que era produzido nas comunidades daimistas locais para o abastecimento das igrejas das outras regiões do país. Para facilitar a produção e os custos, o Santo Daime era estocado e transportado em grandes quantidades para o abastecimento semestral e às vezes anual, das filiais. Juntamente ao Daime, era enviado também uma quantidade de material *in natura* para ser processado nas demais casas de feitiço, atendendo à necessidade de complementação de estoque e de instrução espiritual, requerida pelas irmandades locais. O material era manejado dentro das regulamentação prevista à época. Segundo a ICEFLU, o cenário pretendido corresponde ao incremento dos plantios fora da Amazônia, revertendo, assim, a situação de relativa dependência das igrejas extra-amazônicas em torno do material coletado no

O sincretismo ou o hibridismo cultural do Santo Daime revela, portanto, uma diversidade de saberes originários a partir de origem as mais diversas. Uma educação associada à música⁹⁷, ao canto e à dança – o bailado –, os saberes “existenciais”, os saberes “da paz”, os saberes “de cura” (ALBUQUERQUE, 2011), os saberes “taxonômicos”, “ecológicos”, “agroflorestais”, entre outros, representam algumas das principais modalidades epistemológicas em movimento no campo dos saberes nessa tradição ayahuasqueira brasileira.

2.2.2. Saberes para a sustentabilidade

Em se tratando de um estudo conectado com o agora – contexto histórico em que a ayahuasca, por meio do Santo Daime, se encontra em franco processo de expansão nacional e internacional –, a dimensão etnobotânica contemplada no quinto capítulo desta tese corresponde ao epicentro empírico da presente pesquisa.

Amazonas. Mesmo levando em conta esse quadro, o material originário do Amazonas utilizado nos últimos cinco anos nos feitos da ICEFLU tem sido retirado, em grande maioria, dos próprios plantios de reposição. Somando-se a isto, muitas igrejas de outras regiões do país alcançaram o patamar da sustentabilidade e produzem o seu próprio sacramento, sem depender da produção proveniente da Amazônia. A ICEFLU conta com plantios nas comunidades do Juruá e nos diversos reinados das demais igrejas fora da região amazônica, objeto de prioridade nos planos de reposição. Atualmente, a produção total de Daime se situa em torno de 8000 litros ao ano, sendo que mais da metade deste quantitativo é produzido nas igrejas fora da região norte, principalmente no sudeste, com quase totalidade do material vegetal decorrente dos plantios de reflorestamento nestas regiões. A exceção são alguns feitos de instrução onde é enviado material nativo para completar o material local. Disponível em: <<https://www.santodaime.org/site/institucional/producao-e-distribuicao-do-santo-daime/a-questao-da-sustentabilidade-e-legislacao-ambiental>>. Acesso em: jan. 2020.

⁹⁷ Os rituais ou, em linguagem corrente, os trabalhos espirituais do Daime se dão sob a manifestação musical de hinos, isto é, por meio de cânticos sagrados “recebidos” do astral. Constam, neste universo poético, as entidades cristãs, indígenas e caboclas, assim como os princípios elementares da natureza, tais como o fogo, princípio da força transformadora; a água, elemento máximo e primordial da vida, representando a pureza e a fluência dos processos vitais; o cipó, como a força e vigor masculino; a folha, como a luz e energia feminina. Também estão presentes o Sol, a Lua, as Estrelas, a Terra, o Vento, o Mar e a Floresta como entidades naturais, representantes imediatos da manifestação do Poder Divino.

Num processo relativamente recente, que envolve um incremento sensível na demanda pela bebida sagrada, sobretudo nos centros urbanos, a questão da disponibilidade do recurso vegetal para a produção da ayahuasca brasileira tem sido, pelo menos nos derradeiros trinta anos, objeto de atenção das entidades ayahuasqueiras nacionais.

Assim, conforme relatos de daimistas ligados às dimensões do cultivo e produção da bebida sagrada, a busca em tirar o máximo proveito da seiva do cipó jagube e da folha rainha foi a tônica nos feitos de Daime dos anos 1980, e continua sendo, principalmente no contexto atual, em que novos grupos ayahuasqueiros brotam no Brasil e no exterior. Atualmente, entretanto, é a dimensão do plantio do cipó e da folha sagrada que se manifesta com força no interior das tradições ayahuasqueiras brasileiras.

É presente entre as tradições ayahuasqueiras a observação de que o conhecimento da espiritualidade permeia todos os atos associados ao usufruto da bebida sagrada. Assim, os saberes etnobotânicos emergentes, implicados no aperfeiçoamento do processo de aproveitamento da seiva das plantas, e no consequente aumento da produtividade da bebida cerimonial, estão, para o daimista, ancorados na experiência individual e coletiva com os processos de cultivo e feito do Santo Daime.

Com efeito, no contexto desta religiosidade, plantar e colher se configuram como uma dimensão central da própria experiência espiritual. Nesta direção, experimentações empíricas levadas a cabo por cultivadores e feitores de Daime em torno da diversidade da folha e do cipó são consideradas legítimas formas de atuação no contexto de uma ciência empírica das plantas sagradas amazônicas em direção à sustentabilidade.

O incremento recente da produção da bebida sagrada, associado a uma atenção ecológica no cultivo de suas plantas constituintes, tem contribuído para o estabelecimento de uma conexão estreita com o processo de incorporação de saberes oriundos de diversas matrizes do pensamento ecológico-agronômico, associadas, fundamentalmente, à Agroecologia e a um estilo de Agricultura Sintrópica.

Saberes intuitivos se coadunam aos saberes experienciais desenvolvidos em associação com conhecimentos formais, oriundos de diversas matrizes

agronômicas, dentre as quais se destaca uma visão de mundo conectada a um processo de produção ecológica das florestas, de suas plantas, e em consequência, da bebida sagrada.

São diversas as matrizes de produção das plantas sagradas amazônicas no contexto do Santo Daime. De práticas de manejo tradicionais a intervenções altamente especializadas, e com grande aporte de conhecimento técnico, os atos de selecionar, manejar e cultivar as plantas sagradas associadas a esta tradição parecem comportar muito mais do que um mero repertório técnico. Com efeito, evidenciam um conjunto articulado de atos empíricos, sensíveis e cognoscíveis, mediante os quais podem ser favorecidos tipos e variedades vantajosas à existência e reprodução cultural neste segmento religioso amazônico.

No século 20, o estilo convencional de agricultura⁹⁸ corresponde ao levante de uma hegemonia química, a partir do desenvolvimento de todo um pacote tecnológico agrícola associado à chamada “revolução verde”. Dadas as crises ambientais de ordem planetária, em parte, decorrentes da consolidação de um modelo global de agricultura químico-dependente, tem-se buscado na história recente, estabelecer estilos de agricultura menos danosos ao ambiente e à humanidade, orientados à conservação dos recursos, visando à sua sustentabilidade ao longo das gerações.

Na maioria dos casos, entretanto, iniciativas alternativas quanto aos atos de manejar e cultivar não foram suficientes para fornecer as fundamentais respostas para os problemas socioambientais que se acumularam como resultado do modelo convencional de desenvolvimento e de agricultura que passaram a predominar, particularmente, depois da segunda grande guerra (CAPORAL e COSTABEBER, 2002; 2004).

Ao longo do século 20, diversas denominações são acionadas, a fim de caracterizar estes estilos alternativos de agricultura, tais como a agricultura “orgânica”, “biológica”, “natural”, “ecológica”, “biodinâmica”, a “permacultura”, a agricultura “sintrópica”, entre outras, cada uma delas, ligada a um conjunto de

⁹⁸ Por definição, uma atividade econômica de exploração da fertilidade útil de um ecossistema cultivado (MAZOYER e ROUDART, 2010).

princípios filosóficos e tecnologias associadas, segundo as matrizes de pensamento com as quais interagem e a partir das quais se conformam.

A fim de compreender os processos culturais associados às práticas de manejo e cultivo das plantas sagradas do Santo Daime em regiões extra-amazônicas, destacam-se nesta tese, duas perspectivas convergentes que, por sua vez, influenciam diretamente nos modos de produção das plantas sagradas em apreciação.

Partindo, especialmente, dos trabalhos de Miguel Altieri, a Agroecologia constitui um enfoque teórico e metodológico que, lançando mão de diversas disciplinas científicas, pretende estudar as atividades agrícolas sob uma perspectiva ecológica⁹⁹.

Agroecologia, como um enfoque sistêmico, adota o agroecossistema como unidade de análise, e tem como propósito, proporcionar as bases científicas – princípios, conceitos e metodologias – para apoiar os processos de transição do atual modelo de agricultura convencional para estilos sustentáveis de agricultura (CAPORAL e COSTABEBER, 2004). Como um *corpus* teórico e metodológico, favorece a compreensão dos reinados e jagubais como agroecossistemas, isto é, entidades culturais forjadas a partir da transformação de ecossistemas naturais, com o objetivo explícito de possibilitar a produção sistemática de plantas consideradas úteis às coletividades.

Assim, de acordo com os pressupostos agroecológicos, um folhal, isto é, uma área destinada ao manejo e cultivo da folha rainha, ou por outro lado, um jagubal, espaço destinado ao cultivo do cipó, correspondem, genericamente, a um agroecossistema, não apenas em um sentido espacial, mas cultural, espiritual –

⁹⁹ Em decorrência de sua evolução teórica e pragmática, a Agroecologia também passou a denominar movimentos orientados ao desenvolvimento rural sustentável, ligados a programas de extensão rural, aos movimentos sociais, e às articulações em redes de colaboração em escala local e global, em torno de entidades da sociedade civil organizada, concentradas, por sua vez, no estabelecimento de processos de transição agrícola ao redor do planeta. Esta seria uma vertente sociológica da agroecologia que, em conjunto com a vertente agrônoma capitaneada por Miguel Altieri e Stephen Gliessman e, ainda, com a vertente indígena, representada pelos estudos de Victor Toledo e Enrique Leff, formariam esta categoria teórica, tal como hoje a conhecemos (PASINI, 2017).

como um espaço destinado ao sagrado que habita nessas entidades botânicas – reunindo as espécies vegetais de importância espiritual central no contexto do Daime.

Em termos gerais, a Agroecologia é compreendida como um enfoque científico destinado a apoiar a transição dos atuais modelos de desenvolvimento rural e de agricultura convencionais para estilos de desenvolvimento rural e de agriculturas sustentáveis¹⁰⁰.

Quanto à Agricultura Sintrópica – a segunda perspectiva teórico-metodológica diretamente associada às práticas de manejo e cultivo do cipó e da folha – o interesse em identificar suas convergências teóricas é recente. Sugere-se que a agricultura sintrópica tenha sido conhecida primeiramente por “agrofloresta sucessional”, “agrofloresta sucessional regenerativa” ou simplesmente “Agrofloresta” (PASINI, 2017).

Embora o agricultor suíço Ernst Götsch, principal expoente desta tradição agrícola no Brasil, tenha dedicado sua carreira ao desenvolvimento de hipóteses e técnicas na agricultura com uma base empírica consolidada no país, é recente o estabelecimento do termo “agricultura sintrópica” como uma modalidade definitiva de agricultura.

No Brasil, agrofloresta tem sido definida como um conjunto de sistemas de uso e ocupação do solo em que espécies lenhosas perenes são manejadas em associação com espécies herbáceas, arbustivas, arbóreas, culturas agrícolas e forrageiras em uma mesma unidade de manejo, de acordo com arranjos espaciais

¹⁰⁰ Nesta perspectiva, participei recentemente de uma produção acadêmica em parceria com três jovens adeptos do Santo Daime, estudantes de agronomia, em torno do manejo e cultivo da rainha da floresta em um contexto daimista extra-amazônico (LOYOLA et al., 2019). Associado ao eixo temático “Biodiversidade e Bens Comuns dos Agricultores, Povos e Comunidades Tradicionais”, o relato de experiência intitulado “Manejo agroecológico da Rainha da Floresta (*Psychotria viridis* Ruiz & Pav.) na Ecovila Tarumim, São José de Ribamar – MA” foi apresentado no âmbito do XI Congresso Brasileiro de Agroecologia, ocorrido entre os dias 4 e 7 de novembro de 2019 no Campus São Cristóvão, da Universidade Federal de Sergipe.

e temporais, incluindo uma alta diversidade de espécies e interações entre o conjunto de componentes¹⁰¹.

Apesar de o conceito de sintropia ter sido incorporado ao título de sua prática apenas em 2013, Götsch (1995) fez referência ao termo num livreto intitulado “Homem e Natureza: cultura na agricultura”. No tópico “A vida e a Sintropia”, o autor define alguns dos fundamentos que orientam este estilo de agricultura sustentável:

Os princípios em que a vida se baseia são processos que levam do simples para o complexo, onde cada uma das milhares de espécies, a humana entre elas, tem uma função dentro de um conceito maior. A vida neste planeta é uma só, é um macro organismo cujo metabolismo gira num balanço energético positivo, em processos que vão do simples para o complexo, na sintropia. A vida é parte complementar para uma outra parte do universo que conhecemos, o qual gira na energia oriunda de processos de desagregação, predominante do complexo para o simples, num processo que conhecemos como entropia. Dentro da vida também existem processos de combustão (entropia), porém, no balanço total, o maior peso cabe aos processos sintrópicos, e mesmo os processos entrópicos, dentro do sistema de vida, contribuem indiretamente para o aumento e fortalecimento da sintropia. Assim, cada animal é entrópico em si mesmo, porém, cada um tem a função de favorecer processos sintrópicos. A abelha, por exemplo, que vive do néctar e do pólen, no curso de sua vida consome e metaboliza néctar e pólen por várias vezes a quantidade daquilo que ela sintetiza em seu corpo. No balanço direto de sintropia ela é negativa, quer dizer, entrópica. Considerando, no entanto, os efeitos benéficos de seu trabalho e da função que ela cumpriu – polinizar as flores de milhares de plantas, contribuindo indiretamente para a diversidade genética daquelas plantas, o que é indispensável para a sobrevivência de cada espécie – esta abelha, no balanço da vida, tem uma função altamente sintrópica (processo do simples para o complexo). E assim como a abelha, cada espécie é feita do mesmo conceito. (GÖTSCH, 1995, p. 5-6).

¹⁰¹ Adaptado do Decreto nº 7830, de 17 de outubro de 2012. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2012/Decreto/D7830.htm>. Acesso em: set. 2019.

Organismos biológicos comportam-se, portanto, como sistemas abertos que superam a tendência ao aumento da entropia por meio da conversão dos recursos naturais – alimento, oxigênio, água, etc. – em crescimento, reprodução e diferenciação. Por sua vez, em uma definição ampla, plantas correspondem a sistemas abertos altamente sintrópicos, já que uma de suas principais características é a capacidade de transformar, organizar e otimizar fatores como água, minerais e energia solar em sistemas vivos.

Assim, enquanto a entropia rege as transformações termodinâmicas que liberam energia às custas da complexidade, a sintropia acumula e organiza esta energia em suas ligações e processos, o que resulta em diferenciação e complexidade (PASINI, 2017, p. 39).

A partir dessa sabedoria, podemos adivinhar o modo de trabalhar e as ferramentas para uma futura agricultura – cultura – que não se tornará mais uma exploração e mineração, como são as práticas dominantes da agricultura moderna. Os primeiros critérios para o planejamento e a realização de todas as nossas futuras intervenções, as nossas atividades, enfim, deverão ser o “aumento da vida”, particularmente da fotossíntese, e o “favorecimento dos processos sucessionais”. Concretamente, isto significa que eu, como agricultor, só posso fazer um trabalho, uma intervenção na minha plantação quando eu souber que o saldo ou o resultado da atividade planejada será um balanço energético positivo, com aumento da vida e favorecimento dos processos de sucessão. Em suma, o objetivo é criar mais vida, mais fertilidade no solo, um sistema mais próspero. Isto exclui – por sua natureza fortemente entrópica – o uso do fogo para a limpeza do campo, o uso de maquinaria pesada, bem como o uso de agrotóxicos. Também exclui o uso de qualquer adubo trazido de fora, quer dizer, qualquer matéria que não seja resultado direto do metabolismo do próprio subsistema (GÖTSCH, 1995, p. 6).

Com forte influência da agricultura ecológica¹⁰², neste estilo de produção agrícola combina-se sistematicamente o cultivo de plantas em busca de interações

¹⁰² O microbiologista Hans Peter Rusch (1906-1977), em colaboração com o botânico Hans Müller (1891-1988), juntamente à sua companheira e agrônoma Maria Bigler (1894-1967), foram os precursores da agricultura orgânica na Suíça e lançaram as bases deste estilo de agricultura como

que resultem em maior produtividade. Integra-se a produção de árvores frutíferas ao redesenho dos agroecossistemas e se observam seus benefícios no interior do sistema, tanto pela matéria orgânica oriunda da madeira plantada, quanto pelas complexas interações ecológicas intra e interespecíficas.

Neste sentido, se propõe um aumento da diversidade dos consórcios de espécies, incluindo não apenas aquelas de ciclo curto, mas de todos os estágios de ocupação florestal – das espécies pioneiras às espécies clímax – fazendo emergir uma compreensão fundamental quanto às dinâmicas de sucessão natural e sua incorporação aos processos de produção agrícola, favorecendo, tal como em uma floresta, o estabelecimento de ecossistemas com níveis de organização cada vez mais amplos.

Como um dos corolários desta perspectiva de atuação na agricultura sustentável, compreende-se que a sanidade das plantas não depende exclusivamente do tratamento a elas dispensado como indivíduos, tampouco se resume à rotação de culturas ou ao estabelecimento de consórcios. Considera-se, pois, o ecossistema por completo, tanto em termos de relações intraespecíficas, quanto em nível de paisagem.

Percebendo o processo de expansão territorial do Santo Daime no contexto global das religiosidades, este sistema religioso extravasará as fronteiras da floresta pelos grandes rios e igarapés amazônicos, e com enorme fluência, adentrará por meio da oralidade, nos centros urbanos.

A alta penetrância do Daime enquanto sistema religioso, bem como de suas plantas constituintes, revela a formação e consolidação de um consistente saber etnobotânico histórica e culturalmente elaborado no íntimo contato espiritual com a floresta, assinalando uma ética fortemente ligada a uma base ecológica, consubstanciada num ideal de vida comunitária, em associação íntima e decisiva com a floresta em pé.

A fim de consolidar esta seção teórica, sustenta-se que apreciar os saberes e práticas de manejo e cultivo das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime requer uma perspectiva analítica abrangente, capaz de fazer emergir os elementos

um conjunto de práticas agrícolas baseadas em pousio ativo, compostagem e cultivo de cobertura (PASINI, 2017).

centrais associados às diferentes modalidades de plantio, consideradas as particularidades ecológicas e culturais de cada grupo daimista.

Neste sentido, um dos principais aportes teóricos mobilizados em torno da dimensão dos saberes de manejo e cultivo do cipó e da folha correspondem à agroecologia, uma vez que exhibe a possibilidade de fornecer como objeto de análise, o conceito fundamental de redesenho de agroecossistemas, favorecendo a ideia de diversidade e de saberes locais associados ao universo dessas plantas.

A agroecologia deixa de ser entendida apenas como uma forma de intervenção diferenciada nos sistemas de produção, e passa a ser compreendida como um conhecimento, cuja base epistêmica corresponde aos princípios da Ecologia (GLIESSMAN, 2000).

Neste sentido, a ciência agroecológica não se reduz a um conjunto de técnicas agronômicas a serem aplicadas na agricultura, posto que se configura a partir de um enfoque científico, capaz de oferecer as ferramentas para a comparação entre diferentes formas de produção e suas respectivas lógicas de reprodução social e de apropriação da natureza (CAPORAL E COSTABEBER, 2002, p. 13).

O segundo aporte teórico corresponde à “Agrofloresta”, ou à chamada “Agricultura Sintrópica”, estilo de agricultura originalmente ligado à regeneração de ambientes degradados, assim como à produção de recursos vegetais utilitários – árvores, frutos, biomassa, etc. – por meio de técnicas tradicionais e da mobilização significativa de saberes locais.

Agrofloresta corresponde ao método, por excelência, ao se referir ao estabelecimento de agroecossistemas destinados ao manejo e cultivo das plantas sagradas do Santo Daime no Brasil. Diversas tem sido as iniciativas de cultivo em torno desta perspectiva, no tocante à produção de cipó e folha, tanto no contexto do Daime, como nas demais tradições brasileiras da ayahuasca.

A transição agroflorestal está em curso nos folhais e jagubais no Brasil. De norte a sul do país, vicejam iniciativas de produção cada vez mais alinhadas às perspectivas de atuação conectadas ao metabolismo da floresta. Neste sentido, compreende-se que se deva apreender a transição agroflorestal, a princípio, como uma experiência legítima de convivência com a floresta em pé, e num segundo

plano, como uma amostra dos sistemas de manejo das plantas da ayahuasca no Brasil, e suas possibilidades pedagógicas em direção ao respeito integral à sacralidade da floresta no contexto das comunidades ayahuasqueiras brasileiras.

Toda a ambiência global pode ser beneficiada a partir destas tecnologias híbridas de convívio com a floresta que, por sua vez, mobilizam, por um lado, uma matriz científica de conhecimentos formalizáveis, e por outro, um conjunto altamente complexo de saberes tradicionais gestados no íntimo contato com as dimensões material e espiritual da floresta.

Capítulo III

3. METODOLOGIA

3.1. O UNIVERSO DA PESQUISA

Este capítulo metodológico expressa a demarcação da intencionalidade pragmática do estudo, através da recapitulação dos principais objetivos propostos, e do consequente estabelecimento das ferramentas, por meio das quais se perscrutou o tema de pesquisa apresentado. Exibe, semelhantemente, a possibilidade de trazer à memória as vivências, de evocar as observações e diálogos pretéritos, *insights* e sínteses que, através de uma expressão consciente, conformaram, desde o projeto inicial, o permanente (re)desenho da tese que neste momento se materializa.

Embora se constitua em uma dimensão marcadamente intersubjetiva do estudo, subjaz a este capítulo uma intenção claramente objetiva em direção a três aspectos fundamentais, quais sejam:

- 1) Exposição dos métodos, técnicas e procedimentos empregados;
- 2) Identificação dos sujeitos/interlocutores da pesquisa;
- 3) Descrição da área de estudo.

Em síntese, esta apreciação metodológica corresponde a uma narrativa em torno: (a) da explicitação do universo da pesquisa etnobotânica das variedades do cipó e da folha apropriadas no Santo Daime; (b) das conexões intersubjetivas estabelecidas com os sujeitos da pesquisa, quais sejam, humanos, plantas, e a própria bebida sagrada; e (c) da inserção definitiva da modalidade de estudos etnobotânicos no campo ayahuasqueiro brasileiro.

Evidencia-se a complexidade epistemológica referente ao incipiente campo de estudos em torno dos saberes botânicos associados a essas plantas, apresentando-se as dificuldades, conflitos e incertezas inerentes ao estudo de caso, assim como as alianças estabelecidas durante a intensa e extensa interação com os sujeitos da pesquisa em direção à coleta dos dados em campo que

fundamentam empiricamente este estudo. Por meio desta abordagem, pretende-se estabelecer as condições objetivas para a proposição de um conjunto híbrido de métodos e procedimentos empregados numa etnobotânica qualitativa dessas entidades botânicas¹⁰³.

Escrito em primeira pessoa, o capítulo metodológico se apoia fortemente em reflexões desenvolvidas por pesquisadores do campo ayahuasqueiro brasileiro, os quais se depararam em seus trabalhos com os dilemas próprios das pesquisas em torno das chamadas religiões enteógenas¹⁰⁴.

Por também me perceber em permanente construção no interior deste processo de mão dupla que se constitui a mediação intersubjetiva na pesquisa, não busquei uma pretensa neutralidade¹⁰⁵ ao mobilizar as narrativas de meus interlocutores e os dados objetivos, consolidados, por sua vez, a partir das experiências vivenciadas em campo.

Compreendo, a propósito, que não seja possível expressar uma ação absolutamente neutra quando se fala ou escreve a respeito de sujeitos com os quais se estabelecem vinculações relacionais, afetivas, às vezes, profundamente naturalizadas. Entretanto, mesmo considerados de maneira profunda os aspectos imateriais da experiência sagrada no Santo Daime, os dados de campo apresentados e discutidos neste estudo não se apoiam, necessariamente, em

¹⁰³ O aspecto da agência do Santo Daime em associação com os sujeitos humanos, intuitivamente valorizado entre daimistas impôs uma aura de respeito deste e de outros aspectos naturalizados entre meus interlocutores. Conforme Albuquerque (2011), o Santo Daime e suas plantas mobilizam conceitos, mediam saberes e ensinam a partir de uma epistemologia *sui generis*. Assim, considerei sujeitos de saber, as pessoas, as plantas consideradas sagradas e o próprio Daime. Em abril de 2016, em conversa informal na capital amazonense com um líder daimista proveniente do Céu do Mapiá, em trânsito para uma de suas viagens anuais ao exterior, ao me apresentar como pesquisador e relatar brevemente o propósito do estudo, meu interlocutor argumentou que, se eu estava pesquisando o Daime, o Daime mesmo já havia me pesquisado.

¹⁰⁴ A rica reflexão encontrada em Assis (2017) corresponde a um dos principais aportes metodológicos deste estudo, uma vez que exhibe considerável penetrância em diversos campos de estudo do sagrado, sobretudo no âmbito de religiosidades em que são culturalmente apropriados artefatos psicoativos de origem natural, tal como se constitui a religiosidade ayahuasqueira brasileira do Santo Daime.

¹⁰⁵ Neste sentido, mobiliza-se a categoria metodológica da objetivação participante (BOURDIEU, 1989), e a metodologia da pesquisa-ação (THIOLLENT, 1988).

experiências pessoais em torno de viagens espirituais, nem minhas, tampouco de meus interlocutores¹⁰⁶.

De maneira sintética, exponho os sucessos e insucessos obtidos na consecução desta pesquisa; os caminhos percorridos; a dimensão técnica da pesquisa; os procedimentos empregados; meu lugar de fala; a área de estudo e a descrição da metodologia, de modo a atender a três dimensões fundamentais no contexto da pesquisa acadêmica, quais sejam:

- 1) A possibilidade metodológica de replicação da pesquisa;
- 2) O provimento necessário de ferramentas compreensivas associadas ao “como fazer” do trabalho científico;
- 3) A construção intelectual de uma perspectiva lógica, em direção a uma apreensão científica do “objeto” de estudo.

Nesta prática, minha postura pessoal de pesquisador daimista foi marcada por uma constante autorreflexão em torno da qualidade das informações colhidas em campo, tensionando, assim, dois polos de aproximação metodológica, típicos da pesquisa qualitativa. Por um lado, ao mobilizar uma abordagem que privilegia a minha inserção no universo nativo, como fardado e cultivador das plantas sagradas do Santo Daime¹⁰⁷; por outro lado, ao experimentar a adoção de um distanciamento pessoal em relação a práticas naturalizadas, na intenção de que pouco do texto fosse dominado por um senso comum, típico de quem vivencia “por dentro” a realidade social estudada.

¹⁰⁶ Quanto a este propósito, há o relato fenomenológico narrado em primeira pessoa por Walter Dias Jr., em seu “Diário de Viagem” (DIAS Jr., 2002), no qual o autor reflete a respeito das experiências místicas produzidas pelo uso ritual do Daime, e sua relação com os paradigmas da ciência formal. De maneira complementar, sobressaem-se as famosas “Cartas do Yagé”, dos escritores *beat* William Burroughs e Allen Ginsberg (BURROUGHS e GINSBERG, 1984 [1953]). Finalmente, em atenção à dimensão espiritual do Santo Daime, há “O livro das mirações” (ALVERGA, 1984) – uma viagem ao Santo Daime – um romance espiritual em que são revelados aspectos religiosos da vida comunitária de um povo da floresta guiado pela luz do Daime.

¹⁰⁷ Menos como um “agente contaminante”, e mais como um “expansor de narrativas” (ASSIS, 2017), a postura de assumir espontaneamente minha inserção pessoal no universo nativo do Santo Daime, permitiu que os interlocutores da pesquisa se sentissem, talvez, um pouco mais à vontade para ir além das respostas prontas e dos discursos padronizados.

Esta postura pessoal indica os aspectos positivos decorrentes da enunciação deste lugar, a partir de onde expresso minha fala. A posição de fardado do Daime, músico e cultivador das plantas sagradas amazônicas me aproximou de maneira substancial do universo concreto dos interlocutores, abrindo as portas para um diálogo fecundo em todas as localidades visitadas ao longo da pesquisa de campo.

Por outro lado, mesmo agindo espontaneamente em campo como um daimista, percebi que nem sempre me foram oferecidas, de pronto, as informações as quais eu buscava no contexto da interação. Em alguns destes momentos, me senti “de fora”, muito embora não tenha percebido ou experimentado uma postura deliberadamente excludente por parte dos interlocutores da pesquisa. Com efeito, vivi em campo uma dualidade permanente, o que, decisivamente, serviu para a consolidação do meu lugar de enunciação na seleção, análise e textualização dos dados de campo nesta tese.

Estar posicionado na intersecção entre o “de dentro” e o “de fora” dos contextos locais contem em si, ganhos e perdas. Neste sentido, posso assegurar que, se o pertencimento ao sistema religioso do Daime não se constituiu em um passaporte privilegiado e facilitado aos dados de campo, muito menos significou um obstáculo, em si, ao desenvolvimento da pesquisa.

Assim, pude começar a compreender que

(...) é com a condição de saber que se pertence ao campo religioso, com os interesses aferentes, que se pode controlar os efeitos dessa inserção no campo e retirar daí as experiências e informações necessárias para produzir uma objetivação não redutora, capaz de superar a alternativa do interior e do exterior, da vinculação cega e da lucidez parcial (ASSIS, 2017, p. 31).

A partir das leituras e da vivência de campo, compreendi que o pertencimento ou não ao grupo que se está estudando não corresponde, definitivamente, à questão central. No fundo, o que parece importar é a construção da relação com os sujeitos da pesquisa; uma relação distinta daquela que o “nativo” mobiliza entre seus pares. Uma relação analítica de dentro para fora e vice-versa. A questão não está, portanto, na maneira pela qual o pesquisador se autodeclara,

mas na relação entre seus modos de acesso e sistematização do conhecimento. Assim, a qualidade do texto escrito e o distanciamento científico do objeto de pesquisa estão associados, menos ao perfil biográfico do pesquisador, e muito mais às técnicas e procedimentos de pesquisa, aos enquadramentos teóricos, à linguagem, e no limite, às relações discursivas proporcionadas por um modo específico de olhar e uma maneira própria de sentir, pensar e materializar a pesquisa em interação com os interlocutores (ASSIS, 2017).

O aspecto epistemológico que sustenta a validade do pertencimento do pesquisador ao grupo estudado constitui-se, portanto, em um fenômeno a ser criticamente examinado, uma vez que a deflagrada noção de pertencimento carrega em si, a potencialidade de abrir caminhos revolucionários de pesquisa e (auto)reflexão. Visibilizar este pertencimento e explorá-lo pode se constituir em uma ferramenta metodológica produtiva e instigante¹⁰⁸.

Por meio da pesquisa de campo, estas possibilidades metodológicas vieram, pois, se apresentando e amalgamando um sistema adaptado de acesso, tratamento, análise, produção e textualização dos dados provenientes da interação em campo com os sujeitos da pesquisa.

O uso ritual das plantas sagradas amazônicas no Santo Daime recupera a noção de uma espiritualidade enteógena de base animista, informada por um cânone ameríndio que, por sua vez, fornece aos seres não humanos, uma capacidade quase fantástica de atuação no mundo ordinário¹⁰⁹.

Para os daimistas, cipó e folha – jagube e rainha – não se constituem em plantas genéricas. São plantas de poder, místicas, mágicas, espirituais, transcendentais, que carregam em si, um saber ancestral, mítico, ao mesmo tempo imaginário, onírico e concreto, material, com implicações fundamentais no cotidiano das pessoas que lhes fazem uso em contexto ritual. São entidades naturais com grande poder de cura e transformação, cuja faculdade de fazer ver através de uma paisagem espiritual conforma a dimensão central da experiência cognitiva de milhares de pessoas ao redor do globo.

¹⁰⁸ ASSIS, op. cit., p. 32.

¹⁰⁹ Para um aprofundamento a partir de uma visão perspectivista ou multinaturalista do pensamento ameríndio, a partir da qual cada espécie representaria um “centro de consciência”, recomenda-se Viveiros de Castro (1996).

Com base em leituras e percepções pessoais a respeito do conhecimento da ayahuasca e suas derivações culturais, considero que o universo da pesquisa aqui proposto esteja fortemente influenciado por uma visão de mundo um tanto alternativa, expressa aqui e acolá por mim e, fundamentada, numa ciência do concreto, pelos gestos, atos e falas dos interlocutores com os quais estabeleci um amplo processo dialógico de interação cognitiva ao longo do trabalho de campo, e que, por sua vez, sustentam muito do que aqui se manifesta como resultante da construção de um arcabouço metodológico em torno do sentir-pensar-agir daimista.

Esta pesquisa de natureza qualitativa é metodologicamente sustentada por meio da aplicação de um conjunto de métodos e técnicas oriundas de áreas transversalmente complementares das ciências do ambiente, com a intenção deflagrada de compor uma estratégia funcionalmente objetiva de aproximação concreta com os sujeitos da pesquisa.

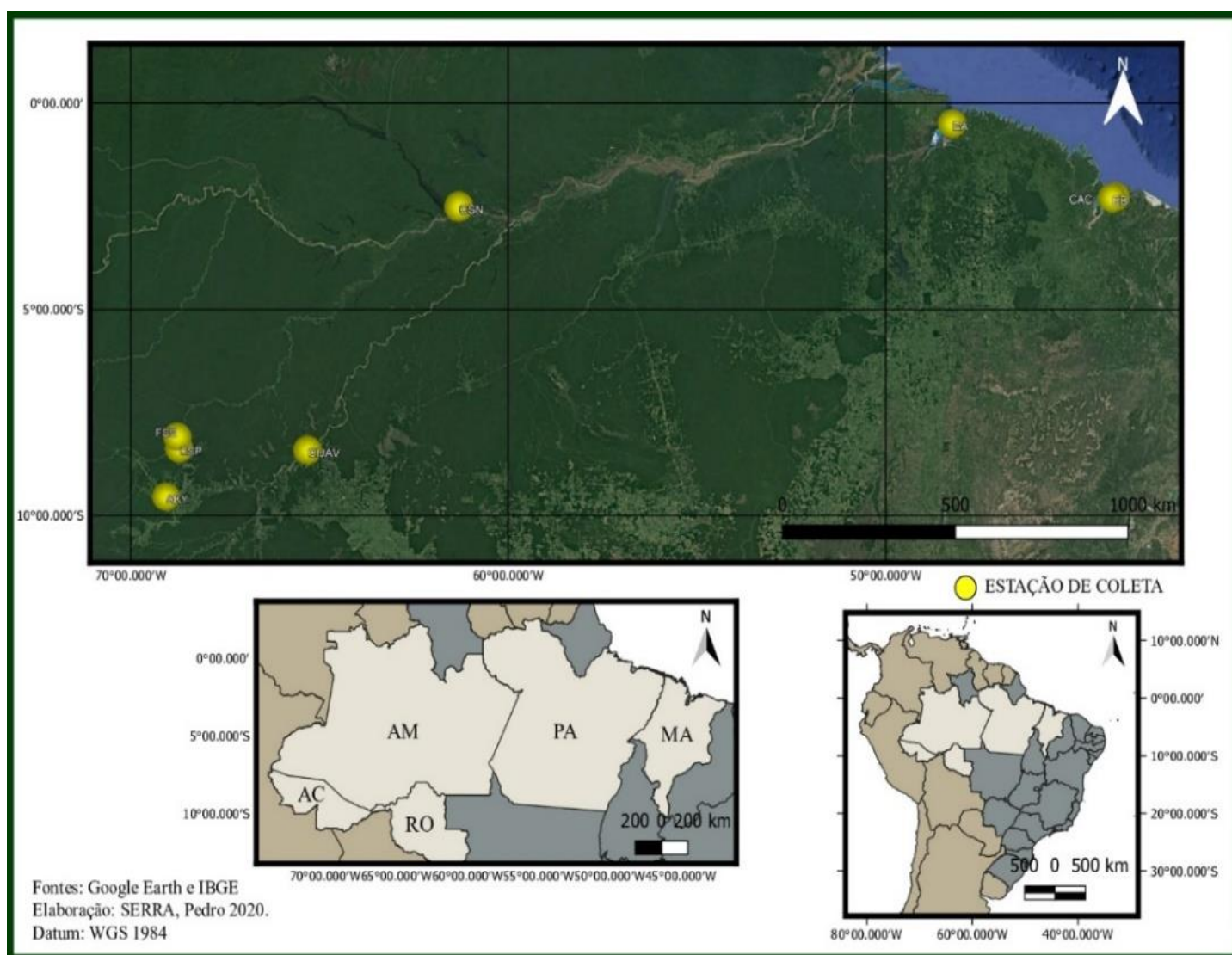
Nesta direção, elencam-se os aspectos centrais associados à coleta e análise dos dados, seguida da textualização deste estudo, isto é, os procedimentos sistemáticos, incluindo o levantamento bibliográfico e documental, as observações, entrevistas e, fundamentalmente, o contato experiencial com as realidades empíricas investigadas. Indicam-se, na sequência, os instrumentos e procedimentos utilizados ao longo do processo de consecução da pesquisa; a caracterização do conjunto de interlocutores e os critérios de inclusão destes na amostragem; assim como as localidades e o período em que foram realizadas as coletas de dados¹¹⁰.

¹¹⁰ A pesquisa não obteve financiamento de qualquer agência de fomento durante os quatro anos de execução. A escassez de recursos exclusivamente destinados ao desenvolvimento deste trabalho representou um dos mais difíceis obstáculos a se transpor, desde a concepção do projeto inicial.

3.2. ÁREA DE ESTUDO

Consideram-se área de estudo, todas as localidades contatadas e visitadas, onde estão situados grupos ligados ao Santo Daime, os quais por motivações culturais, mantêm alguma área destinada ao manejo e cultivo do cipó jagube e da folha rainha. As localidades onde foram realizadas as observações, entrevistas e coletas de material botânico estão representadas no mapa a seguir.

Figura 13 – Mapa da Área de Estudo.



Fonte: Serra, P., 2020¹¹¹.

¹¹¹ Mapa elaborado com base nos dados de localização geográfica decorrentes da pesquisa de campo.

3.3. DAS TÉCNICAS E PROCEDIMENTOS

3.3.1. Revisão de literatura

Considero como fontes bibliográficas, estudos e pesquisas consubstanciadas em artigos, manuais informativos, monografias, dissertações, teses e livros disponíveis na literatura a respeito da ayahuasca, em suas diversas denominações, abrangendo especialmente os aspectos botânicos, historicamente fundados nas distintas experiências culturais em torno da tradição do Santo Daime.

Como fonte primária, mobilizo os documentos e regulamentos oficiais circunscritos ao contexto institucional das religiosidades ayahuasqueiras brasileiras, em especial do Daime. Tais documentos, a exemplo dos decretos governamentais, assim como das leis e resoluções que regulamentam o uso, manejo, distribuição e consumo ritual da bebida cerimonial no Brasil são apropriados nesta tese como fontes documentais.

Estão incluídos na amostragem bibliográfica, documentos e regimentos formais das duas principais entidades institucionais do Daime, quais sejam, (1) o Cento de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), a originária instituição daimista que, em seu estatuto datado de 1963 aponta para o aspecto diacrônico dos termos vernaculares associados ao cipó e à folha no Daime; e (2) a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU), em cujo estatuto, regimento interno e demais expedientes institucionais são evidenciados os aspectos doutrinários associados à produção, ao uso e à distribuição das plantas sagradas e do sacramento religioso no interior da institucionalidade do Santo Daime.

Narrativas orais ou publicadas em meios alternativos, tais como informativos locais, virtuais ou impressos, assim como o conteúdo das práticas, inscrito nas normas de rituais, nos cadernos de hinários, nos plantios e nos feitos do Santo Daime foram, semelhantemente, mobilizados como fontes primárias de pesquisa.

3.3.2. Observação experiencial

O método de observação experiencial consiste em uma abordagem que não se propõe a uma modalidade exclusivamente “êmica”, em que são refletidas categorias cognitivas e linguísticas nativas, nem necessariamente a uma dimensão “ética” da pesquisa, isto é, aquela interpretação de caráter analítico desenvolvida e operada no universo do pesquisador.

A experiência metodológica em campo se deu, portanto, em direção à síntese de elementos de ambas perspectivas de aproximação. Diferenciou-se de outras abordagens, tais como aquelas alinhadas a uma percepção exclusivamente nativa; assim como afastou-se daquelas aproximações empíricas conectadas unicamente à perspectiva técnica do pesquisador.

Para a antropóloga Esther Jean Langdon, a observação experiencial exhibe a possibilidade de uma nova percepção das práticas religiosas como reveladoras de uma realidade que somente se pode conhecer via experiência¹¹².

Diferentemente da metodologia empregada em laboratórios na qual a objetividade e o controle de fatores são de suprema importância, a expansão da ingestão da ayahuasca em contextos religiosos tem oferecido a oportunidade para os pesquisadores observarem seu uso em situações naturais, sem controle artificial. Também como os pioneiros, os atuais pesquisadores continuam a combinar as observações mais objetivas e sistemáticas com a experimentação pessoal. Se cinquenta anos atrás, subjetividade e experimentação pessoal foram questionadas nas ciências, hoje a irredutibilidade da subjetividade e seu papel na construção do conhecimento fazem parte das discussões epistemológicas das práticas científicas (MERCANTE, 2012, p. 15).

Por meio de intensa e extensa interação com os sujeitos da pesquisa, a abordagem apresentou-se participativa (SCHWARTZ, 1955; BOGDAN e TAYLOR, 1975; ADLER e ADLER, 1987) provocando, ao mesmo tempo, um poderoso efeito

¹¹² Compreende-se, assim, que o uso das plantas sagradas do Santo Daime corresponde a uma experiência individual, cuja intensidade e efeitos somente podem ser avaliados com alguma segurança, legitimidade e fidedignidade por quem dela participa.

introspectivo-reflexivo, que irrigou a experiência cognitiva, conformando uma perene auto-observação pessoal, elevando o cabedal metodológico arrolado a uma plataforma não apenas viável, mas fundamentalmente funcional no contexto desta pesquisa, possibilitando, assim, a colheita e tratamento de um satisfatório conjunto de dados qualitativos decorrentes da experimentação pessoal do Santo Daime, assim como do cultivo das espécies botânicas e variedades etnobotânicas amazônicas que lhe compõem.

Obtive acesso aos interlocutores a partir de observações de campo, realizadas entre 2015 e 2019, juntamente a grupos daimistas localizados nos estados do Maranhão, Pará, Rondônia, Amazonas e Acre, compreendendo a participação em mais de uma centena de cerimônias religiosas, entre trabalhos oficiais, mutirões de plantio e feitos que, por sua vez, fundamentaram a pesquisa, a partir de um ponto de vista empírico¹¹³.

Tomar o Santo Daime exige uma prévia firmeza de intenção. Contrição, segurança, atenção e uma complexa pedagogia do autocuidado, consubstanciada na dieta¹¹⁴ e em toda uma performance corporal quanto à abstenção daquilo que

¹¹³ O ato consciente de tomar Daime e experienciar a dimensão cognitiva suscitada pela sua ingestão ritual, implica, geralmente, na supressão parcial do controle pessoal sobre o gradiente espaço-temporal ordinário. Embora não perca a consciência – sim, a expanda – o sujeito não tem a opção de entrar e sair da experiência da miração, conforme sua vontade própria (LABATE, 2004), restando a revolucionária opção de “se entregar à força do Daime”, como afirmam os daimistas. Este aspecto da experiência de uso das plantas psicoativas consideradas sagradas é aqui valorizado e refletido em seus princípios e implicações quanto à produção da metodologia, assim como quanto à confiabilidade dos resultados, que por sua vez, espelham o elenco de métodos e técnicas contextualizadas e dirigidas aos objetivos do estudo.

¹¹⁴ Evocando a ancestralidade das dietas que constituem a prática xamânica amazônica e, em especial, o universo ayahuasqueiro de um modo geral, Mestre Irineu instituiu no contexto do Daime que, para se ter melhor proveito dos ensinamentos da Rainha da Floresta, os adeptos devem passar por um jejum, incluindo abstinência sexual por três dias antes e três dias depois dos trabalhos espirituais. Adeptos da União do Vegetal, por outro lado, relatam que a abstinência sexual não configura um aspecto central da disciplina que exige a experiência transcendente da Hoasca. A força do Daime se faz perceber por uma ampliação sinestésica dos sentidos. Favorece a emergência de uma satisfação das necessidades materiais, tais como a fome e a sede. Por outro lado, pode ocasionar náuseas, choro, vômito, diarreia, manifestações naturais, lidas pelas lentes dos daimistas como processos de limpeza, cura e purificação espiritual que, semelhantemente, se

pode, eventualmente, dificultar ou mesmo inviabilizar a experiência espiritual favorecida pela ingestão ritual da bebida sagrada.

Em decorrência da ingestão do Daime, emerge, geralmente a miração, as imagens espontâneas, uma alta concentração mental, assim como uma clareza no pensamento, seguida da proliferação de conexões mentais com realidades extraordinárias.

Tomei Daime em diversas ocasiões ao longo do trabalho de campo, no contexto dos trabalhos oficiais – concentrações, hinários – e outras modalidades de trabalho espiritual, assim como nos mutirões de plantio, e nos feitos, onde, em diversas ocasiões realizei entrevistas *in situ* com os interlocutores da pesquisa, entre uma bateção de cipó e outra, em rodas de conversa ou em específico com os responsáveis pelo cultivo das plantas e pela preparação da bebida sagrada.

Não pretendo afirmar que o fato de tomar Daime e participar dos rituais representou, necessariamente, um abre-te sésamo analítico¹¹⁵ que, por sua vez, garantiu a emergência de *insights*, de certa originalidade textual, de relatos mais interessantes ou mesmo, que funcionou como um “passaporte” de confiança na relação com os grupos daimistas. Entretanto, minha disposição pessoal em entrar em comunhão com os interlocutores criou um clima amistoso e as condições necessárias para a instauração de um ambiente ameno e acolhedor, a partir do qual se propagaram diversos diálogos em ocasiões de informalidade, assim como entrevistas abertas e semiestruturadas com o conjunto de interlocutores selecionados.

manifestam num nível material, ordinário, corporal, físico, ocasionando profundos processos de cura e transformação de padrões mentais de comportamentos autodestrutivos. Para uma aproximação recente ao universo da dieta nas cosmologias ameríndias, recomenda-se Gearin e Labate (2018).

¹¹⁵ ASSIS, op. cit., p. 29.

3.3.3. Diálogos informais e entrevistas

O universo de informantes que compuseram o quadro de interlocutores, com os quais mantive os diálogos e empreendi as entrevistas, foi selecionado, considerando-se como principais critérios de inclusão¹¹⁶:

- 1) O pertencimento ao Santo Daime como segmento religioso;
- 2) A maioria;
- 3) A disposição espontânea de contribuir com a pesquisa;
- 4) A experiência prática socialmente comprovada quanto ao cultivo de jagube e rainha;
- 5) A vivência experiencial do feitio do Santo Daime.

O procedimento de aproximação às entrevistas com os homens daimistas foi padronizado ao longo do trabalho de campo, e composto fundamentalmente por uma explanação inicial em direção à pesquisa e seus objetivos imediatos.

Diálogos informais e entrevistas abertas exerceram aqui a importante função de abrir frentes de percepção e reflexão que, por sua vez, jamais deixaram de se manifestar durante a consecução do trabalho de campo. Serviram,

¹¹⁶ Registra-se que, embora um recorte de gênero não tenha sido necessário na inclusão e composição do conjunto de interlocutores deste estudo, as condições objetivas impuseram o estabelecimento de uma amostragem fundamentalmente masculina. Apesar da presença cada vez mais marcante de estudos com enfoque nas dimensões femininas do sagrado em torno do universo da ayahuasca (FERREIRA OLIVEIRA, 2009; CASTRO e FARIAS, 2013; NOAL, 2015; BARRETTO, 2016; BUENO, 2017), neste estudo os homens foram os interlocutores que mais se apresentaram em conexão empírica com as dimensões pragmáticas do cultivo e da classificação das plantas do Daime, unidades centrais de análise nesta tese. Definitivamente, as mulheres não estão apartadas dos atos pragmáticos de classificar e cultivar as plantas sagradas no contexto daimista. Na concepção do trabalho de campo, a fim de incluir as interlocutoras no contexto desta pesquisa, propus uma estratégia de aproximação que culminou com a ida de minha companheira a campo comigo, com a intenção inicial de proceder aos diálogos e conversas informais com as mulheres em cada localidade visitada, enquanto eu, por outro lado, me dedicaria aos saberes associados às dimensões taxonômica e agroflorestal dessas plantas. Entretanto, os dados de campo consubstanciados nas entrevistas abertas gravadas pela minha companheira com mulheres daimistas ao longo da pesquisa apontam para um conteúdo associado a uma dimensão fortemente simbólica com as plantas sagradas – sobretudo com a rainha da floresta – o que nesta pesquisa não está em evidência por uma questão de limite analítico.

dialeticamente, como um mecanismo de alargamento e calibragem, isto é, como um meio de evidênciação e precisão dos procedimentos metodológicos mobilizados no transcurso do trabalho de campo.

Por meio da técnica *snowball*¹¹⁷ (ALEXIADES, 1996), a lista de interlocutores, com suas respectivas áreas de atuação foi se constituindo, ao mesmo tempo em que apontava tanto os informantes generalistas, quanto os especialistas, estes, priorizados, por sua vez, ao longo da coleta de dados botânicos e linguísticos em torno das plantas sagradas do Daime.

O estudo dos aspectos *folk* da taxonomia e do cultivo das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime se deu a partir da interação com interlocutores distribuídos em dois grupos, quais sejam, os generalistas e os especialistas, assim classificados a partir de um critério intersubjetivo, decorrente dos diálogos informais em torno da temática do reconhecimento e identificação botânica e do cultivo dessas plantas.

Interlocutores generalistas correspondem neste estudo a um conjunto de daimistas frouxamente conectado às redes de plantio e feítio do Santo Daime. Os diálogos com esta categoria de interlocutores estiveram associados à informalidade das ocasiões de contato, geralmente estabelecidos depois dos trabalhos espirituais nas igrejas visitadas, em rodas de conversa ou em momentos diversos, não necessariamente ligados ao contexto ritual daimista. As questões genéricas dirigidas a este grupo de interlocutores estiveram associadas à percepção dos aspectos taxonômicos da diversidade etnobotânica e das práticas de manejo e cultivo do cipó e da folha.

Metodologicamente, este grupo serviu como um indicador de questões a serem aprofundadas com os interlocutores especialistas. Estes, por sua vez, correspondem a daimistas, moderada ou fortemente conectados às redes de plantio e feítio do Santo Daime.

¹¹⁷ Método de amostragem não-probabilística intencional amplamente utilizado em estudos etnobiológicos, cujo propósito consiste em reconhecer os principais informantes locais, capazes de contribuir de maneira substancial na transmissão de informações etnobotânicas (ALEXIADES, 1996).

O elenco dos chamados interlocutores especialistas foi composto por três experientes e reconhecidos feitores de Daime, com trinta anos de prática de feitio em média, sendo:

- 1) Nilton Caparelli (74), dirigente do “Jardim Praia da Beira-Mar”, igreja do Daime situada no Rio de Janeiro, RJ;
- 2) Vaídes Borges (65), dirigente do “Céu do Cerrado”, igreja daimista localizada em Palmas, TO;
- 3) Fernando Ribeiro (57), dirigente do “Céu das Estrelas”, igreja daimista situada em Juiz de Fora, MG.

Como interlocutores especialistas, acrescentam-se um mateiro¹¹⁸ mapiense, e um antigo cultivador de jagube e rainha, morador da comunidade São Paulo (CSP), e dirigente da igreja daimista da comunidade do Anajás, em Boca do Acre (AM)¹¹⁹.

É este, portanto, o *corpus* cognitivo que fundamenta os resultados e argumentos centrais apresentados e discutidos neste estudo. Conforme se percebe, a atenção é dirigida aos saberes tradicionais do cultivo das plantas sagradas e do feitio do Santo Daime, uma vez que é nestes contextos que as entidades botânicas se apresentam de maneira mais evidenciada, permitindo assim, a intensificação do estudo e da observação experiencial em torno da pesquisa etnobotânica nesta tradição.

¹¹⁸ Gildomar (40), o mateiro oficial deste estudo é nascido no igarapé Mapiá, e reside na comunidade daimista da Fazenda São Sebastião (FSS) desde antes do início de sua ocupação pelo povo do Padrinho Sebastião, em 1990. Gildomar é filho de antigos seguidores da doutrina, já falecidos. É um exímio conhecedor da mata, de sua fauna e flora, e se constituiu, a partir da indicação unânime da comunidade, como uma figura central ao longo do trabalho de campo na FSS, tendo caminhado comigo na floresta, me contado diversas histórias, me apresentado o rainhal, o jagubal, as espécies arbóreas nativas da região, classificando as fitofisionomias de vegetação, tudo isto, com um firme senso de reciprocidade e uma verdadeira disposição em me auxiliar na consecução das coletas de dados.

¹¹⁹ Adriano é um italiano sexagenário que vive na Amazônia brasileira há quase quarenta anos, trabalhando, desde a sua chegada com as plantas sagradas do Daime. Zelando um belo jardim, hoje é um reconhecido cultivador de rainha da floresta, situado na confluência dos rios Purus e Acre.

Como uma ferramenta metodológica, as redes sociais foram, semelhantemente, importantes do ponto de vista da ampliação e diversificação da interlocução com daimistas cultivadores das plantas sagradas do Daime.

Estando em campo em abril de 2018 entre Acre e Amazonas imaginei que a criação de um grupo de relacionamento via rede social pudesse favorecer a interlocução de um grande número de pessoas ligadas às dimensões do cultivo e do feitio do Santo Daime, cobrindo uma área geográfica mais expressiva do que a que se tinha estabelecido como ponto de execução das coletas em torno da etnobotânica do cipó jagube e da folha rainha na Amazônia brasileira.

Compartilhei a ideia com alguns companheiros próximos, de plantio e de feitio, e então tomaram a iniciativa da criação de um grupo de *WhatsApp*, cujo escopo se encontra associado ao universo do manejo, do cultivo, e em uma dimensão menos ampliada, do feitio do Santo Daime.

Na volta dos setenta dias de campo, passei a estabelecer diálogos abertos e/ou dirigidos com cultivadores daimistas brasileiros por meio do recém criado grupo de comunicação virtual. Uma seleção de textos, áudios e imagens em fotografias e vídeos, decorrentes das conversas no grupo foram armazenados em arquivo específico e diretamente transcritos em plataforma de texto, a fim de apropriá-los à dimensão textual do trabalho.

O grupo “Jardineiros de Juramidam” no qual estou como um dos três administradores foi criado no dia 26 de abril de 2018¹²⁰. Contando atualmente com

¹²⁰ O termo nativo “Juramidam” corresponde à personalidade espiritual de Mestre Irineu. Nos primórdios do Daime em Rio Branco (AC), Mestre Irineu, ex guarda territorial, propôs uma hierarquização militar à sua doutrina religiosa, atribuindo a si, a patente espiritual de “General Juramidam”. Esta passagem está marcada no hino nº 13 do Hinário “O Amor Divino”, de Antonio Gomes, antigo companheiro de Mestre Irineu e avô de sua derradeira esposa e viúva, Peregrina Gomes Serra, que, por sua vez, lidera, de maneira vitalícia, a igreja de Mestre Irineu no Alto Santo. Em torno de 1920, entretanto, quando ainda se realizavam os trabalhos espirituais de maneira clandestina, no âmbito do antigo Círculo “Regeneração e Fé” (CRF), Irineu já havia recebido a patente de General, e possivelmente, o nome Juramidam seja também proveniente de alguma nomeação ou titulação adquirida neste antigo centro ancestral do Daime. “Para sempre se lembrarem do Velho Juramidam” representa um trecho do hino 111, “Estou aqui”, pertencente ao hinário “O Cruzeiro”, de Mestre Irineu. Segundo consta na literatura, assim como em relatos anedóticos no contexto cultural do Daime, esta é a primeira vez que Mestre Irineu se refere a si

242 participantes ligados às distintas linhas ayahuasqueiras em todo o país, tem como descrição:

Grupo de pessoas dedicadas ao cultivo, manejo, conservação e expansão consciente das plantas sagradas amazônicas do complexo etnobotânico da ayahuasca. O grupo desenvolve e divulga estudos teóricos e empíricos ligados ao manejo de espécies, morfotipos e variedades botânicas associadas ao feitio do Santo Daime. Compartilhamento de saberes e experiências práticas é o mote dos Jardineiros de Juramidam. Aprendendo e ensinando¹²¹.

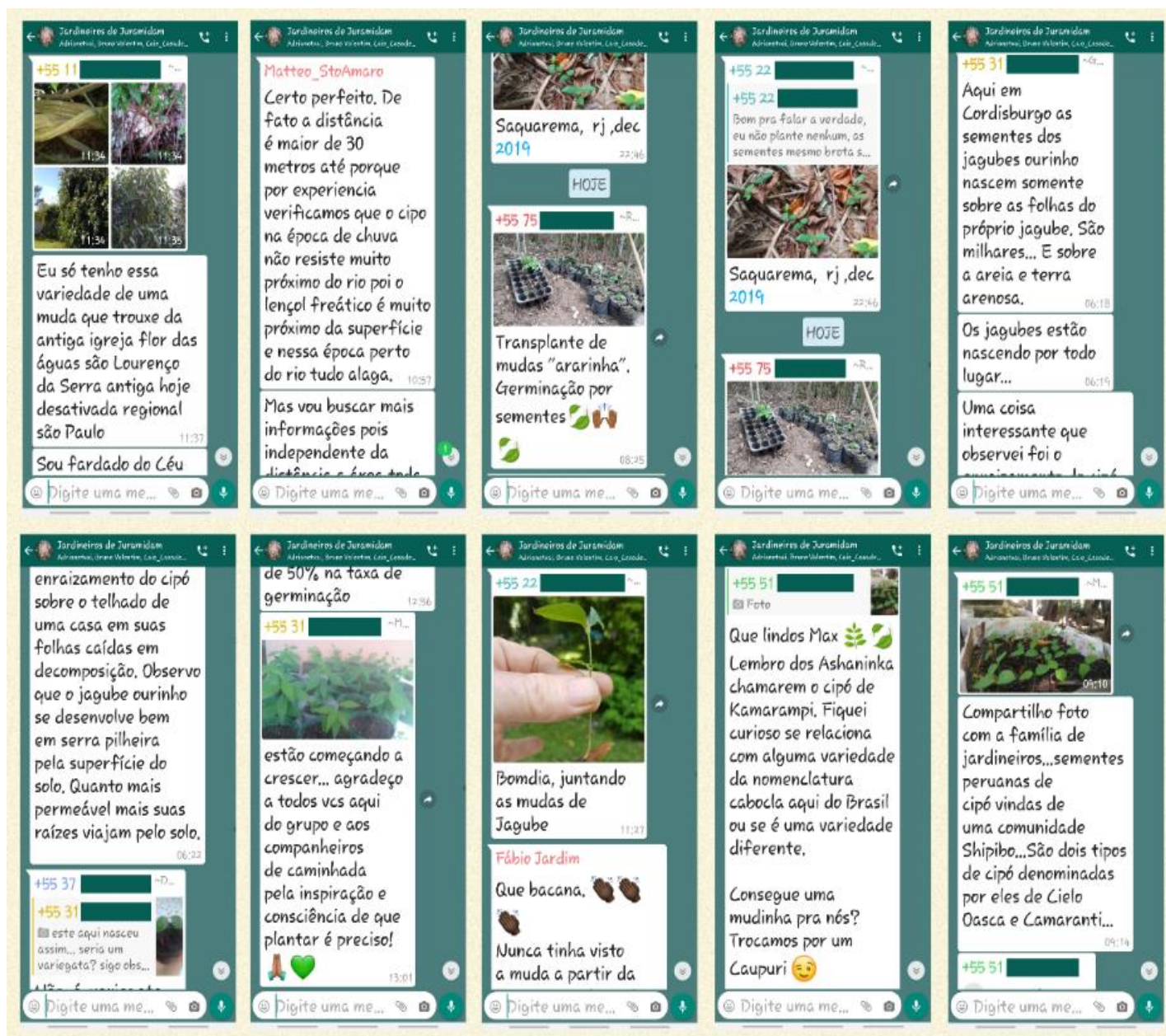
A criação e desenvolvimento do grupo “Jardineiros de Juramidam” no âmbito de uma plataforma virtual se apresentou útil para a viabilização de contatos concretos com cultivadores de todas as regiões do país, assim como para a mobilização e compartilhamento de saberes, além de um rico registro audiovisual associado ao universo do cultivo das plantas sagradas do Santo Daime, e de outras formas de ayahuasca no Brasil.

Numa derradeira instância, o grupo, em plena atividade, favoreceu uma seleção complementar das questões imediatamente relevantes no contexto dos saberes e práticas de manejo e cultivo das espécies e variedades etnobotânicas, assim como do feitio da bebida sagrada dos daimistas.

mesmo, em um hino, como Juramidam (MOREIRA e MACRAE, 2011, p. 63, 127, 141, 167, 170, 203, 276, 277, 407).

¹²¹ Texto autoral extraído da descrição do grupo de *WhatsApp* “Jardineiros de Juramidam”.

Figura 14 – Jardineiros de Juramidam. Práticas sustentáveis e compartilhamento de saberes em torno do manejo e cultivo de jagube e rainha.



Fonte: Compilação do autor, 2019¹²².

Zeladores, cultivadores, assim como alguns feitores de Daime e líderes de igrejas na Amazônia e demais regiões brasileiras puderam ser acionados,

¹²² Montagem a partir de imagens coletadas via WhatsApp [Grupo Jardineiros de Juramidam]. Acesso em: nov. 2019.

contatados, convidados e estimulados a estabelecer diálogos específicos em torno de questões centrais que, ao longo da execução do trabalho, vieram se apresentando como de importância seminal na construção deste objeto de pesquisa.

Em conexão com a Resolução do Conselho Nacional de Saúde que firma que toda pesquisa deve se processar após consentimento livre e esclarecido dos indivíduos ou grupos que por si ou por seus representantes legais manifestem a sua anuência, elaborei e apresentei aos interlocutores da pesquisa um termo de anuência prévia e um termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE), onde foram informados sobre a natureza da pesquisa, os objetivos e métodos, os benefícios previstos e os potenciais riscos que esta poderia acarretar às coletividades estudadas. Nem sempre meus interlocutores caboclos puderam assinar seus nomes. Todos e todas, entretanto, receberam em mãos, os dois termos acima citados, ambos lidos em voz alta, e entregues na ocasião das entrevistas.

3.3.4. Turnês guiadas

As turnês guiadas – *Walk-in-the-woods* – (ALEXIADES, 1996; ALBUQUERQUE et al., 2014) com o auxílio de informantes-chave foram realizadas nos folhais e jagubais, com a intenção de complementar as informações, as coletas e, principalmente, de realizar a triangulação, isto é, de validar as informações fornecidas pelos interlocutores da pesquisa, em campo, quanto à identidade etnobotânica das variedades do cipó jagube e da folha rainha. As caminhadas nos reinados/jardins/plantios de cipó e folha nas localidades estudadas foram realizadas na companhia dialógica de interlocutores chave da pesquisa, mateiros e cultivadores.

A comunicação intersubjetiva decorrente dos diálogos com os interlocutores da pesquisa foi mediada por uma busca intencional e, ao mesmo tempo, intuitiva de “educar a atenção” (INGOLD, 2010; 2015) através de uma perspectiva dirigida ao cuidado e ao respeito aos atos cognitivos, comportamentos e expressões manifestas pelos sujeitos da pesquisa.

O ato intuitivo de educar a atenção se manifestou positivamente na caracterização do conhecimento nativo em termos de habilidades concretas. O movimento corporal do cultivador e cultivadora de jagube e rainha, assim como do feitor de Daime que, geralmente, também se reveste na figura de cultivador, indica que a ação do especialista nativo corresponde a um movimento impregnado de atenção.

Ele olha, ouve e sente, mesmo quando trabalha, e é esta capacidade de resposta que sustenta as qualidades de cuidado, avaliação e destreza, características do trabalho executado. A essência da destreza do especialista nativo, entretanto, reside não propriamente nos movimentos corporais, mas na harmonização dos movimentos com uma tarefa emergente, cujas condições nunca são exatamente as mesmas de um momento para o outro (INGOLD, 2010).

O pesquisador nativo de jagube – aquele responsável pela identificação e “tirada” do cipó na mata – ao consagrar o Daime, se benze, reza umas preces aos seus guias, pede licença e adentra a floresta em busca do cipó sagrado. Ele está com seus companheiros, e todos, indistintamente, estão “na força do Daime”, isto é, sob o efeito espiritual da bebida, de modo que, quando menos se espera, é o próprio cipó “quem os encontra”, e “quem os chama”.

Muitos dias são gastos andando pelo interior da mata para localizar os “reinados”, jardins naturais onde florescem grandes quantidades do cipó ou da folha empregados na preparação da bebida. Às vezes, a pesquisa se baseia em alguma informação concreta, de alguém que conhece os espécimes empregados. Ou a indicação é dada pela própria Natureza, no tipo de vegetação e de solo, ou na intuição dos mateiros. Sob o efeito do Daime e em harmonia com a floresta, acontece com frequência que estes homens sejam “conduzidos” até os cipós e os grandes partidos de folha (ALVERGA, op. cit., p. 159).

Para esses conhecedores da floresta e seus mistérios, o cipó brilha de maneira diferente das outras plantas, como se estivesse indicando um sinal desde o dossel da mata, onde está enrolado num emaranhado de árvores e outros cipós, de natureza diversa, incluindo cipós tóxicos, como o timbó.

O jagube vinha cortado em feixes com pedaços de uns 120 centímetros, e as folhas acondicionadas em sacos. Os homens vinham cansados, tendo passado a maior parte do tempo transportando os feixes e sacos de até cinquenta quilos, dos pontos da colheita até as canoas, o que às vezes durava até mais de uma hora de marcha pelos piques e varadouros. Isso sem contar as dificuldades para reconhecer o tipo certo do cipó e da folha, pois existem muitas variedades semelhantes, e só o mateiro experimentado consegue distingui-los com exatidão (ALVERGA, op. cit., p. 160).

O caboclo, ao identificar o jagube – o que já lhe exige, de antemão, grande habilidade experiencial quanto ao reconhecimento etnobotânico do cipó – procura saber qual o melhor caminho para se acessá-lo, e cortá-lo no alto, o que vai lhe demandar uma habilidade quase fantástica de escalar as imensas árvores amazônicas da floresta primária, e torná-lo, o cipó, disponível para que seus companheiros, posicionados em solo, o puxem manualmente até que desça completamente ao chão, e possa ser, finalmente, cortado em pedaços menores – de um metro a um metro e vinte centímetros – enfeixado e levado à casinha de feitiço para que se processem os atos subsequentes – limpeza, raspação e bateção – rumo à preparação da bebida sagrada.

Observá-lo proceder desta maneira corresponde a olhar como ele se orienta e caminha por dentro da floresta e traça os caminhos, como aproveita os atalhos, como realiza sua orientação, erguendo a vista ao alto em direção ao sol e nas incontáveis árvores potencialmente suportes para o cipó.

Assim também acontece com a observação da prática de habilidade do manejo e do cultivo do cipó e da folha pelos daimistas. A percepção da ambiência, da classificação objetiva e intuitiva dos tipos/variedades das plantas e dos microambientes para o desenvolvimento das mudas, da prática de preparo do solo e dos materiais que se mobilizam na sua composição, dos critérios objetivos que influenciam na retirada de galhos e estacas, e sua posterior propagação vegetativa, da percepção de uma temporalidade ideal associada à semeadura, de como o cultivador observa e acompanha o ciclo lunar, a posição do plantio em relação ao sol, a prática objetiva do zelo e dos cuidados periódicos, da comunicação espiritual com as plantas, até que atinjam maturidade e estejam aptas à apropriação no feitiço,

por sua vez, um momento especial da prática espiritual daimista, em que o cipó, a folha e as pessoas dão de si para o nascimento espiritual e material do Santo Daime.

Executar uma observação sensível de como procede o caboclo ou o cultivador urbano das plantas sagradas amazônicas do Daime exige, como qualquer outra prática de habilidade, uma capacidade de discriminação perceptiva finamente ajustada por experiências anteriores.

Neste sentido, a inserção do pesquisador-cultivador no universo da observação destes atos pôde representar um ganho expressivo do ponto de vista metodológico, dada a elaboração objetiva a partir de uma percepção experiencial, nutrida pelo exercício de (re)elaboração da práxis intuitiva dos sujeitos, incluindo o próprio pesquisador que, por sua vez partilha e mobiliza os mesmos códigos acionados no campo do cultivo destas plantas (INGOLD, 2010).

Com a intenção dirigida à captura de informações, procedi aos diálogos, a maioria deles realizados presencialmente. Relatos capturados na floresta e nos reinados urbanos foram gravados em arquivo de áudio com o auxílio de gravador digital e/ou telefone móvel, e armazenados em arquivo próprio para fins de transcrição e análise.

3.3.5. Fotografia e estimulação visual

Com vista a uma melhor compreensão dos aspectos morfológicos envolvidos na etnotaxonomia destas plantas, são fornecidas fotografias autorais e de colaboradores, evidenciando paisagens cultivadas, exemplares *in natura* e herborizados em herbários de referência no Brasil e no exterior.

O recurso visual da fotografia foi mobilizado a fim de atingir dois núcleos de compreensão epistêmica entre os interlocutores da pesquisa. Serviu, a princípio como uma maneira de registrar fisicamente o aspecto visual das paisagens, das plantas em si, assim como de órgãos e estruturas vegetais de reconhecida importância cultural; e num segundo plano, porém não menos importante, serviu como ferramenta de estimulação visual dos sujeitos da pesquisa em direção ao

reconhecimento e comparação de exemplares de variedades distintas do cipó jagube e da folha rainha cultivados em diversas localidades no Brasil.

O recurso da fotografia foi mobilizado em todas as partes do trabalho de campo. À medida que se avançou ao longo da trajetória previamente estabelecida, mais esta ferramenta se confirmou como de grande utilidade metodológica.

A oportunidade de executar a pesquisa com recursos limitados, me aguçou um senso em direção a um trabalho fluente e desprendido. A velha lógica do “se vire”, isto é, de trabalhar com o que se tem à disposição, manifestou-se como um imperativo durante toda a consecução do trabalho. Assim, o que dispus para o registro fotográfico foi um telefone móvel que me favoreceu o estabelecimento de um acervo fotográfico de qualidade e quantidade não desprezível, perdido, por sua vez, quase em sua totalidade, num episódio fatídico vivenciado por mim e minha família em julho de 2019.

Porém, como nada se perde, sim, tudo se transforma, o registro fotográfico em elenco nesta tese representa uma amostra da diversidade daquilo que foi reunido a partir dos contatos viabilizados no grupo “Jardineiros de Juramidam”, assim como a partir da expressiva colaboração de diversos amigos daimistas que, com os registros fotográficos de suas plantas e reinados cultivados transformaram completamente a amostragem visual aqui manifestada.

Com efeito, diante da quantidade de material fotográfico disponível, restou-me a necessidade de seleção e apresentação sistemática das imagens como um suporte central para a apreciação da diversidade de formas das variedades cultivadas no contexto do Santo Daime no Brasil.

Num âmbito específico da pesquisa de campo, os momentos de reconhecimento de plantas a partir de imagens por mim fornecidas aos interlocutores se apresentaram de maneira bastante rica e proveitosa, e funcionaram, duplamente, como uma técnica de pesquisa qualitativa, assim como um expensor de narrativas, muitas das quais estão contidas de forma sintética nos argumentos apresentados ao longo deste estudo.

3.3.6. Coleção Viva: preservação da memória etnobotânica da pesquisa

Pouco mais de uma década (2009-2020) de cultivo doméstico do cipó jagube e da folha rainha foram suficientes para consolidar uma expressiva coleção de ambas as espécies botânicas e diversas variedades etnobotânicas no Viveiro Flor das Águas, em São José de Ribamar (MA).

Desde a nossa volta do trabalho de campo na Amazônia, em maio de 2018, levamos uma quantidade considerável de sementes de diferentes variedades das espécies vegetais cultivadas no Daime para serem cultivadas no viveiro.

A coleta de material botânico proveniente das localidades acessadas nos estados do Pará, Rondônia, Amazonas e Acre serviu para a complementação da coleção viva, a qual mantemos com um plantel de algumas centenas de exemplares, contemplando as principais variedades conhecidas de jagube e rainha encontradas ao longo do percurso metodológico de campo.

Na área de estudo, foram coletadas sementes, folhas, ramos, estacas e galhos das diversas variedades do cipó e da folha do Daime em ambientes cultivados. Todas foram devidamente separadas, acondicionadas e classificadas, segundo nomenclatura local. Semelhantemente, recebi de cultivadores locais, sementes de jagube e rainha colhidas em anos anteriores.

No limite, decidiu-se pela não herborização do material botânico a partir de uma orientação intuitiva de manter uma coleção viva a partir da propagação vegetativa do material botânico coletado ao longo do itinerário de campo.

Heterodoxa de um ponto de vista epistemológico da botânica e da taxonomia formal, sustento que a prática em direção à opção unilateral pela coleção viva, em detrimento da herborização, representa o diálogo dos pressupostos empíricos desta pesquisa com um campo epistemológico menos formalista, mais conectado, por sua vez, a uma prática orgânica da pesquisa científica com essas entidades botânicas consideradas sagradas pela sabedoria indígena e cabocla.

Entretanto, a intenção com esta opção metodológica não consiste em desconsiderar a importância do processo de herborização para finalidades taxonômicas, mas apenas afirmar o método vivo de coleção de plantas – por sua vez, oriundo de semelhante matriz colecionista de estudos biológicos e etnográficos

do século 19 – como o método de preservação da memória etnobotânica desta pesquisa.

O registro físico da coleção associada ao capítulo de reconhecimento da diversidade botânica das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime viceja verde na coleção viva do Viveiro Flor das Águas.

3.3.7. Identificação das variedades de jagube e rainha

No contexto cultural do Daime há grande diversidade de estágios intermediários nas etnoclassificações botânicas do cipó e da folha. É grande a variedade de termos vernáculos associados a estas plantas, e nem sempre é fácil distinguir, à primeira vista, os diferentes tipos/variedades e nomes associados, exigindo, assim, grande habilidade, decorrente da experiência empírica de reconhecimento e identificação botânica¹²³.

No universo empírico circunscrito à tradição do Santo Daime, tais variações se apresentam sob a forma apreciavelmente expressiva de uma diversidade linguística e botânica. A variação na maneira pela qual se identifica e classifica tais plantas sagradas, aponta para diversos tipos, com formas, cores, texturas, sabores e saberes distintos, consolidando um vasto repertório botânico e linguístico gestado nesta tradição cabocla.

Para fins de identificação das entidades botânicas em apreciação, acessei presencialmente o Herbário do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) entre agosto e setembro de 2016. De maneira suplementar, obtive acesso às amostras de plantas do Herbário Virtual do Programa REFLORA do Jardim

¹²³ O tratamento etnotaxonômico com base em formas etárias ou estágios de crescimento é especialmente reconhecido nas classificações indígenas e caboclas do cipó e da folha. Embora não se afirme concretamente se há diferenças na composição química em diferentes idades ou estágios de crescimento do cipó, nessas classificações nativas são normalmente atribuídas diferentes intensidades aos efeitos psicoativos de distintos tipos ou variedades de uma mesma espécie (SCHULTES, 1974).

Botânico do Rio de Janeiro (JBRJ), por sua vez, atualizado e periodicamente enriquecido por taxonomistas em uma rede internacional de colaboração *on line*¹²⁴.

A comunicação virtual, por meio das redes sociais foi utilizada no sentido de estabelecer e mediar contatos com uma rede de pesquisadores e interlocutores de diversos estados brasileiros, cobrindo todas as regiões geográficas do país.

Em diferentes momentos da consecução da pesquisa, recebi fotos e imagens diversas das plantas sagradas amazônicas do Daime crescendo em distintas regiões no Brasil e em diversos países no exterior, tais como México, Estados Unidos, Espanha, Itália, Israel, Austrália e África do Sul. Embora a maioria das imagens recebidas tenha sido de plantas em estado estéril, apresentando os aspectos vegetativos do jagube e da rainha, em algumas das imagens compartilhadas constavam plantas em estado fértil, com flor, portanto. Estas imagens foram selecionadas, e serviram para identificar convergências e divergências em torno da classificação nativa de variedades etnobotânicas.

A Tabela 1 expressa sinteticamente as técnicas, os objetivos aos quais foram destinados cada ferramenta metodológica e algumas observações consideradas pertinentes no âmbito da metodologia.

¹²⁴ O Programa REFLORA/CNPq consiste em uma iniciativa nacional, cujo principal objetivo corresponde ao resgate de imagens dos espécimes da flora brasileira e das informações a eles associadas. Os espécimes depositados nos herbários estrangeiros complementam a construção do Herbário Virtual Re flora. Os primeiros parceiros desta iniciativa foram o *Royal Botanic Gardens de Kew* e o *Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris*. A partir de 2014, com apoio do SiBBR (Sistema de Informação sobre a Biodiversidade Brasileira), outros herbários europeus e americanos foram incluídos na iniciativa. São eles: *Botanischer Garten und Botanisches Museum Berlin-Dahlem*, *Royal Botanic Garden Edinburgh*, *Harvard University*, *Missouri Botanical Garden*, *The New York Botanical Garden*, *Naturhistoriska Riksmuseet*, *Smithsonian Institute* e *Naturhistorisches Museum Wien*. A base física do Herbário Virtual REFLORA está instalada no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, responsável, por sua vez, pelo recebimento das imagens e transcrição dos dados. Assim, tanto as imagens e informações textuais provenientes do repatriamento, quanto as imagens e os dados textuais do acervo do herbário do Jardim Botânico do Rio de Janeiro são disponibilizadas para a comunidade científica e para o público em geral. Texto extraído do site oficial do Programa REFLORA/CNPq. Disponível em: <reflora.jbrj.gov.br/reflora>. Acesso em nov. 2019.

Tabela 1 – Técnicas e procedimentos metodológicos acionados na pesquisa.

TÉCNICA	FOCO	OBSERVAÇÕES
OBSERVAÇÃO EXPERIENCIAL	Descrição de experiências concretas de manejo e cultivo das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime	Em termos práticos, o método experiencial sintetizou narrativas êmicas e éticas. Foi participativo e introspectivo, tendo mobilizado a experiência e a auto-observação do pesquisador como ferramentas viáveis de pesquisa
DIÁLOGOS INFORMAIS	a. Abordagem interpessoal mobilizada para fins de levantamento de dados etnobotânicos primários b. Emergência de temas conectados à experiência prática de manejo e cultivo de jagube e rainha	Diálogos em ocasiões informais possibilitaram ao pesquisador, maior aproximação e fluência em torno do contexto cultural dos sujeitos da pesquisa, além de ter possibilitado a abertura de novas frentes de investigação
ENTREVISTAS	Análise compreensiva de narrativas, em busca do sentido da ação dos interlocutores dirigida à taxonomia e ao cultivo das espécies estudadas	Por meio da aplicação de questionários semiestruturados, as entrevistas auxiliaram na introdução e aprofundamento de questões emergentes oriundas dos discursos dos interlocutores da pesquisa
TURNÊS GUIADAS	a. Reconhecimento etnotaxonômico das variedades cultivadas de jagube e rainha b. Registro visual e coleta de exemplares cultivados	As turnês guiadas ocorreram na presença de um ou mais interlocutores especialistas locais, tendo favorecido as triangulações entre interlocutores quanto aos aspectos morfológicos, taxonômicos e de cultivo das variedades botânicas estudadas
FOTOGRAFIA	a. Aproximação ao conteúdo das narrativas por meio da dimensão imagética b. Estimulação visual dos interlocutores para fins de	Utilizada como uma técnica de documentação, estimulação e identificação botânica

identificação e triangulação
de informações

COLEÇÃO VIVA

Cultivo da memória
etnobotânica da pesquisa

Na ausência de herborização formal, a coleção viva atendeu à necessidade de registro físico das entidades etnobotânicas acionadas no estudo

Fonte: Autor, 2019.

Capítulo IV

4. A GÊNESE HISTÓRICA E AMBIENTAL DO CIPÓ: POLIFONIAS INDÍGENAS E CABOCLAS¹²⁵

“A experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo”¹²⁶.

“As experiências visionárias propiciadas por plantas como a ayahuasca nos fornecem um *insight* – um conhecimento objetivo – a respeito do fundamento molecular do ser biológico, e ainda afirmam que este conhecimento objetivo, que só agora está sendo revelado ao mundo científico pelos métodos crus da biologia molecular, sempre esteve disponível para os xamãs e seus seguidores por meio de uma experiência direta com a sabedoria das plantas”¹²⁷.

O quarto capítulo desta tese destina-se a fornecer elementos fundamentais para uma elucidação prévia a respeito da genealogia da bebida cerimonial e das principais plantas que compõem as diferentes modalidades de ayahuasca historicamente estabelecidas em seus centros de origem e diversificação na Amazônia.

Para tanto, recorre-se ao registro histórico, com a intenção de possibilitar uma breve incursão em direção aos seus usos pretéritos, e principalmente, de trazer à tona uma amostra da historicidade que permeia os saberes e práticas em torno deste preparado de origem vegetal, retomando de um ponto de vista diacrônico, um contexto cultural nativo, anterior à brasileira e contemporânea ressignificação cristã.

¹²⁵ A partir deste capítulo, as citações diretas serão grafadas em itálico quando se referir a relatos pretéritos de missionários e naturalistas. Relatos de interlocutores da pesquisa serão semelhantemente grafados em itálico. As demais citações diretas serão grafadas sem um destaque específico, a não ser quando escritas em idioma estrangeiro (inglês ou espanhol).

¹²⁶ (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 228).

¹²⁷ (McKENNA, 2002, p. 190).

O texto se apoia nos principais relatos dos quais se tem notícia a respeito da *infernál brebaje*¹²⁸ dos ameríndios amazônicos, a partir dos jesuítas em Missões na América espanhola. Partindo do registro de ritos indígenas da ayahuasca feito por missionários no século 18, apresenta-se uma breve seleção de relatos dos principais cronistas, naturalistas, etnógrafos e botânicos que tiveram acesso ou contato direto com as plantas e com esta tradicional bebida cerimonial indígena amazônica.

Numa apreciação contemporânea, são apresentadas as principais tradições religiosas da ayahuasca, e algumas de suas particularidades que, certamente, deverão servir aos leitores e leitoras não familiarizados com o tema, como um guia introdutório ao universo das plantas sagradas amazônicas da ayahuasca brasileira em análise neste estudo.

As práticas culturais da ayahuasca recapitulam uma dimensão de saberes, em que plantas e pessoas mediam processos cognitivos a partir da experiência extraordinária¹²⁹ suscitada pelo uso cerimonial da bebida. Esses processos cognitivos são relatados contemporaneamente na experiência de contato com essas entidades botânicas, assim como em estudos seminais em torno do tema das plantas professoras e suas epistemologias (ALBUQUERQUE, 2011).

Ao estabelecer os limites desta abordagem histórica, selecionam-se, dentre os viajantes e intérpretes da Amazônia colonial, aqueles que, discreta ou categoricamente, narram, em algum momento de suas expedições, os aspectos culturais e ambientais da região, notadamente associados aos costumes de uso das plantas psicoativas da ayahuasca.

Assim, partindo-se da experiência de leitura de textos históricos em torno da Amazônia pretérita, inclui-se um grupo restrito de autores, para a partir deles, se proceder à formulação de uma abordagem em direção aos núcleos ancestrais de uso da ayahuasca na Amazônia colonial.

¹²⁸ (CHANTRE Y HERRERA, 1901, p. 80).

¹²⁹ O termo “plantas extraordinárias” (SCHULTES, 1988, p. 396), acrescenta o rol de qualificativos pelos quais são acionadas as plantas da ayahuasca, além dos já consagrados termos “plantas psicoativas”, “plantas enteógenas”, “plantas sagradas”, “plantas mestras”, ou ainda “plantas professoras”.

Esclarece-se que, dentre o conjunto de autores mobilizados, advém uma contribuição decisiva para a construção da ideia central de que os ameríndios e os povos ayahuasqueiros da floresta carregam, no aspecto ancestral de sua sociabilidade, uma marca histórica de uso ritual de plantas psicoativas, conformando, assim, um caráter cosmológico e pragmático em torno destes artefatos culturais de origem vegetal.

A fim de possibilitar uma apreciação objetiva a respeito da genealogia do uso do cipó, aciona-se o núcleo central da historiografia da ayahuasca, a partir de um critério diacrônico, dividindo-a em três momentos distintos.

Assim, (1) as narrativas de missionários do século 18; (2) as etnografias do século 19; e (3) os estudos etnobotânicos e etnofarmacológicos realizados ao longo do século 20, constituem-se, neste estudo, nas principais fontes de informação produzidas em torno do uso da ayahuasca na história do que se convencionou chamar Amazônia.

Em termos da historiografia oficial da ayahuasca, consideram-se fundantes as narrativas de missionários religiosos do século 18, não apenas pela expressão de uma temporalidade remota, mas, sobretudo, pelo confronto interétnico e ideológico, estabelecido entre matrizes culturais tão distintas, quanto ao sentir, ao pensar e ao fazer, do europeu cristão, colonizador-salvador, e do indígena pagão, *borracho* e idólatra.

As narrativas etnográficas constituídas a partir do século 19 fornecem, por sua vez, um quadro científico basal a respeito das dimensões cultural e botânica da ayahuasca. Finalmente, os estudos etnobotânicos e etnofarmacológicos realizados a partir da segunda metade do século 20 se apresentam centrais, à medida que passa a ser descortinada – por meio de uma crescente instrumentalização tecnológica – a dimensão molecular do cipó e das plantas aditivas que compõem a ayahuasca.

Conforme McKenna (2002), as origens dos usos da ayahuasca estão perdidas por entre as névoas da pré-história. Assim, não é possível afirmar onde

se deu o início destas práticas, embora se possa assumir que seus usos culturais estão disseminados entre inúmeros grupos indígenas na bacia amazônica¹³⁰.

Embora características da natureza e da cultura material dos grupos que apropriam culturalmente a ayahuasca em seus ritos não favoreçam a preservação de vestígios arqueológicos, Schultes (1986a), com base nos mitos de criação dos povos indígenas que a utilizam em suas festas e ritos, indica uma temporalidade milenar para o seu uso cultural.

Por outro lado, em diversas regiões na Panamazônia, o uso da ayahuasca é, por vezes, desconhecido, ou ocupa um lugar secundário em relação ao conjunto de práticas características dos diversos xamanismos amazônicos.

O âmbito de uso da ayahuasca abarca uma grande área uniforme, que corresponde ao sul da floresta Amazônica colombiana (aquela habitada pelos grupos Tukano) e, desta, se estende ao longo do Putumayo e do rio Amazonas, por toda a zona do Ucayali. Por outro lado, na região sul, o xamanismo indígena se fragmenta em uma série de entidades autônomas, nas quais essa bebida alucinógena perde a sua centralidade (BIANCHI, 2005, p. 322-323).

Naranjo (1986), baseando-se em vestígios arqueológicos encontrados no noroeste amazônico, precisamente no Equador, e associando o fato de a bebida, geralmente, requerer longas horas de cozimento de suas plantas¹³¹, deduziu que o fenômeno cultural da ayahuasca somente poderia ter ocorrido após a invenção da cerâmica, cujas descobertas mais antigas na América do Sul, pertencem à cultura ceramista de Valdívia, do Equador, datada de 4.400 a. C. (SAMORINI, 2019).

Praticamente trinta espécies vegetais sul-americanas são atualmente conhecidas por produzir harmina – a principal substância psicoativa do cipó da ayahuasca – em seus tecidos, dentre as quais vinte e cinco pertencem ao gênero botânico dos maracujás (*Passiflora* L.), espalhadas entre Peru e Argentina

¹³⁰ (LUNA, 1986, p. 247-249) assegura que, na Amazônia, a ayahuasca é utilizada por, pelo menos, setenta e dois povos indígenas distribuídos em diversos troncos linguísticos.

¹³¹ Entretanto, nem todas as formas de ayahuasca, incluindo o yagé preparado no Putumayo colombiano, são elaboradas a partir de longo cozimento das plantas que lhe compõem. Existem ayahuascas preparadas à frio, sem a necessidade de cozimento.

(ABOURASHED et al., 2003). Outras plantas produtoras de harmina correspondem a *Tribulus terrestris* L., uma espécie presente em vários continentes, também no norte do Chile e no Peru; e as castanhas de caju (*Anacardium occidentale* L.), árvore típica no nordeste brasileiro.

Nesta direção, Torres (2019) informa que:

Harmina se ha detectado en el cabello de dos momias procedentes de sitios arqueológicos (ca. 500-1000 dC) en el Valle de Azapa, en el desierto de Atacama, Chile. Especies de Banisteriopsis, P. viridis, y D. cabrerana no han sido detectadas en yacimientos arqueológicos. Esto es de esperar ya que el hábitat de estas plantas no es propicio para la preservación de los restos orgánicos. Además, la gran distancia y diferencia climática entre el desierto de Atacama y Amazonía hace poco probable la presencia de Banisteriopsis en el Valle de Azapa. Una bolsa conteniendo un equipo inhalatorio fue hallada en el sitio arqueológico conocido como Cueva del Chileno (ca. 1000dC), en el altiplano de Lipez, en el SW de Bolivia. Análisis del contenido de esta bolsa reveló la presencia de bufotenina (5-OH-DMT), cocaína, dimeltriptamina (DMT), nicotina, y harmina. Antes de atribuir la harmina detectada en el análisis a la presencia de Banisteriopsis, se debe explorar la flora del NW argentino, particularmente la zona de la Quebrada de Humahuaca (...) Varios árboles pertenecientes al género Prosopis contienen harmina y triptamina¹³² (TORES, 2019, p. 8-9).

Assim, embora tenha identificado uma grande área como centro geográfico da ayahuasca, o etnógrafo equatoriano Plutarco Naranjo (1979; 1986) sustenta não haver dados seguros a respeito dos primórdios de seu uso cerimonial, apesar da identificação arqueológica de objetos ornamentados, tais como estatuetas antropomórficas e vasos de cerâmica, datados de 300 a.C. a 500 d.C.

Infelizmente, a maior parte das evidências científicas pós vegetais – bandejas para inalação e cachimbos – está relacionada com o uso de

¹³² Compostos β -carbólicos, tais como harmina e harmalina, e triptaminas bioativas, como a N-N Dimetiltriptamina (DMT) são os principais compostos presentes na ayahuasca, estando o primeiro grupo de alcaloides, associado ao cipó *Banisteriopsis caapi*, e o segundo, às folhas de *Psychotria viridis* (TORRES, 1998; OGALDE et al., 2009; TROUT, 2010; MILLER et al., 2019).

outras plantas psicoativas como a coca, o tabaco, o pó alucinógeno derivado dos espécimes da *Anadenanthera* conhecido como “vilka”, e várias outras, e não com a ayahuasca. Não existe nada sob a forma de material iconográfico, nem mesmo remanescentes botânicos que tenham sido preservados, que possa estabelecer o uso pré-histórico da ayahuasca; é provável que as culturas pré-colombianas, sofisticadas na utilização de grande variedade de plantas psicotrópicas, tenham tido uma relação familiar com a ayahuasca e seu preparo. A falta de datas nesta matéria é frustrante, particularmente no que diz respeito à questão que tem fascinado os etnofarmacólogos desde os anos 1960, quando sua importância veio à baila, através da obra de Richard Schultes e seus discípulos (McKENNA, 2002, p. 174-175).

Ayahuasca, proveniente do Quéchuá, por sua vez, pertencente ao tronco linguístico Arawák é a palavra andina para o castelhano “*soga de los muertos*”¹³³, termo associado, tanto à morfologia quanto à magia do cipó de uso ancestral, uma liana, isto é, uma trepadeira lenhosa, cujo hábito epífita, lhe habilita atingir o dossel florestal. Este representa, portanto, o sentido da palavra “soga”, traduzida livremente como “corda”, um meio pelo qual se faz possível acessar as alturas espirituais.

Sem dúvida, ayahuasca corresponde à palavra mais popular, e talvez, a mais expressiva, e de efeito universalizante para se referir, tanto ao cipó psicoativo, quanto à bebida a partir dele preparada. Genericamente, este termo está associado às espécies peruanas do cipó, usadas na produção da bebida ritual incaica. Cabi, capi, carpi ou caapi, por outro lado, constituem-se nos principais termos conhecidos na Amazônia brasileira (DUCKE, 1943).

Com efeito, a partir do botânico inglês Richard Spruce, passa-se a conhecer a identidade nheengatu da forma brasileira do cipó, antigo conhecido de

¹³³ É comum observar no universo ayahuasqueiro, uma aproximação inexorável com o fenômeno natural da morte, normalmente percebido pelos bebedores de ayahuasca como uma passagem necessária à evolução espiritual. O fenômeno natural da morte está tão intimamente conectado à experiência ritual de ingestão da ayahuasca, que passa a ser um marcador linguístico da palavra que ganhou o mundo sob a forma de bebida cerimonial. Entre os povos ayahuasqueiros – indígenas e não indígenas – a ayahuasca fornece ao espírito, conhecimento e poder, revelados a partir de sua ingestão ritual, e “possibilita sua sobrevivência após o desencarne” (LUZ, 1996, p. 82).

religiosos e viajantes naturalistas pretéritos em diversas regiões nos domínios amazônicos.

4.1. A AYAHUASCA NA *COMPAÑIA DE JESÚS* (1737-1785)

O caapi surge como objeto de observação nas narrativas históricas do século 18, a partir de relatos de missionários da Companhia de Jesus, em descrições perspectivadamente centradas em uma visão da ayahuasca como parte de um complexo de práticas pagãs, enquadradas nos cânones da “bruxaria” e da “idolatria”.

No século 18, os jesuítas¹³⁴ Juan Magnin, entre 1734 e 1740; Pablo Maroni, em 1737; e Franz Xaver Veigl, em 1768, na província de Maynas, Peru, constituem-se nos principais narradores dos usos indígenas do cipó da ayahuasca.

Bödiger (1965), entretanto, aponta para a descrição de uma festa com ayahuasca no ano de 1637 por Laureano de la Cruz, no “Nuevo descubrimiento del rio de Marañon llamado de las Amazonas”, publicado em 1651. Nesta descrição pioneira, estaria contemplado um aspecto cultural associado às festas rituais, em que as pessoas, em número de 300 a 400 indivíduos, comemoravam a chegada dos espanhóis, contexto em que os índios bebiam seu vinho e água, a qual fervem com determinadas ervas dentro. Ressalta-se ainda uma descrição datada de 1738, feita pelo missionário italiano Pablo Maroni, a respeito de uma grande festa ritual entre os Icaguates situados entre os rios Napo e Putumayo, onde são mencionados os cantos e as danças de máscaras durante as sessões noturnas, utilizando-se beberagens psicoativas tradicionais.

No contexto das *Misiones de la Compañía de Jesús*, o jesuíta italiano Pablo Maroni, é considerado o pioneiro na historiografia oficial a relatar o uso da

¹³⁴ Apesar do caráter etnocêntrico pelo qual perpassam as narrativas históricas sobre o uso cultural de plantas psicoativas, é de se reconhecer que os jesuítas reuniram e sintetizaram um vasto conhecimento geográfico, econômico, cartográfico e etnológico sobre a região amazônica (PINTO, 2005).

ayahuasca entre indígenas¹³⁵. Em seu relato, sobre “*un bejuco que se llama ayahuasca*”, predomina uma descrição quase fantástica, fornecendo indícios de que a bebida feita com o cipó, se não é coisa do diabo, representa, junto a outras plantas psicoativas, meios “*muy eficaces para privar de los sentidos, y aun de la vida*”.

Para adivinar, usan beber el zumo, unos de floripondio blanco, que por la figura llaman tambien Campana, otros de un bejuco que se llama vulgarmente ayahuasca, ambos muy eficaces para privar de los sentidos, y aún de la vida, en cargando la mano. (Deste usan tambien a veces para curarse de enfermedades habituales, principalmente de dolores de cabeza). Bébele, pues, el que quiere adivinar con ciertas ceremonias, y estando privado de los sentidos boca á bajo, para que no le ahogue la fuerza de la hierba, se está así muchas horas y á veces aun los dos y tres días, hasta que haga su curso y se acabe la embriaguez. Pasada esta, hace refeccion de lo que le representó la imaginativa, que sola y á ratos le debe quedar para delirar, y esto es lo que da por hecho y lo propala como oráculo (MARONI, 1988, p. 172-173).

Juan Magnin em sua “*Descripción de la provincia y misiones de Mainas en el Reino de Quito*” entre os anos 1734 e 1740, menciona diversas plantas, dentre “*ojas, raíces, sumos, bejucos, como son el hurupschi, ayahuessa [sic], corahuana, maviari o florecitas de amor y otros*” (MAGNIN, 1988 [1740], p. 475).

Ayahuasca e demais plantas cerimoniais indígenas estiveram associadas a práticas pouco ou nada compreendidas pelo poder instituído em cada período histórico. Os estigmas se arrastam ainda hoje (GOULART, 2004). Entretanto, se atualmente, as plantas sagradas estão parcialmente associadas a um imaginário de que representam riscos e danos à saúde física e mental de seus usuários, na Amazônia colonial, eram as práticas rituais com estas plantas – classificadas como *brujería, hechicería, idolatría*, etc. – que chamavam a atenção das autoridades eclesiais, e, conseqüentemente, lhes exigiam total vigilância e controle em direção

¹³⁵ Embora somente tenham sido publicadas em 1889 por Marcos Jiménez de la Espada nas *Noticias autenticas del famoso rio Marañón*, estas narrativas iniciais datam de 1738.

às sociabilidades indígenas, sob o amparo de um obtuso discurso que associava aos ritos indígenas, práticas e pactos diabólicos.

A herança xamânica, em suas múltiplas expressões, como cultos a plantas psicoativas sagradas, foi combatida pela igreja, em todos os continentes, especialmente nas Américas, onde a luta contra a idolatria, ou melhor, contra as concepções indígenas de cura das enfermidades, foi uma das atividades centrais da inquisição (CARNEIRO, 2004; 2008).

Assim, o combate àquilo que os religiosos viam como formas de culto de uma falsa religião era a tarefa central dos clérigos nas campanhas de extirpação da idolatria, que buscavam reprimir e prender sacerdotes nativos e confiscar terras e outros bens relacionados aos cultos (VARELLA, 2008).

Carvalho (2015), examinando as representações demonológicas nos textos de religiosos que atuaram na Amazônia espanhola entre os séculos 17 e 18, sustenta que os missionários europeus, e em especial, os jesuítas, inseriam o processo de “conquista espiritual” das terras amazônicas em uma narrativa de luta entre as forças do bem e do mal, em que se apresentavam como aqueles que vieram libertar os indígenas que, por sua vez, viviam acorrentados à adoração do demônio, servindo-se dos xamãs para a promoção de conflitos e danos, e inspirando celebrações e sacramentos que imitavam os da religião cristã, mas que apenas reforçavam a submissão dos nativos aos desígnios do comum inimigo.

Desta maneira,

Em 1639, os franciscanos que haviam descido o Amazonas estavam certos de que os xamãs consultavam com o demônio, “*de quien reciben oráculos*”, embora também tivessem visto que enganavam os índios. Na opinião do franciscano Frei Manuel Cisneros, os xamãs interpretavam sonhos, algo que “*a introducido el demonio*”. Já tardiamente, P. Maroni (1988 [1738], p.172-173), em suas “*Noticias secretas*” de 1738, em que tantas vezes o demônio era referido como protagonista dos problemas sofridos pelas missões, observava que “*los moanes y hechiceros le consultan [al maligno] y dél aprenden el arte no sólo de curar y adivinar, sinó también de causarles las enfermedades, pestes y otros desastres que regularmente los atribuyen*” (...) Para adivinhar, bebiam o suco do floripondio branco ou do bejuco chamado ayahuasca, (...) “*ya medio borrachos, cantando propalan lo que veen, o lo que sueñan, o lo que los*

representa el Demonio, y esto es lo que escuchan con ansia y celebran todos los demás" (CARVALHO, 2015, p. 772).

Em termos gerais, a opinião que parece predominar nos escritos de jesuítas sobre o poder dos xamãs é a de que se tratavam de meros charlatões e que, em realidade, não tratavam com o demônio. Assim, se um ou outro xamã efetivamente pôde contatar o diabo, o certo era que, em geral, sob o olhar das *Misiones*, os feiticeiros fingiam e enganavam os índios comuns para obter pagamento pelo que lhes davam ou diziam, bem como para obter autoridade e respeito perante à coletividade (CARVALHO, 2015).

Para conseguir essa estimacão, mobilizavam artifícios diversos, desde

(...) meter-se a sós dentro dos toldos; retirar-se aos rincões secretos e escuros; e fazer algumas cerimônias de falar entre dentes umas vezes, e outras de cantar, dando a entender que chamavam o demônio e que este lhes revelava o futuro. O fato de que os índios amazônicos acreditassem que as doenças eram produto de feitiços acabava por reforçar a figura do xamã. Em geral, os naturais lançavam a culpa ao feiticeiro, ou a certo índio que passou por sua casa, a quem o defunto negara alguma coisa. Um sopro ou uma pedra dirigidos ao alvo do feitiço já bastavam para provocar uma doença ou outro dano. Era assim que, na opinião dos jesuítas, o demônio mantinha os índios atados a uma permanente rede de inimizades (CARVALHO, 2015, p. 773-774).

Em suas "*Noticias exhaustivas*", de 1785, o padre jesuíta austríaco Franz Xaver Veigl sustenta a corrente opinião contrária à superstição, ao charlatanismo e ao suposto oportunismo representado pelos xamãs, argumentando que:

Estos pretendidos brujos se jactan de tener poder sobre las serpientes, los tigres, las enfermedades, las tempestades, engañando a los simples con su facilidad de palabra y sus trucos (MATTHEI e MORENO JERIA, 2001, p. 187-188).

Ainda em 1785 nas "*Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en America meridional hasta el año de 1768*", o padre Viegl relata o uso

indígena de plantas psicoativas, tais como o *floripondio*¹³⁶, o tabaco¹³⁷ e a ayahuasca. Dentre os ditos “vegetais nocivos”,

Cabe mencionar en primer lugar la ayac-huasca, lo que significa ‘soga marga’, empleada únicamente para practicas supersticiosas y hechicerías (...) Los indios al tomar el brebaje con no sé que ritual, van cayendo en prolongado estado de completa incoscienza (VEIGL, 1785 [2006], p. 182).

Baseando-se na obra “*El Marañón y Amazonas*” de Manuel Rodriguez, assim como em diários e cartas obtidas por confrades jesuítas ao longo da história das missões na província de Quito, o historiador e teólogo José Chantre y Herrera, embora jamais tenha estado em solo americano, compila um conjunto de informações a respeito das atividades na província, dentre as quais, o mais extenso relato de uso cultural da ayahuasca do século 18.

No capítulo VII da “*Historia de las Misiones de la Compañía en el Marañón Español 1637-1767*”, ao dar prosseguimento à matéria do capítulo antecedente no qual tratava da “*superstición más perjudicial de esta gente y de los hechiceros, adivinos y curanderos*”, José Chantre y Herrera relata extensamente um ritual indígena com o uso da ayahuasca, localmente conhecida como *ayaguasca*. Para o século dezoito, é este, o relato mais extenso que se tem notícia a respeito do uso desta bebida xamânica:

(...) En otras naciones se destina una noche entera para la adivinación. Para este efecto señalan la casa mas capaz del contorno porque ha de acudir mucha gente a la función... el adivino cuelga su cama en medio... y pone al lado un infernal brebaje, que llaman ayaguasca, de singular eficacia para privar de sentido. Hácese un cocimiento de vejucos ó hierbas amargas, que con el mucho hervir ha de quedar muy espeso. Como es tan fuerte para trastornar el juicio en poca cantidad, la prevenida no es

¹³⁶ O uso do toé (*Brugmansia* spp.) na medicina indígena representa uma prática tradicional associada a um complexo etnobotânico de alto refinamento xamânico. Trata-se de uma entidade botânica extraordinariamente psicoativa, sendo geralmente utilizada como um recurso limite na medicina tradicional dos Matsigenka no Peru (SHEPARD Jr., 1999; 2005; 2019).

¹³⁷ *Nicotiana* spp., uma das principais, talvez a primeira, dentre as plantas do xamanismo amazônico. Para pormenores a respeito dos usos culturais desta planta, recomenda-se Furst (1980).

mucha, y cabe en dos pocitos pequeños. El hechicero bebe cada vez una pequeñísima poción, y sabe muy bien cuantas veces puede probar del cocimiento sin privarse de juicio para llevar con formalidad la función y regir el coro... Dispuestas así las cosas, toma su asiento el adivino en medio de los hombres y á vista de todos echa en un vasito pequeño del cocimiento prevenido y bebe una ó dos veces sin hablar palabra. A poco tiempo hace operación el ayaguasca, empieza á calentarse y da principio á una cantinela... Repite muchas veces el embustero las mismas palabras... bebe éste otra vez y carga mas la mano; transportado casi enteramente, empieza, como loco y furioso á gritar, hablar sin concierto y hacer ademanes y visajes, hasta que cae redondo en la cama ó tabladillo. Todo lo que dice cuando está ya privado lo tienen por oráculo, porque piensan que el demonio ha llevado consigo el alma del adivino, y que es sola la boca que habla por arte del diablo (CHANTRE y HERRERA, 1901, p. 80-81).

Embora não devam ser tomadas estritamente como científicas, as narrativas de missionários expressam um conflito epistêmico de interesse, por meio do qual as práticas extáticas indígenas encontram-se, decisivamente, condenadas ao silêncio, ou radicalmente, ao extirpamento, sob o manto da evangelização inquisidora.

No choque cultural entre os conquistadores espanhóis e os indígenas nas Américas, destacou-se a influência da medicina nativa e, sobretudo, do uso de alucinógenos. Embora não possamos separar domínios estanques na cultura indígena chamando-os de “religião”, “medicina” ou “estado”, podemos afirmar que os europeus puderam rechaçar conscientemente, da forma mais violenta, as instituições e crenças das religiões indígenas, mas o conhecimento nativo médico e botânico, assim como a sua alimentação, penetrou intersticialmente por entre os dominadores (CARNEIRO, 2002, p. 173-174).

Neste sentido, questiona-se, com uma finalidade reflexiva, se poderia ter sido este contexto histórico, o alicerce temporal e ideológico do alastramento das políticas persecutórias consubstanciadas, em nível global, no bojo da contemporânea guerra às drogas.

A busca pela reconstrução de uma história cultural e ambiental da ayahuasca envolve um esforço de estabelecer, por meio dos relatos históricos disponíveis, as bases geográficas, cujo registro, em diversas regiões na Amazônia, evidencia de maneira definitiva, a existência material de uma cultura ancestral da ayahuasca, oportunizando atualmente, a consecução de circunscrições fitogeográficas e cartografias étnicas do uso cultural do cipó e das plantas associadas a essa bebida ancestral de uso cerimonial.

4.2. Capí, AYAHUASCA INDÍGENA BRASILEIRA

“Vagas referências a essa droga foram feitas nos escritos de missionários no final do século XVII no Peru e Equador, mas pouco se sabia sobre isso até meados do século XIX. Em 1858, Villavicencio escreveu sobre a bebida alucinógena ayahuasca em sua Geografía del Ecuador, não tendo mencionado alguma identificação botânica, além do fato de ser uma liana. A primeira identificação científica da droga foi feita pelo estudioso das plantas, o botânico Richard Spruce que, em 1852 descobriu que os Tukano do rio Uaupés do Brasil preparavam uma bebida intoxicante de caapi a partir das cascas de uma liana”¹³⁸.

Esta seção inicia tratando da ayahuasca indígena brasileira, em meio a uma citação do etnobotânico Richard Schultes (1915-2001), trazendo à presença, os dois principais autores oitocentistas da Amazônia colonial que, por sua vez, fazem, em suas respectivas obras, uma menção seminal a respeito do uso cultural do caapi entre povos indígenas no noroeste amazônico, região a partir da qual o cipó da ayahuasca passa a ser conhecido no mundo.

¹³⁸ Tradução sugerida do trecho “Vague references to this drug were made in missionary writings of the late 17th Century in Peru and Ecuador, but little was known about it until the mid19th Century. In 1858, Villavicencio wrote about the hallucinogenic drink ayahuasca in his Geografía del Ecuador, but he mentioned no botanical identification beyond the fact that it was a liana. The first scientific identification of the drug was done by the British plant explorer, Richard Spruce, who in 1852 had discovered that the Tukanoan tribes of the Rio Uaupes of Brazil prepared an intoxicating drink of caapi from the bark of a liana”, coletado em Schultes (1986b, p. 233).

No século 19, com as viagens de naturalistas e etnógrafos, o uso cultural da bebida mágica dos indígenas amazônicos passa a ser conhecida. Este representa o contexto histórico em que o cipó passa a ser conhecido do ponto de vista botânico e, posteriormente, químico, farmacológico e molecular. Com efeito, Richard Spruce, descritor botânico do cipó nos domínios do Uaupés, em 1852, e o geógrafo equatoriano Manuel Villavicencio em 1858, no Equador, constituem-se nos principais narradores dos usos indígenas da ayahuasca do século 19.

Como ponto de partida no campo da descrição de práticas culturais com o caapi no século 19, há um rico relato sobre o uso da “ayaguasca” nas cabeceiras do rio Napo, publicada na *Geografía de la República del Ecuador*, em 1858, por Manuel Villavicencio.

O extenso trabalho de Villavicencio expressa um caráter decisivamente geopolítico, não necessariamente naturalístico ou etnográfico dos contextos natural e cultural equatoriano. Entretanto, sua descrição a respeito de um ritual com “ayaguasca” em que teria participado Villavicencio entre os Záparos equatorianos, representa uma das mais ricas observações dos efeitos da bebida cerimonial decorrentes de auto experimentação¹³⁹.

Villavicencio narra sua experiência transcendente, em decorrência do uso da bebida entre indígenas equatorianos da seguinte maneira:

No pasaremos en silencio una de las cosas que á nuestro modo de ver llamará la atención, i es un bejuco del cual hacen uso los Zapanos, Santa Marias, Mazanes i Angutéros para adivinar, prever i contestar con acierto en los casos difíciles (...) La operación consiste en lo siguiente: toman un bejuco llamado Ayahuasca (bejuco de muerto ó almas) del cual hacen un ligero cocimiento i lo bebe el indio que debe dar las respuestas o arreglar los planes i muchas veces lo beben todos los indios que forman el congreso: esta bebida es narcótica, como debe suponerse, i á pocos momentos empieza á producir los mas raros fenómenos. Su accion parece dirigirse á escitar el sistema nervioso; todos los sentidos se avivan i todas

¹³⁹ Deve-se ressaltar que o autor – “*por no hacer fatigosa la lectura*” – não se enredou, entretanto, na responsabilidade formal de identificar taxonomicamente os “*varios objetos de historia natural*”, com os quais teve contato, procedendo desta maneira com os artefatos sagrados, tais como as plantas indígenas da ayahuasca.

las facultades se despiertan; sienten vahidos i rodeos de cabeza, luego la sensacion de elevarse al aire i comenzar un viaje aéreo; el poseído empieza á ver en los primeros momentos las imagenes mas deliciosas, conforme á sus ideas i conocimientos: los salvajes dicen que ven lagos deliciosos, bosques cubiertos de frutas, aves lindísimas que les comunican lo que ellos desean saber de agradable i favorable, i otras bellezas relativas a su vida salvaje... Yo, por mí, sé decir que cuando he tomado el Ayahuasca he sentido rodeos de cabeza, luego un viaje aéreo en el que recuerdo percibía las prespectivas mas deliciosas, grandes ciudades, elevadas torres, hermosos parques i otros objetos bellísimos; luego me figuraba abandonado en un bosque i acometido de algunas fieras, de las que me defendía; en seguida tenia sensacion fuerte de sueño del que recordaba con dolor i pesadez de cabeza i algunas veces mal estar general (...) El Ayahuasca no se permite a los muy jóvenes ni á las mujeres: los efectos de esta bebida no son inferiores á los que hace la composición del ópio, de la cual se sirven los orientales en Asia para engolfarse en agradables ilusiones (VILLAVICENCIO, 1858, p. 371-373).

Atestando a presença do cipó na força da bebida, o relato de Villavicencio aponta para uma transição do interesse no caapi, enquanto uma entidade fantasmagórica – indutora de conexões ocultas em transes diabólicos – para uma apropriação científica a respeito de sua botânica, e de seu uso cultural.

4.2.1. Richard Spruce e o marco botânico do cipó

A concreta apropriação científica da “descoberta” do cipó emerge, entretanto, no contexto da descrição de sua identidade botânica por Richard Spruce, seis anos antes do relato experiencial do equatoriano Manuel Villavicencio.

A partir do botânico inglês, a planta passa a ser conhecida por outros naturalistas, a exemplo de seu conterrâneo e executor literário Alfred R. Wallace – que também estava em expedição na Amazônia no mesmo período em que estava Spruce – assim como seus correspondentes europeus que, com base em amostras de plantas enviadas a partir da Amazônia, tiveram oportunidade de descrever centenas de novas espécies, contemplando a crescente demanda taxonômica da florescente ciência botânica.

Será fácil imaginar as dificuldades enfrentadas pelos naturalistas e botânicos que se dedicaram ao estabelecimento de coleções zoológicas e botânicas na Amazônia colonial. Além da distância física aos grandes centros científicos europeus e do tipo de transporte utilizado nesses traslados transcontinentais, destacam-se as condições de secagem e armazenamento do material biológico, nem sempre favoráveis, em uma ambiência amazônica, repleta de intemperismos de toda sorte, sobretudo climáticos.

Nesta direção, Richard Spruce relata o seguinte a respeito do envio – do Uaupés a Londres – de uma remessa de material botânico contendo amostras do cipó coletado e herborizado entre os Tukano, para identificação botânica por seus pares ingleses:

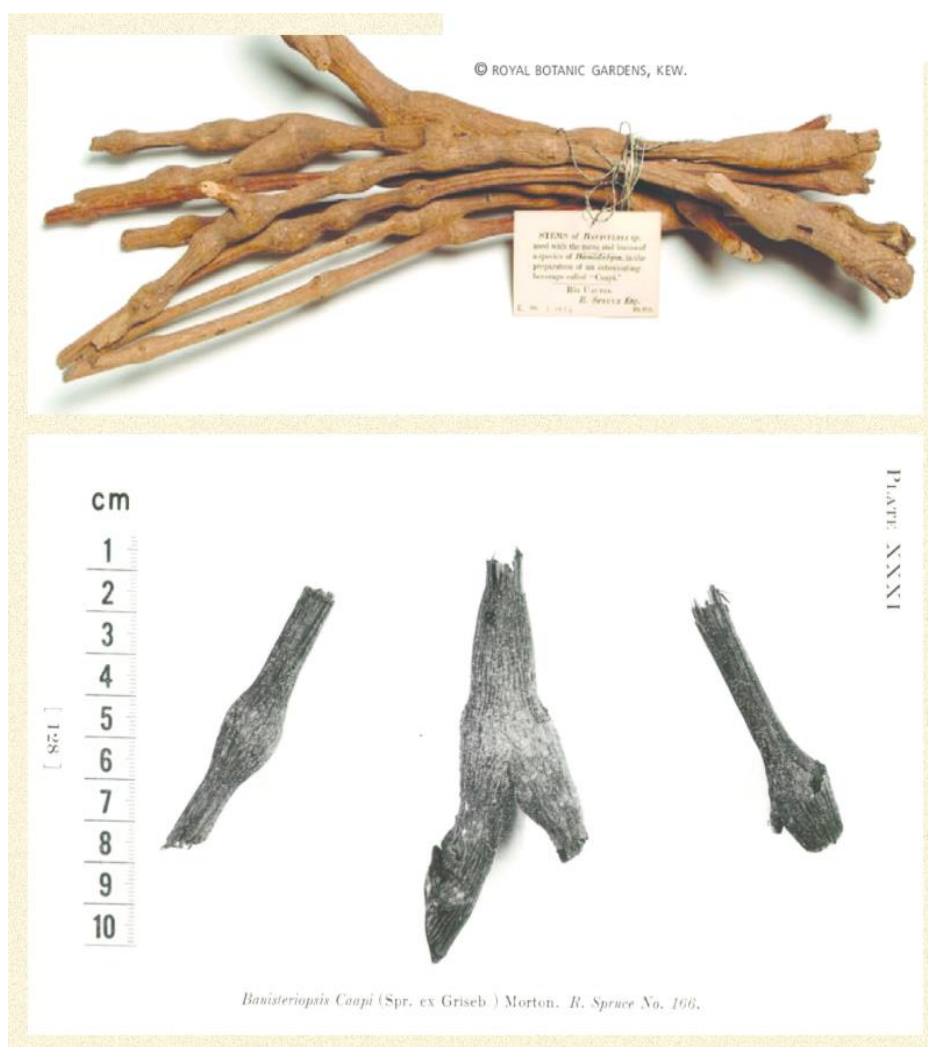
Consegui excelentes amostras dos talos. Sequei-os cuidadosamente e os acondicionei numa caixa grande, repleta de espécimes botânicos, despachando-a rio abaixo, com destino à Inglaterra em março de 1853. O sujeito encarregado de transportar essa caixa e quatro outras, embarcou-as numa canoa grande recém construída na própria região do Uaupés, e não tardou a iniciar a viagem rio abaixo. Infelizmente, ele estava sendo procurado pela Justiça por causa de um débito não quitado. Assim, quando já se encontrava na metade do percurso, foi detido pelas autoridades provinciais, que confiscaram toda a sua carga. Com isso, minhas caixas foram depositadas numa cabana com piso de terra batida, permanecendo sobre aquele chão úmido durante alguns meses, até que meu amigo Henrique Antonij, de Manaus, a quem eu tinha anteriormente avisado por carta da remessa dessas caixas, ouviu falar do incidente e providenciou seu resgate, fazendo com que elas chegassem ao porto do Pará [Belém] e de lá seguindo até a Inglaterra. Ao chegarem ao seu destino, quando foram abertas por Bentham¹⁴⁰, ele constatou que vários exemplares tinham sido danificados pela umidade e pelo mofo, especialmente as folhas dos espécimes colocados no fundo das caixas, que ficaram inteiramente arruinadas. Junto delas eu tinha acondicionado o feixe de caapi, sendo de se presumir que ele igualmente se arruinou, pois jamais constou que tivesse sido analisado quimicamente. Não

¹⁴⁰ George Bentham (1800-1884), botânico inglês, correspondente de Richard Spruce, foi um dos principais responsáveis pelo estudo das coleções deste, a respeito da flora sul-americana (SEAWARD, 2000).

obstante, creio que ao menos parte dele se tenha salvo e esteja hoje exposta no Museu de Kew (SPRUCE, 2006 [1908], p. 358-359).

Schultes et al (1969) solicitaram, em dezembro de 1967 ao então diretor do Royal Botanic Gardens – Sir George Taylor – autorização para coleta de amostras do caapi enviado por Spruce a partir do Uaupés em 1853, para que fossem feitas as análises químicas, das quais o botânico expressara, mais de um século antes – sua angústia, por jamais ter constado que o caapi tivesse sido analisado quimicamente (Figura 15).

Figura 15 – Amostra de *Banisteria caapi* coletada em 1852 por Richard Spruce.



Fonte: Compilação do autor¹⁴¹.

¹⁴¹ Montagem a partir de imagens extraídas de Schultes (1969, p. 128) e via site oficial do Royal Botanic Gardens. Disponível em: <[kew.org](http://www.kew.org)>. Acesso em: out. 2019.

Em abril de 1968, Schultes e seus colaboradores – empenhados em seu empreendimento químico associado ao cipó indígena – foram informados, por meio de uma carta, a respeito da disponibilidade do material botânico para a realização das análises requeridas. Um total de 26.7 gramas da amostra do cipó coletado por Spruce foram disponibilizados pela administração do jardim botânico, dos quais 11.5 gramas foram analisados por meio da combinação de duas técnicas de análises químicas: cromatografia a gás e espectrometria de massa (SCHULTES et al., 1967).

A partir das análises do cipó, 115 anos depois do depósito dos exemplares no herbário, constatou-se que os 0.5% de alcaloides presentes “*consisted exclusively of harmine*” (SCHULTES, op. cit., p. 129). Esta valiosa informação fitoquímica abriu, conforme Schultes, uma questão quimiotaxonômica central. Tornou-se fundamental saber se o exemplar coletado por Spruce continha, desde o início, somente harmina, ou se, por outro lado, os demais compostos, “harmalina” e “tetrahidroharmina”, tinham se transformado em harmina, que por sua vez, consiste na forma química mais estável dentre esses compostos β -carbolínicos.

Como matéria da *Scientia Amabilis*, o caapi aparecerá, de fato, como personagem central em relatos decorrentes de observações associadas à pajelança indígena, a partir de meados do século 19, precisamente a partir do ano 1852.

Os naturalistas Richard Spruce (1817-1893) e Alfred Wallace (1823-1913), assim como o etnobotânico Richard Schultes correspondem aos principais responsáveis pela emissão dos feixes de luz que irradiaram o conhecimento das plantas ameríndias de uso cerimonial, em especial do caapi e do yagé, reconhecidos cipós psicoativos pertencentes ao complexo etnobotânico da ayahwasca (Figura 16).

A Wallace, naturalista de grande expressão, é creditada, além das primeiras observações e relatos do uso ritual do caapi, a descrição taxonômica de centenas de espécies da fauna e flora amazônicas, e a reconhecida coautoria na teoria da seleção natural, publicada por Charles Darwin em 1858 na Inglaterra Vitoriana.

Wallace descreveu, com surpresa, a região do Uaupés e os costumes de seus habitantes, considerados por ele os selvagens mais incontaminados que havia

conhecido. Próximo à desembocadura do Cuduyarí, no Uaupés colombiano, presenciou o rito do Jurupari, procedendo a descrições detalhadas dos artefatos sagrados utilizados naquela ocasião ritual (WALLACE, 2004).

Assinala categoricamente o naturalista, em seu clássico “Viagens pelo Amazonas e Rio Negro”, que “a planta que faz sonhar” (WALLACE, 2004, p. 23) consiste em uma liana pertencente à família das malpighiáceas, também conhecida pelos nomes caapi e ayahuasca.

Foi Richard Spruce, entretanto, quem fornecera o pioneiro registro científico do uso cultural desta liana. Entre os Tukano do Uaupés, tornou pública a existência do cipó da ayahuasca nas “Notas de um botânico na Amazônia” (SPRUCE, 2006 [1908]), editada e postumamente publicada por Alfred Russel Wallace.

Figura 16 – Rota do botânico Richard Spruce entre os anos 1849 e 1864 nos rios Negro, Uaupés, Caciquiare e Orinoco.



Fonte: (SPRUCE, 2006 [1908]).

Spruce (2006), no tópico “Substâncias narcóticas e estimulantes usadas pelos índios da Amazônia”, aborda as crenças e costumes indígenas quanto ao uso de narcóticos, e os procedimentos empregados por seus pajés. Apropriada como um “narcótico estimulante”,

A bebida é usada por feiticeiros quando estes são solicitados a resolver pendências, responder consultas, revelar os planos do inimigo, dizer se os estrangeiros visitantes seriam ou não confiáveis, se as esposas são fieis, quem teria deitado mal olhado sobre um fulano que adoeceu de repente, etc. (...) Os jovens não tem permissão de usar o aya-huasca enquanto não atingirem a puberdade, sendo seu uso inteiramente vedado às mulheres, exatamente como no Uaupés (SPRUCE, op. cit., p. 359)¹⁴².

Com efeito, Richard Spruce foi um botânico à frente de seu tempo. Schultes, por sua vez, não poupa reverências ao seu predecessor inglês. Em um texto datado de 1969, Schultes, Holmstedt e Lindgren assinalam que

Spruce estava muito à frente de seu tempo em termos de pensamento e método científico. Ele viveu em estreita colaboração com os povos nativos, aprendeu várias línguas e manteve sua mente sempre inquisitiva e seus olhos, perceptivos. De inúmeras plantas que mais tarde atraíram ampla atenção fitoquímica e farmacológica – e que ainda reivindicam estudos sérios – foi Spruce quem nos forneceu informações detalhadas, precisas e pioneiras (...) uma dessas plantas era uma liana da selva, fonte de uma bebida alucinógena extraordinária chamada caapi, no Brasil (SCHULTES et al., 1969, p. 121)¹⁴³.

¹⁴² A respeito deste pequeno ensaio, publicado nas “Notas de um botânico na Amazônia”, Alfred Wallace assegura que ali está contido um bom exemplo do estilo de Spruce e de sua capacidade de tornar interessantes até mesmo pormenores de caráter técnico, e de introduzir brilhantes *flashes* descritivos e toques de natureza humana no que facilmente poderia se constituir numa exposição árida de fatos e dados botânicos e farmacêuticos (SPRUCE, 2006).

¹⁴³ Tradução sugerida do trecho: “*Spruce was far ahead of his day in scientific thought and method. He lived closely with native peoples, learned several languages and kept his mind ever inquisitive and his eye ever perceptive. For a number of plants that have later attracted extensive phytochemical and pharmacological attention – and which are still claiming serious studies – it was Spruce who gave us detailed, accurate, pioneer information (...) one of these plants was a jungle liana, source*

Ora reduzidos a fumaça e tragados; ora a vapor, e inalados; ora ingeridos sob a forma líquida, as plantas psicoativas – ou os narcóticos, numa apreciação a *la Spruce* – presentes no cerimonial indígena variam enormemente quanto aos modos de administração da ingestão. Por sua vez, as invocações executadas pelos seus pajés, mencionam, com frequência estas poderosas plantas, empregadas para provocar “intoxicação ou mesmo delírio temporário” [sic] (SPRUCÉ, op. cit., p. 353).

Os dois principais narcóticos aos quais Spruce dedica atenção em sua obra referem-se ao caapi (Figura 17)¹⁴⁴ – o cipó da ayahuasca – e ao niopo (paricá) – uma árvore da família das Leguminosas, da qual se extrai um pó das sementes que, mesclado criteriosamente com tabaco, também em pó, dá origem a um inalante psicoativo de uso ritual entre os indígenas do Uaupés.

Como tive a sorte de assistir ao uso dos dois narcóticos mais famosos, e de obter espécimes das plantas que os produzem – perfeitos o suficiente para serem determinados botanicamente – transcrevo a seguir as observações a seu respeito que anotei in loco (SPRUCÉ, op. cit., p. 353).

of an extraordinary hallucinogenic drink called caapi in Brazil” coletado em Schultes et al. (1969, p. 121).

¹⁴⁴ A palavra *caapi*, em tupi (língua geral) significa “folha fina”, nome que se aplica corretamente à planta, cujo nome científico é *Banisteria caapi*. “Caapi” é pronunciado como palavra oxítona no Brasil; entre os venezuelanos, porém, o acento recai sobre a primeira sílaba. (SPRUCÉ, op. cit., p. 398).

Figura 17 – Prancha contendo Ilustração botânica de *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.) Morton.



Fonte: (SCHULTES, 1986, p. 234)¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Ilustração do cipó da ayahuasca feita por Elmer W. Smith (*Botanical Museum, Harvard University*).

A respeito do niopo, um rapé psicoativo feito a partir das sementes tostadas e pulverizadas de *Anadenanthera*, Spruce relata que

Os guaíbos levavam pendurados ao pescoço, além do estojinho de niopo, um pedaço de caapi, pois enquanto moíam o niopo, costumavam arrancar um naco de caapi com os dentes, mastigando-o com evidente satisfação. Com uma masca de caapi e uma pitada de niopo – disse-me um deles em seu espanhol canhestro – que sensação de bem estar! A gente não sente fome, nem sede, nem cansaço! (SPRUCE, op. cit., 2006, p. 361).

Do mesmo indivíduo, Spruce escutou que o caapi e o niopo eram usados em todas as tribos dos afluentes do alto Orinoco, nos rios Guaviare, Vichada, Meta e Sipapo.

O caapi é utilizado pelos índios de todas as tribos assentadas ao longo do Uaupés, algumas das quais falam línguas totalmente diferentes entre si além de terem costumes também inteiramente diversos. Já no rio Negro, se ele algum dia foi usado, caiu em completo desuso, e também não me consta que seja empregado pelas tribos da nação Caribe – barés, baniuas, mandauacas, etc. – com a solitária exceção dos tarianas, que se introduziram ligeiramente no Uaupés, onde provavelmente aprenderam seu uso com seus vizinhos da tribo Tukano (SPRUCE, op. cit., p. 359).

Dados morfológicos, ecológicos, biogeográficos e linguísticos articulam, na descrição de Spruce, um conjunto importante de saberes associados ao uso cultural deste cipó entre indígenas do Uaupés. Ao coletar amostras férteis, Spruce redige uma sucinta descrição botânica que, por sua vez, consta como o primeiro ato descritivo em direção à principal espécie de cipó da ayahwasca:

Banisteria caapi Spruce (Pl. exsicc. nº 2712, anno 1853). Descrição: trepadeira lenhosa, caule da grossura de um dedo polegar, dilatado nas juntas. Folhas opostas, 6.4x3.3, ovalo-acuminadas, ápículo-agudas, delgadas, lisas em cima, apresso-subpilosas embaixo, com pecíolo de 0.9” de comprimento [aprox. 23 mm]. Panículos axilares e folhosos; umbelas de quatro flores. Pedicelos apresso-tomentosos, bracteolados apenas na base. Cálice profundamente sulcado e dividido em cinco partes; segmentos ligulosos, desprovidos de glândulas (ou apresentando

apenas glândulas rudimentares) e apresso-tomentosos. Cinco pétalas presas a garras alongadas e grossas; lâmina pentagonal fimbriada, sendo as fimbrias, claviformes. Dez estames subdesiguais; anteras arredondadas. Três estiletes sub-bolhosos; estigmas capitados; Cápsulas muricadas e cristadas, prolongadas num dos lados em Remígio branco-esverdeado; são semi-obovadas, medindo 1,7x0,6" [aprox. 43,2x15,2 mm]. Habitat: próximo dos rios Uaupés, Içana e outros afluentes do alto rio Negro, onde são comumente plantados nas roças de mandioca; também nas cataratas do Orinoco e em seus afluentes, do Meta a montante; nos rios Napo e Pastaza e seus afluentes ao redor do sopé oriental dos Andes Equatoriais. Denominações populares: caapi, no Brasil e na Venezuela; cadana entre os índios tucanos do Uaupés; aya-huasca ("videira-de-defunto") no Equador (SPRUCE, op. cit., p. 354).

A respeito das partes usadas e dos modos locais de preparo da bebida feita a partir do cipó psicoativo, Spruce relata ser a parte inferior do caule, utilizada para produzir o narcótico.

Uma certa quantidade dela é imersa em água e pilada num almofariz. Eventualmente é acrescentada uma pequena porção de raízes delgadas da planta conhecida como caapi pinima. Depois de pilado e triturado, o caapi é peneirado e escoimado das fibras lenhosas, e em seguida, diluído numa quantidade de água suficiente para transformá-lo em bebida. Depois de pronto, adquire uma coloração verde-amarronzada, e seu sabor é amargo e desagradável (SPRUCE, op. cit., p. 354).

Conforme o botânico, talvez seja por causa do *caapi pinima*, que a bebida preparada no Uaupés adquira o sabor nauseabundo que a caracteriza como planta tóxica, como o são, em sua maior parte, as espécies da família Apocynaceae, a qual pertence o *caapi pinima*¹⁴⁶.

Embora tenha se deparado com a utilização desta planta na preparação da bebida mágica dos Tukano do Uaupés, Spruce sustenta claramente que essa "não

¹⁴⁶ Richard Schultes (1957) classificou aquela forma *pinima* do caapi que havia sido conhecida por Spruce entre os Tukano do Uaupés, identificando-a como *Tetrapteryx methystica* Schultes, um dos cipós apropriados à preparação da ayahuasca entre os Maku e dezenas de etnias indígenas na bacia do Uaupés.

é essencial para potencializar o efeito narcótico da *Banisteria*”, já que, segundo constatou, “é usada sem qualquer mistura pelos índios guaíbos, záparos e de outras tribos do Uaupés” (SPRUCE, 2006, p. 354). “Os índios tucanos chamam essa mesma planta de *cadana-pira*, que tem o mesmo significado da denominação tupi”. E arremata o viajante inglês, afirmando que “a tribo Tukano é a mais poderosa do Uaupés, e a que mais consome caapi, mas todas as outras tribos dessa bacia, que somam cerca de uma dúzia, também o usam dessa mesma maneira” (SPRUCE, op. cit., p. 355).

Spruce, nas clássicas “Notas de um botânico na Amazônia” relata que, em novembro de 1852, foi convidado a comparecer a uma “festa de presentes” – um *dabacuri*, na língua local – na aldeia de Panuré, situada acima das primeiras cachoeiras do Uaupés, a partir de onde narra um ritual do caapi, a bebida cerimonial da ayahuasca feita a partir do cipó homônimo.

Richard Spruce conta que:

Durante toda a noite, o caapi foi servido cinco ou seis vezes para os jovens, durante os intervalos das danças, sendo contemplados poucos usuários a cada rodada, e sendo poucos aqueles que, terminada a festa, chegaram a tomar mais de uma dose. O “garçom” – sempre do sexo masculino, já que o uso do caapi é vedado às mulheres – inicia a cerimônia de servir com uma curta corrida, vindo do lado de trás da casa, trazendo em cada mão, uma cuia contendo uma porção correspondente a uma xicara de chá. Chegando diante dos que o esperam, murmura algo assim como Momomomomo e se encurva pouco a pouco até quase encostar o queixo no joelho, momento em que estende uma das cuias para o usuário, que sorve um gole. Depois vai fazendo o mesmo com os demais, até que as duas cuias se tenham esvaziado (SPRUCE, op. cit., p. 356).

Passados poucos minutos, começam a se fazer notar os efeitos do caapi. Como consequência,

O índio que tomou adquire uma palidez mortal, suas pernas começam a tremer e sua fisionomia aparenta um sentimento de horror. Súbito, os sintomas se invertem, e ele começa a suar copiosamente, parecendo estar tomado por uma fúria insopitável (...) Passados uns dez minutos, cessa o efeito e o índio recobra a calma, dando mostras de estar exausto.

Se estivesse em sua casa, certamente iria cair na rede e dormir até se recuperar completamente, mas aqui na festa o que tem a fazer é sacudir a sonolência e voltar para a dança (SPRUCE, op. cit., p. 357).

No Uaupés, assim como nas localidades em que se utilizam o caapi como uma bebida cerimonial, a música e a dança representam elementos centrais dos ritos, funcionando como um fio condutor das manifestações associadas à ingestão da bebida. Outra particularidade do uso indígena do cipó está associada à apropriação de um conjunto de plantas psicoativas acessórias, que, por sua vez, acompanham sinergicamente a força do cipó durante as pajelanças.

O botânico inglês bebeu caapi no *dabacuri*, e relatou um pouco do que representa a pajelança indígena do ponto de vista do uso das plantas de poder.

Eu tinha ido ali com a intenção de experimentar o caapi, porém mal encostei os lábios na cuia e sorvi, quando muito, meia dose da repugnante beberagem, e eis que surge diante de mim o organizador da festa aparentemente desejoso de que eu experimentasse ao mesmo tempo todas as iguarias e guloseimas, trazendo a reboque, uma jovem que tinha nas mãos uma cabacinha de caxiri [cerveja de mandioca] da qual tive de engolir um bom trago (...) Ainda não me tinha recobrado inteiramente do sacrifício, quando me colocaram nas mãos um charuto enorme, de dois pés de comprimento [61 cm] e da grossura de um punho, já devidamente aceso (...) Para arrematar, tive de emborcar uma cuia cheia de vinho de palmeira¹⁴⁷, sendo fácil adivinhar que o efeito de tudo isso foi uma terrível ânsia de vômito que só passou quando me deitaram numa rede e me fizeram beber uma xícara de café forte, que um de meus acompanhantes tomara a sábia e prudente precaução de mandar preparar (SPRUCE, op. cit., p. 357).

A mistura de uma enorme diversidade de plantas em um mesmo rito teria feito Spruce ultrapassar seu limite orgânico, fato que o levou à rede. Assim, o efeito

¹⁴⁷ Considerando a extensão do arco de uso da ayahuasca na Amazônia, é possível que o vinho de palmeira a que se refere o botânico Richard Spruce, seja a *chicha de cananguche* ou alguma variação próxima. É uma bebida preparada a partir dos frutos fermentados do buriti (*Mauritia* spp.) e yajé – *Diplopterys cabrerana* (Cuatrec.) Gates – uma das principais plantas usadas no preparo da modalidade colombiana da ayahuasca.

do caapi não pôde ser auferido pelo botânico, o que o teria motivado a escutar outros não indígenas a respeito de suas experiências com a bebida. Neste sentido, Spruce relata:

Os brancos que já tomaram caapi de maneira mais racional e relataram suas experiências foram concordes na descrição de seus efeitos, caracterizados por uma alternância de ondas de frio e de calor, de medo e coragem. A visão fica turva e diante dos olhos do usuário passa a desfilar uma sucessão de imagens deslumbrantes e magníficas, lembrando cenas vistas ou lidas no passado. Subitamente, a temática se inverte, e as cenas visualizadas passam a ser horrendas e esquisitíssimas (...) Foram também esses os sintomas gerais a mim relatados por mercadores civilizados do alto rio Negro, do Uaupés e do Orinoco que tiveram tal experiência, dando-se o desconto de uma ou outra variação de caráter pessoal. Um amigo brasileiro me disse que, de certa feita, depois de ter tomado uma dose completa de caapi, enxergou à sua frente, todas as maravilhas exóticas que lera nas “Mil e uma noites”, como se num cenário animado, mas as derradeiras cenas daquele desfile fantástico se transformaram numa sequência de imagens pavorosas, dignas dos contos de horror (SPRUCE, op. cit., p. 357).

Spruce, perspicaz observador das práticas indígenas associadas ao universo das plantas, não deixaria de dar atenção à questão da obtenção do caapi, planta central no universo simbólico dos Tukano e demais povos da ayahuasca. Torna-se evidente na descrição, que se trata de um cipó com ocorrência natural na bacia do Uaupés, o que não exclui a possibilidade de favorecimento, manejo e cultivo local, pois conforme relata o botânico,

Na festa de Urubuquara fiquei sabendo que a planta do caapi era cultivada de maneira suplementar numa roça situada poucas horas rio abaixo. Fui lá um dia com a intenção de colher espécimes e adquirir uma quantidade razoável de talos já cortados e enfeixados, para poder enviá-los à Inglaterra, a fim de ser ali analisados. Consegui concretizar os dois objetivos. Havia cerca de uma dúzia de exemplares adultos, enroscando-se nas árvores que bordejavam a roça, e diversos ainda em fase de crescimento. Os exemplares adultos estavam floridos e começando a dar frutos. Vi, e não sem surpresa, que se tratava de uma Malpighiácea do

gênero Banisteria, mas de uma espécie que imaginei não ter sido ainda descrita oficialmente, razão pela qual lhe apliquei o nome científico de Banisteria caapi. Minha surpresa adveio do fato de não haver registro da existência de Malpighiaceas dotadas de propriedades narcóticas, nem de qualquer espécie daquela Ordem possuidora de algum tipo de propriedade medicinal (SPRUCE, op. cit., 357-358).

Em direção ao conhecimento botânico do cipó indígena da ayahuasca, as narrativas em torno de seu uso histórico estão conectadas a três atos inaugurais, e se encerram em um só conjunto de iniciativas: (1) o relato seminal de Spruce a respeito do costume de uso ritual desta planta entre os índios Tukano do Uaupés; (2) a coleta, pelo próprio Spruce, de material botânico fértil¹⁴⁸; e finalmente, (3) a descrição de *Banisteria caapi*, publicada em 1858 na Flora Brasiliensis, uma seminal publicação da botânica brasileira.

O marco botânico da ayahuasca, para além dos atos que conformam a identificação e classificação do cipó utilizado na preparação da bebida indígena, está representado, de maneira complementar, na abertura ao reconhecimento da família Malpighiaceae como um grupo taxonômico de grande importância etnofarmacológica, o que, no século seguinte, concorreu para abrir as portas para a realização de estudos químicos e botânicos a partir do saber indígena das plantas aditivas ao cipó, tais como as folhas da malpighiácea conhecida como chagropanga – *Diplopterys cabrerana* (Cuatrecasas) Gates; e as folhas da rubiácea chamada chacrona – *Psychotria viridis* Ruiz & Pav. – ambas apropriadas em preparações distintas da ayahuasca.

A primeira forma, composta por espécies de *Banisteriopsis* associadas a *Diplopterys* corresponde ao yagé. A segunda forma, composta por espécies de *Banisteriopsis* associadas a *Psychotria*, corresponde, por sua vez, à ayahuasca clássica (LUNA, 2005).

A descrição botânica de “*Banisteria caapi* Spruce”, de autoria do botânico e fitogeógrafo alemão August Heinrich Rudolf Grisebach, se encontra no Volume XII, parte I, Fascículo 21, Colunas 43-44, publicado em primeiro de junho de 1858

¹⁴⁸ No método formal de classificação botânica de plantas superiores, flores e inflorescências correspondem a um critério taxonômico central.

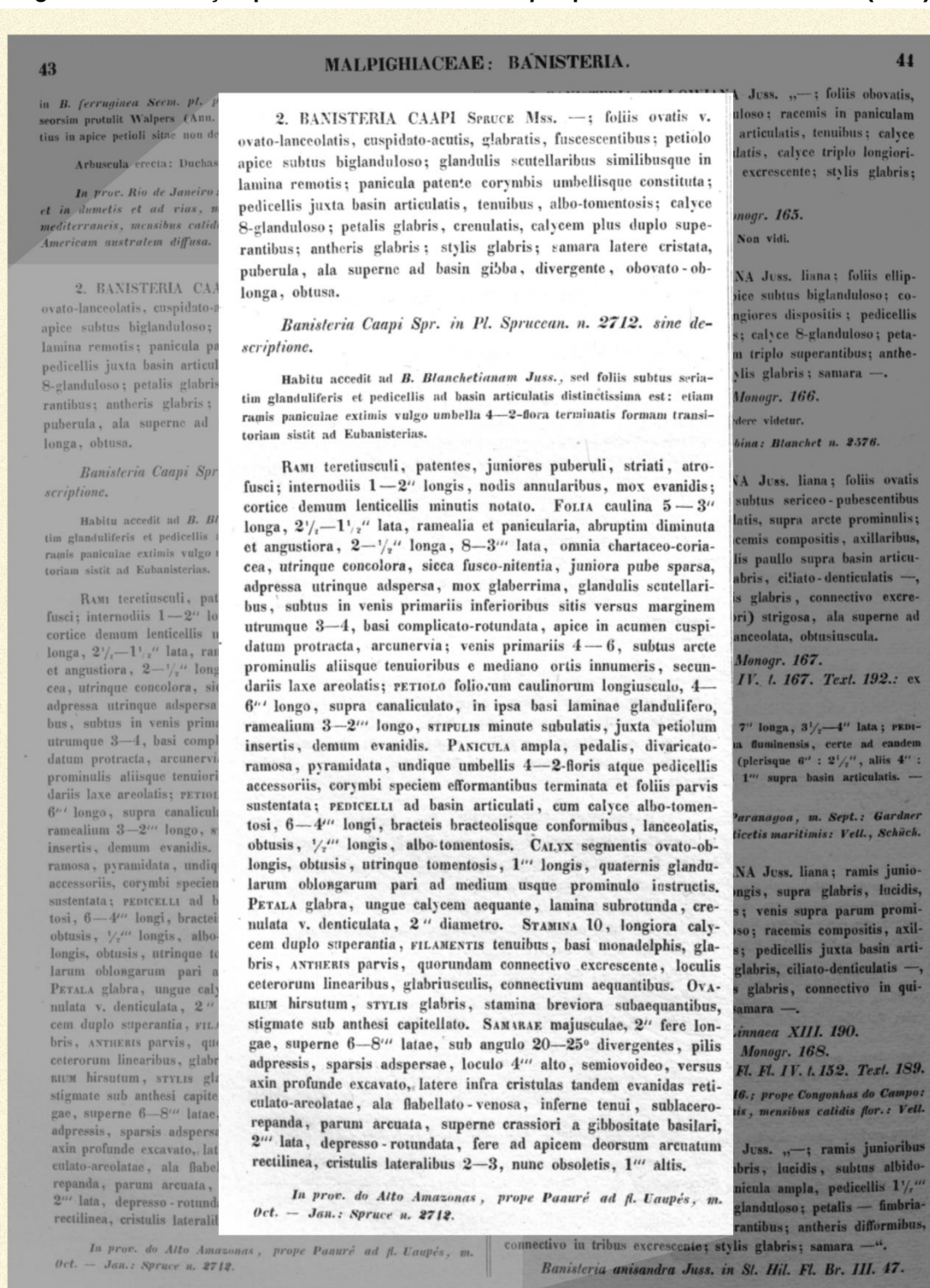
da Flora Brasiliensis, por sua vez, um dos maiores esforços em torno do conhecimento botânico da flora brasileira, cujo alcance científico encontra-se expresso nas mais de vinte mil páginas ou colunas, distribuídas em quinze volumes e quarenta partes, originalmente publicadas sob a forma de cento e quarenta fascículos individuais, entre 1840 e 1906 (CHIQUEIRI et al., 2004) (Figura 18).

Em 1931, o botânico Conrad Morton, procede a uma revisão taxonômica de *Banisteria caapi* – gênero botânico descrito por Charles Robinson em homenagem ao missionário e botânico inglês John Baptiste Banister (1650-1692) – e propõe o binômio *Banisteriopsis caapi*, identidade botânica pela qual é atualmente conhecida a principal liana componente da ayahuasca, cuja etimologia está associada ao termo original *Banisteria*, tendo sido acrescida do sufixo grego “*opsis*”, cujo sentido literal associado ao termo “vista” ou “visão”, talvez encontre referência imediata nas propriedades extáticas da bebida indígena, elaborada a partir do psicoativo cipó das visões.

Em meados do século 20, o etnobotânico Richard Schultes explora a bacia do Uaupés, demonstrando grande interesse nos usos culturais de plantas utilizadas em rituais para finalidades divinatórias e de cura. Seus trabalhos etnobotânicos no campo das plantas psicoativas tiveram início com o cacto peiote, planta culturalmente apropriada no xamanismo da América central e do Norte¹⁴⁹.

Nos domínios do Uaupés – um dos prováveis centros de diversificação do caapi – Schultes et al. (1992) observaram, além do uso cultural de *B. caapi*, a apropriação de outras malpighiáceas ao preparo da bebida ritual, dentre as quais se destacam: 1) *B. inebrians* Morton; 2) *B. quitensis* (Nied.) Morton; 3) *Mascagnia glandulifera* Cuatrecasas; 4) *M. psilophylla* (A. Juss.) Griseb. var. *antifebrilis*, sinônimo de *Callaeum psilophyllum* (A. Juss.) D. M. Johnson, atual *Callaeum antifebrile* (Ruiz ex Griseb.) D. M. Johnson; 5) *Tetrapteryx methystica* Schultes; 6) *T. mucronata* Cav.; e 7) *Diplopteryx cabrerana* (Cuatrec.) Gates (Figuras 19-20).

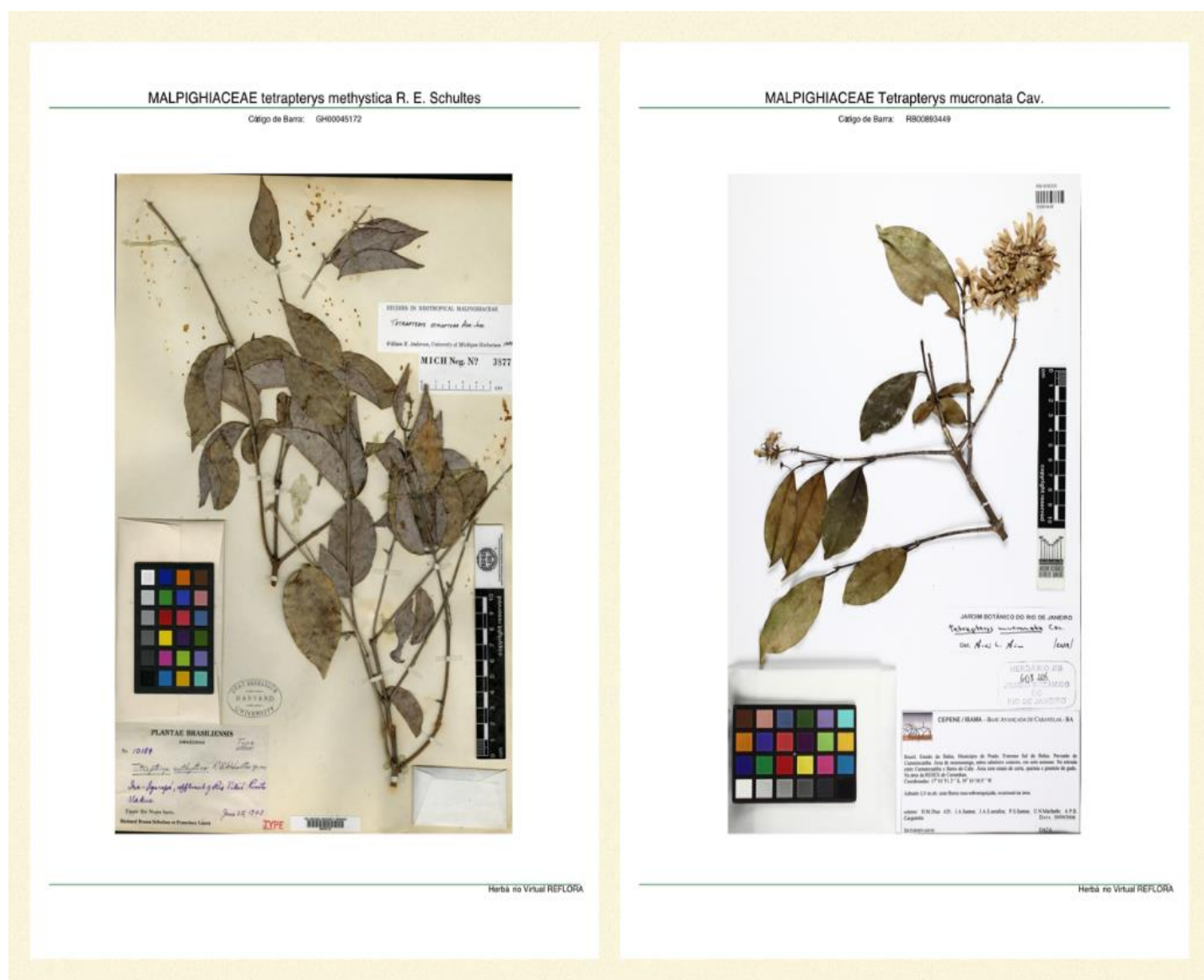
¹⁴⁹ Em Oaxaca, sul do México, Richard Schultes ocupou-se com a investigação do uso ritual do cogumelo Teonanácatl, e analisou, ao longo dos anos 1940, os principais venenos utilizados em flechas indígenas na Amazônia colombiana. Na década de 1950, vivera com os Yucuna do Mirití-Paraná, entre os quais se ocupou em registrar a etnobotânica das festas e ritos, tais como o “baile de los muñecos” e a festa da colheita do “chontaduro”, a tradicional pupunha (*Bactris* spp.). Disponível em: <<https://banrepcultural.org/schultes/>>. Acesso em: nov. 2019.

Figura 18 – Descrição pioneira de *Banisteria caapi* Spruce na Flora Brasiliensis (1858).Fonte: Compilação do autor, 2019¹⁵⁰.

150 Montagem a partir de imagens coletadas na publicação original da Flora Brasiliensis (1858).

Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/560254>>. Acesso em: dez. 2019.

Figura 19 – Exsicatas de *Tetrapteryx methystica* Schultes e *T. mucronata* Cav.



Fonte: Página do REFLORA – Plantas do Brasil: Resgate Histórico e Herbário Virtual para o Conhecimento e Conservação da Flora Brasileira, 2019¹⁵¹.

¹⁵¹ Disponível em: <<http://reflora.jbrj.gov.br/reflora/>>. Acesso em: ago. 2019.

Figura 20 – Exsicata de *Callaeum antifebrile* (Ruiz ex Griseb.) D. M. Johnson.



Fonte: Página do REFLORA – Plantas do Brasil: Resgate Histórico e Herbário Virtual para o Conhecimento e Conservação da Flora Brasileira, 2019¹⁵².

¹⁵² Idem.

No início dos anos 1970, em uma atualização etnobotânica a respeito dos narcóticos malpighiáceos sul-americanos, o etnobotânico Richard Schultes constata o quanto ainda precisava ser feito para se compreender a composição e preparação da bebida produzida, basicamente, a partir das cascas do tronco de duas espécies de cipó: *B. caapi* e *B. inebrians*.

Certo de esta constatação ter sido motivada pelos diversos estudos etnográficos anteriores, às vezes, contemplando coletas de amostras botânicas, a etnobotânica, como um campo privilegiado de estudos das plantas indígenas, desde a segunda metade do século passado, reconhece diversas espécies de plantas psicoativas, distribuídas em várias famílias botânicas na vasta região amazônica, sobretudo nas áreas de influência do Uaupés, de onde partiram as primeiras amostras do cipó indígena da ayahuasca para serem, então, descritas e herborizadas além mar.

Foi sorte minha testemunhar em 1948, a preparação e o consumo de narcóticos entre indígenas nômades Maku ao longo do rio Tiquié, na Amazônia brasileira. A bebida extremamente amarga preparada a partir desta planta exibia fortes efeitos alucinógenos; era amarelada, ao contrário das preparações marrom-café das preparações com Banisteriopsis. Esta planta pode representar um dos outros tipos de caapi relatados por Spruce¹⁵³.

O lamento de Spruce por “não ser capaz de precisar qual seria o princípio ativo narcótico que produz os efeitos do caapi” (SPRUCE, 2006, p. 359) é atendido dois séculos depois, a partir de um redimensionamento no enfoque das pesquisas da ayahuasca em relação ao século dezenove, com ênfase evidente na instrumentalização bioquímica e nos estudos da mente e da consciência.

¹⁵³ Tradução sugerida do trecho “*It was my good fortune in 1948 to witness the preparation of and take a narcotic drink amongst nomadic Maku Indians along the Rio Tikie in the Brazilian Amazon. The extremely bitter beverage prepared from this plant had strong hallucinogenic effects, was yellowish, unlike the coffee-brown Banisteriopsis preparations. It may represent one of the other "kinds" of caapi that Spruce reported*”, coletado em Schultes (1957, p. 40).

4.3. UMA ALQUIMIA DA FLORESTA

No século vinte, o caapi já conhecido e redescrito como *Banisteriopsis caapi*, passa a ser estudado em seus aspectos fitoquímicos (SCHULTES et al., 1969), toxicológicos e farmacológicos (RIVIER e LINDGREN, 1972; HASHIMOTO e KAWANISHI, 1975, 1976; KAWANISHI et al., 1982; McKENNA, 2002; CALLAWAY, 2002). Muito se avança nesta época, sobretudo no isolamento e determinação da identidade química dos alcaloides presentes em sua constituição molecular.

São isolados os alcaloides *banisterina* e *yageína*, também conhecidos como telepatina, a partir de plantas usadas no preparo da ayahuasca e do yagé provenientes de diferentes regiões da Amazônia peruana, colombiana e brasileira. Estes alcaloides constituem uma só configuração molecular, e são hoje conhecidos por *harmina*. Na sequência das pesquisas farmacológicas, isola-se a harmalina e outros compostos β -carbolínicos do cipó, como tetrahydroharmina e as metoxitriptaminas (RIVIER e LINDGREN, 1972).

Um dos aspectos mais interessantes e pouco conhecidos a respeito do uso do cipó são suas plantas aditivas. As folhas da malpighiácea *Diplopterys cabrerana* (Cuatrecasas) Gates, antiga *Banisteriopsis rusbyana* (Nied.) Morton, e, sobretudo, da rubiácea *Psychotria viridis* Ruiz & Pav., tem sido, neste sentido, as mais utilizadas por grupos ayahuasqueiros.

Poucos são os grupos étnicos que, em raras ocasiões, utilizam o cipó isoladamente. É comumente observável, entretanto, o acréscimo de plantas com funções específicas, tais como para purgar, para “mirar”, para ensinar, para curar, etc. Passam a ser conhecidas a partir das etnografias produzidas entre povos indígenas amazônicos, outras espécies quimicamente análogas, semelhantemente uteis ao preparo da ayahuasca (PINKLEY, 1969).

Plantas de uso ritual pertencentes a outras famílias botânicas podem ser identificadas nas preparações tradicionais indígenas, a exemplo das solanáceas floripondio (*Brugmansia* spp.), manacá (*Brunfelsia* spp.) e tabaco (*Nicotiana* spp.), entre outras, de famílias botânicas distintas. Entretanto, por excelência, a planta aditiva ao cipó é o arbusto do gênero *Psychotria*, cujas folhas contém o poderoso

alcaloide DMT, capaz de propiciar marcantes experiências visionárias e acesso à dimensão espiritual.

Este alcaloide não é oralmente ativo, porém, é metabolizado por uma enzima estomacal conhecida por monoaminoxidase (MAO). Alguns agentes químicos do cipó – principalmente as β -carbolinas *harmina* e *harmalina* – inibem a ação da MAO, e são por isso, referidos na farmacologia do cipó como inibidores-MAO. A presença destes inibidores no cipó torna disponível seu princípio psicoativo, permitindo-lhe circular através da corrente sanguínea e chegar ao cérebro, onde por fim, provoca o acesso visionário à dimensão transcendente (METZNER, 2002).

É neste contexto de início da pesquisa farmacobotânica da ayahuasca, que Schultes reconhece as principais rubiáceas aditivas à bebida (SCHULTES, 1985), quais sejam: *P. viridis* Ruiz & Pav. e *P. carthagenensis* Jacq., ambas espécies amplamente distribuídas nas florestas úmidas, e utilizadas como complemento da ayahuasca, em contextos indígenas e não indígenas na Amazônia.

Uma das particularidades quanto à preparação da ayahuasca consiste na necessária sinergia entre, pelo menos, duas espécies de plantas para que se processem os efeitos farmacológicos da bebida. É necessária, pois, uma chave química capaz de neutralizar uma enzima do estômago para que a DMT presente nas folhas de *Psychotria* possa agir. A chave é o cipó *Banisteriopsis*.

Outras formas de ayahuasca incluem a infusão ou extração a frio de somente *B. caapi* ou *B. muricata*, ou ainda com a presença de aditivos, tais como *Calliandra pentandra*, espécies de *Brugmansia*, e cerca de duas centenas de espécies documentadas como componentes da preparação xamânica (PINKLEY, 1969; LUNA, 2005, OTT, 1994).

Reconhecidas como portadoras de substâncias e compostos químicos com intensa ação no sistema nervoso central, as plantas sagradas da ayahuasca tem sido incorporadas contemporaneamente à matéria médica, tornando-se vasto objeto de pesquisas aplicadas no campo da neuropsicologia e da psiquiatria (MCKENNA, 2002; GROB, 2002; CALLAWAY, 2002).

Assim, mais recentemente, têm sido também associadas aos tratamentos de dependência química (MABIT, 2007; MERCANTE, 2013) e de distúrbios do sistema nervoso central, tais como ansiedade, depressão e doenças

neurodegenerativas, como Parkinson e Alzheimer (SCHWARZ *et al.*, 2003; SAMOYLENKO *et al.*, 2010; WANG *et al.* 2010; FONTES, 2017).

Conforme se procurou demonstrar, esta bebida indígena desmembrou-se em muitas ayahuascas, na própria bacia amazônica. Dentre os estados nacionais que compõem o território panamazônico, a institucionalização de religiosidades em torno da ayahuasca e de suas plantas sagradas representa uma invenção brasileira, conforme se poderá ver adiante.

4.4. *Ayahuasca brasili* ou A ESPIRITUALIDADE CABOCLA DO CHÁ

“O xamanismo, como religião popular, floresceu na forma de devoção aos santos”¹⁵⁴.

A expressão “religiões ayahuasqueiras” corresponde a uma categoria analítica, mobilizada entre estudiosos do campo ayahuasqueiro (GOULART, 2019). Corresponde a grupos amazônicos de origem cabocla, associados à extração, ao manejo e/ou ao cultivo das plantas psicoativas da ayahuasca, culturalmente apropriadas na preparação e consumo ritual da bebida sagrada.

As tradições espiritualistas da ayahuasca – Daime, Barquinha e União do Vegetal – correspondem às bases doutrinárias desta tradição geral de uso do cipó e da folha, uma tradição “sincreticamente brasileira, tipicamente amazônica” (ANTUNES, 2012, p. 10).

O grupo de Mestre Irineu, criado em 1930 em Rio Branco na capital acreana representa a raiz principal dentre as tradições ayahuasqueiras brasileiras. Com efeito, o Daime não se configura como um todo homogêneo, de modo que são diversas as expressões ou linhas doutrinárias (MONTEIRO, 1983) presentes no interior desse sistema religioso.

Dedica-se neste estudo, especial atenção à linha daimista inaugurada por Sebastião Mota, o padrinho Sebastião, líder religioso que recebera de Mestre Irineu, a outorga para realizar os trabalhos espirituais com o Daime com seu próprio

¹⁵⁴ (HARRIS, 2006).

grupo numa “colônia” nos arredores de Rio Branco, ainda nos idos dos anos 1968, ensejando, assim, a institucionalização, em 1974, do “Centro Eclético da Fuente Luz Universal Raimundo Irineu Serra” (CEFLURIS), atual “Igreja do Culto Eclético da Fluyente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo” (ICEFLU). Este grupo está fortemente ligado ao processo de expansão das religiões ayahuasqueiras para fora da região amazônica e também para o exterior.

Em 1945, também em Rio Branco, surge outra religião ayahuasqueira, fundada por Daniel Pereira de Matos, o Mestre ou Frei Daniel. Esta nova religião, também com suas linhas doutrinárias, é popularmente conhecida como Barquinha.

O agrupamento que se convencionou chamar de Barquinha refere-se a uma religião ayahuasqueira brasileira sincrética, fundada por Daniel Pereira de Matos, que contém elementos oriundos de diversas religiosidades, especialmente da devoção católica popular, do espiritismo popular de incorporação, e do Daime, juntamente a uma estreita relação com práticas de religiões afro-brasileiras, assim como a inclusão de práticas mediúnicas em seu conjunto litúrgico (MERCANTE, 2012).

Mestre Daniel nasceu no Maranhão no ano de 1888 (...) era negro e filho de ex escravos (GOULART, 2004). A mudança para o Acre ocorreu no ano de 1907, alguns anos antes do próprio Irineu Serra. Conta-se que Mestre Daniel foi um “homem de 12 ofícios”, sendo habilidoso nas seguintes funções: alfaiate, artesão, barbeiro, carpinteiro, construtor naval, cozinheiro, marceneiro, músico, padeiro, pedreiro, poeta e sapateiro (SENA ARAÚJO, 1999 apud GOULART, 2004). Funções essas que ele teria aprendido especialmente enquanto fez parte da Marinha. Também teria sido através da Marinha que Daniel Matos chegou ao Acre. Sua experiência na força naval ainda teve uma forte influência na formação doutrinária e cosmológica da Barquinha, que, conforme diversos relatos de seus adeptos, seria uma “linhagem do mar” (...) os adeptos da Barquinha são unânimes em afirmar que o primeiro contato de Daniel com a ayahuasca foi através de Irineu Serra (ASSIS, 2017, p. 138).

No início dos anos 1960, na região em que hoje está situado o estado de Rondônia, é criada a terceira religião ayahuasqueira, a União do Vegetal (UDV), pelo baiano, de Coração de Maria, José Gabriel da Costa. Mestre Gabriel teve seu

contato inicial com a ayahuasca junto a um seringueiro de nome Chico Lourenço, no seringal Guarapari, na fronteira com a Bolívia, no ano de 1959. Já a criação da União do Vegetal, ou “recriação”, em termos nativos, – uma vez que seus adeptos acreditam que a religião já existira em outros tempos, através de reencarnações de Mestre Gabriel – data de 22 de julho de 1961, realizada no Seringal Sunta, na área fronteira com a Bolívia (ASSIS, 2017)¹⁵⁵.

No final de 1964, quando sai da floresta e passa a morar em um centro urbano, em Porto Velho, capital do então Território Federal de Rondônia, Mestre Gabriel junto a sua família e seus discípulos inicia o processo de formalização do que mais tarde passa a ser o “Centro Espírita Beneficente União do Vegetal” – CEBUDV. Esta religião foi registrada em cartório, em 1968, como Associação Beneficente União do Vegetal (...) Tal registro foi motivado por arbitrariedade policial, após incidente em que o Mestre Gabriel foi preso para averiguações e posteriormente posto em liberdade. A reincidência de perseguição policial, dois anos depois, com intenções de fechar a Associação por utilização do chá Ayahuasca, em período que ainda não havia legislação ou regulamentação sobre o tema, conduziu – após ajuizamento de ação contra o Governo do Território de Rondônia – à transformação de Associação Beneficente para Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, em 1971, ano no qual também foi registrado o Estatuto do Centro (THEVENIN, 2017, p. 72).

A expressão “União do Vegetal” se refere à união das duas plantas sagradas – o mariri e a chacrona – que, segundo histórias e chamadas próprias à

¹⁵⁵ A UDV, assim como o Daime e a Barquinha, é marcada em seus traços culturais por um expressivo sincretismo que congrega elementos de diversas manifestações populares da espiritualidade, tais como o espiritismo, que nutre o caráter reencarnacionista da religião; o esoterismo europeu, presente em determinados símbolos religiosos, significados ocultos de números e palavras, e em um sistema iniciático e carreirista; a cultura religiosa do seringal, marcada na estrutura melódica e nas letras das chamadas, que por sua vez, representam os cânticos sagrados da União do Vegetal; o vegetalismo peruano, manifesto no próprio nome da instituição (LUNA, 1986; GOULART, 2004), assim como na designação do cipó “mariri” e da folha “chacrona” nesta religiosidade brasileira da ayahuasca. Embora seja bem mais implícita que nas outras religiões ayahuasqueiras, a presença do catolicismo popular também existe na UDV, em comemorações de datas católicas e nas narrativas de legitimação do grupo como uma doutrina cristã (ASSIS, 2017).

tradição da UDV, teriam sido unidas por Salomão, o Rei da Sabedoria e “Autor de toda Ciência”¹⁵⁶.

O conjunto doutrinário da UDV, manifestado nas sessões com o uso da Hoasca, é formado por ensinamentos, chamados (cânticos), histórias e explicações ligadas a Jesus e por outros seres de luz (mensageiros de Deus), reconhecidos pelo Mestre Gabriel (...) alguns desses seres são personagens bíblicos, tais como Adão, Salomão, Jó, Noé, Santa Ana, João Batista, outros tais como Cosme e Damião, Iansã, Mariana e Janaína estão presentes também em algumas religiões afro brasileiras. Merece destaque, ainda, entidades tais como Tiwako, Iagora, Princesa Sama, dentre outras, que demonstram o que poderia ser considerado influências indígenas e animistas (THEVENIN, 2017, p. 73).

Chama a atenção no contexto ayahuasqueiro brasileiro, o caráter discreto e o alto nível organizacional desta entidade religiosa, contando com 216 sedes locais em todos os estados brasileiros e em dez países no exterior, quais sejam: Peru, Estados Unidos, Canadá, Portugal, Espanha, Reino Unido, Itália, Suíça, Holanda e Austrália, além da Sede Geral, localizada em Brasília (DF)¹⁵⁷.

A administração material da União do Vegetal é de responsabilidade das diretorias geral e locais, assim como dos departamentos (Beneficência, Plantio, Jurídico, Médico-científico, Memória e Comunicação), dentre os quais se destaca aquele associado ao cultivo das plantas sagradas amazônicas apropriadas ao preparo do chá Hoasca que, conforme Thevenin (2017), passou, recentemente, a ser chamado “Departamento de Plantio e Meio Ambiente”¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Observação experiencial.

¹⁵⁷ Julien Thevenin, com. pess. Fev. 2020.

¹⁵⁸ Criado no início da década de 1990, o Departamento Nacional de Plantio tem como objetivo trazer orientações sobre as práticas de cultivo e de manejo das plantas ritualísticas no CEBUDV. Segundo Corrêa (2011, p. 276), esse departamento estruturou-se “com a decisão pela prática do cultivo orgânico das espécies e observações quanto à aclimação e adaptação nas diferentes áreas de cultivo”. O reconhecimento do valor imaterial e a atenção especial dada à natureza, por muitos adeptos da UDV, contribuíram para que recentemente esse departamento passasse a ser denominado como Departamento de Plantio e Meio Ambiente. Tal mudança se deve também por influência da “Associação Novo Encanto de Desenvolvimento Ecológico”. Essa Associação, criada

4.4.1. Conexões entre as tradições ayahuasqueiras brasileiras

Caracteristicamente, a conexão *per se* entre as tradições brasileiras da ayahuasca corresponde ao fato de que em todas elas estão presentes as plantas e a bebida sagrada por meio delas elaborada. Num contexto geral, entretanto, a diversidade de tradições religiosas da ayahuasca no Brasil se manifesta a partir do estabelecimento de traços distintivos em direção às influências ontogenéticas e à consolidação dos respectivos sistemas de crença. Assim,

O Santo Daime criado pelo mestre Raimundo Irineu Serra, nas suas cerimônias evidencia claramente uma influência do catolicismo popular, da tradição das festas aos Santos, com seu 'bailado' que acontece em datas do calendário cristão, guiado por hinos que mencionam Jesus, a Virgem Maria, São José, São João Batista, dentre outros. De outro lado, a Barquinha, que possui crenças e práticas típicas de religiões afro-brasileiras, cultuando seres como pretos-velhos, caboclos, sereias, encantados, divindades como Iemanjá, Nanã, etc, que podem se comunicar com os fiéis através do transe de possessão. Essa é uma distinção importante entre a Barquinha, o Santo Daime e a União do Vegetal. Enquanto na primeira a incorporação de espíritos e entidades pelos fiéis é admitida e tem uma centralidade, já nas segundas esse tipo de prática é desestimulada, e não compõe o corpo ritual principal dessas duas religiões. A União do Vegetal em certo sentido parece ser mais particular. Em primeiro lugar, se Santo Daime e Barquinha surgem, os dois, no Acre (em 1930 e em 1945, respectivamente), sendo que a Barquinha é fundada por um ex adepto do Santo Daime, a UDV surge em Porto Velho, já no início da década de 1960. Na Barquinha e no Santo Daime, a dança [bailado e gira] é fundamental para se atingir o êxtase místico e o contato com a realidade espiritual, e é também um elemento fundamental na constituição das formas rituais destes cultos. Já na UDV,

em 1990, assim como os departamentos citados, possui monitorias e sócios constituídos por voluntários em todos os núcleos da UDV e, desde 2010, qualificou-se como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP). Sua criação se deu inicialmente com o objetivo de preservar o Seringal Novo Encanto, uma área de floresta amazônica de alta biodiversidade com 8.125 hectares, localizada no município de Lábrea, no Amazonas. Além disso, a criação da "Novo Encanto" foi necessária para a estruturação e ampliação das ações ambientalistas já em curso na UDV (THEVENIN, 2017, p. 77).

os rituais excluem a dança e destacam o uso da palavra e o debate “intelectual”, elementos ausentes nas cerimônias do Santo Daime ou da Barquinha. Essas são distinções gerais. Na verdade, se observamos as diferenças internas a cada uma dessas três religiões maiores (Santo Daime, Barquinha e UDV), podemos verificar também toda uma gama de outros matizes que marcam as fronteiras entre os diversos grupos dessa tradição religiosa. Assim, após o falecimento do fundador do Santo Daime, surgiram novos grupos daimistas, que passaram a adotar várias práticas de cultos afro-brasileiros, inclusive o transe de possessão – podemos falar num processo de ‘umbandização do Santo Daime’ – tornando mais tênue a diferenciação entre o Daime e a Barquinha. O processo de expansão dessas religiões também torna mais complexa a diferenciação entre esses cultos. Nos últimos anos, por exemplo, surgiu um grupo em Brasília, que mescla as cerimônias do Santo Daime com as da União do Vegetal (LABATE e GOULART, 2005, p. 92).

A despeito das diferenças, Santo Daime e UDV partilham do princípio atribuído à ação do chá que o remete à consubstancialização de uma força superior capaz de guiar o sujeito em busca de sua essência espiritual.

Adeptos do Santo Daime e da Barquinha *tomam o Daime* e sentem a força manifestando a presença do Mestre Juramidam. Adeptos da UDV, por sua vez, *bebem o vegetal* a fim de sentir a “burracheira”, esfera transcendente análoga à miração daimista, onde se apresenta, por sua vez, o Mestre Caiano.

Assim, a ingestão da bebida e a vivência orientada de seu efeito compõem o lugar privilegiado de comunicação do sujeito com o poder que habita essa bebida, fonte de aprendizado profundo da espiritualidade cabocla (MELO, 2010; 2011; 2013).

As três principais religiões ayahuasqueiras brasileiras exibem, por outro lado, certas convergências, associadas a diversos aspectos da experiência de consumo ritual da ayahuasca em contexto litúrgico.

Além de ocorrer numa mesma região e contexto social, envolve a recorrência a um mesmo conjunto de tradições culturais. Seus fundadores eram oriundos do nordeste do país e migraram para a Amazônia em períodos diferentes do ciclo econômico de exploração da borracha. As novas religiões por eles organizadas, portanto, estão relacionadas a esse encontro entre as tradições de

migrantes nordestinos e a cultura da floresta (ASSIS e LABATE, 2014), mobilizando, assim,

(...) um mesmo repertório, um mesmo conjunto de temas que é trabalhado de diferentes maneiras em cada um desses grupos religiosos. Noutras palavras, trata-se de uma mesma tradição que se desdobra de diferentes modos. Um conjunto de elementos que provêm de crenças do catolicismo popular, de doutrinas como o espiritismo kardecista e, claro, de antigas práticas amazônicas de usos da ayahuasca, ligadas à pajelança cabocla e à cultura seringueira, está presente em todas essas religiões. Aliás, lembramos que todas elas têm em comum um contexto de formação – as três foram fundadas por nordestinos que migraram para a Amazônia e que se ligaram de algum modo ao trabalho nos seringais. Por isso, encontramos nos mitos e ritos da UDV, do Santo Daime e da Barquinha temas, trechos de histórias, lendas, personagens ou seres espirituais amazônicos – não todos esses aspectos mas um ou outro deles ganha relevo em cada uma dessas religiões. Nos três grupos o consumo do chá de origem amazônica, chamado ora de Vegetal ora de Daime, é igualmente considerado um elemento crucial no estabelecimento do elo entre os fiéis e a realidade sagrada, espiritual. Nas três religiões considera-se que a bebida tem um papel importante na obtenção do transe místico (seja ele vivenciado com possessão, voo xamânico ou “concentração mental”). É através do consumo do chá que se estruturam os rituais, as crenças e todo o conjunto de práticas desses cultos, bem como se torna possível a interiorização dos seus significados pelos fiéis (LABATE e GOULART, 2005, p. 93).

Um primeiro momento referente à história das religiões ayahuasqueiras brasileiras refere-se ao surgimento destes grupos religiosos, antes da sua dispersão para fora da região amazônica. É uma fase marcada por relações mais pessoais entre os fundadores das religiões ayahuasqueiras e representantes políticos locais (MOREIRA e MACRAE, 2011).

A partir do início da década de 1980 é possível identificar uma segunda fase, que se refere à expansão destas religiões para diversas regiões do Brasil e para o exterior, coincidindo com a associação mais direta entre elas e o debate em torno das políticas públicas sobre drogas.

Nesta fase, acontecem as primeiras regulamentações do Estado brasileiro em relação aos usos da ayahuasca, e tanto as investigações feitas por órgãos públicos quanto as relações entre representantes das religiões e estes órgãos deixam de ser pessoais e ocasionais para se tornarem institucionais, regulares e coordenadas. Esta segunda fase abarca o movimento mais sistemático de construção de legitimação pública destes grupos e culmina com o reconhecimento diante do Estado e da sociedade civil, do direito de uso religioso da ayahuasca (GOULART, 2004; ASSIS e RODRIGUES, 2017).

Por fim, uma terceira fase – a atual – cujo início se dá a partir da reivindicação de um reconhecimento do uso da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro, encaminhada ao Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (IPHAN) em 2008, caracterizando-se por uma mudança mais radical nas estratégias de representantes destas religiões no que concerne à construção de suas plataformas de apresentação pública (ASSIS e RODRIGUES, 2017).

Apesar dos aspectos comuns às religiosidades caboclas do chá, cada uma delas se manifesta a partir de um cabedal exclusivo de saberes e práticas em torno do uso da ayahuasca. A bebida, assim como as entidades botânicas que favorecem o aspecto material da produção e reprodução destas religiosidades caboclas são, em tese, as mesmas, embora em cada segmento recebam diferentes significantes e significados, nutridos por uma cosmologia específica a cada performance de uso da bebida cerimonial.

Conclui-se esta abordagem em direção às conexões entre as tradições brasileiras da ayahuasca por meio da apropriação de uma comunicação institucional do Santo Daime (ICEFLU), proferida por Alex Polari de Alverga¹⁵⁹ na

¹⁵⁹ Alex Polari, paraibano nascido em 1951, é poeta e escritor. Foi guerrilheiro e preso político da ditadura militar por nove anos. Solto aos 29 anos de idade, procurou e encontrou a luz do Daime através de Sebastião Mota no longínquo estado do Acre no início dos anos 1980, e se tornou, na atualidade, uma das personalidades mais expressivas do ponto de vista de uma “intelectualidade ayahuasqueira” no Brasil. Vive no Céu do Mapiá. Como membro do Conselho Doutrinário da entidade religiosa, visita constantemente os pontos e igrejas, realizando trabalhos espirituais e orientando os adeptos do Santo Daime em diversas partes do globo. Há trinta e seis anos, ocupa o lugar de dirigente oficial da igreja Céu da Montanha, em Mauá, no Rio de Janeiro. Participa ativamente do processo de expansão da doutrina do Santo Daime, e representa oficialmente a ICEFLU, servindo à entidade religiosa como porta voz da comunidade daimista vinculada ao sistema

ocasião do seminário “Ayahuasca e Políticas Públicas” realizado em Branco (AC), em abril de 2010.

Um manifesto à tolerância, ao respeito e à diversidade que inspira a própria ayahuasca em sua natureza polifônica, pois como afirma o psiconauta, farmacologista e estudioso das plantas de poder, Dennis McKenna, “a ayahuasca tem uma inteligência própria e funciona como um ‘embaixador’ da comunhão entre as espécies”¹⁶⁰.

Sem dúvida, coube ao Mestre Irineu fazer esta grandiosa síntese da tradição espiritual e da cultura indígena para um novo contexto, ao mesmo tempo que realizava uma nova leitura do cristianismo popular pelas lentes da ayahuasca. Com isto, ele promoveu um verdadeiro resgate histórico da espiritualidade e da cultura nativa, tão perseguida em nome de uma versão intolerante do catolicismo expansionista aliado à empresa colonialista. Na continuação desta síntese cultural cabocla e urbana, ele foi seguido também por muitos outros irmãos, mestres e fundadores de outras tradições, que expressaram esta mesma verdade em outros contextos doutrinários e rituais. Como é o caso do Mestre Gabriel, Frei Daniel e também do Padrinho Sebastião Mota de Melo. Padrinho Sebastião, à semelhança dos demais fundadores das outras linhas tradicionais, foi também um homem simples, nascido na floresta, de onde adquiriu todos os seus conhecimentos e habilidades de seringueiro, artesão de canoas, médium e curador. Conviveu com o Mestre Irineu e dele recebeu a orientação e a profecia de que iria levar a cabo a sua missão no estado do Amazonas, como de fato aconteceu. Prova disto é a Vila Céu do Mapiá, que congrega hoje mais de mil habitantes e é a nossa

doutrinário de Padrinho Sebastião. Ponderado e profundo em suas argumentações, fundamentadas a partir de uma ampla e crítica visão de mundo, Padrinho Alex Polari estabelece na comunicação a seguir, uma síntese dos aspectos culturais das religiosidades brasileiras da ayahuasca, em especial do Santo Daime, reconhecendo a contribuição dos mestres brasileiros, especialmente Mestre Irineu – como o fundador deste segmento religioso e detentor do Poder do Daime – e Padrinho Sebastião, personagem central nas diásporas da ayahuasca, no Brasil e no mundo.

¹⁶⁰ Argumento apresentado na comunicação “A(s) mente(s) de Gaia: como a inteligência se manifesta na natureza em todos os níveis, da biosfera ao nível submolecular”, no âmbito da Segunda Conferência Mundial da Ayahuasca, ocorrida em outubro de 2016, em Rio Branco (AC). Disponível em: <agencia.ac.gov.br/a-ayahuasca-e-inteligente-diz-medalhao-da-etnofarmacologia/>. Acesso em: dez. 2019.

Sede Matriz. Portanto, nossa igreja se considera uma derivação legítima e autêntica do tronco do Mestre Irineu. Dele herdamos o fundamento da nossa Doutrina. Além disto, como afirma o nosso Estatuto Doutrinário, respeitamos todas as demais confissões religiosas. Dando este testemunho, temos crescido em todo o mundo, difundido nossa língua, nossa cultura e a espiritualidade dos povos da floresta em dezenas de países em todos os continentes. Nossa Igreja tem firmado alianças espirituais com muitas outras medicinas sagradas e contribuído grandemente para a legalização e o reconhecimento do nosso sacramento no Brasil e no mundo. Como também desenvolvido um intenso trabalho social e ambiental pela preservação da floresta amazônica e também em prol das populações carentes onde se localizam uma boa parte das nossas comunidades. Para finalizar, reiteramos as congratulações a todos os irmãos ayahuasqueiros e daimistas por este novo tempo de reconhecimento que se avizinha, onde esperamos ter cada vez mais condições para professar nossa fé e convicção religiosa, sem sermos alvos de constrangimentos e preconceitos. Esperamos que possamos receber e construir este novo tempo e este novo mundo com muita maturidade, discernimento e união. Pois para fugirmos da lógica insana e persecutória da qual já fomos vítimas, devemos provar em nós mesmos uma sadia coexistência e diálogo dentro da liberdade e diversidade religiosa que todos queremos agora desfrutar. Pois neste mundo de guerras e discórdia, este é o caminho que pode legar aos nossos filhos e netos este tesouro que recebemos da Rainha da Floresta (ICEFLU, s/d).

4.5. CONSIDERAÇÕES

A ayahuasca atravessa o tempo da vida e da história de homens e mulheres desde tempos imemoriais. Transforma concepções, instaura conceitos, institui regras e prolifera saberes os mais diversificados. De bebida infernal num contexto colonial, constitui-se embaixadora do bem viver num tempo decolonial. Epistemicamente autêntica, bebe na fonte da ancestralidade ameríndia e desagua na foz da contemporaneidade urbana ao redor do globo terrestre.

É legítima sua identidade nativa. Tem nome comum, nome próprio, família, gênero e espécie. Parentes antigos e novos desconhecidos. É um Ser, não apenas

um chá elaborado a partir de plantas nativas da floresta. É alquimia, espiritualidade, magia rumo ao desconhecido de si.

Ayahuasca, ayahuascas. Entidades botânicas polimórficas, polifônicas, polissêmicas e policêntricas que falam a língua dos espíritos, dos anjos, dos caboclos, dos orixás, dos encantados, dos santos, e possibilitam uma íntima espiritualidade com a qual se depara o ser humano. Constituem culturas, sociedades, sociabilidades. Faz-se doutrina, religiões, religiosidades. Desconecta e conecta. Desconserta e concerta. Religa.

Amazônica, brasileira, indígena, cabocla, urbana, sincrética, universal, ayahuasca está viva, aqui, ali e acolá. Um manifesto ancestral pelo reconhecimento da divindade no coração do homem e da mulher, da criança e do ancião. Da humanidade, enfim. Pelo respeito à vida, pelo amor à floresta, pelo conhecimento das plantas que ensinam, aliviam e sanam as dores do corpo e da alma, eis um oásis no mundo verde, um jardim-floresta. Cipó, folha, fogo e água, o rei e a rainha. Está feito o convite para o próximo capítulo.

Capítulo V

A SUSTENTABILIDADE ATRAVÉS DAS PLANTAS SAGRADAS AMAZÔNICAS: Reconhecimento de variedades etnobotânicas de jagube e rainha

5.1. INTRODUÇÃO

Este capítulo tem como objetivo reconhecer a diversidade intraespecífica do cipó jagube e da folha rainha, e caracterizar o sistema de classificação das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime. Com base no saber tradicional que circula no interior deste sistema religioso, busca-se contribuir com o conhecimento da etnobotânica dessas plantas, com vista à sustentabilidade das espécies e variedades botânicas acionadas nesta tradição ayahuasqueira brasileira.

Duas dimensões fundamentais sobressaem, entretanto. A primeira, associa-se ao re-conhecimento da diversidade intraespecífica do cipó jagube e da folha rainha, em que se pretende trazer à tona uma amostra da variação fenotípica, evidenciando a dimensão taxonômica da diversidade botânica e linguística em torno dessas entidades botânicas.

Compreende-se que esta diversidade corresponde a uma recapitulação do *corpus* teórico central da ecologia histórica e da história ambiental amazônica. Assim, as variedades do cipó e da folha da ayahuasca, e neste caso, do Daime, correspondem a uma expressão concreta do quanto as coletividades humanas geram novidades – emergências – e enriquecem a diversidade biológica por meio da cultura, a partir de um dispositivo geral de consciência que agrega um conjunto de saberes e práticas que, diversificadas em sua origem, confluem em direção à complexidade, estabelecendo uma modalidade orgânica de circulação sintrópica do conhecimento etnobotânico nesta tradição¹⁶¹.

¹⁶¹ A criatividade – a geração de novas formas – consiste em uma propriedade fundamental dos sistemas vivos. Uma vez que o surgimento dessas novas formas é também um aspecto essencial

Uma segunda dimensão contemplada neste capítulo refere-se ao exercício empírico de caracterização etnobotânica da diversidade botânica, a partir de um elenco de critérios taxonômicos associados à classificação *folk* nesta tradição. Assim, por meio dos saberes botânicos e linguísticos que circulam no Daime, e, de maneira complementar, do acesso ao material biológico nas áreas de cultivo, e nos herbários, se estabelece neste capítulo, uma aproximação empírica em direção a uma etnotaxonomia daimista do cipó e da folha¹⁶².

Conforme já observado por Schultes (1986b, p. 229), indígenas do noroeste amazônico “possuem uma estranha familiaridade com as plantas nativas e sua atividade biodinâmica”. Sendo as tradições caboclas da ayahuasca caracterizadas por uma conexão histórica e cultural com as tradições indígenas ayahuasqueiras, é claramente perceptível a expressão de certa familiaridade cabocla com o universo dessas plantas sagradas.

Geralmente, trata-se de uma tarefa difícil para o botânico, perceber diferenças morfológicas sobre as quais categorias nativas sub específicas são reconhecidas. Para Schultes (op. cit.), a identificação nativa de tipos ou variedades de plantas representa um complexo problema interdisciplinar de profundo significado para as ciências humanas, como a antropologia, assim como de extraordinária importância para as ciências naturais, tais como a botânica, assim como para a química.

Variedades do cipó e da folha são bem estabelecidas no cotidiano dos daimistas, embora pouco documentadas, no contexto das etnoclassificações caboclas da ayahuasca. Assim, pouco se sabe a respeito dos critérios mobilizados na estruturação de seus sistemas de classificação botânica.

da dinâmica dos sistemas abertos, atinge-se a compreensão de que estes se desenvolvem e evoluem. A vida, assim, dilata-se constantemente em direção à novidade (CAPRA, 2002).

¹⁶² Uma intensa observação experiencial, seguida de sucessivas coletas para cultivo de variedades provenientes das localidades estudadas dão suporte à apresentação dos resultados associados a essa dimensão, contemplando, em especial, aspectos morfológicos da diversidade dessas plantas e a nomenclatura cabocla associada. Se por um lado esta abordagem favoreceu uma prévia e objetiva definição dos grupos taxonômicos examinados, ao mesmo tempo, fez emergir uma dimensão geralmente secundarizada nos estudos etnobotânicos, qual seja, o reconhecimento de sistemas taxonômicos de plantas sagradas.

Esta contribuição empírica representa, portanto, um aporte quanto ao reconhecimento das variedades caboclas das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime, a partir de uma percepção experiencial concreta em torno dos modos pelos quais são constituídos e acionados os “sinais”, isto é, os marcadores botânicos, assim como os dispositivos linguísticos associados à classificação e à taxonomia dessas plantas nessa tradição¹⁶³.

Se esta abordagem está conectada, por um lado, à apreciação empírica de um complexo relativamente estável de espécies botânicas, por outro, está associada a um complexo altamente diversificado de variedades botânicas. Assim, o estudo da diversidade intraespecífica de plantas sagradas nessa tradição amazônica emerge a partir de aspectos êmicos associados à lida com essas entidades botânicas, com ênfase na variação morfológica.

Na primeira parte do capítulo são dedicados dois tópicos genéricos em direção aos aspectos botânicos e taxonômicos, sendo um tópico dedicado ao cipó jagube e outro à folha rainha. Na segunda parte são apresentados e discutidos, por sua vez, aspectos botânicos da nomenclatura cabocla a partir da empiria realizada nas áreas de cultivo estudadas, assim como a partir de diálogos e entrevistas empreendidas com cultivadores e feitores de Daime previamente selecionados.

Neste ponto, a ênfase analítica se dá em direção ao reconhecimento dos termos tradicionais e das estruturas morfológicas acionadas no estabelecimento do sistema nativo de classificação botânica.

As considerações fecham o capítulo, retomando os principais aspectos abordados em torno do reconhecimento etnobotânico das variedades de jagube e rainha no Santo Daime, pondo, assim, em evidência, os principais elementos da

¹⁶³ A linguagem como um sistema de comunicação simbólica cria a noção de objeto, e assim os símbolos associam-se às nossas imagens mentais dos objetos. No mesmo momento em que as palavras e os objetos são criados pelas coordenações de comportamento, tornam-se a base de outras coordenações ainda, que geram uma série de níveis reevocativos/recursivos de comunicação linguística. À medida que distinguimos os objetos, criamos conceitos abstratos para denotar as suas propriedades e as relações entre eles. Para Maturana, o processo de observação consiste nessas distinções operadas em cima de outras distinções; então, quando distinguimos entre as observações, surge o observador; e, por fim, a autoconsciência surge com a observação do próprio observador, quando usamos a noção de um objeto e os conceitos abstratos a ela associados para descrever a nós mesmos (CAPRA, 2002, p. 59).

discussão empreendida, a fim de alargar as frentes possíveis de uma modalidade transdisciplinar de investigação dessas plantas no campo das ciências do ambiente.

5.2. DAS PLANTAS SAGRADAS AMAZÔNICAS DO DAIME

5.2.1. Aspectos botânicos e taxonômicos do cipó

De acordo com as atualizações do Grupo de Filogenia das Angiospermas (*Angiosperm Phylogeny Group* – APG¹⁶⁴), o jagube, enquanto entidade botânica, pertence à classe Magnoliopsida, à ordem das Malpighiales e à família Malpighiaceae Jussieu¹⁶⁵.

Esta complexa família botânica circunscreve 75 gêneros e aproximadamente 1300 espécies, todas com distribuição pantropical, incluindo as espécies do Velho Mundo. Aproximadamente 80% dos gêneros, assim como 90% das espécies da família Malpighiaceae ocorrem na região compreendida entre Caribe, sul dos Estados Unidos, até a Argentina (ALEXANDRINO et al., 2011). Poucas espécies crescem naturalmente em ambientes xerofíticos, assim como não há registro botânico de malpighiáceas vicejando naturalmente em regiões geladas do globo (LOMBELLO, 2000).

Concentradas nos trópicos e subtrópicos, as malpighiáceas apresentam maior diversidade na América tropical, compondo aproximadamente 70% das espécies da família, comumente encontradas em ambientes abertos de florestas e cerrados, assim nos campos, campinas e matas ciliares.

A família Malpighiaceae apresenta centro de origem e diversidade situados na América do Sul, ao norte do Trópico de Capricórnio. Excetuando-se o Chile, com duas espécies descritas na família, os territórios nacionais sul-americanos

¹⁶⁴ Disponível em: <www.mobot.org>. Acesso em: set. 2019.

¹⁶⁵ A Família Malpighiae, atual Malpighiaceae, foi proposta em 1789 pelo botânico e médico francês Antoine Laurent de Jussieu (1748-1836). Seu nome se refere à memória do fisiologista, anatomista, botânico e médico italiano Marcelli Malpighii (1628-1694).

apresentam grande representatividade de espécies, sendo o Brasil, o país mais diverso em termos de composição de espécies desta família, distribuídas por sua vez, nas várias formações vegetais (CARVALHO et al, 2010).

Em geral, são plantas que exibem hábito trepador. Entretanto, podem ser encontradas árvores e arbustos, além de, ocasionalmente, ervas perenes. Seus representantes exibem grande potencial econômico, a partir de um ponto de vista alimentício, medicinal, madeireiro, ornamental, mágico-religioso, entre outros aspectos utilitários.

Malpighia, *Byrsonima*, *Galphimia*, *Lophantera*, *Callaeum* e *Banisteriopsis* são alguns dos gêneros de maior expressão cultural na família Malpighiaceae, cobrindo categorias de uso as mais diversificadas, com destaque para os derradeiros três gêneros botânicos, cujas espécies representantes possuem alcaloides β -carbolínicos de importância na etnomedicina indígena e cabocla.

As malpighiáceas neotropicais apresentam grande diversidade morfológica quanto ao hábito, à morfologia dos frutos, do pólen, assim como quanto ao número de cromossomos, porém mostram acentuada uniformidade na estrutura floral. O caráter conservador da inflorescência refere-se à arquitetura da flor na família, que apresenta sempre cinco pétalas unguiculadas (Figura 21), sendo uma delas, diferenciada pela espessura da unha e pela coloração (COSTA et al., 2006).

Figura 21 – Flor da aceroleira (*Malpighia glabra* L.). Destaque para a pétala estandarte das flores das malpighiáceas.



Fonte: Aranha, M., 2019.

As inflorescências das espécies representantes da família Malpighiaceae são racemosas, cimosas ou unifloras. As flores são bissexuadas, diclamídeas, zigomorfas, com pedicelos geralmente articulados na base. Possuem sépalas livres entre si, desiguais, ovais, oblongas ou lanceoladas, pilosas, com um par de elaióforos, glândulas calicinais secretoras de óleos não voláteis, associadas à atração de visitantes florais e polinizadores (VOGEL, 1990).

Em Malpighiaceae, as glândulas podem variar quanto à localização, sendo observadas em folhas, estípulas, brácteas e sépalas. De maneira geral, aproximadamente 90% das espécies de Malpighiaceae do Novo Mundo e pouco

mais da metade das espécies do Velho Mundo possuem glândulas calicinais¹⁶⁶ (VOGEL, 1990). É comum, por outro lado, a ocorrência de glândulas foliares (Figura 22) no limbo ou no pecíolo das malpighiaceas (ARAÚJO e MEIRA, 2016)¹⁶⁷.

Figura 22 – *Epicharis cockerelli* coletando óleo em *Byrsonima* sp. (Malpighiaceae).



Fonte: (Martins, 2014, p. 95).

¹⁶⁶ Em Botânica, “corola” corresponde ao conjunto de pétalas, e “cálice” refere-se ao conjunto de sépalas de uma flor.

¹⁶⁷ Óleo e pólen correspondem aos recursos florais disponíveis para os visitantes e/ou polinizadores das malpighiaceas neotropicais, e suas flores atraem visitantes especializados na coleta de óleo, principalmente fêmeas de abelhas Centridini, embora representantes das tribos Exomalopsini e Tetrapediini também colem e utilizem este recurso. Vogel (1990) propõe que as glândulas calicinais tenham emergido a partir da modificação de nectários, em resposta à simbiose entre flores e abelhas que, por sua vez, colem o óleo para alimentação das larvas e impermeabilização das paredes de seus ninhos (MARTINS, 2014).

A família Malpighiaceae foi taxonomicamente dividida por Niedenzu em 1928 em duas subfamílias: Planitorae e Pyramidoterae. Na subfamília Pyramidoterae, de interesse neste estudo, duas tribos são reconhecidas. Hiraeeae, contendo espécies cuja asa central da sâmara se encontra lateralmente posicionada, e Banisterieae, cujas espécies possuem sâmara com asa central dorsalmente posicionada (GATES, 1982).

Conforme Araújo (2008), em Malpighiaceae, os gêneros que contém o maior número de espécies correspondem a *Byrsonima* (150); *Heteropterys* (120); *Banisteriopsis* (92); *Tetrapteryx* e *Stigmaphyllon* (90), e *Bunchosia* (75).

Cerca de 300 espécies distribuídas em 38 gêneros ocorrem naturalmente no Brasil (SOUZA e LORENZI, 2012), destacando-se *Banisteriopsis*, *Diplopteryx*¹⁶⁸, *Tetrapteryx*, *Heteropterys* e *Callaeum* como produtores de alcaloides associados ao uso cultural em tradições xamânicas e religiosas amazônicas.

Espécies de *Banisteriopsis* e *Diplopteryx* configuram-se como as entidades botânicas responsáveis pela expressão das culturas da ayahuasca na Amazônia peruana e do yagé na Amazônia colombiana, respectivamente. Não apenas na Amazônia brasileira, mas em todo o território nacional, ambas espécies podem ser encontradas de forma nativa e sob cultivo no contexto das tradições ayahuasqueiras.

Banisteriopsis C. B. Rob. ex Small constitui um grupo taxonômico de plantas que crescem nas terras baixas da floresta equatorial amazônica, estendendo seu limite de ocorrência ao Sul, até Bolívia, e ao Norte, até Venezuela e Panamá (Figura 23). Trata-se de plantas com ocorrência natural na Amazônia boliviana, colombiana, peruana e brasileira, tendo se propagado, por meio de cultivo, através dos Andes até a costa equatoriana (GATES, 1982).

¹⁶⁸ Folhas de *Diplopteryx cabrerana* – antiga *Banisteriopsis rusbyana* – contêm DMT, a primeira malpighiácea da qual fora isolado um composto triptamínico (SCHULTES, 1985). *Diplopteryx* Juss. e *Banisteriopsis* C. B. Robinson ex. Small são considerados gêneros irmãos, tanto pela similaridade morfológica da estrutura floral (GATES, op. cit.) quanto pela análise molecular (ANDERSON e DAVIS, 2006). Os dois gêneros são bastante significativos no interior da família Malpighiaceae, em função de possuírem, em conjunto, cerca de uma centena de espécies. Estes gêneros botânicos apresentam distribuição exclusivamente neotropical, estando restritos apenas aos trópicos do continente americano.

Figura 23 – Representação gráfica da distribuição geográfica de *Banisteriopsis* C. B. Rob. ex Small.



Fonte: *Plants of the world on line*, 2019¹⁶⁹.

Com ampla distribuição geográfica¹⁷⁰, *Banisteriopsis* é considerado o terceiro maior gênero em quantidade de espécies descritas, e um dos gêneros taxonomicamente mais complexos entre as malpighiáceas.

As noventa e duas espécies de *Banisteriopsis* atualmente descritas exibem morfologia floral bastante similar, o que concorre para a enorme complexificação taxonômica do grupo (GATES, op. cit.)¹⁷¹. Consiste no principal táxon em

¹⁶⁹ Disponível em: <<http://www.plantsoftheworldonline.org/>>. Acesso em: nov. 2019.

¹⁷⁰ Os pontos amarelos na representação gráfica referentes à distribuição de *Banisteriopsis* C. B. Rob. ex. Small correspondem a dados cruzados a partir de diversos bancos de dados botânicos internacionais, sendo os principais: *The New York Botanical Garden*; *National Herbarium Nederland*; *NMNH Botany Collections*; *Real Jardín Botánico de Madrid*; *Colección Herbario Federico Medem*; *University of Washington Herbarium*; *Fairchild Tropical Botanic Garden Virtual Herbarium*; *Smithsonian Tropical Research Institute*; *Missouri Botanical Garden*; *Smithsonian Tropical Research Institute Herbarium*.

¹⁷¹ Com base na análise de caracteres morfológicos externos, a taxonomista Bronwen Gates dividiu o gênero *Banisteriopsis* em três subgêneros: *Banisteriopsis* C. B. Robinson; *Hemiramma* (Griseb)

apreciação neste estudo, uma vez que alguns de seus representantes constituem-se em um elemento fundamental na composição da bebida sagrada do Santo Daime.

Trata-se de um gênero botânico representado por lianas, arbustos, subarbustos, e raramente árvores. Morfologicamente, se caracteriza pela presença de folhas alternas, opostas, simples, pecioladas, com tamanhos variáveis, podendo ser crassas ou membranosas, com a presença de indumento. Apresentam estípulas, geralmente dotadas de tricomas malpighiáceos, unicelulares e bifurcados. Exibem glândulas foliares brancas, amarelas ou alaranjadas, normalmente posicionadas na base da folha, próximas à inserção do pecíolo. As inflorescências são do tipo cimo ou dicásio, em umbela com quatro flores de corola branca, rósea ou amarela, geralmente com a presença de glândulas calicinais. Exibem, no conjunto da corola, uma pétala mais interna, fimbriada na margem, distinta das quatro demais, de cor amarela ou rosada. O androceu é diplostêmone, com estames livres entre si. O ovário é súpero, tricarpetal, trilocular, com um óvulo por lóculo, três estiletes livres entre si e estigmas variados. Os frutos são do tipo sâmara, drupa ou aquênio. As sementes não têm endosperma e o embrião é bem desenvolvido. Algumas espécies de *Banisteriopsis* exibem órgãos subterrâneos semelhantes a xilopódios¹⁷² (GATES, op. cit.; SOUTO e OLIVEIRA, 2008).

Na Amazônia, o uso cultural de determinadas espécies de *Banisteriopsis* coaduna-se com uma tradição xamânica, levada a cabo por diversos grupos

Gates; e *Pleiopterys* (Nied.) Gates. Neste novo arranjo, as espécies incluídas até então no subgênero *Pleiopterys* foram transferidas para o gênero *Diplopterys*, que passou a incluir espécies com sementes aladas, e o subgênero *Banisteriopsis* foi elevado a gênero e denominado *Bronwenia*. O mesmo ocorreu com o subgênero *Hemiramma*, que compreende a maior parte das espécies de *Banisteriopsis* que, por sua vez, foi elevado ao nível genérico e reteve o nome *Banisteriopsis* (DAVIS e ANDERSON, 2010).

¹⁷² Observações de campo na floresta e em reinados daimistas indicam a prática de favorecimento em direção ao processo de regeneração pós-colheita do cipó. Uma vez tirada a parte aérea do jagube, o ato de deixar a “batata”, ou parte dela enterrada no solo, a fim de possibilitar sua rebrota representa uma conexão de saberes etnobotânicos com uma percepção consciente dos processos ecológicos de regeneração e produção do cipó sagrado, o que indica uma correspondência direta da construção e circulação desses saberes com princípios ecológicos associados à etnoconservação e à sustentabilidade dessa entidade botânica.

indígenas e mestiços. Devido à facilidade com que o cipó sagrado é propagado por meio de sementes, assim como através da produção de mudas a partir de estacas, é difícil estabelecer, com exatidão, sua área de ocorrência natural (GATES, op. cit.; LUZ, 1996), assim como não se constitui em tarefa fácil, mensurar a contribuição indígena, *mestiza* e cabocla nos processos de hibridização, especiação, formação, cultivo e propagação de novas variedades, cultural e ecologicamente apropriadas aos diferentes contextos em que são historicamente empregadas.

Espécies de *Banisteriopsis* são reconhecidas e identificadas geralmente a partir da mobilização de caracteres da morfologia externa, tais como o comprimento do pecíolo, das brácteas ou bractéolas, da lâmina foliar, da asa do fruto, entre outros (GATES, op. cit.). Por se tratar de parâmetros quantitativos, a identificação das espécies pertencentes a *Banisteriopsis* torna-se tarefa difícil e, muitas vezes, duvidosa. Por outro lado, a identificação por meio de caracteres moleculares corresponde a um trabalho altamente dependente de recursos humanos especializados, e de alto investimento financeiro.

Neste sentido, o reconhecimento e identificação de plantas a partir do saber etnobotânico tradicional pode significar um ganho expressivo para a botânica, favorecendo o encurtamento da distância epistêmica entre o saber botânico formal e o saber *folk* em torno da classificação de plantas.

A seleção de centros para conservação de germoplasma e cultivo de matrizes que permitam a manutenção da variabilidade genética do cipó jagube tem sido algumas das preocupações de pesquisadores, cultivadores e manejadores desse cipó amazônico de uso tradicional.

Arranjos institucionais associados a iniciativas independentes em torno da identificação de regiões prioritárias para coleta e conservação de germoplasma das distintas variedades de *Banisteriopsis* associadas à preparação da bebida sagrada da floresta tem sido estabelecidos no contexto das tradições ayahuasqueiras brasileiras (CORRÊA, 2011).

Alternativamente à identificação de áreas prioritárias para conservação *in situ*, tem sido estabelecidos levantamentos institucionais em nível nacional para a construção de parâmetros técnicos a fim de se consolidar a elaboração e execução de planos regionais de manejo para a etnoconservação e sustentabilidade do cipó

jagube, assim como das plantas sagradas associadas, tal como o arbusto da folha rainha.

5.2.2. Aspectos botânicos e taxonômicos da folha

De um ponto de vista botânico, as rubiáceas compõem uma das maiores e mais abundantes famílias dentre as plantas superiores. Suas espécies ocorrem principalmente nos domínios das regiões tropicais e subtropicais, podendo ser encontrados representantes em estado nativo, semelhantemente, nas regiões frias e temperadas do planeta (PRANCE, 1990).

Neste grupo taxonômico de plantas contabilizam-se aproximadamente 13000 espécies, distribuídas em pouco mais de 600 gêneros. Compreende espécies com as mais variadas formas de vida e hábitos, agrupando desde árvores, arvoretas, arbustos, subarbustos, ervas, e mais raramente, lianas (DELPRETE e JARDIM, 2012)¹⁷³.

Na América do Sul, são encontradas 30% da totalidade de espécies conhecidas na família. Apenas no Brasil, as rubiáceas são representadas por uma diversidade botânica de aproximadamente duas mil espécies, distribuídas em 110 gêneros (DELPRETE e JARDIM, op. cit.).

Do ponto de vista morfológico, os representantes da família Rubiaceae caracterizam-se por apresentarem folhas simples, opostas, às vezes verticiladas, muito raramente alternas, estípulas interpeciolares raramente unidas pela porção intrapeciolar ou caliptradas, caducas, expondo um anel de tricomas, geralmente persistentes, de cor canela, estames epipétalos e ovário geralmente ínfero (BURGUER e TAYLOR, 1993).

¹⁷³ Diversas espécies de Rubiaceae apresentam importância econômica. *Coffea*, o gênero botânico do cafeeiro, e *Cinchona* – grupo taxonômico de plantas amazônicas de uso tradicional, das quais se extrai o quinino, usado no tratamento da malária – representam entidades botânicas de notável importância econômica nesta família. Outras espécies da família Rubiaceae são tradicionalmente apropriadas às tradições indígenas e caboclas, como *Genipa americana* L., o jenipapo, e o mulateiro – *Calycophyllum spruceanum* (Benth) Hook f. ex K. Schum.

Estudos filogenéticos utilizando técnicas de biologia molecular tem proposto a divisão da família Rubiaceae em três subfamílias, quais sejam: Rubioideae, Cinchonoideae e Ixoroideae (BREMER e ERIKSSON, 2009). A subfamília Rubioideae, de interesse imediato neste trabalho, está distribuída em 15 tribos, sendo Psychotrieae a maior delas, com aproximadamente 50 gêneros e ampla distribuição em toda a zona tropical, dentre os quais se destaca *Psychotria*¹⁷⁴ como o grupo taxonômico central ao se tratar da folha rainha, apropriada conjuntamente com o cipó jagube na preparação do Santo Daime.

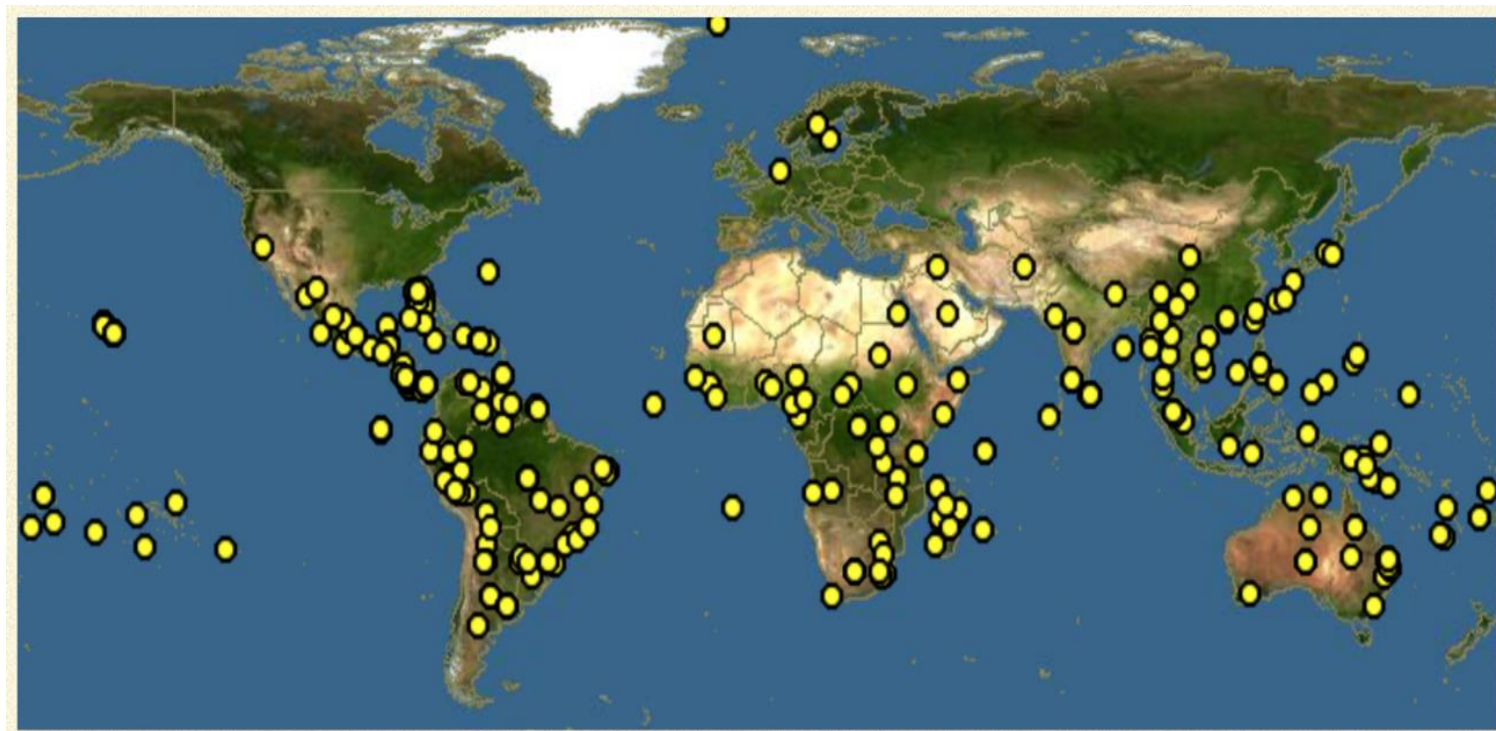
Os complexos arranjos taxonômicos em *Psychotria* refletem as dificuldades de delimitação de suas fronteiras. A semelhança morfológica com representantes dos gêneros *Palicourea* e *Cephaelis*, além da expressiva quantidade de espécies, complexifica sobremaneira a classificação das espécies desse gênero (Figura 24) (MORAES et al., 2011).

Descrito em 1759 por Lineu, através de exemplares de *Psychotria asiatica* L., *Psychotria* representa, de longe, o gênero mais representativo da família Rubiaceae. Além de desempenharem importante papel ecológico, como fonte de néctar e frutos para a fauna silvestre, notadamente insetos e aves (ALMEIDA e ALVES, 2000), espécies de *Psychotria* são reconhecidamente importantes, em virtude da presença de alcaloides bioativos (MORAES et al., op. cit.).

No Brasil, a origem e expansão da pesquisa em torno do gênero *Psychotria* estão ligadas à expressão do uso tradicional de espécies associadas à preparação da ayahuasca. A apropriação cultural das folhas de *P. viridis* e, de maneira secundária, de *P. carthagenensis*, *P. horizontalis*, *P. leiocarpa*, etc. é bastante significativa neste contexto, principalmente a partir de um ponto de vista etnobotânico e etnofarmacológico (FARIA, 2009).

¹⁷⁴ Conforme Davis et al. (2001), o quantitativo de espécies de *Psychotria*, conforme se encontra atualmente delimitado, varia entre 1500 e 2000 espécies.

Figura 24 – Representação gráfica da distribuição geográfica de *Psychotria* L.



Fonte: *Plants of the world on line*, 2019¹⁷⁵

O acúmulo de investigações etnobotânicas e fitoquímicas em torno deste gênero botânico levaram à identificação de diversos alcaloides com amplo espectro farmacológico¹⁷⁶.

Fitoquimicamente, *Psychotria* é um gênero caracterizado pela presença de alcaloides monoterpênicos, com destaque para os polindólicos, os derivados

¹⁷⁵ Disponível em: <<http://www.plantsoftheworldonline.org/>>. Acesso em: nov. 2019.

¹⁷⁶ Juntamente a *Palicourea*, *Psychotria* foi apontado por Cragg et al., (2006) como um “hot gênero”, no sentido do potencial citotóxico de seus extratos e frações. Na medicina tradicional, os usos internos mais frequentes quanto às espécies de *Psychotria* referem-se a afecções do aparelho reprodutor feminino, além do emprego auxiliar no pré e pós parto, doenças dos brônquios e distúrbios gastrointestinais. Quanto aos usos externos, são relatados o emprego em afecções cutâneas, tumores, úlceras, distúrbios oculares, dores de cabeça e de ouvido (FARIA, op. cit.; SOARES, 2015).

triptamínicos e β -carbolínicos, cujo aminoácido de origem corresponde ao Triptofano (RIVIER e LINDGREN, 1972; SCHULTES, 1985)¹⁷⁷.

De um ponto de vista ecológico, o sub-bosque das florestas tropicais úmidas se configura como um estrato de grande importância para espécies de *Psychotria*, uma vez que apresenta maior riqueza de espécies, contribuindo, assim, de maneira mais significativa em termos de fluxo de matéria e energia do que qualquer outro estrato de vegetação da floresta (KINUPP, 2002). Nesta sombria ambiência, coexiste a maioria das espécies da família Rubiaceae, incluindo diversos representantes do gênero *Psychotria*, tais como *P. viridis* e *P. carthagenensis*, espécies tradicionalmente acionadas na preparação das ayahuascas brasileiras. Algumas espécies de *Psychotria* naturais do Brasil, a exemplo de *P. horizontalis*, *P. leiocarpa*, entre outras, representam, semelhantemente, um acréscimo importante à compreensão do potencial psicoativo das espécies deste gênero.

5.3. SABERES ETNOBOTÂNICOS DO DAIME

Em busca da compreensão das interpretações elaboradas pelos pesquisadores a partir de explicações apresentadas por povos tradicionais, antropólogos e etnobiólogos costumeiramente adotam uma distinção entre os termos “êmico” e “ético”.

Interpretações êmicas correspondem àquelas que refletem categorias cognitivas e linguísticas “nativas”, enquanto interpretações éticas representam aquelas categorias desenvolvidas pelos pesquisadores, com propósitos claramente analíticos (POSEY, 2001)¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Alcaloides indólicos-monoterpênicos isolados em espécies de *Psychotria* tem importância biogenética, por serem úteis também como marcadores quimiotaxonômicos. Espécies de *Psychotria* coletadas no sul do Brasil mostram a presença de alcaloides indol-monoterpênicos que possuem rota metabólica típica de *Psychotria* de regiões neotropicais, enquanto alcaloides polindólicos são encontrados em *Psychotria* de regiões pantropicais (FARIA, op. cit.).

¹⁷⁸ Para Darrell Posey, a questão da interpretação da realidade dos povos nativos representa o centro do debate entre as perspectivas êmica e ética que, por sua vez, tem distanciado biólogos e

Constituindo-se em uma espiritualidade amazônica definitivamente indissociável do cipó e do arbusto tradicionalmente conhecidos como jagube e rainha, o Santo Daime, enquanto doutrina religiosa, se reveste simbolicamente, através do cantar dos hinos, na imagem de um cipó, e expressa uma visão espiritual, em que se vislumbra, por meio dessa entidade botânica, uma escada para o mundo espiritual, isto é, um caminho pelo qual se pode acessar e vivenciar a espiritualidade cabocla do Daime¹⁷⁹.

Se “Deus fez uma igreja no formato de um cipó, para que ele possa habitar em cada ser puro encarnado na Terra”, para o daimista, é por meio da disciplina do cipó, que o Homem e a Mulher tornam-se conscientes de que, eles próprios, são um templo, pois “o corpo é uma igreja, e a sala, o trono para conversarmos com o nosso Mestre” (ALVERGA, op. cit., p. 20).

O cipó jagube está geralmente associado à força. Um pai, um professor, um rei ou também um “prensor”, a ordem e o agente disciplinador por excelência, proveniente do reino encantado da floresta. Este é um aspecto bastante presente no cantar dos hinos do Daime, que por sua vez, são parte fundamental da consolidação da cosmovisão e identidade daimista¹⁸⁰.

ecólogos da antropologia, a qual não consideram científica. “Afinal, botânicos e zoólogos não precisam confirmar suas análises científicas com seus sujeitos biológicos”. É importante, entretanto, não confundir objetividade científica com obscurantismo da realidade, alerta o etnobiólogo (POSEY, 2001), e acrescenta: “Existe muito a se aprender da interpretação dos mitos, lendas e taxonomias desenvolvidas por povos indígenas e tradicionais, independente de os métodos utilizados se enquadrarem ou não a critérios estabelecidos por determinados segmentos científicos”. Neste sentido, um intenso debate antropológico tem ocorrido em direção à possibilidade de a interpretação cultural tornar-se científica. Aos etnobiólogos, entretanto, este debate é inócuo, uma vez que, em sua prática de pesquisa, tendem a mobilizar uma diversidade de ferramentas oriundas de várias áreas de pesquisa, tais como a botânica, a zoologia, a geografia, a pedologia, a ecologia, etc., e ao mesmo tempo, acionam o saber local a partir de uma perspectivaêmica (POSEY, op. cit.).

¹⁷⁹ Padrinho Sebastião, caboclo da mata, filósofo da floresta (ALBUQUERQUE, 2018) e incontestado líder espiritual, ensina a seus afilhados que a espiritualidade pressupõe a liberdade do ser em busca de um caminho próprio, em que se aprende com as escolhas e experiências, ao mesmo tempo em que se busca, na vida, o equilíbrio, com disciplina e senso de responsabilidade ética (ALVERGA, 1998).

¹⁸⁰ No contexto simbólico expresso nos hinos do Daime, é recorrente a representação do cipó como um Rei, e da folha como uma Rainha. O cipó representa, portanto, o Rei Jagube, e a folha, a Rainha

Os hinos correspondem a mensagens espirituais, musicalmente entoadas. Mobilizam a emoção, a disciplina, o conforto, a força e o brilho (REHEN, 2011). Expressam uma intuição clariaudiente em que o conhecimento se conecta ao universo das plantas professoras que, por sua vez, são percebidas como propulsoras de uma experiência extraordinária, no sentido de que abrem a percepção humana em direção a realidades suprasensíveis.

Os hinos mediam, ensinam, esclarecem e testemunham curas físicas e espirituais. Possuem agência. Transformam, produzem, dão sentido e significado à narrativa espiritual presente nas mensagens espirituais cantadas.

No repertório musical do conjunto de hinários do Santo Daime, a referência primeira ao cipó está presente no hinário-tronco desse segmento religioso, em específico no hino 38 de Mestre Irineu, intitulado “Flor de Jagube”, hino de abertura dos trabalhos desta tese. Depois da mensagem no hinário de Mestre Irineu a respeito do cipó, é no hinário “O Ramalho”, de Raimundo Gomes (1916-1986)¹⁸¹ que a palavra “Jagube” está concretamente expressa no cantar de um hino do Daime¹⁸².

Apesar do caráter marcadamente simbólico em torno da apropriação cultural do cipó e da folha, pode-se identificar, no interior da tradição daimista, a configuração de um dinâmico sistema de classificação destas plantas sagradas amazônicas, culturalmente elaborado a partir de caracteres morfológicos que, por sua vez, compõem e estruturam esse sistema *folk* de taxonomia botânica.

Neste sentido, a opção de estabelecer uma sintética apresentação e discussão dos “sinais” ou marcadores morfológicos que orientam a taxonomia botânica daimista dialoga com a necessidade de um maior aprofundamento em

da Floresta, entidades espirituais que habitam as esferas encantadas do mundo onírico da floresta, e dotam, de poder e saber, as plantas e a bebida ancestral a partir delas elaborada.

¹⁸¹ Filho de Antônio Gomes, oriundo das primeiras famílias de seguidores de Mestre Irineu. Os hinos 64 e 65 do seu harmonioso hinário “O Ramalho” correspondem a um dos primeiros registros da palavra “jagube” em hinos do Daime.

¹⁸² Assim, recomenda-se a realização de estudos em etnomusicologia, com a intenção de examinar o lugar dessas entidades botânicas nos cânticos sagrados dessa e das demais religiosidades ayahuasqueiras, todas fortemente associadas à dimensão estética do canto. A propósito, a fim de possibilitar um ingresso ao universo da musicalidade ayahuasqueira brasileira, recomenda-se Labate e Pacheco (2009).

torno das categorias nativas associadas aos processos de reconhecimento e classificação dessas plantas sagradas amazônicas. Esta abordagem exploratória em direção ao reconhecimento de uma taxonomia botânica daimista e dos principais caracteres que a informam deverá contribuir decisivamente para a ampliação da compreensão em torno da etnobotânica ayahuasqueira.

5.3.1. “O jagube está aí”¹⁸³: Uma proposta de etnoclassificação do cipó

Categorias nativas associadas à taxonomia do cipó são acionadas no cotidiano dos daimistas para se referir a diversos aspectos da etnoecologia de uso dessa entidade botânica. Apesar de concretas, estas categorias nativas refletem determinados critérios de classificação que, via de regra, extrapolam as possibilidades de apreensão material imediata, dado seu caráter marcadamente simbólico.

Assim, é comum observar daimistas experimentados no feitio do Daime procederem a detalhadas classificações em torno das diferentes variedades do cipó, mobilizando indistintamente, tanto critérios *sensíveis* como *suprassensíveis* na caracterização das distintas variedades de jagube acionadas nesse contexto cultural.

Critérios sensíveis mobilizados na caracterização e classificação do cipó correspondem fundamentalmente aos aspectos:

- 1) morfológicos, e
- 2) organolépticos.

Os atributos morfológicos estão associados à forma do cipó em si; por seu turno, os critérios organolépticos estão associados à ingestão da bebida. De outro modo, embora para um daimista experiente seja possível reconhecer a variedade de cipó a partir de dispositivos organolépticos acionados no momento da ingestão do Daime, o primeiro ato cognitivo em torno da caracterização das etnovariedades de jagube, corresponde concretamente à morfologia do cipó, e num segundo plano, aos atributos organolépticos da bebida, tais como cor, sabor e viscosidade.

¹⁸³ Referência ao hino nº 14 do hinário “O Apuro”, de Francisco Grangeiro (*In memoriam*).

Assim, propriedades sensíveis, tais como dureza e flexibilidade do cipó, coloração da entrecasca, do bagaço¹⁸⁴ e do cozimento, cheiro, viscosidade e sabor do Daime correspondem às principais categorias mobilizadas nos processos taxonômicos de reconhecimento e classificação do cipó.

A depender do tipo de cipó usado no feitiço do Daime, a bebida pode manifestar-se sob cor, sabor e viscosidade distintas. O aspecto organoléptico da taxonomia associado à ingestão da bebida, embora secundário em relação aos atributos morfológicos da classificação nativa, é considerado importante no reconhecimento sensorial da variação etnobotânica do cipó jagube. Além da variedade de cipó acionada na preparação ritual do Daime, outras variáveis, associadas ao processo de produção da bebida podem interferir na cor, no sabor e na viscosidade do Daime.

A graduação, isto é, a concentração da bebida, representa uma das variáveis diretamente associadas ao aspecto organoléptico da caracterização do cipó. Feitores de Daime tendem a concordar que a coloração da bebida feita a partir do jagube ourinho pode ser mais clara, atingindo na maioria dos casos, uma tonalidade dourada, quando comparada ao Daime feito a partir de jagube caupuri – mais frequentemente associado a uma tonalidade arroxeada – que, por sua vez, se difere consideravelmente da coloração do Daime feito com jagube arara, mais próxima ao vermelho.

Conforme relatam alguns feitores de Daime, a viscosidade da bebida pode variar de acordo com o morfotipo de cipó acionado no feitiço. “Ele dá um Daime que fica pegajoso. Tem uma ligazinha nele”, assim caracterizou o Daime feito a partir do jagube caupuri, o experiente feitor de Daime, Vaídes Borges em entrevista concedida no mês de julho de 2019.

Critérios suprassensíveis de caracterização do cipó correspondem, por sua vez, ao aspecto imaterial da força da bebida (Tabela 2). Há no contexto do Daime, um gradiente etnobotânico de tipos de cipó associados ao critério “força” que, por sua vez, é acionado na experiência taxonômica suscitada pela ingestão da bebida.

¹⁸⁴ Termo acionado pelos daimistas para se referir à parte interna do cipó, visualizável após beneficiamento (bateção ou trituração) do jagube no feitiço.

Portanto, é possível caracterizar a força espiritual da bebida que se está produzindo, de acordo com a variedade de jagube acionado no feitio.

Os saberes botânicos em torno da variedade e da força do cipó empregado no feitio pode condicionar o sucesso qualitativo e quantitativo do processo de preparação ritual da bebida. Considerando-se a diversidade botânica do cipó e da folha, a sinergia química dos efeitos físicos e espirituais da bebida representa uma dimensão ainda não estudada do ponto de vista dos saberes do Daime.

Tabela 2. Caracteres organolépticos e suprassensíveis.

VARIEDADE	SINAIS DO DAIME				
	SABOR ¹⁸⁵			FORÇA ¹⁸⁶	
	C	D	A	S	F
1. OURINHO	+	-	-	+	-
2. PEIXE	+	-	-	+	-
3. CABÔCO	+	-	-	+	-
4. TUCUNACÁ	+	-	-	+	-
5. ARARA	-	-	+	-	+
6. SÃO FRANCISCO	+	-	-	+	-
7. JURUÁ	+	-	-	-	+
8. DOCE	-	+	-	-	+
9. PAJEZINHO	-	+	-	-	+
10. QUEBRADOR	+	-	-	+	-
11. CAUPURI	-	+	-	-	+

Fonte: Autor, 2020¹⁸⁷

¹⁸⁵ O sabor do Daime representa uma variável organoléptica associada às variações dos tipos de cipó jagube. Contudo, há um conjunto de elementos secundários que influenciam no sabor da bebida. As partes usadas, o tempo de fervura, a apuração da bebida, a quantidade de folhas de *Psychotria* utilizada são fatores essenciais nessa variação.

¹⁸⁶ A força da bebida representa um dos critérios suprassensíveis mais importantes quanto à caracterização das distintas variedades de jagube. A fim de caracterizar a força da bebida, mobilizaram-se os marcadores “suave” e “forte”, embora se reconheçam outros aspectos típicos da experiência espiritual do Daime que, por sua vez, são acionados na caracterização suprassensível do cipó e da bebida sagrada.

¹⁸⁷ Legenda (caracteres organoléptico e suprassensível): SABOR – C: comum, D: doce, A: amargo; FORÇA – S: suave, F: forte.

Se possível fosse decompor a experiência do efeito psicoativo do Daime, o cipó seria o responsável pela manifestação daquilo que os daimistas chamam de força. Esta força deve ser sinergicamente balanceada com a luz da folha.

A essência dum Daime bom é ter o equilíbrio. Da luz e da força (...) Se dá um Daime muito forte, a gente tenta achar um equilíbrio pra ele, o equilíbrio entre a força e a luz, porque é dentro do equilíbrio que as coisas acontecem (...) Eu mesmo busco fazer o Daime tentando achar o ponto de equilíbrio entre a luz da folha e a força do cipó. É uma coisa muito íntima (...) Eu faço o Daime, e aí, depois, a hora que eu tomo, o Daime me mostra o quê que ficou legal e o quê que não ficou legal naquele Daime, e aí, eu fico fazendo meus estudos nisso aí pra tentar aprender, né? Eu procuro conhecer a força do cipó e achar o ponto de equilíbrio pra dar um Daime equilibrado, que não seja aquele Daime com muita força e pouca miração, ou com muita miração e pouca força (...) que nessas experimentações minhas, eu já fiz um Daime aqui uma vez que eu achei ele bem desequilibrado, que ficou folha demais. Eu fui conversar com um rapaz lá, eu falei: nossa que pena que o Daime ficou desequilibrado! (...) Ele olhou pra mim [e disse]: “o Daime deu tanta miração!” Eu não falei nada na hora não, mas eu pensei: sim, mais uma afirmativa por que eu senti que o Daime ficou desequilibrado, com bastante folha e menos força, tanto é que deu muita miração, mirou demais, né? Então assim é a estória do estudo. Pra mim, é assim: eu tenho que conhecer a força de um jagube primeiro, aí eu sei que aquele jagube funciona daquele jeito. Aí eu faço o Santo Daime dentro do tradicional, que o povo todo é acostumado fazer. Eu analiso e falo: aqui faltou um pouquinho, eu posso aumentar a folha, posso diminuir a folha (...) É uma coisa muito da sensibilidade. E aí, é onde a gente faz de acordo, muitas vezes, com a intuição (...) Eu faço com um jagube, faço com outro, eu descubro a força dos dois, aí depois eu digo: se eu misturar tanto de um e tanto do outro, certamente eu vou achar um ponto de equilíbrio. Muitas vezes eu faço e o pessoal que vai tomar vai até achar bom, mas pra mim mesmo, eu acho que não tá. Aí eu vou buscar fazer aquela composição diferente. Então é assim, sempre aquela busca pra tá sempre o equilíbrio. E até lembrei aqui agora das palavras do Padrinho Sebastião. É no equilíbrio do positivo e negativo que dá a luz (...) então aí essa estória do equilíbrio, ela realmente é legal porque, assim, eu acho que tudo na vida, se a gente usar de equilíbrio, a gente vai tá bem tranquilo. Vai tá, como diz, ligado no poder divino, porque se a gente

extrapolar prum lado ou pra outro, ou a gente fica voador demais, ou fica materialista demais¹⁸⁸.

O cipó jagube e a folha rainha correspondem a espécies botânicas amplamente cultivadas na Amazônia e fora dela. Para que determinada planta possa ser cultivada, entretanto, esta deve ser coletada ou extraída de seu ambiente natural. Neste sentido, destaca-se a manifestação de um refinado saber botânico quanto à identificação dos tipos nativos de jagube.

Trata-se de um processo de educação da atenção¹⁸⁹, uma vez que o cipó não cresce solitário na mata, mas entremeado em si mesmo, em seus forófitos¹⁹⁰, e em diversas outras árvores e cipós de natureza diversa, inclusive espécies tóxicas, como o timbó, exigindo, assim, certa perícia por parte do jagubeiro¹⁹¹, nutrida, por sua vez, pela experiência concreta no trato com a materialidade e com a magia do cipó.

Existem alguns sinais no jagube que a gente pode identificar. O mais conhecido é a flor que ele tem aqui (...) você dá um corte [transversal], se tem essa florzinha, pode usar. Agora, também tem uma coisa assim que é a magia, né? Então, essa coisa da magia que eu acho mais importante. Você sabe. Alguma coisa te diz. Quando, antigamente, conversava lá com os feitores, jagubeiros antigos, e o próprio Padrinho Sebastião também, eles me passaram assim: quando eles iam fazer um feitiço, uma semana antes, eles começavam a se preparar. O Padrinho Sebastião pedia, dizia até que a pessoa, na casa, tivesse um outro quarto, uma pessoa casada assim. Que durante essa semana, ele se isolasse ali, dormisse sozinho, tal, pra depois ele sair pra mata pra procurar o jagube. E eles faziam isso, e quando eles iam pra mata pesquisar o jagube, não era eles que achavam o jagube, era o jagube que chamava eles. Vinha uma luz e tal... porque tem uma magia (...) Tem uma harmonia no trabalho também. Isso tudo vai pra dentro do Daime. Eu acredito muito nisso! Eu acredito mais nisso do que no processo em si! Porque o processo é uma coisa material,

¹⁸⁸ Entrevista com Vaídes Borges via WhatsApp em julho de 2019.

¹⁸⁹ (INGOLD, 2015).

¹⁹⁰ Árvores suporte, nas quais o cipó escala em direção ao dossel florestal.

¹⁹¹ Termo acionado no meio daimista para se referir ao pesquisador nativo de jagube, aquele que adentra a mata em busca de reinados naturais do cipó.

conhecimento. Outra coisa é o que a gente tá emitindo ali né? (...) Eu dou muita importância a isso¹⁹².

De acordo com a fala deste experiente feitor de Daime, um marcador morfológico de grande importância no reconhecimento do cipó em contexto florestal corresponde à “flor do jagube” (Figura 25). Embora acionada por meio do termo “flor”, não se trata, necessariamente, da inflorescência do cipó, que por sua vez, representa um critério secundário do reconhecimento etnobotânico nas taxonomias *folk*.

¹⁹² Entrevista com Nilton Caparelli em setembro de 2019 (Colares, PA).

Figura 25 – Jagube em corte transversal exibindo a “flor”¹⁹³.



Fonte: Compilação do autor, 2019¹⁹⁴

Assim, as marcas dos feixes vasculares do cipó, evocadas pelos daimistas por meio do desenho da “flor” correspondem, na taxonomia nativa, a um dos dois

¹⁹³ Legenda: A. Jagube doce; B. Jagube pajezinho; C. Jagube ourinho.

¹⁹⁴ Montagem a partir de imagens autorais e coletadas via *WhatsApp* [Grupos “Jardineiros de Joramidam” e “São Irineu”]. Acesso em: out. 2019.

principais “sinais” ou marcadores morfológicos indicadores da identidade etnobotânica do jagube.

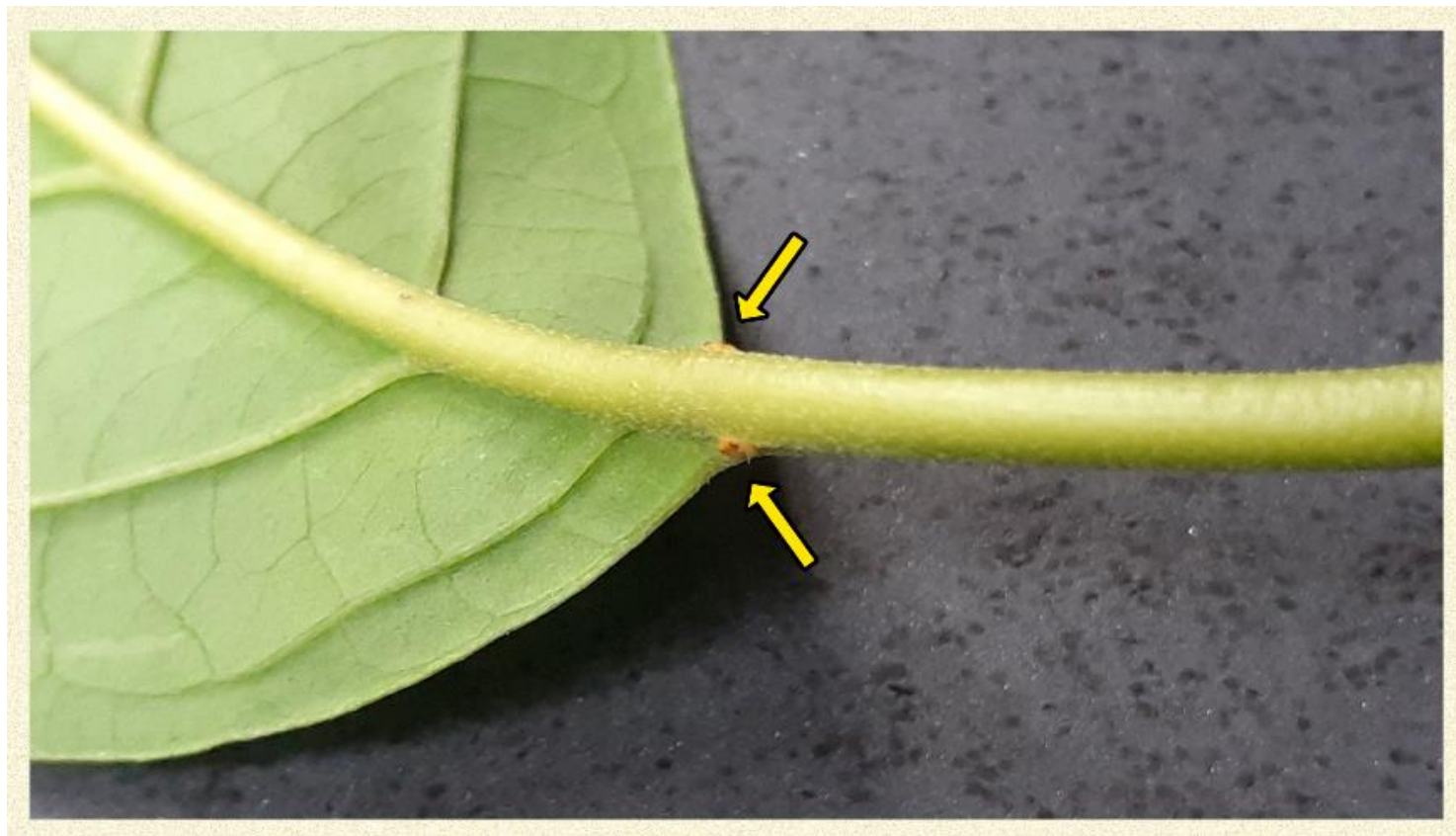
Por sua vez, as “ouras” – correspondentes êmicos das glândulas foliares¹⁹⁵ do cipó – são consideradas no meio daimista, um segundo critério acionado no reconhecimento da identidade etnobotânica jagube.

Em diversas ocasiões em campo, pude observar o reconhecimento desse critério taxonômico, às vezes sendo acionado apenas como uns “pontinhos” ou “olhinhos” amarelos na parte detrás das folhas do cipó¹⁹⁶ (Figura 26).

¹⁹⁵ (GATES, op. cit.).

¹⁹⁶ Além do método diretamente visual de reconhecimento do cipó jagube, daimistas com experiência florestal na Amazônia mobilizam métodos complementares, a fim de assegurar uma correta identificação botânica do cipó na floresta. Em diversas ocasiões em campo observei que o ato de arranhar com as próprias unhas o tronco do cipó, a fim de examinar a coloração de sua entrecasca e o cheiro de sua seiva, representa um aspecto complementar de considerável expressão no repertório taxonômico associado ao reconhecimento e à identificação desta entidade botânica.

Figura 26 – Ouras do jagube (glândulas foliares)¹⁹⁷.



Fonte: Autor, 2020.

Com a finalidade de evidenciar este critério acionado na classificação botânica daimista, mobiliza-se o termo “oura” para se referir aos “olhinhos” de importância taxonômica, presentes nas folhas do cipó jagube¹⁹⁸.

Assim, uma vez encontrado na floresta, para que seja considerado jagube, o cipó deve atender a dois critérios etnotaxonômicos, fundamentalmente:

¹⁹⁷ As setas amarelas indicam a presença de um par de glândulas foliares localizadas na base da lâmina foliar. Há variação quanto ao posicionamento das glândulas foliares do jagube, podendo às vezes estar localizadas aos pares nas nervuras secundárias das folhas.

¹⁹⁸ O termo nativo “oura” emerge a partir do aprendizado pessoal mediado pelos diálogos estabelecidos com interlocutores da pesquisa no epicentro amazônico da doutrina da floresta nos estados do Acre e Amazonas. Assim, embora nem todos daimistas acionem ou mesmo reconheçam este critério taxonômico a partir do termo “oura”, optou-se por sua inclusão na presente análise, em virtude do caráter sintético e funcional que representa na síntese taxonômica cabocla do Daime.

- (1) Presença da “flor” no caule do cipó em corte transversal;
 (2) Presença das “ouras” na base das folhas do cipó.

O sistema de classificação do cipó jagube se estabelece prioritariamente em função de um critério morfológico (Tabela 3). Assim, uma vez reconhecido e identificado o jagube por meio da constatação da “flor” impressa no caule em corte transversal e da observação das glândulas foliares, é a presença ou ausência de nódulos proeminentes que consolida a nomenclatura *folk* desta entidade botânica.

Se as ouras e a “flor” estão associadas fundamentalmente ao reconhecimento do jagube entre cipós semelhantes na floresta, o caráter “forma do caule”, por sua vez, é acionado a fim de evidenciar as distinções existentes entre os dois principais morfotipos do jagube, quais sejam: “liso” e “de nó” (Figura 27).

Tabela 3. Caracteres sensíveis do cipó na etnotaxonomia daimista.

VARIEDADE	CARACTERES SENSÍVEIS DO CIPÓ						
	FORMA		BAGAÇO		SEIVA		
	L	N	F	Pd/P	A	R	V
1. OURINHO	+	-	+	-	+	-	-
2. PEIXE	+	-	+	-	+	-	-
3. CABÔCO	+	-	+	-	+	-	-
4. TUCUNACÁ	+	-	+	-	+	-	-
5. ARARA	+	-	+	-	-	-	+
6. SÃO FRANCISCO	+	-	+	-	+	-	-
7. JURUÁ	+	-	+	-	+	-	-
8. DOCE	+	-	-	+	-	+	-
9. PAJEZINHO	+	-	-	+	-	+	-
10. QUEBRADOR	+	-	-	+	+	-	-
11. CAUPURI	-	+	-	+	-	+	-

Fonte: Autor, 2020¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Legenda (caracteres sensíveis): FORMA – L: liso, N: nó; BAGAÇO – F: feixes, Pd/P: pedaços e pó; SEIVA – A: amarela, R: roxa, V: vermelha.

Figura 27 – Exemplos de jagube “liso” e “de nó”²⁰⁰.



Fonte: Compilação do autor, 2019²⁰¹

²⁰⁰ Legenda: A e B: Jagube cultivado; C e D: Jagube cortado para o feitiço do Daime.

²⁰¹ Montagem a partir de imagens autorais e coletadas via *WhatsApp* [Grupo Jardineiros de Juramidam]. Acesso em: set. 2019.

5.3.1.1. As principais etnovariedades do cipó

Num esforço de caracterizar as principais variedades etnobotânicas do cipó jagube, o feitor de Daime Fernando Ribeiro (57) procede à seguinte classificação geral dos cipós usados no Daime, segundo sua percepção botânica:

*Eu divido ele [o cipó jagube] em três tipos, que são: o **ourinho**, que pra mim é o peixe, que eu conheço como o mesmo tipo. O **arara**, que realmente é um cipó bem diferente, tanto no paladar (...) Ele é muito amargo, tem um gosto muito forte. Ele é muito bom também, é um cipó muito forte, mas tem esse paladar muito acentuado, né? E ele dá uma coloração avermelhada também no Daime. E o terceiro é o **caupuri**, que também é bem diferenciado, tem aquelas bolas, aqueles caroço (...) De uma maneira generalizada assim, digo que eu divido o cipó nesses três grupos que realmente são bem diferenciados entre eles. É o arara, o caupuri, e o terceiro é esse que a gente mais usa, que lá na região [do Mapiá] é o que mais a gente encontrou pra trabalhar que é esse que eu considero peixe, ourinho, tucunacá, e dentro desse tipo, que é o jagube liso, inteiro, sem aquelas bolas, tem várias diferenciações, mas pra mim são diferenciações, digamos, de região pra região, mas o mesmo tipo de cipó. O jagube arara tinha muito ali na região do Mapiá²⁰². Quando o povo chegou lá, praticamente, o único que foi encontrado assim nativo mesmo na mata era o arara²⁰³.*

²⁰² De acordo com observações e diálogos com experientes cultivadores e feitores de Daime, a fitogeografia das variedades de jagube destaca um padrão de distribuição que pode ser resumido da seguinte maneira: À porção ocidental da Amazônia brasileira, situada entre os estados do Acre e a região sudoeste do estado do Amazonas está associada a presença de cipós lisos, sendo a principal variedade usada no Daime, o jagube ourinho. Nessa região, há a presença natural e cultivada do jagube arara e outras variedades de jagube, porém menos representativos do que as variedades da etnofamília ourinho. Na porção correspondente à Amazônia central, abrangendo o estado do Amazonas, se faz presente de maneira marcante o jagube pajezinho, uma variedade de cipó sem nó, reconhecidamente usual no contexto da União do Vegetal, mas também apropriado no contexto do Daime. Na porção oriental da bacia amazônica brasileira, por sua vez, é acionada com frequência a variedade de jagube conhecida, tanto na UDV como no Santo Daime por caupuri.

²⁰³ Entrevista com Fernando Ribeiro via WhatsApp em novembro de 2019. Grifo do autor.

Inúmeras etnovariedades botânicas do jagube representam o aspecto de sua diversidade intraespecífica no contexto do Daime. De acordo com os interlocutores da pesquisa, mais de uma dezena de variedades de jagube pode ser encontrada sendo apropriada nessa tradição (cf. Tabelas 2-3). Dessas variedades, entretanto, destacam-se neste estudo, as mais comumente usuais nos reinados e feitos do Daime, quais sejam:

- 1) Ourinho;
- 2) Arara;
- 3) Caupuri.

5.3.1.1.1. Ourinho

Dentro desse [tipo de jagube] que a gente chama de ourinho, tem alguns diferentes. Por exemplo, o cabôco – caboquinho – que chamava (...) É um cipó que tinha no Acre. Ele era desse tipo, similar aos outros tipos – do ourinho, do peixe – mas também ele tinha uma força muito especial. Ele era muito forte! Também tem o São Francisco, que é o franciscano que eu conheci. Era um jagube que foi encontrado, que também é da família do ourinho, do jagube peixe, assim (...) A gente encontrou ele lá no igarapé São Francisco, no rio Inauini. Então, são diferentes tipos, que eu sempre entendi que era o mesmo. O tucunacá também (...) na minha nomenclatura, tucunacá, ourinho, peixe, caboquinho é tudo esse mesmo tipo de cipó²⁰⁴.

O jagube ourinho (Figura 28) exhibe morfologia reconhecidamente lisa, isto é, com total ausência de nós. Entre os rios Purus e Acre, é considerado o morfotipo mais comumente encontrado nos jagubais nativos e cultivados. Pode ser reconhecido por uma variada nomenclatura. Entretanto, não se sabe em que nível essa expressiva variação se manifesta. Se se tratam de espécies botânicas ou variantes de uma mesma espécie, expressando-se fenotipicamente em conformidade com as condições ecológicas de cada centro de diversificação indicado nos relatos dos interlocutores.

²⁰⁴ Entrevista com Fernando Ribeiro via WhatsApp em novembro de 2019.

Do ponto de vista de sua caracterização etnobotânica, um dos feitores de Daime entrevistados argumenta que:

O ourinho dá um Daime bem fininho, bom de tomar. Um cipó que aceita bem as folhas, pra melhorar em termos de miração. Só que ele não é muito forte. A característica do ourinho, é que ele é mais leve do que o caupuri (...) Ele é um jagube que desidrata com facilidade, e ele não rende muito, por que pra render, ele vai ficar suave (...) Claro que outras variedades, vai render mais do que ele, mas uma das características que eu gosto no ourinho é a questão dele facilitar a miração através das folhas, né? E aí a gente costuma fazer muito ele conjugado com outras variedades²⁰⁵.

²⁰⁵ Entrevista com Vaídes Borges via WhatsApp em julho de 2019.

Figura 28 – Exemplos de jagube ourinho.

Fonte: Compilação do autor, 2020²⁰⁶

Jagube ourinho costuma ser referenciado pelos daimistas como a variedade originária de jagube, o cipó por excelência nessa tradição. Sendo a variedade mais comum nos domínios ecológicos do estado do Acre, é possível que o jagube ourinho – e as variedades dessa linhagem – tenha sido utilizado quase exclusivamente nos feitos de Daime desde os anos 1920 por Mestre Irineu e os daimistas originários, até aproximadamente os anos 1980, período de expansão

²⁰⁶ Montagem a partir de imagens coletadas via *WhatsApp* [Grupo Jardineiros de Juramidam]. Acesso em: jan. 2020.

territorial dessa religiosidade amazônica em direção aos grandes centros urbanos brasileiros.

Percebida como nativa no Acre, esta etnovarietade é amplamente cultivada nos jagubais acreanos. Conforme relatos de daimistas brasileiros, todas as variedades conhecidas da etnofamília ourinho são cultivadas nos jagubais em todo o Brasil. Entretanto, a variedade que dá nome a essa família etnobotânica é a que, propriamente, mais se diaspORIZOU nos agroecossistemas cultivados em regiões extra-amazônicas ao longo do período de expansão territorial do Santo Daime.

Foi em oitenta e cinco [1985], oitenta e seis [1986] (...) Eu fui pro Mapiá com a missão de fazer um feitio com um grupo, pra trazer uma quantidade de Daime pra igreja. Nós fomos um grupo de dez pessoas, e nos encontramos com os feitores [de Daime] em Rio Branco. Foi um trabalho muito interessante, esse início. A gente tava começando a conhecer melhor as nossas plantas sagradas, onde elas estavam e também pela experiência de trabalhar junto com pessoas que já tinham alguma experiência nisso. Então foi um momento muito bom, e difícil ao mesmo tempo. O jagube ali da região [do Mapiá] é o jagube ourinho. Fizemos esse primeiro feitio, e trouxemos 180 litros de Daime pro Céu do Mar [Rio de Janeiro]. Como tava crescendo a doutrina – a expansão da doutrina – padrinho Alfredo criou o projeto Daime Eterno. E então, eu comecei a trabalhar no projeto Daime Eterno, na parte administrativa. Aí comecei a ter contato maior com o trabalho do feitio. Então nós naquela época, íamos tirar jagube e rainha nos reinados que tinham na floresta. O jagube era o ourinho que a gente usava ali... Então, a doutrina cresceu. E esses jardins que nós conhecíamos, não eram suficientes pra gente abastecer todo mundo²⁰⁷.

O ourinho representa o jagube da expansão inicial do Santo Daime. Nos reinados ligados à ICEFLU, corresponde à principal variedade de jagube a vicejar nos jagubais.

Neste estudo, em todas as áreas de coleta na Amazônia ocidental brasileira, o ourinho foi o cipó mais abundantemente cultivado. Na porção oriental

²⁰⁷ Entrevista com Nilton Caparelli em setembro de 2019 (Colares, PA).

da floresta amazônica, entretanto – nos estados de Rondônia, Pará e Maranhão – o cultivo do jagube ourinho não se expressou de maneira tão marcada como as variedades tucunacá e caupuri. Nessas áreas – além do ourinho, com menor expressão – outras variedades, lisas e de nó, compõem de maneira mais expressiva os cultivos daimistas de jagube.

Além de mobilizarem um rico saber experiencial em torno dos diversos tipos de cipó, é comum aos feitores de Daime desenvolverem técnicas e procedimentos com base num estudo intuitivo com as diferentes variedades de cipó no feitio.

A depender da variedade do jagube usado no feitio, a composição entre a quantidade do cipó e da folha pode ser alterada de acordo com critérios intuitivos, com a finalidade de garantir ao processo, boa palatabilidade à bebida, e uma expressiva força espiritual associada à cura e ao bem estar material e espiritual de quem a ingere.

Eu sempre entendi assim, essa bebida como uma coisa mais elaborada. A gente não tem que fazer cara feia pra tomar essa bebida. É uma bebida espiritual, que vai trazer um efeito bom na nossa vida. Então, tem que ter uma bebida que seja boa de tomar, né? Então, eu no meu trabalho de feitio, sempre me liguei nisso²⁰⁸.

A gente põe em torno de quarenta quilos de jagube [ourinho] por sete quilos de folha. Porque em outros jagubes, a gente pode colocar mais folha, que fica bom, dependendo da variedade do jagube, mas ourinho não dá pra ser diferente, e aí, ele dá um Daime bom. Nessa configuração

²⁰⁸ Entrevista com Nilton Caparelli em setembro de 2019 (Colares, PA).

aí, dependendo da apuração que fizer, dá um Daime muito bom. Costuma dar uns mel²⁰⁹ bem delicioso mesmo²¹⁰.

Desenvolve-se todo um conjunto de saberes taxonômicos, não apenas em torno das variedades botânicas utilizadas na preparação da bebida, mas também em direção à caracterização dos distintos tipos e graus de apuração do Daime, conforme explica um antigo feitor em entrevista durante um feitoio.

O Mestre Irineu, como todo mundo sabe, cozinhava duas panelas pra uma panela. Saía o Daime e jogava fora, não cozinhava mais [o material]. Então, o Padrinho Sebastião fez essa experiência: tirou um segundo grau. Tomou, e deu certo. E pelo que eu sei, ele comunicou isso ao Mestre Irineu. Mestre Irineu não fez nenhuma restrição. E depois, o Padrinho Alfredo pediu licença ao Padrinho Sebastião pra cozinhar mais. Então, a gente diz que o Daime primeiro grau é o Daime do Mestre Irineu; o segundo é do Padrinho Sebastião, e do terceiro em diante, é o Daime do Padrinho Alfredo. Então, esse é um conceito, uma nomenclatura que a gente usa, pra gente [se] entender, né? ²¹¹.

²⁰⁹ Termo acionado por adeptos e feitores de Daime para se referir à graduação da bebida em termos de concentração. Na nomenclatura acionada pelos feitores de Daime, o “Daime mel” corresponde a uma bebida com concentração tal, que se torna denso, e portanto, difícil de escorrer na garrafa em que fora enlitrado no feitoio. Geralmente, quando se toma esse tipo de Daime num trabalho espiritual, a dose servida é, geralmente, menor do que a de costume, uma vez que se trata de uma modalidade altamente concentrada da bebida. No Santo Daime, toma-se o Daime mel em ocasiões de trabalhos considerados mais fortes no âmbito do calendário litúrgico desse sistema religioso, tais como os trabalhos de cura, São Miguel, entre outros.

²¹⁰ Entrevista com Vaídes Borges via *WhatsApp* em julho de 2019.

²¹¹ Entrevista com Nilton Caparelli em setembro de 2019 (Colares, PA). “Convém frisar aqui um dado muito significativo e que precisa também ser levado em conta quando falamos da questão ambiental e da sustentabilidade do nosso sacramento. Trata-se da evolução do nosso sistema de cozimento, iniciado desde o tempo do Padrinho Sebastião e posteriormente aperfeiçoado pelo Padrinho Alfredo e sua equipe de feitores. Através desse sistema, obtemos uma média de até 30 litros ou mais por panela. Portanto, entre todas as demais tradições, talvez a ICEFLU seja a que mais evoluiu no sentido do aperfeiçoamento e incremento da produtividade na produção da bebida sagrada. Isto ameniza, de forma considerável, os problemas ecológicos de sustentabilidade oriundos da expansão e do crescimento, e confirma o princípio de que o valor espiritual da bebida e o seu efeito não está associado apenas aos critérios mensuráveis do seu princípio ativo. Disponível em:

Dentre as variedades de cipó apropriadas no contexto do Santo Daime, o jagube ourinho representa, talvez, a variedade a partir da qual se produz um tipo mais suave da bebida²¹². Produz um Daime mais líquido, menos viscoso, portanto, de coloração amarelo ouro, considerado por feitores de Daime, uma bebida palatável e suave, em termos de expressão da força espiritual.

A depender do grau de apuração do Daime que se está produzindo, entretanto, é possível que a partir do jagube ourinho, se produza um Daime mais forte²¹³, embora, segundo relatos de feitores experientes, nunca se atinja a força dos tipos de jagube considerados mais potentes, tais como o jagube caupuri, pajezinho, quebrador e as variedades de jagube provenientes do rio Juruá, sendo estes, reconhecidos como os tipos de jagube que apresentam mais força espiritual no contexto do Santo Daime.

<https://www.santodaime.org/site/institucional/producao-e-distribuicao-do-santo-daime/a-questao-da-sustentabilidade-e-legislacao-ambiental>>. Acesso em: jan. 2020.

²¹² Segundo relatos, uma variedade de cipó tradicionalmente apropriada no contexto do preparo do Vegetal na UDV é considerada ainda mais suave do que o jagube ourinho apropriado no Santo Daime. O cipó “tucunacá”, embora usual em alguns feitos de Daime, não apresenta um uso disseminado nesta tradição, sendo considerada uma variedade secundária de cipó. Trata-se de um tipo de jagube associado à linhagem morfológica de cipós lisos, como o jagube ourinho. Em Porto Velho (RO), onde o cipó tucunacá é bastante frequente, grupos daimistas locais, tais como o Centro de Iluminação Jardim da Virgem Maria (CIJAV) o cultivam e o acionam frequentemente em seus feitos, juntamente a outras variedades, nativas e cultivadas, de jagube. Conforme relatos, o uso do cipó do tipo tucunacá parece estar associado à tradição ayahuasqueira da União do Vegetal, embora também se encontre vicejando em diversos jagubais daimistas no Brasil.

²¹³ Conhecido como “Daime dobrado”. Neste caso, o Daime passa por um processo de apuração, em que a concentração de compostos praticamente dobra ao final do processo de cozimento. Assim, considera-se que o ourinho, embora reconhecidamente mais suave em comparação com outras variedades de jagube, pode tornar-se uma bebida considerada forte, por meio das distintas e variadas técnicas de apuração do Daime.

5.3.1.1.2. Arara

O jagube arara tem duas variedades. As duas variedade arara. O arara vermelho e o arara amarelo. O jagube arara, o vermelho, ele dá um Daime muito forte mesmo, aquele Daime mesmo, que eu tomei dele no Mapiá uma vez que eu fiquei sem saber o quê que eu fazia de mim, sabe? De tão forte que ele era. Ele não é um Daime muito grosso não, mas assim, forte, forte mesmo. E ele é amargo, o arara vermelho. Mas um jagube muito bom. É daquele que mexe mesmo com a alma do cabôco (...) Ele dá um Daime muito forte, muito forte mesmo e muito amargo. Diz que é o jagube que dá o Daime mais amargo que já se viu falar, e muito forte também²¹⁴.

Quanto às duas variedades do jagube arara, o ararão (vermelho) e o ararinha (amarelo), um caboclo mapiense em conversa informal relatou o seguinte:

Ele [o jagube arara] já tá bem escasso já (...) ele já tá assim, bem difícil de encontrar ele na Amazona (...) [o que tem] mais é o ararão né? que é o vermelho. O ararinha, ele é mais difícil de se encontrar hoje, já foi muito utilizado já. Muita gente tirou dele, muito. Toneladas e toneladas do ararinha. Aí hoje em dia tá bem difícil de você encontrar ele, também ele não é um jagube fácil de se encontrar. Tem áreas dele. Tem áreas que ele se adapta melhor de que outras, né? E o arara mesmo é um jagube assim que aonde não tem o ourinho, tem ele, onde não tem o ararinha, tem o ararão, que é o jagube arara mesmo... tá sendo um jagube assim que o teor de alcaloide assim não é tanto não, como o ararinha, que é o amarelo né? O jagube arara mesmo é um jagube mais vermelhão. O Daime é vermelho (...) É um negócio mais diferente²¹⁵.

Aspectos da distribuição espacial, associados a uma minuciosa descrição de ambientes ecológicos onde populações destas variedades possam ser encontradas, dialoga francamente com as possibilidades de estudos em etnoecologia desta entidade botânica.

²¹⁴ Entrevista com Vaídes Borges via WhatsApp em julho de 2019.

²¹⁵ Entrevista com Cristamar José em setembro de 2018 (São José de Ribamar, MA).

Diversos são os relatos de “mateiros” daimistas a respeito das espécies indicadoras da presença do cipó jagube e da folha rainha. No contexto das comunidades daimistas acreanas, é corrente a noção de que, na mata, o cipó ocorre em simpatria com *Iriarteia* spp. (Arecaceae). Assim, a paxiúba representa um indicador etnoecológico da presença nativa do cipó jagube²¹⁶.

O relato acima, em especial, para além da dimensão taxonômica que suscita, incorpora, por outro lado, valiosas informações de caráter ecológico e biogeográfico que, por sua vez, devem ser valorizadas e recuperadas em estudos futuros. Pesquisas em etnobotânica quantitativa que busquem mensurar a sustentabilidade do cipó jagube na floresta, aliando-se a distintas abordagens em direção a uma compreensão expandida a respeito do uso sustentável dessas variedades botânicas devem ser priorizadas, sobretudo em tempos de franca expansão do uso dessas entidades botânicas e da bebida sagrada no país e no exterior.

Pesquisas em conservação de germoplasma se fazem semelhantemente importantes tendo em vista a possibilidade de sobre-exploração deste recurso da floresta, o que pode ser importante do ponto de vista do estabelecimento de planos de manejo dirigidos às distintas variedades do cipó utilizadas no Daime.

Uma das variedades mais frequentes nos feitios do Santo Daime na área de influência do médio Purus e Juruá – onde se situa o epicentro daimista ligado à tradição de Sebastião Mota – talvez por se constituir em um jagube a partir do qual se produz um Daime amargo e forte, o jagube arara (Figura 29) não corresponde a uma etnovarietade amplamente cultivada do cipó no contexto dessa tradição.

Do ponto de vista de sua etnomorfologia, fatores indicam que

Ele é um jagube diferente do ourinho. O arara é um jagube esfibrento, né? Ele é assim, grosso e tudo, mas não é um jagube compacto, tipo o tucunacá, ou o caupuri, que você vê que ele tem, né? O arara, ele é um jagube mais farinhado, assim. É muita fibra nele. E ele, o centro dele ali, ele dá as parência do ourinho por dentro, a formação dele por dentro. Ele

²¹⁶ Por outro lado, no caso da rainha, o indicador etnoecológico corresponde à jarina (*Phytelephas macrocarpa* Ruiz & Pav.; Arecaceae). Diz-se que um jarinal representa um forte indicador da presença da rainha da floresta em ambiências nativas na porção ocidental da Bacia Amazônica.

é um jagube bom de bater também, mas só que ele tem muita sujeira pra raspar, pra limpar. Ele é bem diferente de todos os cipó. O ararão é um jagube que dá uma boa miração, mas só que é meio diferente de todos os outros jagube. Cada tipo de cipó tem uma miração diferente (...) Já trabalhei com o arara, com o ararinha, com o caupuri, tucunacá, o ourinho, mas pra mim, de todos mesmo, o caupuri é o líder da história mesmo. Não tem nenhum que chega com ele não. Os outros [tipos de jagube], você já vai ter que trabalhar com o Daime mais dobrado, dobrando os cozimento tudo pra ficar um Daime mais forte²¹⁷.

Figura 29 – Exemplares de jagube arara.



Fonte: Compilação do autor, 2020²¹⁸.

²¹⁷ Entrevista com Cristalmar José em setembro de 2018 (São José de Ribamar, MA).

²¹⁸ Montagem a partir de imagens coletadas via WhatsApp [Grupos “Paz da Floresta” e “Jardineiros de Juramidam”]. Acesso em: jul. 2018/jan. 2020.

5.3.1.1.3. Caupuri

Essa variedade de nó tem jagubes diferentes, com força diferente, mas que muita gente chama de caupuri ou de cabi. Nós mesmo aqui tem plantado. Tem um que ele dá a espécie de uma touceira. É uns nozinho pequeno, não dá nó muito grande, e nem engrossa tanto, mas dá aquela touceira assim, e sobe pouco em árvore, e ele dá um Daime muito forte, muito bom. Tem uma outra variedade de nó também, mas dá o nó mais espaçado. Dá um aqui, outro lá, e ele dá um Daime muito bom, mas mais brando. Ele não é tão forte, igual ao outro. E tem um outro que alguns chamam de caupuri roxo (...) Alguns falam que dá os nó mais perto e dá um Daime forte, muito forte mesmo. E o Daime dele é um Daime grosso. Se eu tomar só dele, é pouquinho, se eu tomar a primeira dose, na segunda, muitas vezes, ou até na primeira mesmo, eu perco um pouco o equilíbrio. Ele dá um Daime muito forte. Se você fizer só dele, fica muito forte mesmo, sabe? Antigamente, o pessoal falava: esse tipo de caupuri, o Daime dele não é bom. Ele estremece muito, ele judia muito do corpo, do aparelho, mas não dá miração nenhuma. Eu fiquei pensando, mas como não dá miração? Aí eu pensei, eu vou experimentar esse aí com mais folha nele pra ver o quê que acontece. Iniciei um feitio colocando oito quilos de folha no caupuri. A hora que eu experimentei o Daime, eu vi que ele ficou bom, já deu um pouco de miração. Nesse próprio feitio, eu terminei o feitio colocando nove quilos de folha. Ah, o pessoal adorou, porque deu um Daime forte e deu miração também. Então foi legal, sabe? Descobri! E nunca via o pessoal falar que dava miração com o caupuri. Eu falei: então, aí tá resolvendo o problema do caupuri, né? Ele dá um Daime forte, e ele tem uma característica que eu achei interessante. Ele dá muita atuação. Atuação mesmo assim de as entidades chegar, sabe assim? Se for os guia espiritual ou outras entidades encostar no aparelho, no corpo da pessoa. Depois que nós fizemos uma vez com ele aqui, que terminou, mesmo numa concentração, que a gente tomou dele puro [sem mistura com outro tipo de jagube], várias pessoas ficaram atuadas, é porque realmente, o Daime tinha ficado muito forte. O pessoal atuado na concentração (...) Com o passar dos anos, e outras vezes que nós fizemos, a gente percebe que ele, se você fizer ele mais puro, ele dá muita atuação. É uma característica do jagube! Ele é usado assim, ele dá muita incorporação, vamos dizer assim (...) O povo antigo usava a folha dele pra fazer banho, banho de descarrego. Até hoje, usa (...) Se você vai pesquisar nas matas lá [no Pará], você localiza ele muito naquelas áreas

*onde tinha moradia antiga, que o pessoal usava muito ele pra fazer remédio, diz que até pra nascer cabelo, diz que usava ele, e usa ele, assim, muito pra fazer banho de descarrego, esse jagube de nó*²¹⁹.

O jagube caupuri (Figura 30), corresponde a uma variedade etnobotânica externamente caracterizada pela presença de nódulos proeminentes – próximos ou espaçados entre si – ao longo do caule. É considerada uma variedade com entrada recente no contexto botânico do Santo Daime. É possível que tenha sido iniciado seu uso na área de abrangência do baixo Amazonas, nas matas do estado do Pará, onde tem sido mais frequentemente encontrado em áreas em que cresce espontaneamente, formando reinados de jagube de nó.

Por meio dos relatos, sugere-se que tenha sido usada há mais tempo no contexto da UDV²²⁰. Em decorrência das trocas simbólicas e materiais entre membros das tradições ayahuasqueiras brasileiras, o cipó de nó passa a ser recentemente inserido na etnobotânica daimista. Desde o fim dos anos 1990 representa um cipó valorizado, material e espiritualmente no contexto do Santo Daime (Fernando Ribeiro, com. pess., 2019).

²¹⁹ Entrevista com Vaídes Borges via *WhatsApp* em julho de 2019.

²²⁰ Segundo relataram alguns adeptos da UDV em conversas informais na capital amazonense, existem cânticos (chamadas) e histórias em torno das duas principais variedades de cipó usadas nesse contexto religioso que evidenciam a característica associada à força espiritual do cipó caupuri em contraste ao tucunacá, percebido, por sua vez, como uma variedade de cipó a partir da qual se produz uma bebida mais suave em termos de força espiritual.

Figura 30 – Exemplares de jagube caupuri.



Fonte: Compilação do autor, 2020²²¹.

Sua morfologia chama atenção de qualquer observador. É um cipó versátil, tendo se adaptado às mais diversas formações ecológicas no Brasil. Existem relatos anedóticos com material fotográfico testemunho de exemplares de jagube caupuri vicejando de norte a sul do país.

Morfologicamente,

²²¹ Montagem a partir de imagens autorais. A imagem à esquerda foi capturada no terreiro da igreja Céu das Águas Claras em outubro de 2016; a imagem à direita foi feita no Viveiro Flor das Águas em novembro de 2015. Ambas localidades estão situadas em São José de Ribamar (MA).

O caupuri é bem diferenciado, tem aquelas bolas, aqueles caroço. Apesar de ser um tipo, eu já trabalhei com um tipo lá do Pará que era caupuri, tudo exatamente igual ao caupuri, mas só que não tinha aqueles caroços, ele era inteiro, não tinha aquelas bolas. Eu até na hora que eu peguei assim (...) me falaram que era caupuri, eu fui ver, não parecia, mas na hora que a gente começou a bater, a gente viu que era o caupuri. O caupuri, ele tem uma coisa muito clara assim na hora da bateção. Ele é um cipó que ele se desfibra muito. Você não pode bater com força que nem você bate o ourinho e o arara, porque o caupuri ele vai se quebrando. Tem que bater macio, devagar (...) tem um jeito que a pessoa pega, né? Então, o caupuri também tem esse que tem o caroço, outro sem caroço, mas eles são assim bastante similares. Eu sinto que o caupuri, ele tem um efeito um pouco diferente assim do ourinho. Ele tem uma pegada assim bem intensa. Principalmente no começo, quando você toma ele, logo ele chega com muita força. Já o ourinho, ele é um cipó que [a força do Daime] chega de maneira mais suave (...) Tem uma diferenciação²²².

No tocante à concentração de compostos bioativos do cipó, Callaway (2002), ao examinar os aspectos fitoquímicos e neurofarmacológicos da Hoasca, sustenta que relatos anedóticos a respeito de fortes ações fisiológicas, tais como tremores, vômitos e diarreias, apresentam uma correspondência bioquímica com as altas concentrações de β -carbolineas encontradas em variedades do cipó do tipo caupuri.

Análises quantitativas (Tabela 4) feitas por meio de técnicas de cromatografia de alta pressão usando detecção ultravioleta indicam diferenças marcantes em termos de concentração dos principais compostos bioativos do cipó – harmina, harmalina e tetrahydroharmina – entre as duas principais variedades de cipó conhecidas na UDV, âmbito no qual o estudo farmacológico fora realizado.

Tabela 4. Análise fitoquímica de variedades do cipó da ayahuasca brasileira.

AMOSTRA	TETRAHIDROHARMINA	HARMALINA	HARMINA
Caupuri	5.06 mg/g	0.69 mg/g	8.68 mg/g
Tucunacá	0.19	0.11	5.50

Fonte: (CALLAWAY, 2002, p. 142).

²²² Entrevista com Fernando Ribeiro via WhatsApp em novembro de 2019.

Na tradição do Santo Daime, o jagube pode ser reconhecido pela forma, assim como pela presença ou ausência de marcadores morfológicos estabelecidos em conjunto pelos feitores de Daime. A presença ou ausência de nós estabelece uma ordem hierárquica entre os tipos de jagube.

A nomenclatura é acionada a partir da dimensão morfológica do cipó, se liso ou com nó, se duro ou flexível (“macio”), se produz bagaço ou se se quebra em pequenos pedaços e tende a virar pó ou formar feixes em decorrência da bateção do cipó.

Os saberes em torno da nomenclatura daimista dos tipos de Daime produzidos no feitio carecem de atenção por parte dos futuros estudos etnobiológicos no contexto das tradições ayahuasqueiras. Há toda uma riqueza de detalhes êmicos associados à dimensão dos saberes daimistas sendo praticada a cada feitio em todo o país e no exterior, onde o processo de preparação do Daime se dá com frequência.

A permeabilidade do Santo Daime enquanto uma doutrina eclética tem favorecido ao longo dos derradeiros anos a incorporação de novas variedades de cipó a partir de outros centros ayahuasqueiros. Nestes movimentos, tanto as plantas quanto seus nomes já consagrados são incorporados ao sistema daimista de crenças.

Cipós da variedade caupuri são atualmente bastante valorizados nos grupos daimistas²²³. Passou-se, a partir do fim dos anos 1990, a estudar empiricamente o cultivo desta e o feitio com esta variedade. Manteve-se sua nomenclatura, conforme aprendida a partir de outra tradição ayahuasqueira brasileira, e se incorporaram novos saberes e práticas de uso desta variedade considerada umas das mais “rendosas” e potentes variedades de jagube conhecidas.

Contudo, não é possível examinar esta dimensão do saber daimista sem que antes se debruce sobre os saberes associados à folha rainha nessa tradição.

²²³ Grupos daimistas europeus dirigem-se anualmente a Belém do Pará com o objetivo de realizar um grande feitio utilizando-se o jagube caupuri nativo ou cultivado na região. Nesses momentos, parte do Daime produzido é levada para a Holanda e usada nos trabalhos espirituais nas igrejas daimistas locais. O jagube caupuri, além de “rendoso”, chama atenção em virtude da expressão da força espiritual do Daime a partir dele produzido.

Com a intenção de suprir esta ausência, está proposto o próximo tópico, cujo objetivo segue a tônica do reconhecimento e da classificação etnobotânica, e sua apropriação cultural no contexto da tradição ayahuasqueira brasileira do Santo Daime.

5.3.2. “A folha chegou a tempo”²²⁴: Aspectos da classificação etnobotânica da rainha da floresta

Conforme Schultes (1969), o confronto epistêmico entre a abordagem formal e a concreta diversidade etnobotânica da ayahuasca, expressa na dificuldade de tradução cultural dos critérios nativos utilizados nas classificações e taxonomias indígenas, se constitui em um dos mais notáveis e pouco estudados aspectos na investigação científica em torno do cipó, assim como das espécies associadas, tais como os arbustos de *Psychotria* usados na preparação ritual da bebida sagrada.

No decorrer da formação do Daime enquanto religiosidade cabocla, observam-se processos linguísticos de interesse etnobotânico, tais como a renomeação de termos então utilizados por indígenas e vegetelistas *mestizos* na identificação das plantas, da bebida e na caracterização de seus efeitos.

Além de esta renomeação evidenciar um esforço de Mestre Irineu na construção de uma identidade própria para o seu novo uso da bebida, deve-se acionar o contexto sociopolítico da época, por ele enfrentado, no qual suas práticas religiosas e seu uso da ayahuasca poderiam ser enquadrados nos artigos do código penal vigente à época.

Deste modo, sem descartar seu aspecto profético, a mudança do nome de “ayahuasca/auasca” para daime (a bebida), de “borracheira” para “afluído” (o efeito da bebida), de “mariri” para “jagube” (o cipó) e de “mescla” ou “chacrona” para “rainha” (a folha) dava mais respeitabilidade e proteção ao grupo de Mestre Irineu (MOREIRA e MACRAE, 2011). Assim, estabilizou-se a taxonomia associada à folha

²²⁴ Referência ao hino nº 14 do hinário “O Apuro”, de Francisco Grangeiro (*In memoriam*).

do Daime a partir da renomeação do termo *mestizo* “mescla” ou “chacrona” para o termo caboclo “rainha da floresta” ou apenas “rainha”²²⁵.

No tocante ao reconhecimento das variedades da folha rainha no contexto etnotaxonômico contemporâneo do Santo Daime, além da tradicional rainha cabocla e suas variações morfotípicas, outros tipos morfológicos podem ser encontrados em cultivo nos reinados daimistas.

Conforme relatos de cultivadores e feitores de Daime, a variedade de “rainha cabocla” ou “comum” corresponde ao tipo de rainha por excelência do Daime, a tradicional “rainha morena”, usualmente apropriada por Mestre Irineu desde os primórdios de seu segmento religioso, e ainda hoje replicada por todos os grupos daimistas em busca de autossuficiência no cultivo das plantas e na produção da bebida cerimonial. Por sua vez, a “rainha branca” conforme se aciona no contexto do Daime, representa a espécie *P. carthagenensis*²²⁶ (Figura 31).

A chacroninha (*Psychotria* cf. *horizontalis*), embora no âmbito deste estudo não tenha sido encontrada nos domínios dos reinados daimistas, representa uma potencial espécie de folha a ser mobilizada nestes agroecossistemas cultivados, uma vez que é corrente a troca de material botânico entre membros dessas tradições ayahuasqueiras brasileiras²²⁷.

²²⁵ Estatuto do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU, 1966, p. 13).

²²⁶ Chacrona “caneluda”, no contexto da UDV. Chacrona “broto rosa”, “chacroninha” e chacrona “caianinha”, por seu turno, representam espécies e variedades botânicas associadas exclusivamente ao contexto litúrgico da UDV, não encontrando referência etnobotânica no contexto do Santo Daime, embora possam vicejar em reinados daimistas, em decorrência das trocas materiais e simbólicas entre membros desses grupos ayahuasqueiros. Semelhantemente, a chacrona caianinha (*Psychotria* cf. *leiocarpa*), neste estudo, não foi observada em cultivo no contexto da tradição daimista. Trata-se de uma *Psychotria* nativa da Mata Atlântica, cujo termo específico a associa fortemente à tradição da UDV, não encontrando, por sua vez, referência linguística, nem botânica no contexto do Daime (Vaídes Borges, com. pess.).

²²⁷ Trata-se de uma espécie de *Psychotria* da América Central, cujo baixo porte (1,5-3 m de altura) lhe sugere o diminutivo no nome popular (RICHARDS e COLEY, 2012). No Brasil, é endêmica no estado de Roraima, onde cresce em áreas abertas, tolerando uma maior incidência solar quando comparada às demais *Psychotria* acionadas no contexto ayahuasqueiro brasileiro, por sua vez, espécies habitantes preferencialmente no sub-bosque da floresta. A variedade chacroninha foi reconhecida e identificada como um tipo de chacrona cultivada por membros da UDV na cidade de Manaus (Saulo Machado, com. pess., mar. 2018).

Assim como no caso de *P. cf. horizontalis*, é possível que exemplares de *P. cf. leiocarpa* sejam encontrados vicejando em reinados daimistas, porém não foram encontrados espécimes neste contexto no âmbito deste estudo. Estas correspondem a espécies de chacrona, portanto, praticamente não usuais no contexto do Daime.

Figura 31 – Variação morfológica das rainhas “cabocla” (*P. viridis* Ruiz & Pav.) e “branca” (*P. carthagenensis* Jacq.).



Fonte: Compilação do autor, 2019²²⁸.

²²⁸ Montagem a partir de imagens autorais feitas em novembro de 2019 no Viveiro Flor das Águas.

Na prática, não há um determinismo botânico quanto aos tipos tradicionalmente apropriados a cada tradição ayahuasqueira brasileira. Além de as espécies e variedades da folha não corresponderem a um aspecto estanque do processo de formação etnotaxonômica, uma vez que estão sujeitas a modificações diversas, em virtude das práticas de propagação e cultivo, ocorrem, concretamente, deliberadas trocas botânicas entre grupos associados às diferentes tradições ayahuasqueiras brasileiras.

Por não se conhecer detalhes de sua fitoquímica, sobretudo quanto às concentrações de DMT e outras triptaminas bioativas, associadas à manifestação do processo espiritual da miração, é desejável que sejam realizados cultivos experimentais para reconhecimento etnobotânico e químico destas espécies potencialmente usuais na preparação do Daime.

Apesar de quase total desconhecimento de registro destas espécies em reinados daimistas no Brasil, dispus, em um momento da pesquisa, de material fotográfico, exibindo o cultivo de chacrona caianinha em área de cerrado no planalto central (Vaídes Borges, com. pess.).

Ao distinguir os tipos de rainha apropriados no contexto cultural do Santo Daime, um dos nossos interlocutores especialistas sustenta que:

Além da cabocla, desse tipo de folha que nós temos, que é maioria absoluta, tipo 99,9%, a gente tem aqui a caianinha, que nós só colocamos algumas folhinhas já num feitio (...) Quem me deu essa caianinha foi o pessoal da UDV, e eles dizem que a caianinha é muito boa pra fazer [o Daime], só que ela provoca muito vômito. Então, eles usam ela pra fazer limpeza²²⁹, também. E aí não temos a experiência de usar ela muito, porque a gente tem lá só uns três ou quatro pezinho (...) Agora é que fez mais muda pra gente plantar mais quantidade²³⁰.

Por meio de relatos orais e material fotográfico disponibilizado por cultivadores e feitores brasileiros de Daime, é possível inferir que tais espécies de *Psychotria* possam estar sendo apropriadas entre grupos daimistas no centro-

²²⁹ Sinônimo de purga.

²³⁰ Entrevista com Vaídes Borges via WhatsApp em julho de 2019.

oeste, sudeste e, principalmente, no sul do país, como um sucedâneo ou mesmo um aditivo da tradicional rainha da floresta²³¹.

Neste estudo, entretanto, não houve registro botânico destas espécies, como tipicamente usuais nos reinados e feitos do Santo Daime, de modo que não nos dedicaremos ao seu estudo. Apesar da expressiva variação morfológica observada nas variedades de rainha usadas no Daime, apenas duas espécies compõem o conjunto botânico conhecido como rainha na tradição daimista, quais sejam: 1) *Psychotria viridis* Ruiz & Pav., e 2) *Psychotria carthagenensis* Jacq. (Figura 32).

²³¹ Sabe-se que outras espécies contêm concentrações consideráveis de DMT, como a rubiácea *Psychotria poeppigiana* e a malpighiácea *Diplopterys cabrerana*, antiga *Banisteriopsis rusbyana* – o “oco-yajé” – da Amazônia ocidental.

Figura 32 – Folhas sem domácias aparentes e infrutescência imatura de rainha branca (*P. carthagenensis* Jacq.).



Fonte: Autor, 2018²³².

Pude observar e coletar amostras férteis da rainha branca em estado semi-domesticado, nos domínios do igarapé Mapiá. Os poucos indivíduos desta espécie vicejando no rainhal da Fazenda São Sebastião, exibiam, num aspecto geral, pouco ou nenhum favorecimento em termos de manejo, quando comparados aos

²³² Imagem autoral feita em abril de 2018 na comunidade daimista “Fazenda São Sebastião” (Igarapé Mapiá, Pauini, AM).

exemplares da tradicional rainha cabocla, por sua vez, além de favorecidos por meio de práticas locais de manejo, é cultivada como a principal espécie de rainha apropriada ao feitio do Santo Daime na Amazônia brasileira, assim como em regiões extra-amazônicas no país.

Conforme a nomenclatura daimista, a espécie botânica *P. viridis* reúne principalmente as variedades “cabocla” ou “comum”, “orelha de onça”, “língua de vaca”, “frecheirinha” e “café”. Assim,

*Tem a folha que a gente usa e tem a folha branca. Pra diferenciar isso, na folha que a gente usa, tem umas **velinha** atrás. Quando ela tem as velinha atrás, é porque é a folha que a gente usa. A outra folha, a folha branca, é prima dessa (...) Não entra no feitio do Daime, mas a UDV usa. Nós não usamos, porque nós fizemos essa experiência, ela dá um frio, sabe? Dá um negócio meio (...) que a gente não gosta. E o Mestre Irineu fazia [o Daime] com a folha cabocla, então, essa é a característica principal disso²³³.*

A presença de domácias na face abaxial da lâmina foliar (Figura 34), situadas entre a nervura central e as secundárias é uma característica comum em Rubiaceae (BARROS, 1961a; 1961b; 1968). As folhas das espécies de *Psychotria*, por sua vez, apresentam domácias do tipo “cripta”, em forma de favéolos²³⁴.

²³³ Entrevista com Nilton Caparelli em setembro de 2019 (Colares, PA). Grifo do autor.

²³⁴ Diversos estudos demonstram a relação das domácias com pequenos artrópodes predadores e fungívoros, os quais defendem as folhas das plantas de ataques de artrópodes herbívoros, bem como de agentes patógenos em geral (AGRAWAL, 1997; RICHARDS e COLEY, 2012).

Figura 33 – Exemplos cultivados de *P. viridis*²³⁵.

Fonte: Compilação do autor, 2020²³⁶.

As domácias, ou em termos nativos, as “velas” da rainha representam, assim como as “ouras” presentes nas folhas do cipó jagube, sinais ou indicadores, isto é, marcadores morfológicos nativos, percebidos e acionados pelos daimistas na identificação e classificação etnobotânica da folha rainha.

Na taxonomia daimista, a presença das velas indica que a rainha é legítima, verdadeira, podendo assim, ser normalmente acionada no feito do Daime. Por outro lado, a ausência das velas na parte de baixo das folhas indica que se trata de rainha branca, uma variedade “fria” ou “falsa” de rainha que, por sua vez, é geralmente evitada no feito do Daime²³⁷.

²³⁵ Legenda: A. Aspecto geral; B. Face abaxial da folha; C. Detalhe das velas (domácias).

²³⁶ Montagem a partir de imagens autorais feitas em janeiro de 2020 no Viveiro Flor das Águas (São José de Ribamar – MA).

²³⁷ Em certa ocasião, foram compartilhadas fotografias de um reinado situado na região metropolitana de Curitiba, estado do Paraná. Uma vez comparada a morfologia floral dos

5.4. CONSIDERAÇÕES

A fim de atualizar taxonomicamente o complexo etnobotânico do Santo Daime, enunciou-se uma abordagem empírica com base no saber local a respeito do reconhecimento, identificação e classificação da variação intraespecífica do cipó jagube e da folha rainha.

Uma abordagem sintética capaz de articular os aspectos cognitivos e utilitários presentes nas taxonomias manifestou-se de maneira eficaz em direção à compreensão dos modos pelos quais daimistas nomeiam e classificam o cipó jagube e a folha rainha.

Por meio desta abordagem, buscou-se circunscrever as maneiras como os adeptos do sistema religioso do Santo Daime percebem, reconhecem, identificam, nomeiam e classificam o universo das plantas sagradas amazônicas no contexto desse sistema religioso.

Sugere-se que, associada à uma proximidade afetiva e espiritual, são evocados saberes botânicos e acionados detalhados mecanismos de diferenciação etnobotânica, baseado em critérios sensíveis – morfológicos e organolépticos – e suprassensíveis – a força espiritual da bebida sagrada.

A etnotaxonomia daimista se apresentou bastante rica e diversificada. Assim como percebido em estudos clássicos, tal como Conklin (1954), o sistema

exemplares das imagens com exemplares da rainha cabocla, conhecida dos cultivadores, percebi que aqueles daimistas paranaenses estavam favorecendo o cultivo de uma espécie de *Psychotria* nativa no sul do país, bastante diferente da espécie comumente utilizada no contexto do Daime. Após diálogos informais com o responsável pelo cultivo naquela localidade, concluiu-se que aqueles exemplares bem cuidados do ponto de vista do manejo e cultivo não se referiam à espécie botânica originalmente associada ao feitio do Daime. Após exposição em torno das principais características distintivas entre aquela variedade “fria” de rainha e a rainha cabocla, constatou-se um desvio etnobotânico em torno da seleção das variedades locais. O dirigente daquele grupo daimista prontamente passou a investir em um berçário de mudas de rainha cabocla, doadas por daimistas de outra igreja paranaense, onde já se cultivava a rainha cabocla, a partir de exemplares oriundos do estado do Acre. Neste contexto, pudemos testar empiricamente que, tanto a morfologia floral quanto o traço morfológico “presença de velas” corresponde a um critério etnotaxonômico nativo de identificação e classificação da rainha da floresta no âmbito da tradição do Santo Daime.

taxonômico daimista se estrutura fundamentalmente a partir de princípios morfológicos, embora critérios suprassensíveis possam ser observados.

Nesse contexto cultural, critérios morfológicos e vegetativos correspondem ao eixo estruturante do sistema taxonômico de suas plantas sagradas amazônicas. Assim, a etnobotânica operada pelos daimistas representa um dos principais aportes cognitivos em torno dos processos de reconhecimento, identificação e classificação dessas entidades botânicas.

CONCLUSÕES

Através deste estudo desvelou-se a tese segundo a qual viceja nas tradições da ayahuasca, um conjunto de saberes e práticas historicamente fundado na experiência espiritual com plantas sagradas amazônicas, notadamente o cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) e a folha rainha (*Psychotria viridis*).

A abordagem que deu ensejo a esta enunciação geral partiu de uma percepção inicial em torno da necessidade de mobilização de um aparelho metodológico transdisciplinar no âmbito das ciências do ambiente, que favorecesse uma apreciação expandida desses saberes e práticas, por sua vez, marcadamente ligados à dimensão cognitiva vivenciada no contexto cosmológico do Santo Daime.

Ao mesmo tempo em que a lida material com as plantas sagradas amazônicas se expressa pragmaticamente, saberes botânicos, taxonômicos e agroecológicos se consolidam e circulam nas (e entre as) tradições ayahuasqueiras a partir da proliferação conceitual, decorrente de uma firme atenção dirigida às propriedades do real, e de um desperto interesse nas distinções e variações biológicas, característica de culturas fortemente conectadas à natureza, tais como as tradições indígenas e caboclas da ayahuasca.

A observação experiencial associada a uma aproximação aos saberes taxonômicos e às práticas de manejo e cultivo das plantas sagradas amazônicas do Daime, mostrou-se frutífera na análise do sistema daimista de classificação botânica, assim como no reconhecimento da dimensão empírica do cultivo como uma variável central em busca da etnoconservação e da sustentabilidade material das plantas e da bebida sagrada.

Nesta dimensão, entidades botânicas, sujeitos humanos e demais seres espirituais, com reconhecida capacidade de agenciamento interagem e consolidam um *ethos* ecológico em direção à uma visão de mundo conectada com os ideais de sustentabilidade, manifestos, por sua vez, a partir do reconhecimento simbólico e pragmático do poder das plantas e da floresta como entidades sagradas.

O Daime, como expressão cultural originária de uma ancestral tradição amazônica de uso e sacralização de plantas, representa um sistema cosmológico através do qual se busca viver e cultivar uma espiritualidade emanada da floresta, por sua vez, território sagrado, onde habitam o jagube e a rainha, entidades

cosmobotânicas a partir das quais se manifesta um etnoconhecimento caboclo em franco processo de reconhecimento e expansão no Brasil e no mundo.

A partir de um ponto de vista histórico, considera-se que a apropriação cultural dessas entidades botânicas estabeleceu as fundamentais conexões linguísticas e fitogeográficas em direção à gênese das religiosidades ayahuasqueiras brasileiras, tal como o Santo Daime, tendo incorporado na contemporaneidade, um intenso processo diaspórico de plantas, saberes e práticas para muito além da floresta amazônica.

Assim, a gênese histórica e ambiental da ayahuasca se constitui, a princípio, a partir da expressão de culturas indígenas e, num segundo momento de sua história, a partir da expressão de culturas caboclas intimamente conectadas às cosmologias ancestrais amazônicas que, por sua vez, conferem forma e substância às contemporâneas tradições religiosas da ayahuasca.

Daí deriva a compreensão geral de que a ayahuasca e suas espécies botânicas se consolidam no mundo desde tempos imemoriais como entidades caracteristicamente: 1) *polimórficas*, pois se expressam a partir de distintos morfotipos naturalmente ocorrentes na natureza; 2) *polifônicas*, pois se apresentam conectadas desde suas origens míticas, a uma plataforma cultural multilíngue e multidiversa; 3) *polissêmicas*, pois expressam ao longo do tempo e nas distintas realidades sociais em que se manifestam, distintos significados culturalmente consolidados a partir do uso cerimonial entre diferentes povos da floresta; e 4) *policêntricas*, pois se apresentam em consonância fitogeográfica com diversos centros de origem, tendo se diversificado, semelhantemente, de maneira difusa a partir de trocas materiais e simbólicas entre as tradições e religiosidades ayahuasqueiras, em praticamente toda a porção ocidental da bacia amazônica, e há pelo menos quarenta anos, nas mais diversas formações ecológicas em todo o Brasil.

Numa dimensão empírica do estudo, os resultados apontam para a existência de uma etnotaxonomia cabocla das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime. A configuração concreta de um sistema classificatório fundamentado em princípios morfológicos de estruturas vegetativas reconhecidas, nomeadas e criteriosamente acionadas, sugere que os atributos morfológicos em torno de estruturas vegetativas correspondem ao eixo estruturante do sistema taxonômico

do Daime. Assim, a morfologia vegetal operada pelos daimistas representa o centro cognitivo dos processos de reconhecimento, identificação e classificação das plantas sagradas amazônicas apropriadas nessa tradição.

Por outro lado, atributos suprassensíveis acionados nos atos classificatórios dessas entidades botânicas são semelhantemente considerados critérios taxonômicos legítimos na etnobotânica daimista, uma vez que os adeptos dessa religiosidade – sobretudo aqueles mais fortemente conectados às dimensões do cultivo das plantas sagradas e do feitiço do Daime – tendem a desenvolver, na continuidade do contato com essas plantas, uma consistente relação de intimidade sensorial e cognitiva, favorecendo assim, uma refinada percepção de distinções morfológicas, mobilizadas em direção ao reconhecimento, identificação e classificação das inúmeras variedades do cipó e da folha culturalmente acionadas nessa tradição.

A amostragem etnobotânica nas áreas de coleta, associada às entrevistas realizadas com cultivadores e feitores de Daime indicam que mais de uma dezena de variedades do cipó jagube, e pelo menos seis tipos morfológicos distintos da folha rainha são apropriados nesse contexto cultural.

Quanto ao cipó, trata-se, provavelmente, de distintas variedades etnobotânicas de uma mesma espécie botânica. A etnotaxonomia cabocla da rainha da floresta indica, por sua vez, a apropriação de diferentes variedades, e de, pelo menos, duas espécies botânicas sendo acionadas nesse contexto.

As três principais variedades de jagube, descritas a partir de marcadores morfológicos e suprassensíveis, somam-se às duas principais variedades de rainha acionadas nos reinados e feitiços do Daime, evidenciando, assim, a riqueza botânica e taxonômica associada a esse sistema religioso da ayahuasca brasileira.

Tem se tornado cada vez mais necessária a prática de cultivo das plantas do Daime. Os reinados cultivados de jagube e rainha correspondem ao resultado concreto de estratégias institucionais empreendidas em nível local e regional, assim como a iniciativas independentes em direção à sustentabilidade material dessas plantas sagradas.

Inicialmente, o dinamismo do processo de expansão territorial do Santo Daime fez com que a demanda pela bebida sagrada superasse a capacidade institucional de descentralização dos plantios e sustentação do ritmo de

crescimento da produção da bebida. Neste sentido, duas estratégias visando à sustentabilidade material das plantas sagradas amazônicas do Daime se destacam, quais sejam: 1) a expansão dos plantios de cipó e folha em localidades amazônicas e extra amazônicas, em conformidade com os princípios sintrópicos da agrofloresta e; 2) o reaproveitamento do material vegetal no feitio, implicando no aumento da produtividade da bebida, utilizando-se a mesma quantidade de material de outrora, quando não se acionava a prática de dobrar os cozimentos do cipó e da folha nos feitos. Com efeito, ambas estratégias se encontram em conexão com os saberes e práticas em direção à sustentabilidade material da etnodiversidade botânica no Santo Daime.

As práticas de manejo e cultivo dessas plantas incorporam-se a uma rede altamente complexa de produção de materialidades e imaterialidades, indicando que o conjunto de saberes etnobotânicos, reconhecido como uma competência e uma capacidade prática, dispensa validação e chancela a partir de conhecimentos formalizáveis e codificáveis, uma vez que o saber intuitivo corresponde ao fio condutor das relações originárias das pessoas com as plantas sagradas nessa tradição.

Em síntese, a análise cognitiva das práticas de manejo e cultivo dessas plantas mobilizam, por um lado, uma matriz de conhecimentos científicos formais (e.g. agroecologia e agricultura sintrópica), e por outro, um conjunto altamente complexo de saberes tradicionais gestados no íntimo contato com as dimensões material e espiritual da floresta e com as entidades botânicas de importância cultural.

Por seu turno, os saberes ligados ao reaproveitamento do material vegetal no feitio correspondem a uma matriz cognitiva fundamentalmente intuitiva, através da qual, os feitores de Daime desenvolvem práticas emergentes atentas à dimensão material da sustentabilidade das espécies botânicas culturalmente apropriadas no processo de preparação ritual da bebida sagrada.

As plantas sagradas amazônicas do Daime correspondem, portanto, a uma modalidade de plantas que ensinam, isto é, que mediam saberes a partir da experiência empírica na natureza. Estes saberes, acionados na prática de ingestão coletiva do Daime em contexto religioso, aponta para a consolidação de uma cosmologia animista, em que seres espirituais se manifestam materialmente sob a

forma de plantas nativas da floresta, e firmam uma modalidade *sui generis* de inserção e ação no mundo.

Os povos tradicionais da ayahuasca, incluindo as religiosidades brasileiras, por meio de suas práticas e conhecimentos empíricos a respeito da natureza apresentam ao Brasil e ao mundo um saber espiritual a partir do qual se pode, de maneira respeitosa e equilibrada, interagir e entrar em comunhão com a vida no planeta, gerando resultados positivos a partir de intervenções atavicamente ligadas ao bem estar das ambiências e coletividades, pois como canta um povo da floresta:

Da Floresta, eu recebo
Força para trabalhar
Da Floresta, eu tenho tudo
Tudo, tudo, Deus me dá

É um primor, a floresta
Da maneira que é feita
Com amor se harmoniza
E deixa a Terra satisfeita

Devemos viver na Terra
Com toda satisfação
E se queremos ter a vida
Agradecemos à nossa Mãe²³⁸.

Para concluir este estudo, aponto para o seu título, que traz em si a indicação de onde vem a sustentabilidade das plantas sagradas amazônicas. Desde o hino de abertura dos trabalhos desta tese – “Flor de Jagube” – o Daime vem afirmando com o seu *cantar de amor*, e assim lhe traduz um antigo soldado da Rainha:

“Meus irmãos, todos que vem” são os outros jagubes e as folhas que vem da mata, que a gente vai lá buscar. “Todos trazem estes ensinamentos”, tudo já vem dentro do cipó e da folha (...) “A Virgem Mãe que nos mandou”. A mata não é virgem? Mata virgem. Então é como se diz, os hinos é parábola”²³⁹.

²³⁸ “Da Floresta”, hino nº 14 do hinário “O Cruzeiroirinho”, de Alfredo Gregório de Melo.

²³⁹ Relato de Francisco Grangeiro (*In memoriam*) em entrevista concedida a Florestan J. Maia Neto, publicada no livro “Contos da Lua Branca” (MAIA NETO, 2003).

REFERÊNCIAS

ABOURASHED, E. A.; JANDERPLANK, J.; KHAN, I. A. High-speed extraction and HPLC fingerprinting of medicinal plants. II. Application to harman alkaloids of genus *Passiflora*. **Pharm. Biol.**, v. 41, n. 2, p. 100-106, 2003.

ADLER, P.; ADLER, P. **Membership Roles in Field Research**. New York: Sage, 1987.

AGRAWAL, A. A. Do leaf domatia mediate a plant-mite mutualism? An experimental test of the effects on predators and herbivores. **Ecological Entomology**, v. 22, n. 4, p. 371-376, 1997.

ALBUQUERQUE, M. B. B. **Epistemologia e saberes da ayahuasca**. Belém: EDUEPA, 2011, 252 p.

_____. Modalidades de uso e saberes do cipó Cabi. **Saeculum – Revista de História**, n. 27, João Pessoa, 2012, p. 195-213.

_____. Pode uma planta ensinar? Reflexões contra-epistemológicas. In: **Congresso Nacional de Educação**. PUC-PR, 2015.

_____. Padrinho Sebastião, filósofo e educador da floresta amazônica. In: **Reunião Científica Regional Norte da ANPEd**. UFAC, 2018.

ALBUQUERQUE, U. P. A Jurema nas práticas dos descendentes culturais do africano no Brasil. In: MOTA, C. N.; ALBUQUERQUE, U. P. (eds.). **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Bagaço, 2002. p. 171-192.

_____.; LUCENA, R. F. P.; CUNHA, L. V. F. C. (orgs). **Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica**. Série Estudos & Avanços. v. 1. Nupeea: Recife, 2010, 559 p.

_____.; ALENCAR, N. L. Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica. In: U. P. ALBUQUERQUE; R. F. P. LUCENA (eds.). **Métodos e técnicas para coleta de dados etnobiológicos**. Recife: NUPEEA/Livro Rápido, 2014. p. 39-64.

ALEXANDRINO, V. H. D.; SOUSA, J. S.; BASTOS, M. N. C. Estudo taxonômico da Família Malpighiaceae Juss. das restingas de Algodual/Maiandeuá, Maracanã, Pará, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v. 6, n. 3, p. 335-347, 2011.

ALEXIADES, M. N. Collecting Ethnobotanical Data: An introduction to basic concepts and techniques. In M. N. ALEXIADES (ed.). **Selected Guidelines for Ethnobotanical Research: A Field Manual**. New York: The New York Botanical Garden, p. 53-94, 1996.

ALMEIDA, E. M.; ALVES, M. A. S. Fenologia de *Psychotria nuda* e *P. Brasiliensis* (Rubiaceae) em uma área de Floresta Atlântica no sudeste do Brasil. **Acta Botanica Brasilica**, vol. 14, n. 3, p. 335-346, 2000.

ALVERGA. **O livro das mirações**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 345 p., 1984.

_____. **O guia da floresta**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 265 p., 1992.

_____. **O Evangelho segundo Sebastião Mota**. CEFLURIS Editorial, 1998, 214 p.

ANDERSON, B. T.; LABATE, B. C.; De LEON, C. M. Curación con Yagé: Una Entrevista con Taita Juan Bautista Agreda Chindoy. **Cultura y Droga** v. 18, n. 20, p. 13-36, 2013.

ANTUNES, H. F. **Droga, religião e cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil**. 2012. 124 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2012.

ARAÚJO, J. S. **Anatomia foliar de 16 espécies de Malpighiaceae ocorrentes em área de cerrado (MG)**. 2008. 39 f. Dissertação (Mestrado em Botânica) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2008.

_____.; MEIRA, R. M. S. A. Comparative anatomy of calyx and foliar glands of *Banisteriopsis* C. B. Rob. (Malpighiaceae). **Acta Botanica Brasilica**, v. 30, n. 1, p. 112-123, 2016.

ARCILA, D. R. Una mirada a la mercantilización de la ayahuasca em Iquitos, Perú, desde la ecología política latinoamericana. **Revista Peruana de Antropología**, v. 3, n. 4, p. 129-139, 2018.

ASSIS, G. L. **A Religião of the Floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora**. 2017. 484 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2017.

_____.; LABATE, B. C. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, RJ, v. 34, n. 2. p. 11-35, 2014.

_____. Um panorama da Literatura sobre a Internacionalização das Religiões Ayahuasqueiras Brasileiras. **30ª Reunião Brasileira de Antropologia**. João Pessoa-PB, 2016.

ASSIS, G. L.; RODRIGUES, J. A. De quem é a ayahuasca? Notas sobre a patrimonialização de uma “bebida sagrada” amazônica. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, RJ, v. 37, n. 3. p. 46-70, 2017.

BARBOSA RODRIGUES, J. **Mbaé kaá tapuiyeta enoyndava ou a botânica e a nomenclatura indígena**. Rio de Janeiro: IBAMA/Jardim Botânico do Rio de Janeiro, 1992. [1905].

BARRETTO, J. N. R. Gestar e parir: corpo e atenção à saúde no Daime. **30ª Reunião Brasileira de Antropologia**. João Pessoa-PB, 2016.

BARROS, M. A. A. Ocorrência das Domácias nas Angiospermas (I). **Anais da Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”**, p. 113-130, 1961a.

_____. Ocorrência das Domácias nas Rubiáceas (II). **Anais da Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”**, p. 2-21, 1961b.

_____. Ocorrência das Domácias nas Angiospermas (II). **Anais da Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”**, p. 7-15, 1968.

BERLIN, B.; BREEDLOVE, D. E.; RAVEN, P. H. **Principles of Tzeltal Plant Classification**. Academic Press, New York, 1974.

BIANCHI, A. Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista. In: B. C. LABATE; S. L. GOULART (orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, p. 319-329, 2005.

BOGDAN, R.; TAYLOR, S. **Introduction to qualitative research methods: A phenomenological approach to the social sciences**. New York: J. Wiley, 1975.

BOMFIM, J. D. **O Jardim de Belas Flores do Mestre Raimundo Irineu Serra**. O hinário “O Cruzeiro Universal” comentado. Salvador, 2006. Disponível em: <http://www.mestreirineu.org/livro_juarez.pdf>. Acesso em: jan. 2020.

BORTOLUZZI, E. **Ayahuasca e Amazzonia: le testimonianze letterarie**. 2012. 55 f. Prova Finale in Letterature Ispano-Americane – Facoltà Di Lingue e Letterature Straniere, Università Di Bologna. 2012.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BÖDIGER, U. **Die Religion der Tukano im nordwestlichen Amazonas**. Kölner ethnologische Mitteilungen. Kölner Universitäts-Verlag, Cologne, 1965, 204 p.

BRANDÃO, C. R. A educação como cultura. Memória dos anos sessenta. **Horizontes Antropológicos**, ano 23, n. 49, p. 377-407, 2017.

BREMER, B.; ERIKSSON, O. Time tree of Rubiaceae: phylogeny and dating the family, subfamily, and tribes. **International Journal of Plant Sciences**, n. 170, p. 766-793, 2009.

BRISSAC, S. **A estrela do norte iluminando até o sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano**. 1996. 163 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional. Rio de Janeiro. 1999.

BRONFMAN, J. The Legal case of the União do Vegetal vs. the Government of the United States. In: J. P. HARPIGNIES (org.). **Visionary Plant Consciousness: the shamanic teaching of the plant world**. Rochester, Vermont: Park Street Press, Inner Traditions/Bear & Co, p. 170-187, 2007.

BUENO, N. H. D. **O sagrado e o feminino: as mulheres e suas vicissitudes no consumo da ayahuasca**. 2017. 111 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho. 2017.

BURGER, W.; TAYLOR, C. M. Flora Costaricensis: Rubiaceae. **Fieldiana**, n. 33, p. 1-333, 1993.

BURROUGHS, W.; GINSBERG, A. **Cartas do yagé**. L&PM Editores, Porto Alegre, 1984, 93 p.

CALLAWAY, J. C. Fitoquímica e Neurofarmacologia da Ayahuasca. In: METZNER, R. (org). **Ayahuasca: alucinógenos, consciência e espírito da natureza**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002. p. 226-250.

CAMARGO, E. **Alimentando o corpo – o que dizem os Caxinauá sobre a função motriz do sexo**. São Paulo: Ed. Hedra, 1999.

CAPORAL, F. R; COSTABEBER, J. A. **Agroecologia: enfoque científico e estratégico para apoiar o desenvolvimento rural sustentável** (Texto provisório para debate). Porto Alegre: EMATER/RS-ASCAR, 2002.

_____. **Agroecologia: alguns conceitos e princípios**. Brasília: MDA/SAF/DATER-IICA, 2004.

CARDOSO, S. M. C. **Patrimonialização da Ayahuasca no Brasil: múltiplos aspectos na construção de uma política pública**. 2017. 136 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza. 2017.

CARNEIRO, H. **Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia**. São Paulo: Xamã, 2002.

_____. As plantas sagradas na história da América. **Varia Historia**, Belo Horizonte, MG, v. 20, n. 32, p. 102-119, jul. 2004.

_____. Autonomia ou heteronomia nos estados alterados de consciência. In: B. C. LABATE; S. GOULART; M. FIORE; E. MACRAE; H. CARNEIRO (orgs.). **Drogas e Cultura. Novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, pp. 65-90, 2008.

CARVALHO, F. A. L. Imagens do demônio nas missões jesuíticas da Amazônia espanhola. **Varia Historia**, v. 31, n. 57, p. 741-785, 2015.

CARVALHO, P. D.; RAPINI, A.; CONCEIÇÃO, A. A. Flora da Bahia: Malpighiaceae. *Banisteriopsis*, *Bronwenia* e *Diplopterys*. **Sitientibus**, Série Ciências Biológicas, v. 10, n. 1, p. 159-191, 2010.

CASTRO, L. M.; FARIAS, R. de C. O Feminino e o Santo Daime. **Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades**. Belo Horizonte-MG, 2013.

CEMIN, A. B. **Ordem, Xamanismo e Dádiva, o Poder do Santo Daime**. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo. São Paulo. 1998.

CHACON, T; CAYÓN, L. Considerações sobre a exogamia linguística no Noroeste Amazônico. **Revista de Letras da Universidade Católica de Brasília**, vol. 6, n. 1 e 2. Brasília: UCB. p. 6-20, 2013.

CHANTRE y HERRERA, J. **Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español – 1637-1767**. Imprenta de A. Avrial, Madrid, 1901.

CHECHETTO, F. **Rede Catarinense de Plantas medicinais: uma abordagem transdisciplinar para a saúde coletiva**. 2003. 197 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Universidade do Sul de Santa Catarina. Tubarão, 2003.

CHIQUEIRI, A.; DI MAIO, F. R.; PEIXOTO, A. L. A distribuição geográfica da família Rubiaceae Juss. na Flora Brasiliensis de Martius. **Rodriguésia**, v. 55, n. 84, p. 47-57, 2004.

CICLU. **Estatuto do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal**. Rio Branco, 1966.

CLEMENT, C. R. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline. **Economic Botany**, n. 53, v. 2, p. 188-202, 1999.

_____. The research program of historical ecology. **Annual Review of Anthropology**, n. 35, 2006, p. 75-98.

CONKLIN, H. **The relation of Hanunoo culture to the plant world**. University of Michigan, 1954.

CORRÊA, M. A. Distribuição, cultivo, sustentabilidade e conservação das espécies utilizadas na preparação da bebida Hoasca. J. BERNARDINO-COSTA (Org.). **Hoasca: ciência, sociedade e meio ambiente**. Campinas: Mercado das Letras, 2011.

COSTA, C. B. N.; COSTA, J. A. S.; RAMALHO, M. Biologia reprodutiva de espécies simpátricas de Malpighiaceae em dunas costeiras da Bahia, Brasil. **Revista Brasileira de Botânica**, v. 29, n. 1, p. 103-114, 2006.

CRAGG, G. M.; NEWMAN, D. J.; YANG, S. S. Natural product extracts of plants and 72 marine origin having antileukemia potential. The NCI experience. **Journal of Natural Products**, n. 69, p. 488-498, 2006.

DAVIS, A. P.; BRIDSON, D.; JARVIS, C.; GOVAERTS, R. The typification and characterization of genus *Psychotria* L. (Rubiaceae). **Botanical Journal of the Linnean Society**, n. 135, p. 35-42, 2001.

DAVIS, C. C.; ANDERSON, W. R. A Complete Generic Phylogeny of Malpighiaceae Inferred from Nucleotide Sequence Data and Morphology. **American Journal of Botany**, n. 97, p. 2031-2048, 2010.

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

DEL CAMPO TEJEDOR, A. El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los Andes ecuatorianos. **Latin American Research Review**, v. 54, n. 1, p. 89-102, 2019.

DELPRETE, P. G.; JARDIM, J. G. Systematics, taxonomy and floristics of Brazilian Rubiaceae: an overview about the current status and challenges. **Rodriguésia**, v. 63, n. 1, p. 101-128, 2012.

DIAS Jr., W. Diário de viagem. In: B. C. LABATE; W. S. ARAÚJO (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado das Letras. São Paulo: FAPESP, 2002, 686 p.

DI STASI, L. C. A multidimensionalidade da pesquisa com plantas medicinais. In: DI STASI, L. C. (org.). **Plantas medicinais: arte e ciência, um guia de estudo interdisciplinar**. São Paulo: UNESP, p. 29-36, 1996.

DOBKIN DE RIOS, M. Drug tourism in the Amazon. **Anthropology of Consciousness**, p. 16-19, 1994.

DUCKE, A. **O Cabi do Pará**. Arquivos do Serviço Florestal, v. 2, n. 1, 1943.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 191p.

ENGEL, V. L.; FONSECA, R. C. B.; OLIVEIRA, R. E. Ecologia de lianas e o manejo de fragmentos florestais. **Série Técnica IPEF**, v. 12, n. 32, p. 43-64, 1998.

FARIA, E. O. **Estudo fitoquímico das folhas da espécie *Psychotria prunifolia* (Kunth) Steyermark (Rubiaceae)**. 2009. 126 f. Dissertação (Mestrado em Química) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2009.

FERNANDES-PINTO, E. **Sítios Naturais Sagrados do Brasil: Inspirações para o Reencantamento das Áreas Protegidas**. 2017. 423 f. Tese (Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2017.

FERREIRA OLIVEIRA, A. **No caminho, em busca da visão: narrativas e performances rituais no Fogo Sagrado**. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, CFH/UFSC, 2009.

FONTANILLA, D.; JOHANNESSEN, M.; HAJIPOUR, A. R.; COZZI, N. V.; JACKSON, M. B.; RUOHO, A. E. The hallucinogen N, N-dimethyltryptamine (DMT) is an endogenous sigma-1 receptor. **Science**, n. 323, p. 934-937, 2009.

FONTES, F. P. X. **Os efeitos antidepressivos da ayahuasca, suas bases neurais e relação com a experiência psicodélica**. 2017. 196 f. Tese (Doutorado em Neurociências) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal. 2017.

FURST, P. **Alucinógenos y cultura**. 2 ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

GARCÍA-BARRIGA, H. El yagé, caapi o ayahuasca. **Revista de la Universidad Nacional de Colombia**, n. 23, 1958.

GATES, B. **Flora Neotropica. *Banisteriopsis*, *Diplopterys* (Malpighiaceae)**. Flora Neotropica Monograph, n. 30. New York: The New York Botanical Garden, 1982, 237 p.

GEARIN, A. K.; LABATE, B. C. “La Dieta”. Ayahuasca and the Western reinvention of indigenous Amazonian food shamanism. In: B. C. LABATE; C. CAVNAR (orgs.). **The Expanding World Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation**. Abingdon: Routledge, p 177-198, 2018.

GLIESSMAN, S. R. **Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável**. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000, 653 p.

GOLDMAN, I. **The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon**. Urbana: University of Illinois. 1963.

GORZ, A. **O Imaterial: conhecimento, valor e capital**. São Paulo: Annablume, 2005.

GÖTSCH, E. **Homem e Natureza. Cultura na Agricultura**. 1 ed. Recife: Centro Sabiá, 1995, 12 p.

GOULART, S. L. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca**. 2004. 310 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2004.

_____. A política das religiões ayahuasqueiras brasileiras: droga, religião e direitos. **Religião e Sociedade**, v. 39, n.2, p. 200-221, 2019.

_____.; LABATE, B. C. Religião, Política e Cultura: o uso da ayahuasca como patrimônio cultural. **30ª Reunião Brasileira de Antropologia**. João Pessoa-PB, 2016.

_____. Da Amazônia ao Norte Global e de Volta: As Várias Ayahuascas da II Conferência Mundial da Ayahuasca. **V Congresso de la**

Asociación Latinoamericana de Antropología. XVI Congreso de Antropología em Colombia, Bogotá, 2017.

GROB, C. S. A Psicologia da Ayahuasca. In: METZNER, R. (Org.). **Ayahuasca: alucinógenos, consciência e espírito da natureza**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002. p. 195-225.

GROISMAN, A. **Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá"**. 1991. 282 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis. 1991.

_____. **Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting**. Tese de Doutorado, Universidade de Londres, 2000.

GUERRA, G. A. D. Gonçalves, Carlos Walter Porto. Amazônia, Amazônias. São Paulo: Contexto, 2001. Resenha. **Novos Cadernos NAEA**. v. 3, n. 1, p. 193-197, 2000.

HARRIS, M. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: C. ADAMS, R. MURRIETA, W. NEVES (orgs.) **Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2006.

HASHIMOTO, Y.; KAWANISHI, K. New Organic bases from the Amazonian *Banisteriopsis caapi*. **Phytochemistry**, n. 14, p. 1633-1635, 1975.

HERBERT, A. Female Ayahuasca Healers among the Shipibo-Konibo (Ucayali, Peru) in the context of spiritual tourism. **Núcleo de Estudos Interdisciplinares**. Disponível em: <www.neip.info>. 2010. Acesso em: out. 2019.

HETTLER, B.; PLOTKIN, M. Dance of the Spirits. In: B. HETTLER.; M. PLOTKIN. **The Amazonian Travels of Richard Evan Schultes**, 2019.

HUGH-JONES, S. **The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 332 p.

INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

_____. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. **Horizontes Antropológicos**, ano 21, n. 44, p. 21-36, 2015.

KAWANISHI, K.; UHARA, Y.; HASHIMOTO, Y. Shihunine and dehydroshihunine from *Banisteriopsis caapi*. **Journal of Natural Products**, n. 45, p. 637-638, 1982.

KINUPP, V. F. **Riqueza, Abundância e Distribuição do Gênero *Psychotria* L. (Rubiaceae) na Reserva Florestal Adolpho Ducke, Manaus – AM.** 2002. 100 f. Dissertação (Mestrado Ciências Biológicas) – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. Manaus. 2002.

KLEPKA, V.; CORAZZA, M. J. O essencialismo na classificação de Lineu e a repercussão dessa controvérsia na Biologia. **História da Ciência e Ensino**, v. 18, p. 73-110, 2018.

LABATE, B. C.; ARAUJO, W. S. (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca.** Campinas: Mercado de Letras, 2002, 686 p.

_____. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** Campinas: Mercado de Letras, 2004, 535 p.

_____.; COUTINHO, T. “O meu avô deu ayahuasca para o mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. **Revista de Antropologia**. v. 57, n. 2, p. 215-250, 2014.

_____.; GOULART, S. L. **O uso ritual das plantas de poder.** Campinas: Mercado de Letras, 2005, 518 p.

_____.; GOULART, S. L. Religiões ayahuasqueiras. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, n. 169, p. 90-94, 2005.

_____.; JUNGABERLE, H. (ed.) **The internationalization of Ayahuasca.** Zurique: Lit Verlag. 2011.

_____.; PACHECO, G. As origens históricas do Santo Daime. In: R. P. VENÂNCIO H. CARNEIRO (orgs.). **Álcool e drogas na História do Brasil.** São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUC Minas, p. 231-255, 2005.

_____. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 397-458.

_____.; ROSE, I. S.; SANTOS, R. G. **Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico**. Campinas: Mercado de Letras, 2008.

LANGDON, E. J. Las clasificaciones del Yaje dentro del grupo Siona: Etnobotánica, Etnoquímica e Historia. **América Indígena**, v. 46, n. 1, 1986, p. 101-116.

_____. Redes xamânicas, curandeirismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. **Mediações**. v. 17, n. 1, p. 61-84, 2012.

LEFF, E. **Saber Ambiental**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. 8 ed. Campinas: Papirus, 1989, 320 p.

LOLLI, P. Atravessando pessoas no noroeste amazônico. **Mana**, n. 20, v. 2, p. 281-305, 2014.

LOMBELLO, R. A. **Estudos cromossômicos em Malpighiaceae A. Jussieu**. 2000. 87 f. Tese (Doutorado em Biologia Vegetal) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 2000.

LÓPEZ-PAVILLARD, S.; DE LAS CASAS, D. Santo Daime in Spain: a Religion with a Psychoactive Sacrament. In: B. C. LABATE; H JUNGABERLE (eds.). **The Internationalization of Ayahuasca**. Zurique: Lit Verlag, p. 365-374, 2011.

LOYOLA, T.; DINIZ, N.; FERREIRA, J.; MONTELES, R. Manejo Agroecológico da Rainha da Floresta (*Psychotria viridis* Ruiz & Pav.) na Ecovila Tarumim, São José de Ribamar – MA. **XI Congresso Brasileiro de Agroecologia**. São Cristóvão-SE. Cadernos de Agroecologia, v. 13, n. 2, 2019.

LUNA, F. J. Sobre um herbário ilustrado do início da Era Moderna traduzido para o português: o livro *História das Plantas*, de João Vigier. **Revista Brasileira de História da Ciência**. Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 219-234, 2016.

LUNA, L. E. **Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon.** Estocolmo, Almquist and Wiksell International, 1986, 202 p.

_____. Narrativas da alteridade: a Ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (org.). **O uso ritual das plantas de poder.** Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 333-354.

_____. Indigenous and mestizo use of Ayahuasca. An overview. In: SANTOS, R. G. (ed.). **The Ethnopharmacology of Ayahuasca.** Kerala, India, 2011. p. 1-21.

LUZ, P. **Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados ao uso da *Banisteriopsis caapi* e espécies congêneres em tribos de língua Pano, Arawak, Tukano e Maku do noroeste amazônico.** 1996. 104 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional. Rio de Janeiro. 1996.

MABIT, J. Ayahuasca in the treatment of addictions. In: ROBERT, T. B.; WINKELMAN, M. J. (org). **Psychedelic medicine: new evidence for hallucinogenic substances as treatments.** Praeger Ed: USA, 2007. p. 87-103.

MACRAE, E. Santo Daime and Santa Maria – the licit ritual use of Ayahuasca and the illicit use of Cannabis in a Brazilian Amazonian religion. **9th International Conference on the Reduction of Drug Related Harm.** São Paulo, 1998.

MAGNIN, J. **Breve descripción de la Provincia de Quito, en la América meridional, y de sus Misiones de succumbíos de Religiosos de S. Francisco, y de Maynas de PP. de la Compañía de Jhs. a las orillas del gran Río Marañón, hecha para el Mapa que se hizo el año 1740.** Quito: Serie Descubridores jesuitas del Amazonas, Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas, 1988 [1740].

MAIA NETO, F. J. (Org.). **Contos da Lua Branca: histórias do Mestre Raimundo Irineu Serra e de sua obra espiritual contada por seus contemporâneos.** Rio Branco: Fundação Elias Mansour, 2003.

MARONI, Pablo. **Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escríbalas por los años 1738 un Misionero de la misma compañía; y las publica ahora por primera vez Marcos Jiménez De La Espada.** Madrid: Establecimiento Tipográfico Fortanet, 1889 [1738].

MATTHEI, M.; MORENO JERIA, R. (eds.). **Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica**, vol. 5. Santiago, Chile: Pontificia Univ. Católica, 2001.

MAZOYER, M.; ROUDART, L. **História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea**. Editora UNESP, 2010, 568 p.

McKENNA, D. J. Ayahuasca: uma história etnofarmacológica. In: R. METZNER. (org.). **Ayahuasca: alucinógenos, consciência e espírito da natureza**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002. p. 172-194.

MELO, R. V. A. de A. **Beber na fonte: adesão e transformação na União do Vegetal**. 2010. 266 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília-DF. 2010.

_____. A União do Vegetal e o transe mediúnico no Brasil. **Religião e Sociedade**, v. 31, n. 2, p. 130-153, 2011.

_____. Encantamento e disciplina na União do Vegetal. **Anuário Antropológico**, p. 217-237, 2013.

MERCANTE, M. **Imagens de cura: Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha**. Fiocruz: Rio de Janeiro, 2012, 322p.

_____. A Ayahuasca e o tratamento da dependência. **Mana**, Rio de Janeiro, RJ, v. 19, n. 3, p. 529-558, dez. 2013.

METZNER, R. (org.). **Ayahuasca: alucinógenos, consciência e espírito da natureza**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

MILLER, M. J.; ALBARRACIN-JORDAN, J.; MOORE, C.; CAPRILES, J. M. Chemical evidence for the use of multiple psychotropic plants in a 1,000-year-old ritual bundle from South America. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, 2019.

MONTEIRO, C. **O palácio de Juramidam. Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição**. 1983. 194 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 1983.

MONTELES, R.; PINHEIRO, C. U. P. Plantas medicinais em um quilombo maranhense: uma perspectiva etnobotânica. **Revista de Biologia e Ciências da Terra**, v. 7, n. 2 p. 38-48, 2007.

MORAES, T. M. S.; RABELO, G. R.; ALEXANDRINO, C. R.; NETO, S. J. S.; CUNHA, M. Comparative leaf anatomy and micromorphology of *Psychotria* Species (Rubiaceae) from the Atlantic Rainforest. **Acta Botanica Brasilica**, v. 25, n. 1, p. 178-190, 2011.

MOREIRA, P.; MACRAE, E. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: EDUFBA, 2011, 592 p.

MORTIMER, L. **Bença, padrinho!** São Paulo: Céu de Maria, 2000, 287 p.

NARANJO, P. Hallucinogenic plant use and related indigenous belief systems in the Ecuadorian Amazon. **Journal of Ethnopharmacology**, n. 1, p. 121-145, 1979.

_____. El ayahuasca en la arqueología ecuatoriana. **América Indígena**, v. 46, n. 1, p. 117-127, 1986.

NEVES, A. C. **O processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil: conquistas, disputas & tensões**. 2017. 217 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2017.

NOAL, A. **A arte de partejar: o mito do nascimento na luz do Santo Daime**. Colaboração de Vera Fróes, Belo Horizonte: Ed. Ramallete, 2015, 156 p.

OGALDE, J. P.; ARRIAZA, B. T.; SOTO, E. C. Identification of psychoactive alkaloids in ancient Andean human hair by gas chromatography/mass spectrometry. **Journal of Archaeological Science**, v. 36, p. 467-472, 2009.

OLIVEIRA, I. Um desafio ao respeito e à tolerância: reflexões sobre o campo religioso daimista na atualidade. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 154-178, 2011.

OLIVEIRA, J. C. **Classificações em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)**. 2006. 273 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2006.

OLIVEIRA, J. E. B. **Santo Daime – o professor dos professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos**. 2008. 222 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2011.

OLIVEIRA, F. T.; SILVA, I. C.; MATOS, J. F. R.; HARA, F. A. S. Ecoturismo no rio Puraquequara: suporte para inclusão social e proteção ambiental. **Sociedade e Natureza**, v. 22, n. 2, p. 283-295, 2010.

OTT, J. **Ayahwasca Analogues: Pangaean Entheogens**. Kennewick, WA: Natural Books; 1994.

. Pharmahuasca: human pharmacology of oral DMT plus harmine. **Journal of Psychoactive Drugs**, v. 31, p.171-177, 1999.

PANTOJA FRANCO, M. P.; CONCEIÇÃO, O. “Breves Revelações sobre a Ayahuasca”. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

PASINI, F. S. **A Agricultura Sintrópica de Ernst Götsch: história, fundamentos e seu nicho no universo da Agricultura Sustentável**. 2017. 104 f. Dissertação (Ciências Ambientais e Conservação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2017.

PATÍÑO, V. M. **Plantas cultivadas y animales domésticos en América Equinoccial**. Tomo III – Fibras, Medicinas, Misceláneas. 1ªed. Imprenta Departamental: Cali, 1967, 569 p.

PINKLEY, H. V. Plant admixtures to ayahuasca, the South American hallucinogenic drink. **Lloydia**. v. 32, 1969.

PINTO, R. F. A viagem das ideias. **Estudos Avançados**, v, 19, n. 53, p. 97-114, 2005.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **Amazônia, Amazônias**. São Paulo: Contexto, 2001.

POSEY, D. A. Interpretando e utilizando a “realidade” dos conceitos indígenas: o que é preciso aprender dos nativos? In: A. C. DIEGUES; A. de C. C. MOREIRA (Orgs.). **Espaços e recursos naturais de uso comum**. São Paulo: NUPAUB, USP, 2001, p. 279-294.

PRANCE, G. T. Notes on the use of plant hallucinogens in Amazonian Brazil. **Economic Botany**. vol. 24, 1970.

_____. The floristic composition of the forests of Central Amazonian Brazil. In: A. H. GENTRY (Ed.). **Four neotropical rainforests**. Yale University, New Haven, p.112-140, 1990.

REHEN, L. K. **Música, emoção e entendimento. A experiência de holandeses no ritual do Santo Daime**. 2011. 196 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2011.

REICHEL-DOLMATOFF, G. O contexto cultural de um alucinógeno aborígine. *Banisteriopsis caapi*. **Revista da Academia de Ciências Exatas, Físicas e Naturais**. Bogotá, v. XIII, n. 51, p. 327-345, 1978.

_____. Desana Animal Categories, food restrictions and the concept of color energies. **Journal of Latin American Core**, v. 4, n. 2, University of California, Los Angeles, 1978.

RIBEIRO, F. **Os Incas, as plantas de poder e um tribunal espanhol**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, 222 p.

RICHARDS, L. A.; COLEY, P. D. Domatia morphology and mite occupancy of *Psychotria horizontalis* (Rubiaceae) across the Isthmus of Panama. **Arthropod-Plant Interactions**, v. 6, n. 1, p. 129-136, 2012.

RIVIER, L.; LINDGREN, J, “Ayahuasca”, the South American hallucinogenic drink: An Ethnobotanical and chemical investigation. **Economic Botany**. vol. 26, 1972.

ROSENDAHL, Zeny. O Espaço, o Sagrado e o Profano. In: Z. ROSENDAHL; R, L. CORRÊA (Org.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, p.231-247, 1999.

SÁEZ, O. N.; NAVEIRA, M. C.; GIL, L. P. O Saber é Estranho e Amargo. Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. **Campos** v. 4, p. 9-28, 2003.

SAMORINI, G. Buiti: religião enteogênica africana. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, p. 301-318, 2005.

_____. The oldest archeological data evidencing the relationship of *Homo sapiens* with psychoactive plants: A worldwide overview. **Journal of Psychedelic Studies**, v. 3, n. 2, p. 1-18, 2019.

SAMOYLENKO, V. et al. *Banisteriopsis caapi*, a unique combination of MAO inhibitory and antioxidative constituents for the activities relevant to neurodegenerative disorders and Parkinson's disease. **Journal of Ethnopharmacology**, v.127, p.357-67, 2010.

SANTOS, J. O. Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da Ayahuasca. **27ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Belém-PA, 2010.

SCHULTES, R. E. The identity of the Malpighiaceae narcotics of South America. **Botanical Museum Leaflets**, Harvard University, Cambridge, v. 18, n. 1, p. 1-56, 1957.

_____. De plantis toxicariis e mundo novo tropicale: Comentationes I. **Botanical Museum Leaflets**, Harvard University, Cambridge, v. 21, n. 1, p. 265-287, 1967.

_____.; HOLMSTEDT, B.; LINDGREN, J. De plantis toxicariis e mundo novo tropicale: Comentationes III. **Botanical Museum Leaflets**, Harvard University, Cambridge, v. 22, n. 4, p. 121-132, 1969.

_____. De plantis toxicariis e mundo novo tropicale: Comentationes X: New data on the Malpighiaceae narcotics of South America. **Botanical Museum Leaflets**, Harvard University, Cambridge, v. 23, n. 1, p. 137-147, 1971.

_____. De plantis toxicariis e mundo novo tropicale: Comentationes XXXIV: Biodynamic Rubiaceae plants of the Northwest Amazon. **Journal of Ethnopharmacology. Botanical Museum Leaflets**, Harvard University, Cambridge, v. 14, n. 1, p. 105-124, 1985.

_____. El desarrollo histórico de la identificación de las Malpigiáceas empleadas como alucinógenos. **América indígena**, v. 1, n. 46, p. 9-47, 1986a.

_____. Recognition of variability in wild plants by indians of the Northwest Amazon: an enigma. **Journal of Ethnobiology**. v. 6, n. 2, p. 229-238, 1986b.

_____. Ethnopharmacological conservation: A key to progress in medicine. **Supl. Acta Amazonica**, v. 18, n. 1-2, p. 393-406, 1988.

_____.; HOFMANN, A. **Plantas de los Dioses**. México: FCE, 1992.

SCHWARZ, M. J.; HOUGHTON, P. J.; ROSE, S.; JENNER, P.; LEES, A. D. Activities of extract and constituents of *Banisteriopsis caapi* relevant to parkinsonism. **Pharmacology, Biochemistry and Behavior**. New York, v. 75, n. 3, p. 627-633, 2003.

SCHWARTZ, M. S.; SCHWARTZ, C. G. Problems in Participant Observation. **American Journal of Sociology**, v. 60, p. 343-354, 1955.

SEAWARD, M. R. D. Richard Spruce, botânico e desbravador da América do Sul. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v.7, n. 2, p. 377-388, 2000.

SENA ARAÚJO, W. **Navegando sobre as ondas do Daime: história, cosmologia e ritual da Barquinha**. Campinas, Editora da Unicamp/Centro de Memória, 1999.

SHEPARD Jr., G. H. **Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies**. 1999. 329 f. Tese Ph.D. (Medical Anthropology) – Universidade da Califórnia, Berkeley, 1999.

_____. Venenos divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 187-217.

_____. Toé (*Brugmansia suaveolens*): O caminho do dia e o caminho da noite. In: B. C. LABATE; S. L. GOULART (orgs.). **O uso de plantas psicoativas nas Américas**. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019.

SOARES, D. B. S. **Estudo fitoquímico das folhas de *Psychotria viridis* (Rubiaceae) e avaliação da atividade biológica de extratos e constituintes**. 2015. 147 f. Dissertação (Mestrado em Química) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

SOUTO, L. S.; OLIVEIRA, D. M. T. Morfoanatomia e ontogênese das sementes de espécies de *Banisteriopsis* C. B. Robinson e *Diplopterys* A. Juss. (Malpighiaceae). **Acta Botanica Brasilica**, v. 22, n. 3, p. 733-740, 2008.

SOUZA, J. B. **Integrando fragmentos: uma proposta de conectividade para duas áreas verdes urbanas do município de Rio Branco, Acre**. 2018. 66 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Gestão de Áreas Protegidas na Amazônia) – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus. 2018.

SOUZA, V. C.; LORENZI, H. **Botânica Sistemática: Guia ilustrado para identificação das famílias de Fanerógamas nativas e exóticas no Brasil, baseado em APG III**. 3 ed. Instituto Plantarum: Nova Odessa, 2012, 768 p.

SOUZA, V. M. **Ayahuasca, identificando sentidos: o uso ritual da bebida na União do Vegetal**. 2010. 179 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís. 2010.

SPRUCE, R. **Notas de um botânico na Amazônia**. Coleção Reconquista do Brasil (2ª série), vol. 236. Itatiaia: Belo Horizonte, 2006, 400p.

STRADELLI, E. 2014. **Vocabulário Português-Nheengatu, Nheengatu-Português**. Cotia: Ateliê Editorial, 2014, 768 p.

STRASSMAN, R. **DMT: The Spirit Molecule**. Park Street Press, Rochester, 2001.

TENÓRIO, E. C. Como estabilizou-se a taxonomia. **Caderno Ômega**, n. 1, v. 1, p. 16-20, 1977.

THEVENIN, J. M. R. **A Natureza nos caminhos da Ayahuasca: territorialidade, arranjos institucionais e aspectos fitogeográficos de conservação florestal na Amazônia (Rondônia/Brasil)**. 2017. 174 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente. 2017.

THIOLLENT, M. **Metodologia da Pesquisa-Ação**. São Paulo: Cortez, 1988.

TIMMERMANN, C.; ROSEMAN, L.; WILLIAMS, L.; ERRITZOE, D.; MARTIAL, C.; CASSOL, H.; LAUREYS, S.; NUTT, D.; CARHART, R. DMT Models the Near-Death Experience. **Frontiers in Psychology**, v. 9, p. 1-12, 2018.

TÓFOLI, L. F. How many ayahuasca drinkers are there in Brazil? Disponível em: <<https://chacrana.net/>>. 2019. Acesso em: novembro de 2019.

TORRES, C. M. Psychoactive substances in the archaeology of northern Chile and northwest Argentina. **Chungará**, v. 30, n. 1 p. 49-63, 1998.

_____. **Probable Prehistoria: Rastreando los orígenes de la ayahuasca, el yagé y bebidas análogas**, Versão revisada e ampliada do artigo “Ethnopharmacologic search for psychoactive drugs”: 50 years of research (1967-2017), 2019.

TROUT, K. Old hair and tryptamines. **The Entheogen Review**, v. 16, n. 4, p. 146-149, 2010.

TUPPER, Kenneth. Entheogens and existential intelligence: The use of plant teachers as cognitive tools. **Canadian Journal of Education**, 27(4), 499-516. 2002.

VAN DER VOORT, H. Sistemas de classificação nominal no Sudoeste amazônico. **Revista Moara**, ed. 43 (Estudos Linguísticos), v. 2, 2015.

VARELLA, A. C. **Substâncias da idolatria: as medicinas que embriagam os índios do México e Peru em histórias dos séculos XVI e XVII**. 2008. 389 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

VEIGL, F. X. **Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América meridional hasta el año de 1768**. Monumenta Amazónica (Misioneros). Iquitos: CETA, 2006 [1785].

VILLAVICENCIO, M. **Geografía de la República del Ecuador**. Imprenta de Robert Craighead: New York, 1858, 505p.

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

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, n. 18, p. 225-254, 2004.

VOGEL, S. History of the Malpighiaceae in the light of pollination ecology. **Memoirs of the New York Botanic Garden**, n. 55, p. 130-142, 1990.

WALLACE, A. R. **Viagens pelo Amazonas e Rio Negro**. Brasília: Senado Federal, 2004, 630 p.

WANG, Y. H. et al. Composition, standardization and chemical profiling of *Banisteriopsis caapi*, a plant for the treatment of neurodegenerative disorders relevant to Parkinson's disease. **Journal of Ethnopharmacology**, v.128, p.662-71, 2010.

WILLIAMS, J. Investigating a Century-Long Hole in History: The Untold Story of Ayahuasca From 1755-1865. **Honors Program. Undergraduate Honors Theses**. Colorado, n. 802, 2015, 62p.

ZULUAGA, G. **El yoco (*Paullinia yoco*). La savia de la selva**. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, 2004, p. 110 p.

_____. **La historia del Vaupes desde esta orilla**. Bogotá: Universidad del Rosario, 2009, 76 p.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Roteiro de entrevistas abertas.

1. Listagem livre (*free listing*)

- a) Que tipos de jagube que você conhece?
- b) Que tipos de rainha você conhece?

2. Caracterização morfológica

- a) Na mata, que sinais identificam o cipó jagube?
- b) Como você diferencia os tipos de jagube?
- c) Na mata, que sinais identificam a folha rainha?
- d) Como você diferencia as variedades de rainha?

3. Feitio

- a) Como se comporta cada variedade de cipó no feitio?

APÊNDICE B – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
CENTRO DE CIÊNCIAS DO AMBIENTE
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE E
SUSTENTABILIDADE NA AMAZÔNIA**

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O respeito devido à dignidade humana exige que toda pesquisa se processe após consentimento livre e esclarecido e, no caso de crianças e adolescentes ou legalmente incapaz, também do assentimento dos sujeitos, indivíduos ou grupos que por si e/ou por seus representantes legais manifestem a sua anuência à participação na pesquisa (Resolução 466/2012) do Conselho Nacional de Saúde).

Você está sendo convidado(a) a participar do projeto de pesquisa de doutoramento intitulado “A sustentabilidade das plantas sagradas amazônicas do Santo Daime”. Neste documento são apresentadas as informações necessárias sobre o que estamos fazendo. Sua participação neste estudo é de grande importância para nós pesquisadores e para a pesquisa que estamos realizando. Porém, caso queira desistir a qualquer momento, isso não lhe causará prejuízo algum. Antes de decidir se tem interesse espontâneo em participar da pesquisa, você deverá compreender o conteúdo deste **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**. Ao final da nossa explicação, caso decida participar, você será solicitado a assinar e receberá uma cópia que deverá atestar a sua participação no estudo.

1. Natureza e objetivos do estudo

O objetivo geral deste trabalho é compreender os aspectos etnobotânicos associados à taxonomia, ao cultivo e ao manejo do cipó jagube e da folha rainha no Santo Daime. Você está sendo convidado a participar da pesquisa por manter consigo um saber prático, acumulado ao longo do tempo na lida com estas plantas.

2. Procedimentos do estudo

A pesquisa será realizada em localidades de diferentes estados da Amazônia brasileira (MA, PA, AM, RO, AC). Sua participação consiste em fornecer informações a respeito das práticas de uso, manejo, conservação e expansão das plantas sagradas na tradição do Santo Daime. Os procedimentos consistem na realização de entrevistas, conversas em ocasiões informais e aplicação de questionários previamente agendada à sua conveniência. Não haverá nenhuma outra forma de envolvimento ou comprometimento neste estudo.

3. Riscos e benefícios

Medidas preventivas serão tomadas durante o estudo de campo a fim de minimizar qualquer risco ou incômodo. Os riscos mais evidentes em decorrência de sua participação nesta pesquisa seriam o da prática de biopirataria. Contudo, por meio de sua participação na pesquisa você poderá contribuir para a consolidação de um conhecimento consistente a respeito do universo destas plantas sagradas amazônicas.

4. Participação, recusa e direito de se retirar do estudo

Sua participação é voluntária. Você não terá nenhum prejuízo caso não queira participar. Você poderá se retirar desta pesquisa a qualquer momento, bastando para isso entrar em contato com um dos pesquisadores responsáveis. Conforme previsto pelas normas brasileiras de pesquisa com a participação de seres humanos, você não receberá nenhum tipo de compensação financeira direta pela sua participação neste estudo.

5. Confidencialidade

Seus dados serão manuseados somente pelos pesquisadores e não será permitido o acesso a outras pessoas. Os dados e instrumentos utilizados ficarão guardados sob a responsabilidade do pesquisador e autor da pesquisa, Sr. Ricardo Monteles, com a garantia de manutenção do sigilo e confidencialidade, e arquivados por um período de cinco anos; após esse tempo, serão destruídos. Os resultados deste trabalho poderão ser apresentados em encontros ou revistas científicas. Entretanto, ele mostrará apenas os resultados obtidos como um todo, sem revelar seu nome, instituição a qual pertence ou qualquer informação que esteja relacionada com a sua privacidade.

Eu, _____,
portador(a) do RG _____, após receber explicação completa dos objetivos e procedimentos, concordo voluntariamente em fazer parte deste estudo.

Este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma cópia será arquivada pelo pesquisador responsável, e a outra lhe será fornecida.

_____, ____ de _____ de 2018.

Participante

Pesquisador