

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA PROGRAMA DE  
PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

***“Muito haux, meu txai”*: A contribuição de grupos neo-xamânicos  
ayahuasqueiros na promoção e reconhecimento dos modelos de  
cuidados indígenas na Região metropolitana do Recife.**

Paulidayane Cavalcanti de Lima

Recife  
2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA PROGRAMA DE  
PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

***“Muito haux, meu txai”*: A contribuição de grupos neo-xamânicos  
ayahuasqueiros na promoção e reconhecimento dos modelos de  
cuidados indígenas na Região metropolitana do Recife.**

Paulidayane Cavalcanti de Lima

Tese elaborada sob orientação do  
Prof. Dr. Edwin Reesink, para  
obtenção do título de doutor em  
antropologia.

Recife  
2024

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Lima, Paulidayane Cavalcanti de.

"Muito haux, meu txai": A contribuição de grupos neo-xamânicos ayahuasqueiros na promoção e reconhecimento dos modelos de cuidados indígenas na Região metropolitana do Recife / Paulidayane Cavalcanti de Lima. - Recife, 2024.  
223f.: il.

Tese (Doutorado), Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2024.

Orientação: Edwin Boudewijn Reesink.

1. Xamanismo; 2. Ayahuasca; 3. Grupos Xamânicos; 4. Recife;  
5. Neo-xamanismo. I. Reesink, Edwin Boudewijn. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

CDD 301

Paulidayane Cavalcanti de Lima

**“Muito haux, meu txai”: A contribuição de grupos neo-xamânicos ayahuasqueiros na promoção e reconhecimento dos modelos de cuidados indígenas na Região metropolitana do Recife.**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada em: 21/06/2024

**BANCA EXAMINADORA.**

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Edwin Bowdewijn Reesink (Orientador)  
Universidade Federal de Pernambuco

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr<sup>a</sup> Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza (Examinadora Interna)  
Universidade Federal de Pernambuco

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Renato Monteiro Athias Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr<sup>a</sup> Ligia Duque Platero (Examinadora Externa)  
Instituto Chacruna

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr<sup>a</sup> July Salima Cure Valdivieso (Examinadora Externa)  
Università di Catania

*Este trabalho é dedicado a todos aqueles que acreditam na diversidade de possibilidades para alcançar o bem-estar.*

## **Agradecimentos:**

Os caminhos que levaram a conclusão desta etapa foram longos e por vezes desafiadores, foram longos seis anos desde a concepção desta dissertação até sua finalização. Atravessamos um dos piores governos da história deste país, junto com uma pandemia que tirou muito de nós, mas também deu a certeza que podemos atravessar os piores anos das nossas vidas, e que na outra margem desse rio caudaloso há uma boa terra, onde há de germinar novos frutos. Resistimos e sobrevivemos.

Várias foram as/os que estiveram caminhando ao meu lado no percurso que aqui se finda, os agradeço profundamente. Entretanto, não poderia deixar de agradecer nominalmente aos que seguem: Primeiramente, agradeço aos meus pais Ivanice e Paulo, pelo cuidado e apoio às minhas escolhas. A minha irmã Vanessa, pelo companheirismo e apoio incondicional nestes longos anos, sem você tudo seria mais difícil. Ao professor e amigo Dr<sup>o</sup>. Renato Athias, por todos os anos de trocas de experiência, por todos conselhos e por toda maestria e ensinamentos que me ofereceu enquanto profissional e ser humano.

Aos meus amigos e colegas, por todo apoio, dentre eles aqueles que estiveram lado a lado comigo nas pelepas acadêmicas: Gilvanildo Ferreira, Walter Andrade, Lara Andrade, Camila Santos, Suênia Pinto, Miguel Bittencourt, Virgílio Bomfim, entre outros, muitíssimo obrigado pela companhia e pelas trocas de ideias durante este período turbulento. Não poderia deixar de agradecer aqueles que encontrei nos espaços xamânicos e seguiram comigo, contribuindo e torcendo pela finalização deste ciclo. Assim agradeço a contribuição de Veridiana, Isabelle, Camila, Maria Eduarda, Isis, Fernanda, André, Pedro Costa, Rayssa, Ana Luísa, Danielle, Sávio, Alexandra, entre tantas outras pessoas, todos vocês que me levaram a ter outra compreensão de mundo, sem a qual este trabalho não seria possível.

Por fim, agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE) que foram fundamentais para a minha formação enquanto profissional,

especialmente a Edwin Reesink, na figura de meu orientador no doutorado, e Vânia Rocha Fialho, por sua importante contribuição desde a qualificação do projeto até o momento da sua defesa. Agradeço também aos professores que aceitaram a participar desta defesa, Renato Athias, Ligia Platero e Salima Cure, obrigada por fazerem parte da minha formação!

*“Por um mundo onde caibam muitos mundos”*  
(Subcomandante Marcos - EZLN)

**Resumo:**

Esta pesquisa tem como objeto de interesse os grupos neo-xamânicos da Região Metropolitana do Recife. Tem como ponto de partida a investigação da formação das alianças, elaboradas no encontro entre indígenas e não-indígenas, e os modelos de cuidados que surgem como produto deste encontro. As alianças são aqui compreendidas como sistemas simbólicos de comprometimento firmados entre grupos neo-xamânicos ayahuasqueiros e lideranças indígenas. No sistema de aliança, há um modelo de cooperação mútua, por onde ocorrem diversas trocas. Para esses grupos, as alianças conferem legitimidade às suas atividades e lhes atribuem responsabilidades, sendo designados como “porta-vozes da cultura de um povo”. Assim, é a partir das alianças que se torna possível mapear e identificar o produto do encontro entre esses dois sujeitos: de um lado, pessoas de diversas procedências que se unem por meio da utilização da ayahuasca/uni, formando os grupos neo-xamânicos; e do outro, lideranças indígenas que articulam com estes grupos por meio de redes, mantendo a coerência entre elas com uma finalidade comum: a valorização do seu povo. Por fim, chegamos a conclusões sobre o papel destes grupos na promoção, reconhecimento e valorização dos modelos de cuidado indígenas, além dos desafios enfrentados devido à expansão e ao crescente interesse econômico por essas práticas.

**Palavras-Chave:** Xamanismo, neo-xamanismo, Yawanawa, Ayahuasca, Recife

**Abstract:**

This research focuses on neo-shamanic groups in the Metropolitan Region of Recife. It begins with an investigation into the formation of alliances, developed through the encounters between indigenous and non-indigenous people, and the care models that emerge as a product of these encounters. These alliances are understood here as symbolic systems of commitment established between neo-shamanic ayahuasca groups and indigenous leaders. Within this alliance system, there is a model of mutual cooperation, through which various exchanges occur. For these groups, the alliances confer legitimacy to their activities and assign them responsibilities, being designated as "spokespersons for the culture of a people." Thus, it is through these alliances that it becomes possible to map and identify the product of the encounter between these two subjects: on one side, people from various backgrounds who come together through the use of ayahuasca/uni, forming neo-shamanic groups; and on the other, indigenous leaders who engage with these groups through networks, maintaining coherence among them with a common goal: the valorization of their people. Finally, conclusions are drawn about the role of these groups in promoting, recognizing, and valuing indigenous care models, as well as the challenges faced due to the expansion and growing economic interest in these practices.

Keywords: Shamanism, neo-shamanism, Yawanawa, Ayahuasca, Recife

## **Lista de ilustrações**

<i>Figura 1- Mapa da região de Aldeia dos Camarás, Camaragibe/PE .....</i>	<i>24</i>
<i>Figura 2- Representação visual da localização dos espaços Xamânicos que integram a rede de fluxo que circula pela RMR do Recife .....</i>	<i>70</i>
<i>Figura 3- Linha do tempo dos grupos ayahuasqueiros .....</i>	<i>76</i>
<i>Figura 4- Atividade de alfabetização durante imersão na T.I Yawanawa .....</i>	<i>78</i>
<i>Figura 5- Esquema representacional de tradução .....</i>	<i>122</i>
<i>Figura 6- Utilização de adornos "rautis" para proteção e identificação de pertencimento grupal .....</i>	<i>123</i>

## Sumário

Agradecimentos: .....	3
Resumo: .....	6
Abstract: .....	7
Lista de ilustrações .....	8
Introdução .....	11
I- A origem: aproximação do campo como gênese da pesquisa .....	13
II- Metodologia de pesquisa .....	21
III - Uma introdução a abordagem teórica. ....	25
IV- Um recorte sobre as abordagens do Xamanismo na antropologia .....	32
V – Estrutura do trabalho .....	43
Capítulo I – Xamanismo: Diálogos e tensões .....	45
1.1 - Xamanismo em contexto urbano .....	45
1.2 Localização das práticas de cuidados xamânicos nas políticas públicas. ....	51
1.2.1 A relação entre políticas públicas e práticas xamânicas. ....	55
1.2.2 Definições de medicina tradicional (MT) e suas articulações políticas .....	55
1.2.3 Modelos de cuidados e articulações na PNASPI .....	60
1.3 A promoção dos modelos de cuidados nas redes xamânicas .....	64
Capítulo II– Cartografia do Xamanismo Urbano .....	68
2.1 Histórico de grupos de xamanismo na RMR .....	71
2.2 Grupos neo-xamanicos ayahuasqueiros no Recife: Características. ....	80
2.3 Cerimônias: caracterização. ....	83
2.4 O público das cerimônias xamânicas em Recife. ....	87
2.5 Configurações dos “grupos aliançados”: Entre narrativas e estruturas. ....	91
2.5.1 Inserção nos grupos .....	96
2.5.2 Narrativas: a elaboração de um novo olhar sobre o mundo a partir da relação com os Yawanawá .....	100
2.6 As narrativas mitológicas nas alianças. ....	104
Capítulo III- O lugar do corpo na experiência xamânica dos grupos aliançados. ....	113
3.1 A aplicação das interpretações sobre xamanismo nas atividades dos grupos. ....	122
3.2 Um corpo que sente: a percepção do cotidiano no contexto de grupos xamânicos. ....	134
3.2.1 Perspectiva analítica de Ingold .....	136
3.3 O papel do corpo no xamanismo .....	139
3.3.1 Dietas e Transformações Corporais .....	146
Capítulo IV– Práticas e modelos de cuidados .....	150
4. Entrevistas .....	151

4.1 Entrevista A .....	151
4.1.2 Entrevista B .....	158
4.1.3 entrevista c .....	164
4.1.4 entrevista D .....	172
4.1.5 Entrevista E .....	180
4.2 Os princípios norteadores dos cuidados .....	188
4.3 Modelos de cuidados adotados .....	194
Conclusão .....	202
Bibliografia .....	214
Anexo I - Roteiro de entrevista .....	221

## Introdução

Esta pesquisa discorre sobre os grupos neo-xamânicos da Região Metropolitana do Recife, mais precisamente sobre os modelos de cuidados adotados por eles que são provenientes das alianças que estabelecem com os povos originários. Compreendemos como alianças um sistema simbólico desenvolvido por meio de relações de troca, que é firmado entre grupos neo-xamânicos ayahuasqueiros e lideranças indígenas. Tal sistema de caracteriza como um modelo de cooperação mútua, que de um lado atribui aos grupos neo-xamânicos legitimidade e responsabilidade para a realização de suas atividades, e de outro lado, abre espaço para a inserção nos centros urbanos de práticas de cuidado conduzidas a partir dos conhecimentos tradicionais de um povo, que tem como consequência sua valorização.

Logo, é a partir das alianças que se torna possível mapear e identificar o produto do encontro entre estes dois sujeitos: De um lado pessoas com diversas procedências, que se unem por meio do consumo de uma substância e foram a partir dela uma comunidade; e do outro lideranças indígenas, que articulam estas amplas redes mantendo a coerência entre elas, com uma finalidade em comum, a valorização do seu povo.

O interesse por esta pesquisa, surgiu a partir da inserção prévia da autora nos espaços onde estes grupos inserção prévia em espaço que promoviam eventos análogos<sup>1</sup> ao que vamos abordar aqui. A inserção do pesquisador no campo e nos rituais é uma questão abordada constantemente nos trabalhos acadêmicos sobre o uso ritual de ayahuasca<sup>2</sup>. Então, decidi por esclarecer questões relativas a este aspecto. A pesquisa, sua metodologia e recorte são frutos de um campo para mim já conhecido, comecei a frequentar estes espaços em 2013, e com o passar dos anos, pude observar suas transformações. Desta experiência de inserção prévia, podemos destacar o benefício de poder transitar por entre os grupos aliançados, sem a eles

---

<sup>1</sup> Análogos, pois, a inserção se deu em espaços promovidos por grupos não aliançados. Contudo, o surgimento dos grupos e alianças que abordamos aqui se deram de forma dissidente deste primeiro grupo, abordaremos isto no desenvolver da pesquisa.

<sup>2</sup> (Labate, 2004; Macrae, 1992; Mercante, 2006; Ricciardi, 2008)

pertencer. Já que minha aproximação foi feita antes da existência deles. Posso arriscar que isto me rendeu informações privilegiadas, se comparados com outros pesquisadores que tentassem adentrar a está campo já com a pesquisa em mãos. Digo isto, pois participar destes espaços, saber lidar com negociações e acima de tudo, conseguir separar observações de pesquisa e impressões pessoais exigem certa “familiaridade” com o universo xamânico que desponta nessas redes. Esta afirmação é corroborada também com os relatos de colegas antropólogos que se inserem neste campo, como o caso de Platero (2018), na qual a pesquisadora afirma que atravessou momentos psicológicos desafiadores devido a intensa imersão na pesquisa. Portanto torna-se quase que unânime a afirmação de que ter experiências prévias com o campo, ou ao menos com as situações que envolvem a participação em espaços análogos ao que se pesquisa, previne, de certa forma, problemas em decorrência da associação do uso de substâncias eteógenas, problemas pessoais, e pressão acadêmica.

Dito isto, é possível afirmar que o diferencial na concepção desta investigação em relação ao meu papel enquanto pesquisadora é que houve inserção no campo ocorreu de forma previa a realização da pesquisa e por isso alguns problemas puderam ser contornados e sem dúvidas alguns outros foram criados. Durante o período que antecedeu a construção desta pesquisa, boa parte das informações foi colhida por intermédio das observações e de participação nos rituais e em conversas informais em encontros com os participantes. Somente a partir disto, a concepção desta pesquisa surge.

Neste panorama, foi observado que a partir de 2012, as cerimônias envolvendo o uso de ayahuasca ganharam mais evidencia no Recife. E o interesse das pessoas sobre estes eventos cresceu consideravelmente. Em 2013, chega ao Recife uma comitiva Yawanawa, que gera profunda transformação na forma como os grupos neo-xamânicos se organizam e mantêm sua coesão. Começa então, uma época de expansão de cerimoniais, que passam a ocorrer com maior frequência e atraindo um maior público. Com isto, entre os anos de 2014 e 2019, se tornam mais comuns relatos sobre o uso da ayahuasca como parte de um itinerário terapêutico "alternativo" para alcançar um bem-estar geral. Esses relatos foram essenciais por apontarem

para algo novo: o uso terapêutico da ayahuasca. Em conjunto a isto, e com a intensificação da presença de comitivas formadas representantes dos povos Yawanawa, Huni Kuin e Shipibo no Recife e Região Metropolitana, com a finalidade de promover sua “cultura e espiritualidade” por meio das cerimônias de ayahuasca, surge o interesse em desenvolver esta investigação.

## **I- A origem: aproximação do campo como gênese da pesquisa**

Como iniciar uma tese? Muitos responderiam que apresentando seu objeto de pesquisa. Entretanto, considero que antes do objeto se tornar objeto há um momento inicial que é seu reconhecimento e descoberta de sua existência enquanto possibilidade de pesquisa. Desta forma, gostaria de dar início a esta tese, apresentando meu encontro com o campo de pesquisa, pois considero isto fundamental para compreender os eventos que levaram a abordagem temática aqui desenvolvida.

Como enunciado no título deste trabalho, esta pesquisa versa sobre as redes de xamanismo na Região metropolitana do Recife, a partir de um olhar voltado para as relações entre indígenas e não indígenas, e os modelos de cuidados desenvolvidos a partir deste encontro. Entretanto, este tema, ou objeto, não surgiu de uma inspiração instantânea. Então, tratarei de apresentar a construção deste objeto antes de discuti-lo.

Conheci o que aqui é denominada rede xamânica, que será conceitualizada posteriormente, no início do ano de 2013, devido ao convite de uma amiga para participar de uma sessão de ayahuasca com um grupo de pessoas. Desde o convite, passando pelas instruções de preparação até a chegada ao local onde a cerimônia ocorreria, tudo era novo e muito curioso de ser observado. Por exemplo, o convite foi realizado por meio do argumento de que eu deveria “experimentar uma grande mudança da minha vida”. Pois ela que havia tido contato com alguns grupos, dentre eles um formado por indígenas amazônicos, poucos meses antes, me assegurou que foi transformada pela experiência. Diante deste argumento e da sua narrativa sobre uma sequência de eventos incríveis na sua vida, posteriores ao seu

encontro com a ayahuasca e as pessoas que faziam parte do grupo que promovia estes eventos, meu interesse e curiosidade foram despertados.

Além da motivação proveniente da experiência vivenciada por esta amiga, se somou o fato de que cerca de dois anos antes, comecei a conhecer povos indígenas do estado, devido à realização de um projeto sobre museus e memórias. Dentro da realidade que tive contato no curso do projeto “Museus Indígenas em Pernambuco”, os relatos desta amiga sobre compartilhamento de visão de mundo e espiritualidade dos povos amazônicos com não-indígenas pareciam destoar do que tinha conhecido. Logo, aceitei o convite para conhecer este universo místico que ela descrevia.

Assim comecei a desbravar o xamanismo ayahuasqueiro em centros urbanos. Das lembranças que tenho sobre este dia, ficaram marcadas o fato da exigência de uma preparação, que na verdade poderíamos chamar de recomendações, já que não houve qualquer tipo de conversa para se certificar sobre seu cumprimento e a articulação de caronas. Sobre a preparação para a noite, houve uma série de indicações sobre seguir uma dieta sem carnes e com a ingestão de comidas leves, além do jejum de álcool e/ou outras drogas, assim como a abstenção sexual. Em relação a articulação de caronas, já que o local era de difícil acesso, houve uma grande movimentação para que todos conseguissem chegar. Logo nesse primeiro momento, ficou evidente a existência de uma rede empenhada para a concretização do evento.

Chego ao local do evento no início da noite, encontro um espaço estilo alpendre com baixa iluminação, me deparo com várias pessoas trajando roupas claras, esta era uma recomendação a ser seguida, neste local todos se cumprimentavam entre si e se comunicavam utilizando um tom de voz baixo e calmo. Composto o ambiente havia também incensos, e na parte externa logo uma fogueira foi acesa. O ambiente estava todo orquestrado para ser acolhedor, entretanto a impressão de desconforto pairou sobre mim, pois mal conseguíamos enxergar claramente quem eram as pessoas que estavam ali.

Recordo que naquele ambiente todos se comportavam de forma muito parecidas entre si - falando baixo, utilizando palavras não usuais do nosso vocabulário – o que reforçava a ideia de que o ambiente se configurava como

uma ruptura com o cotidiano de uma metrópole. Naquele lugar, portanto, havia regras próprias sobre conduta comportamentais e de fala, que eram seguidas de forma quase que automática por aqueles que chegavam e tentavam se adaptar as características daquele grande grupo. A cerimônia começou algumas horas depois. Anterior a ela, todos que estavam indo pela primeira vez, foram convidados a participar de uma roda, onde instruções foram dadas sobre como a cerimônia seria conduzida, e sobre a infraestrutura do local e regras acerca da sua utilização. Lembro que ao iniciarem a cerimônia, houve um grande esforço por parte daqueles que foram apresentados como equipe de apoio para manter todos os demais participantes sentados, seguindo a forma de um círculo onde ao centro de encontrava a fogueira. Ao decorrer da noite houve uma sequência de cantos que, segundo a explicação dos organizadores, funcionavam como mecanismos para “subir e/ou acalmar a força” e que eram chamados “*ícaros*”, entoados em português, espanhol e uma outra língua, que disseram ser *nahuatl*,<sup>3</sup> idioma bastante utilizado por povos originários do México, que estava sendo reproduzido devido a relação de algumas pessoas que estavam conduzindo a cerimônia com povos do México. Seguindo este modelo, a cerimônia se estendeu até o amanhecer do dia.

Após esta primeira experiência, passei quase um ano para ter interesse em voltar novamente. Neste período obtive algumas informações sobre organização do grupo, suas dinâmicas e seu contexto em meio ao universo xamânico urbano que acabará de começar a conhecer. Foi o tempo necessário também para confirmar algumas das minhas percepções iniciais, dentre elas que as pessoas que chegavam ao local se comportavam de forma distinta do que estavam acostumados no seu dia a dia.

Dentro deste contexto, nota-se que a partir de 2012, as cerimônias que envolvem o uso de ayahuasca ganham mais espaço e difusão no Recife, encontrando grande público no ambiente universitário. Vale ressaltar que trataremos especificamente deste período no capítulo II. Durante conversas que aconteciam no decorrer da participação nas cerimônias, as quais

---

<sup>3</sup> Idioma de povos originários, bastante conhecido como “língua Azteca”, por ser o idioma utilizado por eles, foi a língua franca do Império Mexicano desde o século XIII até à conquista espanhola em 1521.

frequentei com certa assiduidade no período de 2014 até 2019, percebo que a partir de 2015 começa a se tornar comum relatos sobre o uso terapêutico da ayahuasca. Como parte de uma espécie de itinerário terapêutico “alternativo” afim de alcançar um bem-estar geral. Para o leitor melhor compreender como surge o interesse desta pesquisa, se faz necessário pontuar dois relatos que presenciei em 2014. Estes relatos forma os responsáveis por despertar o interesse em compreender os modelos de cuidados que são elaborados no cerne destes grupos:

Duas pessoas que estavam ligadas a um grupo xamânico, compartilharam sua experiência na utilização de uma dissolução de ayahuasca para o tratamento de enfermidades em parentes próximos. A decisão deste tipo de uso, partiu de motivações próprias, a partir das experiências dentro de cerimônias, nas quais relatam os benefícios que a ingestão da ayahuasca trouxe para suas vidas, e considerando o potencial terapêutico da mesma, não apenas como substância simples, mas como “um ser inteligente” dotado de agência própria. O primeiro caso foi de uma mãe, que a utilizou para melhorar sinais de autismo do seu filho, que na época tinha entre 3-4 anos de idade; E o segundo, um rapaz utilizou para tratar os sintomas do Alzheimer em seu pai. Eles passaram alguns meses, utilizando este tratamento em seus parentes. Embora estivessem certos de seus efeitos benéficos, dispensaram o tratamento após o período de cerca de seis meses, devido ao medo de efeitos adversos à longo prazo. Não entrarei em detalhes sobre a condução destes tratamentos, mas foi necessário pontuar sobre eles para que o leitor compreenda como o objeto desta pesquisa, que segue um forte interesse pela relação entre xamanismo e saúde em centros urbanos, surge.

Logo, ouvir sobre esse processo de terapeutização partindo da premissa de que há uma agência na substancia, tratada não como apenas uma substância físico-química, mas como um agente dotado de sabedoria e de espiritualidade, foi marcante na época. Embora atualmente, no cenário ayahuasqueiro este tipo de discurso se torna cada vez mais presente, a terapeutização do uso da ayahuasca até então era novidade para mim. Isto se explica pelo fato da sua utilização até o momento desta virada, se restringir as cerimônias e sua ingestão profundamente correlacionada a assuntos espirituais.

Ou seja, quem procurava por estas cerimônias, em geral, estava na busca por entender a si como parte de um todo. Com o passar dos anos, e a ampliação do circuito, assim como a maior divulgação das cerimônias em redes sociais, seu público mudou. E por consequência o interesse deste na ingestão da ayahuasca também, tais mudanças puderam ser evidenciadas a partir da análise de dados de fichas de inscrição para participação destas cerimônias, que pelos organizadores são chamadas de fichas de anamneses, onde há um campo aberto no qual os participantes descrevem seus interesses e motivações. Veremos mais adiante isto com detalhes.

De forma inicial, podemos afirmar a partir das primeiras observações que a mudança de público ocorreu também pela inserção de representantes indígenas no circuito ayahuasqueiro da RMR. Entre os anos de 2011 e 2013 eventos com lideranças indígenas, eram raros. A partir de então, tornou-se frequente a presença de representantes dos povos Yawanawa, Huni Kuin e Shipibo no Recife e RMR. Que chegavam sempre em comitiva, com a finalidade de promover sua “*cultura e espiritualidade*”<sup>4</sup>, por meio das cerimônias de ayahuasca. A partir da expansão e da compreensão da dinâmica da realização de cerimônias com povos indígenas, observamos o desenvolvimento do neo-xamanismo no Recife e região metropolitana (RMR). Tendo como principal característica a formação de uma rede multifacetada, onde seus integrantes passam a se relacionar entre si a partir de uma ótica espiritualista e terapêutica, tendo como fio que tece essa rede a utilização de modelos de cuidado provenientes de grupos étnicos, embora ressignificados em sua utilização nos centros urbanos.

Dentre esses modelos de cuidado, é predominante aqueles pautados a partir do uso da ayahuasca. Contudo, vale destacar que a aproximação da população urbana de Recife com o uso da ayahuasca não tem início a partir da chegada de comitivas indígenas, vindas do Norte do país, embora a presença destes tenha ampliado consideravelmente o alcance da divulgação de eventos com ayahuasca. Anterior a este movimento, já havia na região a presença de grupos tradicionais ayahuasqueiro, tais como o Santo Daime, na linha do

---

4 Termos utilizados pelos próprios indígenas para se referir as atividades desenvolvidas nos centros urbanos.

Padrinho Sebastião e a União do Vegetal, além de alguns grupos neo-ayahuasqueiros, com suas práticas auto denominadas xamânicas e/ou panteístas já constavam e eram conhecidas por estudiosos do tema. Destacamos esta característica do terreno de práticas ayahuasqueiras local pela sua contribuição para que houvesse aceitação e demanda para a efetivação da rede xamânica, assim como para a inserção de povos indígenas no circuito e a consolidação de suas atividades em Pernambuco, uma vez que o uso da ayahuasca para fins espiritualistas já era conhecido.

Como já mencionado, um dos fatores que marcam a mudança que se desenvolve com a presença de indígenas e suas práticas nos centros urbanos, é o surgimento de uma rede. Para Langdon (2012) redes xamânicas podem ser compreendidas como sistemas interconectados de relações sociais que envolvem tanto humanos quanto não-humanos. Para a autora, nesta rede destaca-se a importância das relações sociais e das redes de conexão entre pessoas, espíritos, animais e elementos da natureza. Ela enfatiza que essas redes não são estáticas, mas dinâmicas e em constante transformação, refletindo as mudanças sociais, ambientais e culturais ao longo do tempo.

Adotamos esta abordagem para compreender as redes xamânicas desenvolvidas nos centros urbanos, e consideramos que em centros urbanos estas redes são compostas por comunidades ou grupos de pessoas que buscam praticar ou utilizar as práticas xamânicas no seu cotidiano. Desta forma, ainda seguindo a linha de raciocínio da autora, as redes xamânicas não se restringem apenas a práticas rituais específicas, mas englobam uma teia complexa de relações que permeiam todos os aspectos da vida.

Vale ressaltar uma diferença entre circuito e rede xamânica, o circuito é algo amplo, que demonstra grande variável e poucos elementos definidores. Poderíamos definir como circuito os espaços físicos que abrem suas portas para receber atividades xamânicas e ou holísticas. Enquanto as redes, elas têm conexões entre si, que seguem um fluxo de trocas que as interligam.

Os grupos que compõem as redes distinguem-se dos anteriormente existentes por terem como princípio e razão de existir a “missão” de manterem o compromisso de apoiar e valorizar determinadas etnias. Este tipo de relação,

onde o grupo se forma a partir do estabelecimento de uma ampla relação de troca simbólica e financeira com lideranças de um povo, são denominadas alianças.

Já entre os membros da aliança, o que os unem é o fato de se reunirem para o consumo de uma substância, dentro de determinado contexto, que oferecem a eles sentido para suas vidas. Neste caso, os grupos ou comunidades neo-xamânicas são formadas pela junção de indivíduos que demonstram uma ampla heterogeneidade de classe social, idade, e visão política, mas que se encontram nas práticas xamânicas elementos que os ligam a partir de um ideal em comum, curar-se.

Destacamos já de início que o conceito de “substância” não se resume ou se restringe a composição físico-química e atuação no corpo humano das ervas e preparações utilizadas nas práticas xamânicas<sup>5</sup>. Ele aqui é utilizado como forma de nomear a “agência” de “algo” que não se define, mas ao qual se concebe como dotado de agência pelos participantes dos grupos. Para eles a ingestão destas substâncias, não é algo que ocorre apenas ao nível da materialidade, como um líquido, pó, ou fumaças que causam efeitos. Mas sim é “algo” potencialmente ativo a níveis físico e extra físicos, que transforma o corpo, o indivíduo, e/ou o espírito por meio da sua ingestão ou uso. Neste tipo de abordagem fica evidente que sua concepção toma como base princípios de cosmovisão de povos originários, que atribuem a ayahuasca um sentido mais amplo em sua cultura e que são compartilhados nas redes.

Ao relacionarmos a formação de grupos dentro de redes xamânicas e a utilização de substâncias como fios condutores que interconectam pessoas e estabelecem relações que envolvem tanto humanos quanto não-humanos, nos aproximamos da ideia de comunidades de substância (Cure, 2015):

“[...] uma especie de “comunidad de sustancia” que, parafraseando a García Canclini, podemos definir en los términos de una “comunidad interpretativa de consumidores”, o

---

<sup>5</sup> Há diversas formas de abordagem sobre a atuação das substâncias e preparados de ervas na literatura que trata o xamanismo atualmente, em relação a sua composição química em especial encontramos trabalhos na área de saúde coletiva e psicologia, onde há o isolamento da substância e o estudo da sua atuação no corpo humano, principalmente destinado ao tratamento de dependência química. Contudo, para os fins deste trabalho não vem ao caso fazer uma ampla revisão sobre esses trabalhos.

bien, “un conjunto de personas que comparten gustos y puntos de vista respecto a algunos bienes, bienes que confieren identidades compartidas” (1995: 196). Dicha “comunidad de sustancia” no es fija, sino abierta a quien mambea. Por períodos cambian las personas, pero se mantiene el hecho de compartir con quien mambea. (Cure, 2015, p.29)

Ou seja, no referimos aos grupos neo-xamanicos da RMR, como uma comunidade aberta, que surge no processo de compartilhamento de identidades forjadas a partir do consumo de uma substancia, neste caso ayahuasca. Neste modelo para além de uma comunidade que compartilha uma substancia, ela se torna uma comunidade na qual o compartilhamento de substância dá sentido a sua existência, e pautam suas relações sociais intra e extra grupais.

A formação de grupos preocupados com a manutenção de uma aliança com os povos originários, exercendo como elemento estruturante da sua relação um sistema de trocas, por onde se injeta reconhecimento das práticas de um lado, por meio da promoção e valorização dos modelos de cuidado pautados na espiritualidade de um povo indígenas, e do outro se recebe de volta a legitimação enquanto grupo aliado e comprometido para desenvolver modelos de práticas em centros urbanos, nos levam a observar o fenômeno neo-xamanismo predominantemente ayahuasqueiro no Recife, a partir de um viés de terapeutização das práticas xamânicas, onde a “substancia” ayahuasca é veículo e ponte entre mundos, sejam eles sociais ou espirituais.

A partir destas constatações, que ocorreram no período entre 2013 e 2019, ano da proposição desta pesquisa, surge o interesse por investigar este tema. Entretanto, como uma pesquisa qualitativa, muitas mudanças ocorreram durante seu percurso de desenvolvimento. Dentre elas, houve a mudança da metodologia de pesquisa, devido a pandemia de covid-19 que atravessamos durante sua execução. No decorrer do seu desenvolvimento delimitamos a abordagem do nosso objeto à relação entre as práticas de cuidado desenvolvidas dentro de comunidades de substâncias e sua inserção nos itinerários terapêuticos. Logo, partimos do pressuposto que os grupos neo-xamânicos ayahuasqueiros que compõem as redes xamânicas são

responsáveis pela promoção e reconhecimento das potencialidades dos modelos de cuidados indígenas nos centros urbanos. Pois, são a partir deles e das alianças estabelecidas que se torna possível experienciar nas cidades, longe de territórios indígenas as práticas de cuidados e é por meio deles que estas são remodeladas e inseridas nos itinerários terapêuticos dos participantes.

## **II- Metodologia de pesquisa**

Foram vários os desafios enfrentados durante o curso desta pesquisa, sem dúvidas construir o objeto, foi a mais complexa dentre elas. Devido as restrições sanitárias impostas, que impossibilitaram o trabalho presencial em campo, por bastante tempo, e pelo fato do objeto de estudo deste trabalho, a saber modelos de cuidados e práticas xamânicas, possuir quase que infinitas transversalidades, que permitem o abordar por meio de diversas óticas, linhas de análises, disciplinas e perspectivas, tornou-se um desafio delimita-lo para se chegar a um objeto concreto. Um recorte de pesquisa, jamais dará conta da complexidade de fenômenos sociais, embora delimita-lo seja necessário para que possamos ter uma direção em nossas análises.

Dito isto, se resolve inicialmente abordar o xamanismo a partir do recorte da antropologia da saúde, com ênfase na busca por compreender o produto do encontro entre sujeitos com orientações sobre cuidados distintas, que vai além de um intermedialidade posta na área, e se caracteriza pelo protagonismo do corpo e da experiência compartilhada. Este recorte nos pareceu razoável para buscar responder as motivações iniciais que resultaram na elaboração desta pesquisa. Visto que este recorte alinha a compreensão das dinâmicas dos grupos pesquisado e sua colaboração para o reconhecimento dos modelos de cuidados indígenas a partir das experiências xamânicas.

Para os fins deste trabalho foram reunidos dados, entre meados de 2019 até início de 2023, neste tempo foram realizadas 15 entrevistas, com pessoas consideradas por integrantes das redes xamânicas da região metropolitana como representativas. Em sua maioria foram entrevistas longas, a maior parte delas direcionadas por meio de questionário pré-existentes. Posteriormente

foram transcritas, analisadas e comparadas. Além disso, obtive acesso a fichas de anamneses que datam do período de 2017 à 2023, desta forma se tornou possível analisar as principais mudanças nos interesses e finalidades de busca dos participantes nestes eventos.

Em decorrência da pandemia, busquei o tanto quanto foi possível, dentro de um protocolo de segurança, frequentar alguns espaços destinados a eventos para este público, onde pude fazer observações, conversar com novos integrantes (ou seja, os que não eram referenciados como representantes) e apreender a dinâmica cotidiana do grupo quando reunidos. Ou seja, busquei participar ativamente de atividades dos grupos, e neste contexto, me inseri de forma mais próxima em um deles, sendo convidada a participar de discussões e trocas de experiências em momentos não abertos ao público, e também por meio de ambiente virtuais. No período pandêmico a ocasião da pandemia, foram realizados alguns cursos e atividades virtuais. Estes eventos tinham como objetivo arrecadar fundos financeiros para auxiliar os indígenas durante a pandemia, já que estavam sem poder realizar cerimônias fora de seu território e houve a proibição de circulação de pessoas de fora na maioria dos territórios de povos aliados, como medida de cuidado e prevenção. Dentre os cursos online estavam o de aprendizagem de cantos utilizados nos rituais, e mentorias sobre uso de rapé.

Neste contexto do desenvolvimento da pesquisa, grupos de “*WhatsApp*” e redes sociais se tornaram fontes importantes de dados. Nestes espaços, diversas vezes foram levantados debates abertos sobre temas variados relacionados a promoção dos cuidados com a saúde e as práticas xamânicas. Por ocasião da pandemia, este espaço virtual acabou tornando-se por um período considerável, um local de manutenção de vínculos e coleta de dados.

Neste mesmo período, surgiu a necessidade de considerar não apenas as ferramentas das práticas xamânicas, mas também a experiência de seus articuladores, pois, como observado em reuniões dos grupos e em conduções de debates nas redes sociais, aqueles que tem posição de destaque e liderança exercem grande influência sobre os demais, principalmente no que tange às orientações e interpretações das percepções compartilhadas em consonância com as cosmovisões dos povos com quem mantém alianças.

Desta forma, nos interessa tanto as cosmologias de povos originários que informam sobre o surgimento e a utilização das diferentes tecnologias de cuidado, quanto a forma pela qual os articuladores se apropriam das tecnologias xamânicas de povos originários e, interagindo dinamicamente com ele, o interpreta e passa a compor suas narrativas e seus próprios meios de significação e justificação sobre si mesmo, bem estar e saúde. Por meio disto, buscamos nos aproximar da constituição do eu elaborada nestas redes que passa majoritariamente pela experiência do corpo.

Além disto, foi necessário delimitar nossas amostragens, como observado o tema deste trabalho compreende um conjunto bastante heterogêneo, e os espaços que acolhem eventos xamânicos também o são. Surge a questão de como classificar os grupos e espaços, conforme nos aproximamos do circuito xamânico em Recife. Em meio a diversidade das suas representações, práticas e técnicas utilizadas, como podemos identificar o que é ou não xamânico? Um aspecto evidente neste circuito é que fora dos centros de religiões ayahuasqueiras tradicionais e oficiais, tudo ganha o título de xamânico. Além disto são diversas as terapêuticas inseridas no circuito nova-era que atribuem a si o título de xamânico, tais como constelações familiares xamânicas, Reiki xamânico, terapia com tambor xamânico, entre outras. Além disto, os próprios participantes identificam pelo menos duas categorias, são elas o “xamanismo indígena”, que reúne práticas atribuídas diretamente a grupos étnicos; e o neo-xamanismo, que aponta para a diversidade de práticas com diversas referências reunidas. Neste sentido, partindo do reconhecimento de categorias usadas pelos participantes dos grupos optamos por designá-los como neo-xamanismo ayahuasqueiro. Pelo fato de suas práticas serem diversificadas, mas qualificando por serem pautadas pelo uso da ayahuasca.

Em seguida foi necessário delimitar quais os tipos de espaços seriam considerados, visto que na Região metropolitana do Recife, há diversos modos de perceber e declarar-se como ambiente xamânico. Para isto, ficou definido que seriam considerados os espaços cujo a aliança com povos indígenas é dita como sua razão de existir. Ou seja, espaço no qual há a presença frequente de lideranças e representantes indígenas, e nos quais seus líderes locais, não indígenas, receberam permissão para realizar cerimônias que enfatizam a



construção de novas perspectivas de análise que pudessem auxiliar a compreender a própria fluidez do objeto.

Para além da complexidade da dinâmica deste circuito, a trajetória pessoal dos participantes que colocam em evidência as diversidades de perspectivas sobre as práticas de cuidados e suas formas de acionamento, foi possível observar a recorrência de temáticas nos seus discursos. Por exemplo, é constante a narrativa acerca das mudanças positivas nas relações interpessoais e consigo próprio, no último caso, este é um elemento indicativo não apenas de mudanças dos hábitos e da inserção de novas formas de cuidar de si, mas também se associa com o discurso sobre a mudança de perspectiva na forma de compreender o mundo, incluído a si mesmo. Logo, pretendemos abordar a diversidade de arranjos possíveis da inserção destas práticas nos itinerários terapêuticos e nos cotidianos, a partir da consideração sobre as formas que estruturam e inter-relacionam a multiplicidade de práticas com as trajetórias pessoais.

Identificamos que os cuidados com a saúde se expressam através de práticas adotadas de forma preventiva, mantenedora ou restauradora de índices de saúde para determinados grupos ou populações. Estes índices por sua vez são demarcados através de aspectos históricos, sociais, políticos e culturais. A antropologia versa sobre estes sistemas de cuidados, quando relacionados a grupos tradicionais, por meio de estudos que vão desde os rituais e sua eficácia simbólica, até as discussões sobre a agência e participação de não-humanos em tais práticas. Diante disto para o desenvolvimento deste capítulo apresentaremos um panorama sobre as abordagens antropológicas acerca do que aqui chamamos de sistema de cuidados tradicionais.

### **III - Uma introdução a abordagem teórica.**

Considerando que vamos utilizar como fio condutor desta investigação as práticas de cuidado, optamos por apresentar como os estudos antropológicos avançaram e nos auxiliaram a compreender o xamanismo como

fenômeno e nos permitiu o atrelar as práticas de saúde. Primeiro, partimos por compreender o xamanismo como um fenômeno organizador de uma ordem social, de acordo com os apontamentos feitos por Langdon (1996). A autora se destaca pelas suas investigações sobre xamanismo na América do Sul, e compreende este fenômeno como algo que:

“[...] abrange o sobrenatural, tanto quanto o social e o ecológico. Assim o xamanismo é uma instituição cultural central que, através do rito, unifica o passado mítico com a visão de mundo, e os projeta nas atividades da vida cotidiana.” (Langdon, 1996, p.28)

Destacam-se na definição da autora três aspectos do xamanismo, que se tornaram fundamentais para que pudéssemos elaborar um pensamento acerca do fenômeno observado em Recife, que são: o Sobrenatural, o social e o ecológico, associados a vida cotidiana por meio de ritos. Nesta perspectiva é perceptível a influência da antropologia simbólica para compreensão do xamanismo.

Voltando-se para os anos 60, podemos destacar três correntes relacionadas com o desenvolvimento do pensamento antropológico, que são o desenvolvimento da antropologia simbólica, a ecologia cultural e o estruturalismo. Não obstante, a década de 1960 historicamente também ficou marcada pelo movimento de contracultura e sua busca por ressignificar as relações junto com a natureza em conjunto com os estudos interdisciplinares sobre os potenciais terapêuticos de substâncias psicoativas. Na antropologia simbólica, os trabalhos de Geertz, Schneider, e V. Turner se sobressaem. De forma generalista podemos apontar que esta abordagem anunciava a cultura como um sistema de símbolos e significados compartilhados, na qual se nota forte influência da linguística.

Embora existam similaridades nos pensamentos dos autores em destaque, Ortner (2011) pontua as diferentes formulações existentes sobre o estilo da antropologia simbólica utilizado por eles. Para os interesses desta investigação, gostaria de ressaltar as posições discutidas pela autora acerca de Geertz e Turner, que como veremos posteriormente, exercem forte influência

sobre as concepções de xamanismo elaboradas por autores que investigam a temática do xamanismo no Brasil.

Em Geertz (1973), Ortner (2011) destaca que o autor buscou refinar o conceito de cultura, o qual ele define como um sistema de símbolos e significados compartilhados por membros de uma mesma sociedade. Em contrapartida, segue a autora, Victor Turner outro nome de prestígio da antropologia simbólica, sofreu influências de Max Gluckman, e sua variante do estrutural-funcionalismo com influência marxista, na qual considerava que o estado normal da sociedade é de conflito e contradição, na qual os rituais seriam utilizados para a manutenção da ordem. Com relação ao ritual, Turner (2005) o define como comportamento formal utilizados em ocasiões fora de certa rotina, na qual as suas referências de comportamentos são estabelecidas por preceitos de crenças em seres ou poderes místicos. Desta forma, os símbolos constituem também um mecanismo no qual o compartilhamento da visão do mundo define o que é norma e que se enquadra ou não dentro da ordem social estabelecida.

Além disto, podemos considerar que a ecologia social, por meio da variante expressa por Harris (1966), na qual o enfoque analítico desvia-se da evolução, e passa a defender a noção de que as formas sociais e culturais têm como função manter uma relação pré-existente com o ambiente, precede a perspectiva 'Ingoldiana' que é bastante utilizada nos atuais estudos sobre xamanismo. Autores como Guarín (1995), Viveiros de Castro (1996), MacCallum (1998), Lagrou (1996,2007, 2020), demonstram grande empenho em romper com as dicotomias existentes entre pessoa e meio ambiente, sociedade e natureza. Buscando compreender os modelos de práticas xamânicas por meio de perspectivas que rompem com modelos representacionais.

Vale ressaltar que para a compreensão dos deslocamentos de práticas xamânicas para centros urbanos, devemos considerar que o sistema social é e se transforma pelas relações e interações humanas. Este olhar possibilita a atual análise do deslocamento dos modelos de cuidados para contextos urbanos versada na antropologia, por meio da investigação das relações

estabelecidas entre grupos locais e eventos globais que causam impacto na vida de comunidades em suas localidades.

Principalmente ao tratarmos o neo-xamanismo ayahuasqueiro nos moldes que se estabelece na RMR, onde sua expansão parece responder uma demanda local, mas que tem um fundo global de busca por outros modos de experienciar o mundo. Neste sentido, lembramos Comaroff e Comaroff (2010), que apontam para a necessidade de situar os sistemas locais nos mundos políticos e sociais mais amplos dos quais fazem parte, reconhecendo que todas as sociedades são constituídas por meio da interação entre formas internas e condições externas.

Além de serem uma possível resposta como dito anteriormente, o deslocamento destes modelos de cuidado são também indícios da necessidade dos povos originários em se afirmar enquanto detentores de outras epistemes. Utilizando-as como estratégias de enfrentamento aos diferentes processos sociais, tais como a experiência devastadora da conquista, colonização, dominação interétnica e respondem a elas por meio das suas dinâmicas sociais que devem ser compreendidas de forma contextualizada em seu espaço e tempo.

Ao considerar a importância destes apontamentos iniciais para o tema proveniente da teoria antropológica mais abrangente, e considerando os estudos nacionais e os recortes sul-americanos sobre o tema, optamos por elaborar um arcabouço teórico no qual serão considerados diversos aspectos centrais e tangenciais à temática escolhida, enfatizando o diálogo entre a antropologia da saúde e o recorte temático proposto nesta investigação. Para isto, foram consultados entre outras literaturas os trabalhos de Langdon (1996, 2010), Labate e Coutinho (2014), Brunelli (1996), Carneiro da Cunha (1998), Oliveira (2012), Bomfim Neto e Bittencourt (2017), e Bomfim Neto (2023), todos abordam a temática do xamanismo e seus deslocamentos no Brasil.

Langdon (2010) constata que em sua abordagem sobre xamanismo, o trata como um sistema cultural que se transforma ao longo da história, demonstrando forte influência da tradição histórico-cultural da antropologia norte americana de Boas e da antropologia hermenêutica de Geertz nas suas

observações. Embora reconheça tal tendência, Langdon em conferencia na III RAS<sup>7</sup> considerou que para além de sistema simbólicos culturais, o xamanismo deve ser revisto e revisitado como parte de um mundo concebido por aqueles que o acionam. Esta forma de observar o xamanismo, abre margens para considerar as significativas mudanças dos aspectos rituais e simbólicos que ocorreram durante as gerações, sendo acionadas de forma particular por cada praticante ou especialista, comumente chamado de xamã.

De forma geral, o xamã, aquele que aciona a prática, pode ser compreendido também como um sujeito que é também por ela acionado. Isto se deve as múltiplas relações de troca que se estabelecem nos distintos modelos xamânicos de iniciação, onde há aspectos de ordem cosmológicas que são determinantes para as relações entre o sujeito da pratica e o mundo com o qual se relaciona, já que o mesmo é visto como um ‘mediador entre diferentes mundos’ (Carneiro da Cunha, 1998). Apesar do xamã ou o praticante, ser visto como mediador, o seu papel de mediar um ou mais mundos deve ser percebido de acordo com as concepções que determinados grupos têm sobre seu próprio mundo.

Em contextos urbanos as lideranças espirituais, que não necessariamente utilizam ou recebem algum tipo de titulação como xamã, pajé, curador, entre outros, do seu povo, mas acabam fazendo o papel de uma espécie de ‘ponte’ entre mundos: O mundo dos “brancos”, o mundo de suas comunidades e o mundo espiritual/cosmológico. Posto isto, podemos observar que o xamã no contexto atual desta investigação, passa a ser um status atribuído a pessoa que exerce autoridade espiritual,<sup>8</sup> sendo pouco utilizado este termo para designar tais pessoas, embora se recorra de forma ampla aos termos “xamânico” e “xamanismo”, que dele são derivados.

Em um primeiro momento, o enfraquecimento do tradicional pode ser visto como inerente apenas às práticas de cuidado não inseridos oficialmente nos

---

<sup>7</sup> III Reunião de Antropologia da Saúde, realizada na Cidade de Natal no Rio Grande do Norte em 2019. Com o tema Saúde, Movimentos Sociais e Direitos. Conferencia na mesa redonda 3, com o tema saúde indígena, políticas, participação e articulação no dia 24 de setembro

<sup>8</sup> Aqueles que exercem de autoridade espiritual, são pessoas as quais são atribuídas a capacidade de mediar as relações entre seres humanos e não-humanos, a partir do controle ou direcionamento da força em si e nos demais.

moldes biomédicos. De fato, isto existe e persiste em várias comunidades tradicionais. Mas o fato é que o enfraquecimento das instituições “oficiais” pôde ser evidenciado em diversos momentos. Carneiro da Cunha (1998), traz alguns apontamentos de como pode ser observada a inserção das práticas xamânicas em centros urbanos:

“Observou-se muitas vezes o extraordinário florescimento do xamanismo em situações de dominação de tipo colonial, ou mais exatamente quando povos são capturados nas engrenagens do sistema mundial. No México (Gruzinski 1988), entre os Tupinambá (Vainfas 1995), no Vaupés (Wright e Hill 1992; Hugh-Jones 1996) e em todo o ocidente amazônico, para restringir-me a alguns exemplos da América Latina, o crescimento do xamanismo parece ter coincidido com o enfraquecimento ou o desmoronamento das instituições políticas e econômicas de tipo dito tradicional” (Carneiro da Cunha, p.8, 1998)

Como exemplo deste crescimento frente ao desmoronamento de instituições políticas, tem o ápice do movimento “*new age*”. Que teve início nos Estados Unidos durante a guerra do Vietnã, e tomou proporções mundiais, ao ponto de influenciar pessoas no Brasil, que fizeram o trajeto cidade-floresta, em busca dos encantos místicos da Amazônia, estes “andarilhos encontraram acolhimento em alguns centros ayahuasqueiros.” (Lira, 2016, p.206).

Labate e Coutinho (2014) trazem em seu trabalho um amplo histórico sobre o circuito urbano ayahuasqueiro, a partir das dissidências ocasionadas nos grupos ayahuasqueiros tradicionais até a forma como os povos indígenas se inserem no chamado circuito urbano. Destaca-se nessa inserção a formação de alianças, formadas por participantes dos rituais/cerimônias nos espaços urbanos e os povos indígenas. A partir desta rede se fomenta uma complexa teia de co-criações interculturais, nas quais observa-se novas leituras sobre os cuidados consigo e com o mundo. Ganha força neste momento a utilização de psicoativos, popularmente chamados nos contextos neo-xamanicos de “*medicinas da floresta*”.

Como já mencionado, as substâncias psicoativas são consideradas não apenas em termos de sua composição físico-química ou pela sua ação na

função mental. Elas são compreendidas de forma mais ampla onde sua ação é dotada de uma agência relacionada a uma espécie de inteligência própria do “*espírito*” que habita nas plantas que a compõe. Sendo assim, deixam de ser referidas como psicoativas, e passam a serem tratadas como substâncias eteógenas, pois induzem alterações profundas na percepção, na consciência e na experiência espiritual.

Logo, as “*medicinas da floresta*” termo forjado *in loco*, são concebidas de forma análoga ao entendimento sobre o termo “enteógenos” que deriva do grego, significando “gerador de experiências divinas dentro do indivíduo”. E é frequentemente utilizado como uma forma mais neutra e inclusiva para descrever essas substâncias, em contraste com termos como “drogas alucinógenas” ou “drogas psicodélicas”, que carregam conotações negativas.

Seguindo assim, com o divino atuando dentro de si, as *medicinas da floresta* seguem sendo utilizadas principalmente para fins religiosos e espirituais, como ferramenta na busca de reconhecer a si como parte integrante de um todo, e a partir disso buscar melhorias na construção de um “eu” mais conectado com o divino.

A partir destes ímpetus de mudanças proporcionadas pela ingestão de substâncias eteógenas é que surgem novas compreensões acerca da cura, saúde e doença, como aspectos indivisíveis da relação com o ambiente. Podemos relacionar essas novas percepções à uma abordagem próxima a ecologia do sensível, desenvolvida por Ingold.

Segundo Ingold (2004), a partir dos novos modos de experienciar, de conceber o mundo e dos engajamentos físicos e metafísicos torna-se possível criar novas habilidades. Isto, por exemplo, explica a associação das práticas neo-xamânicas ayahuasqueiras com movimentos como o de permacultura, agroecologia e ginecologia natural, que convergem entre si a partir da abordagem que integra humanos, não-humanos e meio ambiente. Estas associações estão presentes nos diversos relatos dos entrevistados como práticas de cuidado com saúde que foram inseridas em seu cotidiano devido ao contato com o xamanismo. Em especial, estão relacionadas estritamente com o ambiente em que se vive, no qual se faz fundamental um convívio harmônico

entre humanos e não-humanos, pautados pela sensorialidade, como posto pela teoria “ingoldiana” acerca da aquisição de novas habilidades.

#### **IV- Um recorte sobre as abordagens do Xamanismo na antropologia**

O termo xamanismo surge nos escritos de Mircea Eliade (1951), “Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase”, para se referir ao modelo siberiano de religião ou, como o autor descreve, “um fenômeno religioso siberiano e centro-asiático”. O fenômeno ao qual se refere combina, segundo o autor, noções mágico-religiosas em que prevalece o uso de substâncias que promovem o êxtase, e no qual apenas um tipo de indivíduo pode fazer uso, ou, acionar esse sistema, este indivíduo é o xamã. Ainda nos dias atuais, o termo derivado de xamã, é utilizado para referenciar sistemas complexos que, sendo bem generalista, envolvem concepções de mundo e atribuem qualidades e agência a seres não-humanos. Além disto, xamanismo ou práticas xamânicas são termos frequentemente utilizados para fazer referência a “expansão de consciência” que anteriormente, nos primórdios das investigações sobre rituais, fora descrita como êxtase resultante da ingestão de preparados vegetais.

No neo-xamanismo ayahuasqueiro o êxtase, a expansão da consciência, ou “*a força*”, sendo este último termo o utilizado por aqueles que estão inseridos no universo aqui descrito, é o fruto de uma complexa trama onde as práticas, instrumentos, tecnologias de cuidado, ritos, e mitos orientam sua percepção durante a experiência xamânica.

Embora o xamanismo se consolide na literatura clássica como uma vertente a ser investigada no campo dos estudos religiosos, tonando-se uma espécie de “tipo-ideal” de modelo que pode ser observado em diversas partes do mundo e utilizado para abordar tudo aquilo que se encontra fora de um modelo ocidental, os avanços teóricos da antropologia passam a ampliar sua forma de abordagem considerando outros campos de análise. Dentre eles estão a organização política e a saúde, por exemplo.

Desta forma a abordagem do xamanismo na história e teoria antropológica vem sofrendo modificações a partir de aspectos transversais e multidisciplinares que se relacionam com eles atualmente. Por exemplo, os evolucionistas o posicionaram e o analisaram dentro da perspectiva mágico-religiosa, tratando-o como um tipo de religião primitiva pertencente a culturas “inferiores”, que desapareceriam com a evolução social. Posteriormente, Mauss e Durkheim, contribuíram para a discussão lançando questões sobre representações. E hoje o xamanismo é tratado a partir das cosmovisões, marcando um esforço por consolidar uma abordagem dialógica entre antropólogos e povos originários. Neste sentido, há um esforço para que se promova uma representação autêntica e ética das cosmovisões xamânicas destes povos. Estendendo-se também para a compreensão dos aspectos relacionados aos indivíduos que se relaciona com as práticas xamânicas em centros urbanos.

Ao considerar que a temática aqui abordada, poderá despertar o interesse de pessoas não familiarizadas com a antropologia, resolve-se apresentar uma pequena linha do tempo sobre abordagens na teoria antropológicas nas quais o estudo sobre xamanismo dialogaram no decorrer dos anos. Considerando que Ortner (2011) elaborou de forma bem didática uma linha do tempo abrangente para a apresentação da história e teoria antropológica. Seguindo a cronologia utilizada pela autora, pretende-se nos seguintes parágrafos evidenciar os aspectos da história e teoria antropológica que são fundamentais para se entender as transformações das abordagens que transpassa o tema do xamanismo na antropologia. E se faz importante para compreender a linha de análise que utilizamos neste trabalho.

A antropologia em seu processo histórico passa por evidentes mudanças nas correntes de pensamentos no decorrer do Século XX. A antropologia evolutiva elaborada inicialmente em gabinetes, por meio dos relatos de viajantes, se instaura a partir de um forte processo de estranhamento pelas diferenças sociais. Seus relatos são escritos com o objetivo de descrever as culturas consideradas em vias de desaparecimento. Este modelo de análise passa a receber críticas a partir dos trabalhos e observações dos integrantes

da escola inglesa, Em especial de F. Boas que defendia a importância do estudo das culturas indígenas em seu próprio contexto, rejeitando ideias eurocêntricas de superioridade cultural. Críticas geradas principalmente após a consolidação do trabalho de Malinowski (1922) e do trabalho de campo como elementos fundamentais dentro de uma perspectiva funcionalista.

A cultura destes 'outros' ganha espaço nos estudos antropológicos, a escola sociológica francesa tendo Durkheim e Mauss como grandes referências e a escola americana (influenciada pelo pensamento alemão) a partir de Boas e posteriormente Lévi-Strauss, também lançam críticas ao pensamento evolutivo que tratava a antropologia como uma disciplina de salvação. Nesta abordagem, os evolucionistas acreditavam que antropologia poderia desempenhar um papel na "salvação" das sociedades consideradas "primitivas" através da introdução de instituições e práticas "civilizadas". Esta visão, no entanto, foi amplamente contestada e eventualmente substituída por abordagens mais holísticas e culturalmente sensíveis, como o relativismo cultural e a antropologia interpretativa. Estas abordagens reconhecem a igualdade e a validade de todas as culturas, rejeitando a ideia de uma hierarquia cultural linear e promovendo a compreensão e a valorização da diversidade cultural. Entretanto, vale ressaltar que, no entanto, neste período a antropologia de salvação também estava presente nas vertentes não-evolucionistas e anti-evolucionistas, ou seja, é algo não vinculado exclusivamente ao evolucionismo antropológico.

Começamos a localizar os estudos sobre xamanismo, a partir dos trabalhos sobre magia, rituais e religião. Estes trabalhos são em grande parte fruto do período no qual houve duras críticas a antropologia evolutiva, após a inserção da prática de campo antropológico como modelo metodológico, e também como meio de aproximação à realidade destas culturas "outras". Desta época, destacam-se como trabalhos que abordam esta temática: *Primitive Religion*, de Andrew Lang (1904), trabalho que examina as crenças religiosas e práticas rituais de várias culturas não ocidentais, incluindo povos africanos e indígenas das Américas; *"The Golden Bough: A Study in Comparative Religion"*, de James Frazer (1890), que embora seja conhecido por sua

abordagem comparativa da mitologia e das práticas religiosas ao redor do mundo, também aborda temas como magia, rituais e elementos xamânicos;

"Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande" de Evans-Pritchard (1937), trabalho no qual descreve as crenças e práticas mágicas do povo Azande na África Central, oferecendo uma análise detalhada das concepções de causa e acaso na sociedade Azande.

Além destes trabalhos, V. Turner (1967), em "The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual", examina os rituais e símbolos da sociedade Ndembu na Zâmbia, oferecendo insights sobre a estrutura social, a cosmologia e a experiência religiosa. É nos anos 60, que se destaca o desenvolvimento da antropologia simbólica, ecologia cultural e estruturalismo. Na primeira, temos como destaque os trabalhos de Geertz, Schneider e Turner, de forma generalista podemos apontar que esta abordagem anunciava a cultura como um sistema de símbolos e significados compartilhados, na qual se nota forte influência da linguística. Embora existam similaridades nos pensamentos dos autores em destaque, Ortner (2011) pontua as diferentes formulações existentes sobre o estilo da antropologia simbólica utilizado por eles.

Para os interesses deste texto, vale destacar as posições trazidas pela autora acerca de Geertz e Turner, que como veremos posteriormente, exercem forte influência nas concepções de xamanismo por autores que trabalham pontualmente no Brasil. Em Geertz (1973), Ortner destaca que o autor se concentrou em refinar o conceito de cultura, a qual ele define como um sistema de símbolos e significados compartilhados por membros de uma mesma sociedade.

Em contrapartida, segue a autora, Victor Turner outro nome de prestígio da antropologia simbólica, sofreu influências de Max Gluckman. E sua variante do estrutural-funcionalismo com forte influência marxista, na qual considerava que o estado normal da sociedade é de conflito e contradição, na qual os rituais seriam utilizados para a manutenção da ordem. Ao introduzir a noção de "drama social" como um dispositivo para analisar as práticas sociais e as contradições que se encontram em conflito nas estruturas sociais, o autor foi capaz de fornecer um modelo ao mesmo tempo analítico e descritivo das

dinâmicas das relações sociais. No qual torna a percepção da temporalidade como fundamental na experiência social, já que para Turner, o "drama social" refere-se aos processos rituais através dos quais as sociedades lidam com mudanças, conflitos, tensões e transformações. O autor compreendia os rituais como performances simbólicas que não apenas expressam, mas também negociam e resolvem essas questões sociais. Essas performances rituais são encenadas em um espaço liminar, uma espécie de "entre mundos" ou de "margem", onde as normas e estruturas sociais ordinárias são temporariamente suspensas, permitindo a exploração de novas possibilidades e a resolução de dilemas sociais. A temporalidade desempenha um papel fundamental nessa dinâmica. Durante os rituais, as pessoas são transportadas para um tempo ritual distinto, muitas vezes caracterizado por uma sensação de atemporalidade ou ruptura com o tempo linear cotidiano. Além disso, Turner argumenta que os rituais frequentemente envolvem a manipulação consciente da temporalidade, como a reversão de papéis sociais, a celebração de eventos passados ou futuros, ou a criação de espaços de liminaridade onde o tempo parece suspenso. Essas manipulações temporais são essenciais para a eficácia dos rituais em provocar mudanças sociais e individuais. Sensação descrita de forma muito frequente por aqueles que passam pela experiência de rituais xamânicos na atualidade.

Em relação ao ritual, Turner (2005) o define como comportamento formal utilizados em ocasiões fora de certa rotina, na qual a sua referência de comportamento está estabelecida por preceitos de crenças em seres ou poderes místicos. Desta forma, os símbolos constituem também um mecanismo no qual o compartilhamento da visão do mundo define o que é norma e que se enquadra ou não dentro da ordem social estabelecida.

Ainda nos anos 60, surge a ecologia cultural como produtos do esforço de alguns autores, em relacionar os sistemas sociais existentes e as adaptações ao ambiente nos quais estes estão inseridos, com categórica presença de elementos da biologia. Configurando a visão da ecologia cultural como fundamentalmente evolucionista, tais como o trabalho de Steward (1955), Ortner destaca que o conceito de adaptação foi usado para "explicar o desenvolvimento, a manutenção e a transformação das formas sociais" (Ortner,

2011, p.427). Entretanto, em contraponto desta primeira versão da ecologia cultural, a autora destaca uma outra variante expressa por Harris (1966), na qual o enfoque analítico é reposicionado, desviando-se da evolução, e passando a defender a noção da “existência de partes específicas de culturas específicas em termos das funções adaptativas ou de manutenção do sistema daquelas partes” (Ortner, 2011, p.427). Ou seja, houve o deslocamento do “modo como o ambiente estimula (ou frustra) o desenvolvimento de formas sociais ou culturais para a questão dos modos em que as formas sociais e culturais funcionam para manter uma relação já existente com o ambiente” (Ortner, 2011, p.427).

A exemplo deste deslocamento, Ingold (1996) argumenta que o que estamos acostumados a chamar de variação cultural consiste, em primeiro lugar, em variações de habilidade. E tais habilidades são adquiridas conforme relação homem e meio ambiente. De acordo com o autor, a variação cultural é uma consequência da maneira como as pessoas vivem e interagem com seus ambientes. Para ele as culturas não devem ser vistas como unidades fechadas e distintas umas das outras, em vez disso propõe uma abordagem que enfatiza a continuidade e a interconexão entre diferentes formas de vida.

Ingold argumenta que a diversidade cultural surge da diversidade de práticas de subsistência, movimento, comunicação e habilidades que as pessoas desenvolvem em resposta aos desafios e oportunidades oferecidos pelo ambiente em que vivem. Ele critica a tendência na antropologia de tratar a cultura como algo estático e homogêneo, enfatizando em vez disso a importância do fluxo, da transformação e da improvisação na vida cotidiana das pessoas. Para o autor, compreender a variação cultural requer uma abordagem mais holística e processual que leve em consideração a dinâmica das relações entre as pessoas, seus ambientes e suas práticas cotidianas.

Esta perspectiva analítica torna-se de fundamental importância para os estudos sobre xamanismo em relação aos atuais esforços em compreender os modelos de práticas xamânicas por meio de outras perspectivas que não as convencionalmente utilizadas na antropologia clássica. A proposta do autor, poderia ser interpretada como um convite ao rompimento com modelos representacionais, passando a explorar temas como o xamanismo a partir de

uma abordagem que busca compreender a interconexão e a interdependência entre diferentes aspectos da vida humana e seus contextos sociais e ambientais.

Voltando para a década de 60, a corrente estruturalista propôs que a partir da antropologia, linguística e psicologia se criassem novos métodos para a compreensão dos fenômenos sociais, Ortner (2011) é bastante enfática ao declarar:

“O estruturalismo, invenção mais ou menos individual de Lévi-Strauss, foi o único paradigma verdadeiramente novo que se desenvolveu nos anos 60. Poderia até se dizer que é o único paradigma genuinamente original das ciências sociais (e das humanidades também, para o caso) que se desenvolveu no século vinte” (ib. p.429)

A análise estrutural, tem como objetivo mostrar como o fenômeno cultural é produzido, refletindo uma ordem social. O estruturalismo influenciou vários autores, e teve grande impacto na antropologia brasileira e nos estudos sobre populações indígenas. Houve uma forte reação contra o estruturalismo no início dos anos 70, como é esperado ao se construir novo um paradigma. A maior crítica recebida está relacionada a:

“Recusa da importância de um sujeito intencional no processo social e cultural, e a recusa a qualquer impacto significativo da história ou do “evento” sobre a estrutura”. (ib. p.432)

Barth (1969:2000) elabora uma nova abordagem para lidar com a estrutura social, o autor defende que a metodologia antropológica de interpretação dos fatos se fragiliza à medida que se depara com sociedades complexas que apresentam grande variabilidade local. Logo, somente podemos ter eficiência quando analisamos a partir de uma matriz mais ampla os processos sociais da comunidade, levando em consideração as variações existentes. O autor argumenta que as fronteiras étnicas são dinâmicas e permeáveis, em vez de fixas e imutáveis, e que a identidade étnica é uma construção social que pode ser negociada e redefinida ao longo do tempo. Neste sentido, Barth enfatiza a importância da análise das relações sociais em contextos específicos, em vez de generalizações amplas sobre grupos étnicos ou culturais inteiros. Ele usa o termo "pluralismo étnico" para descrever a coexistência de diferentes grupos étnicos em um mesmo espaço social, e

argumenta que o foco deve estar nas interações e interconexões entre esses grupos.

Adentrando aos anos 70, percebe-se que a década se destaca como o período no qual a antropologia esteve mais atenta às mudanças provocadas pelos movimentos sociais. Este fato se reflete nas produções antropológicas da época, notavelmente temos a influência de Marx e do Marxismo no pensamento antropológico. Neste período destacam-se duas escolas, a primeira o marxismo estrutural, e a segunda a economia política. Segundo Ortner (2011), o marxismo estrutural se tornou uma mediação entre os campos materialistas e idealista, uma vez que eles eram “antropólogos, treinados para prestar atenção ao parentesco, à descendência, ao casamento, ao intercâmbio, à organização doméstica, e assim por diante” (Ortner, ib. p.435). Uma vez analisados dentro do marxismo estrutural tais elementos foram inclusos nas relações políticas e econômicas. Como resultado se obteve a produção de “imagens ricas e complexas do processo social em casos específicos” (Ortner, p.435).

Ainda sob influência dos ideais marxistas, outra corrente se desenvolveu, tendo o foco centrado nos sistemas políticos/econômicos locais de grande escala, foi nomeada por economia política, as observações dentro desta corrente eram voltadas para a forma como o capitalismo adentrava em sociedades específicas. Seguindo com a onda dos anos 70 de quebra de paradigmas sociais, houve na antropologia a inserção dos debates sobre gênero elaborados por antropólogas feministas, em parte como forma de avaliar e combater os argumentos do determinismo biológico. Esses debates entre biologia e cultura, sexo e gênero são bem colocados por Moore (1994). A divisão sexual do trabalho, os conflitos políticos e a reconfiguração das relações de poder são fatores que implicam para a mudança na ordem social e se relacionam com a reelaboração das relações de gênero em maior ou menor grau.

Nos anos de 1980, a antropologia começou a adotar uma abordagem mais voltada para as relações e interações humanas na compreensão dos sistemas sociais. Isso foi influenciado por uma série de desenvolvimentos teóricos e metodológicos na disciplina, que ajudaram a ampliar o foco da

antropologia para além das estruturas sociais estáticas e para as dinâmicas das relações sociais. Alguns dos principais fatores que contribuíram para essa mudança tem relação com o trabalho de Bourdieu (1979)<sup>9</sup>, que enfatizou a importância dos hábitos, das disposições e dos campos sociais na formação da vida social, destacando como as relações sociais são fundamentais para a reprodução cultural e social. Além disso, Bourdieu desenvolve a noção de "campo social", que se refere a arenas de competição simbólica onde os agentes sociais disputam recursos e status. Os campos sociais são estruturas de relações sociais que moldam e são moldadas pelas práticas e disposições dos participantes. A posição de um indivíduo dentro de um campo social é determinada por seu capital cultural e sua capacidade de mobilizá-lo de forma eficaz.

Além disto, o crescimento da antropologia interpretativa, exemplificado pelo trabalho de Clifford Geertz e outros<sup>10</sup>, enfatizou a importância da compreensão dos significados culturais e simbólicos subjacentes às práticas sociais e às relações sociais. Essas abordagens na antropologia durante os anos de 1980 contribuíram para uma mudança significativa na maneira como os antropólogos consideram as influências das interpretações individuais e coletivas nas interações sociais e na construção da realidade social.

Até aqui apresentamos uma análise abrangente da evolução da antropologia ao longo do século XX destacando alguns pontos que podem ser relacionados à abordagem de xamanismo desenvolvida neste trabalho. Dentre eles estão as críticas à antropologia evolutiva, que inicialmente tratava as culturas não ocidentais como primitivas e em vias de desaparecimento,

---

<sup>9</sup> "La Distinction: Critique sociale du jugement" (A Distinção: Crítica Social do Julgamento)

<sup>10</sup> A exemplo de: 1- "The Interpretation of Cultures" Geertz (1973): Continuou a ter um grande impacto na década de 1980, seu principal argumento é que a cultura pode ser entendida como um sistema de significados compartilhados e que a tarefa do antropólogo é interpretar esses significados dentro de seus contextos sociais e culturais; 2- "Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography" , J. Clifford e G. E. Marcus (1986) se trata de uma coletânea de ensaios que defende uma abordagem mais reflexiva e crítica à representação cultural. Onde os autores argumentam que os antropólogos devem estar cientes das implicações políticas e éticas de suas representações e reconhecer a multiplicidade de vozes e perspectivas dentro das culturas que estudam; e 3 "The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology" de C. Lévi-Strauss (1964), que continuou a exercer influência sobre a antropologia interpretativa nas décadas seguintes. Neste livro, Lévi-Strauss propõe uma abordagem estruturalista para o estudo dos mitos, enfatizando a importância da análise simbólica na compreensão das culturas.

gerando um movimento em direção a abordagens menos eurocêntricas sobre os “outros”. Disto resultou a possibilidade de uma compreensão mais profunda e contextualizada das práticas xamânicas, em vez de enquadrá-las em narrativas evolutivas simplistas. Destacamos também, que o desenvolvimento e difusão da antropologia interpretativa nos anos 1980, enfatizou a importância da compreensão dos significados culturais e simbólicos subjacentes às práticas sociais e às relações sociais.

Esse foco na interpretação simbólica é particularmente relevante para o estudo do xamanismo, uma vez que as práticas xamânicas estão envoltas em uma cedia simbólica compartilhada por grupos, sejam eles povos originários, ou aqueles que se formam em centros urbanos. Neste sentido, as abordagens simbólicas e rituais, de Victor Turner são evidenciadas no texto por sua ênfase nas dimensões simbólicas e rituais da vida social. A noção de "drama social" tem relação estreita com o que encontramos nas performances xamânicas atuais visto que a percepção de tempo dentro da experiência xamânica em rituais promove a capacidade de resolução de conflitos e negociação com a ideia de passado, presente e futuro.

Em relação a ecologia cultural e variação cultural, podemos considerar que são produtos do relacionamento entre as pessoas e seus ambientes. Isso é relevante para o estudo de grupos xamânicos em contexto urbano, pois as práticas xamânicas muitas vezes exigem adaptações dos ciclos sociais, para com os ideais a serem alcançados na busca por melhorar a si. Neste sentido podemos observar que está relacionado com as adaptações de indivíduos aos hábitos necessários para promover interações entre humanos e meio ambiente.

Análise estrutural e economia política fornecem insights sobre as estruturas sociais e econômicas mais amplas que moldam as práticas xamânicas em contextos urbanos, neste sentido a manutenção das alianças, pautadas principalmente pelas trocas, que majoritariamente são de cunho financeiro, estão estreitamente relacionadas com algo que muitas vezes é negado, ou curiosamente negligenciado, que são os fatores de ordem econômica que levam as celebrações de alianças para a manutenção da qualidade de vida nos territórios indígenas, em específico das famílias, de povos que estão inseridos no circuito xamânico. Embora não seja o foco deste

trabalho, é necessário evidenciar isto, pois não o fazer é negar a inserção dos povos indígenas em algo que também engloba sua existência, que é uma sociedade capitalista.

Em suma, concentramos nossos esforços para fornecer um amplo contexto histórico e teórico com a finalidade de situar o estudo sobre xamanismo dentro das mudanças e desenvolvimentos na antropologia ao longo do século XX. Nele destacamos como abordagens interpretativas, simbólicas e contextualizadas têm contribuído para uma compreensão mais rica e complexa do xamanismo como uma prática multifacetada e socialmente significativa.

Ao observarmos as práticas xamânicas nos centros urbanos e as diferentes abordagens sobre o xamanismo na antropologia, nota-se que nos últimos anos o tema xamanismo tem alcançado significativo destaque em pesquisas sobre saúde. Em relação a construção dos conhecimentos originários sobre saúde, há uma afirmação de Lévi-Strauss (1976) sobre como os conhecimentos ancestrais e indígenas, conservam até os dias atuais, embora de forma residual, modos de observação e reflexão que foram e continuam sendo adaptados a descobertas recentes (p.37). Embora, a perspectiva de Lévi-Strauss reflita sua abordagem estruturalista na antropologia, onde busca identificar padrões subjacentes e estruturas universais na diversidade cultural. A noção de que embora as sociedades indígenas passem por processos de adaptação, elas mantêm sistemas de pensamento e práticas que preservam uma sabedoria ancestral, enraizada na relação íntima com a natureza e o ambiente circundante, se torna importante para correlacionar as práticas xamânicas com uma ciência do sensível (Lévi-Strauss, 1955).

Esta abordagem nos serve ao destacar a complexidade da experiência humana, que aqui relacionamos com a experiência xamânica, e ao reconhece que a compreensão plena de uma cultura requer mais do que simplesmente coletar informações factuais ou descrever comportamentos observáveis. Em vez disso, a "ciência do sensível" nos auxilia a buscar compreender a profundidade das experiências vividas pelos membros dos grupos xamânicos, incluindo suas percepções estéticas, suas narrativas e suas expressões como forma de explorar o mundo. Neste sentido, a exploração do mundo sensível

tende a ser expressa por meio de sonhos, pinturas, músicas e intuição, pertencentes ao repertório dos conhecimentos xamânicos e que compõem o escopo atual sobre saúde em centros urbanos.

## **V – Estrutura do trabalho**

Este trabalho está estruturado em quatro capítulos. No capítulo I, “Xamanismo: Diálogos e tensões com o campo”, dispusemos de um breve histórico sobre o xamanismo na antropologia e passamos a caracterizar sua abordagem em centros urbanos a partir de categorias levantadas *in loco* e também de trabalhos diversos realizados no Brasil. Além disto, notamos a necessidade de situar estas práticas xamânicas nas políticas públicas de saúde, pois sempre nos deparamos com o questionamento sobre o reconhecimento destas práticas e sua não inserção em políticas integrativas. Adiante, esta seção nos ajudará a pensar sobre como os movimentos de grupos neo-xamânicos geram uma contracorrente sobre à marginalização destes conhecimentos e práticas. Encerramos este capítulo com uma seção sobre as formas como os modelos de cuidado foram observados no Recife, nosso local de pesquisa.

O que nos leva ao capítulo II, “Cartografia do Xamanismo Urbano”, que versa sobre os espaços e ritualísticas que compõem o circuito neo-xamânico ayahuasqueiro em Recife, a partir do levantamento histórico do surgimento e movimentações dos grupos de xamanismo na RMR. Tratamos de demonstrar suas principais características a respeito de: formação, de cerimônias, e público. Ao final deste capítulo damos ênfase as formas como os grupos se tornam “aliançados”, e como sofrem influência dos povos com os quais se relacionam, a partir da história recente destes povos e narrativas míticas.

No capítulo III, “O lugar do corpo na experiência xamânica dos grupos aliançados”, analisamos como o corpo se situa na experiência xamânica. Desta forma apontamos como as narrativas mitológicas do povo Yawanawá são interpretadas e aplicadas na reordenação cogno-afetiva desenvolvida nos grupos, o papel delas para a manutenção da coesão grupal. Buscando compreender como se articulam internamente as interpretações feitas pelo

grupo, e quais são suas coerências e contradições. Ao passar do desenvolvimento do capítulo, reafirmamos a centralidade do corpo na experiência xamânica, como um corpo que sente e produz sentidos. Desta forma passamos na sessão seguinte do capítulo a abordar questões como percepção, produção do conhecimento, e transformação do “eu” a partir de um corpo imerso nesta experiência.

No capítulo IV, “Práticas e modelos de cuidados”, demonstramos, a partir das entrevistas realizadas, como são elaboradas as noções sobre saúde e doença, vistas como produto do encontro dos membros dos grupos neo-xamânicos e os Yawanawá. E posteriormente analisamos as formas pelas quais se inserem nos modelos de cuidado que compõem os itinerários terapêuticos, destacando ainda suas lógicas desta aplicação. Por fim, chegamos a conclusões sobre o papel dos grupos neo-xamânicos ayahuasqueiros na promoção, reconhecimento e valorização dos modelos de cuidado indígenas, e os desafios enfrentados a partir da expansão e crescente interesse econômico sobre estas práticas.

## Capítulo I – Xamanismo: Diálogos e tensões

### 1.1 - Xamanismo em contexto urbano

Todo o trajeto apresentado anteriormente nos leva a perceber as diversas possibilidades de abordagem do tema na antropologia. Desta forma, a complexidade do xamanismo como uma prática socialmente significativa, que se relaciona à diversos aspectos da vida, dentre eles, a saúde ganha destaque. No contexto de grupos neo-xamanicos ayahuasqueiros o xamanismo é visto como uma ferramenta que fomenta a busca pela “*sua própria essência*” e “*força interior*”, e que também promove uma reconexão com a natureza.

Dentre as premissas localizadas em campo sobre o xamanismo, encontramos a noção de cura relacionada ao autoconhecimento. Nesta lógica, a cura estaria dentro de cada indivíduo, como “*um cristal a ser lapidado por meio da limpeza do corpo através de dietas e ingestão de enteógenos*”<sup>11</sup>. É a partir deste sentido atribuído pelas pessoas que compõem o campo de pesquisa, que se decide abordar o xamanismo.

A abordagem aqui elucidada ocorre por meio da construção de uma linha de raciocínio, resultado do somatório do “eu como pesquisadora”, minha formação na antropologia, a experiência enquanto também participante do campo e as noções compartilhadas por aqueles que se tornaram “eles” durante a pesquisa<sup>12</sup>, não poderia distanciar-se de uma abordagem profundamente relacionada com a antropologia da saúde. Embora todos os aspectos enfatizados anteriormente sejam de fundamental importância para a

---

<sup>11</sup> Esta comparação foi utilizada por uma mulher que participou de um dos retiros de ayahuasca que acompanhei, durante a partilha sobre a sua experiência em contato pela primeira vez com o mundo das “medicinas da floresta”. E depois disso passou a ser frequentemente lembrado em diversos outros momentos para fazer alusão ao processo de transformação das pessoas, fomentado pela sua inserção no universo ayahuasqueiro

<sup>12</sup> E aqui não poderia deixar de falar em primeira pessoa, uma vez que a inserção anterior ao campo, como descrita nas primeiras páginas deste trabalho, se tornou condição fundamental para poder acessar espaço e locais que pesquisadores recém chegados ao campo, não adentrariam. Isto se deve a uma relação de confiança desenvolvida, e é a partir disto que a construção do viés da saúde na abordagem do xamanismo se torna ponto principal deste trabalho. Pois, ao optar por este ser um trabalho dialógico, entre a pesquisadora e aqueles que estão inseridos neste circuito, centralizar na discussão o que para eles é o elemento central no seu cotidiano, nada mais é do que ser honesto com aqueles que confiaram nesta pesquisa.

compreensão do xamanismo, a opção por buscar compreender a importância do neo-xamanismo ayahuasqueiro em Recife, para a saúde de grupos e coletivos urbanos se torna central. Neste sentido, o objetivo desta pesquisa é compreender o papel destes grupos na promoção e reconhecimento dos modelos de cuidados indígenas em contextos urbanos, o que exigiu um aprofundamento nos estudos nacionais acerca da temática.

Desta forma, a produção de E. J. Langdon sobre a temática, constitui importante contribuição para o campo da antropologia da saúde e xamanismo no Brasil. Suas pesquisas têm explorado diversos aspectos das práticas de cura tradicionais, não apenas entre as populações indígenas e ribeirinhas da Amazônia brasileira, mas também nos centros urbanos. Neste último abordando as formas de coexistência entre modelos de cuidados e as influências múltiplas que ocorrem no processo de dialogicidade entre eles.

A influência do pensamento Geertziano, é evidenciada pela ênfase que autora dá a uma abordagem holística da saúde, reconhecendo a interconexão entre corpo, mente e espírito nas concepções de saúde. Incluindo nisto a compreensão dos aspectos simbólicos, rituais e culturais envolvidos nas práticas de cura tradicionais. Os trabalhos da autora que pensam o xamanismo como um sistema cultural, no qual se considera as lógicas locais de interpretação e elaboração sobre indicadores de saúde, doença e reestabelecimento.

No entanto nos possibilita pensar para além do limite de grupos homogêneos. Oferecendo subsídios para compreender como tais as concepções podem ser compartilhadas nos fluxos de deslocamentos dos cuidados para centros urbanos. Xamanismo para Langdon (1996), se caracteriza como uma instituição que:

“Expressa as preocupações centrais da cultura e da sociedade, como a preocupação com o fluxo de energias e sua influência no bem estar dos humanos. Como visão cosmológica, tenta entender os eventos do cotidiano e influencia-los.” (Langdon, 1996, p. 26)

Podemos afirmar que as investigações sobre práticas xamânicas no Brasil se caracterizam por adotarem uma abordagem multidisciplinar. Onde se

torna central a busca por tais práticas a partir de seus contextos culturais, históricos, sociais e religiosos específicos. Se destacam nos estudos a ênfase na interconexão entre diferentes aspectos da vida social, cultural e espiritual das comunidades estudadas, sejam elas originárias ou neo-xamânicas, ao mesmo tempo em que promovem o respeito às perspectivas e conhecimentos das comunidades envolvidas.

Nestas abordagens, diferentes autores (Brunelli, 1996; Carneiro da Cunha, 1998; Echazú Böschemeier, 2015; Labate, 2011, 2004, 2002; Lagrou, 2007, 1996; Langdon, 2010, 2001, 1996; Maia, 2020; Maluf, 2005; McCallum, 1998; dentre outros...) reconhecem as práticas xamânicas como sendo compostas por uma série de elementos pertencentes à realidade de determinado grupo, que se organizam a partir de suas próprias lógicas de concepção do mundo, que lhes servem, evidentemente, como forma de orientação nas relações estabelecidas. Desta forma, torna-se evidente a influência exercida pelas teorias antropológicas da década de 60 e 70 nos estudos da antropologia da saúde e do xamanismo enquanto instituição social. Como define Langdon (1996) que promove a cura e promove a ordem social e cosmológicas de tais grupos.

Entretanto, ao deslocar essas práticas para contextos urbanos, nota-se a importância de abordar a construção de uma ideia de comunidade a partir das fronteiras (Barth, 1969), onde a noção de comunidade deixa de ser compreendida como entidades fixas e homogêneas e passa a ser interpretada como construções sociais dinâmicas e fluidas, ou seja, são consideradas as interações sociais que geram processos de exclusão e inclusão social, nas quais as pessoas negociam sua identidade em relação aos demais.

Desta forma, em contexto urbano, o neo-xamanismo pode ser compreendido a partir da agência dos indivíduos na criação e manutenção de fronteiras grupais, tendo como elemento constitutivo a ser considerado 'o contexto social e histórico' em que essas fronteiras são construídas.

Dentre os contextos a serem considerados acerca da expansão e consolidação de grupos neo-xamânicos, podemos destacar como propulsor um movimento de cunho nacional, que foi o processo de regulamentação do uso

da ayahuasca para fins cerimoniais. Neste sentido, Labate e Coutinho (2014) destacam que as práticas xamânicas no Brasil começam a serem difundidas ainda nos anos de 1990. Por meio das religiões ayahuasqueiras e pelo movimento 'nova era'. Através dessas duas vertentes e a partir de seus diversos grupos, suscita a iniciativa para a regulamentação do uso da ayahuasca, e culmina na resolução 01 de 25/01/2010 da CONAD, que dispõe sobre normas e procedimentos para o uso da ayahuasca.

Tal ato marca o início de um período que acaba por fomentar um novo momento para estes grupos e para a sociedade em geral, resultando na aliança entre os grupos "nova era", ou neo-ayahuasqueiros e os povos indígenas, e conseqüentemente, na difusão do uso da ayahuasca em centros urbanos.

O fluxo de interação entre cidade e floresta, é produto de um contato interétnico de cerca de 300 anos, segundo Gow (1991; 1996) e Labate (2011), ou seja, desde então o encontro entre sistemas de cuidado e sua articulação vêm sendo desenvolvido, mas, é a partir da regulamentação do consumo da ayahuasca, que este ganha maior visibilidade no Brasil.

Segundo Labate (2011), o consumo da ayahuasca e de demais preparados conhecidos como "medicinas da floresta" nos centros urbanos está pautado em práticas de cura que visam o "autoconhecimento" e o "desenvolvimento pessoal". O que as afastam das concepções de uso advindas de povos originários, que as utilizavam como forma de obtenção de cura ou visões destinadas ao coletivo, e seu uso era restrito a um grupo específico de pessoas iniciadas na mediação entre mundo físico e espiritual.

Há ainda no contexto de grupos neo-xamanicos o destaque para a produção de lógicas que norteiam a ideia de bem estar ou "estar saudável". Esta produção é compreendida por alguns estudiosos do campo como um esforço de traduzir aspectos da cultura de povos originários com o objetivo de tecer traduções que gerem aproximações. Neste sentido os trabalhos como os de Guarín (2015), Teixeira e Silva (2013), Csordas (2008) Menéndez (1994), Mccallum (1998), Langdon e Wilk (2010), Kleinman (1973), Lanplatine (2010), que embora não tratem especificamente destas categorias são de notável importância para auxiliar na concepção do que é o bem-estar e a corporalidade

elaboradas pelos sujeitos nestas redes. Ainda, autores como Viveiros de Castro (2002), Ingold (2000,2002, 2012), De la Cadena (2018), e Albert e Kopenawa (2015), contribuem para as formulações sobre bem-estar considerando relações múltiplas entre humanos e outros seres, que nas redes xamânicas e nas narrativas dos participantes estão associadas a aspectos como percepção e experiência.

Além disso, as dietas de iniciação, realizadas por aqueles que se envolvem de forma mais aprofundada nas redes xamânicas e se introduzem em grupos neo-xamanicos ayahuasqueiros que formam alianças com povos originários, os levam à reelaboração do próprio 'eu'.

Este fenômeno assemelha-se ao estado de liminaridade descrito por Turner (2013). A "aliança", portanto, representa um tipo de vínculo estabelecido entre os povos indígenas, envolvidos na rede e os grupos neo-xamanicos urbanos, e caracteriza-se pela colaboração mútua entre ambos, que inclui a comunicação frequente, a troca de favores (principalmente de cunho financeiro) e a organização de eventos. Este último, promove, por um lado, a valorização cultural dos povos e por outro lado, favorece a legitimação dos aliados urbanos. Como produto, temos a criação conjunta de um espaço intercultural onde buscam alcançar um entendimento, pelo menos parcial, sobre as ações e significados para alcançar o bem-estar<sup>13</sup>.

Segundo Oliveira (2012), é neste contexto de interação e intercambio que os rituais de consumos de ayahuasca passam a se consolidar em centros urbanos. Ao tratar de cerimônias relacionadas aos povos indígenas nestes centros, Labate e Coutinho (2014), apontam que existem dois tipos vigentes:

Os rituais de uni com a presença de "pajés" Yawanawá nas cidades e os rituais realizados por sujeitos não indígenas quando os Yawanawá não estão nas cidades, mas, na visão dos envolvidos, "dentro da linha indígena" (p.231)

No segundo caso apontado, os aliados urbanos recebem permissão para realizar cerimônias que evocam a espiritualidade indígena ou a

---

<sup>13</sup> Não significa, porém, que haja um entendimento completo, mas sim um compromisso suficiente para participar em conjunto, mesmo que não concordem totalmente em suas interpretações práticas e resultados obtidos.

ancestralidade de um determinado povo, como um gesto de respeito pela adesão à dieta que os aproximou da cultura e tradição desse povo. A partir desse processo que envolve construção de confiança, troca de favores e permissões, a aliança é considerada solidificada.

Como descrito anteriormente, a aliança corresponde a um sistema de trocas. No caso de grupos que mantêm aliança com os Yawanawa (que é o caso dos que se estabelecem no Recife) a permissão e a legitimação para a promoção deste tipo de eventos onde se “aciona/invocam” a espiritualidade Yawanawá, é concedida<sup>14</sup> por meio de uma espécie de ritual de iniciação, que envolve um “*estudo profundo*” sobre a cultura e espiritualidade deste povo. Inclui-se nisto, também, a realização de uma dieta, que utiliza a planta do Muká.

Dentro deste contexto, podemos identificar três tipos de sujeitos que estabelecem diálogo permanente nas redes xamânicas: I- Os indígenas que representam sua etnia nos contextos neo-xamanicos urbanos; II- As pessoas que chegam nas redes buscando por algo atribuído/relacionado aos rituais de ayahuasca e III- Os participantes dos grupos neo-xamanicos ayahuasqueiros, que são intermediários entre os indígenas e aqueles que se motivam a buscar este tipo de evento com diferentes motivações.

Em relação a antropologia da saúde e aos modelos de cuidados investigados nesta categoria, o xamanismo no Brasil tem uma lista de pesquisas extensas que envolvem não apenas aspectos que relacionam tais práticas à concepção de saúde, como naquelas conduzidas por Langdon, 1996; Langdon e Wilk, 2010, Langdon e De Rose, 2010; entre outras, mas também há investigações que se debruçam sobre os modelos de cuidados enquanto terapêuticas, e tem como campo de desenvolvimento outras áreas de pesquisa, tais como psicologia, saúde coletiva, neurociências e etc.

Vale ressaltar que não cabe considerar a concepção de saúde como produto restrito a uma construção social compartilhada por um grupo fechado, etnicamente distinto que lhes conferem um caráter de exclusividade, quando

---

<sup>14</sup> Até então, sabe-se de apenas um caso de exceção a esta exigência, em que o casal depois de longo período junto aos Yawanawá na Aldeia Mutum recebeu a permissão sem passar pela dieta do Muká.

tratamos de modelos de cuidados desenvolvidos por grupos neo-xamanicos a exemplo do que nos debruçaremos neste trabalho.

O fato do fenômeno que acontece nos centros urbanos ocorrer dentro de uma relação pautada no compartilhamento de noções sobre saúde, cuidado, espiritualidade, que são categorias que compõe o que vem a ser o xamanismo para estes grupos (originários e neo-xamânicos), traz consigo o pressuposto de que a relação de contato produz o meio de desenvolvimento destes grupos, e as noções que passam a ser compartilhadas entre eles. Posto isso, podemos afirmar que o produto dessa relação é uma bricolagem que tenta unir o entendimento de diversos indivíduos que compõem um grupo neo-xamânico a partir da orientação, que poderíamos chamar de cosmológica, de um representante de uma etnia indígena.

A partir deste encontro entre noções de cuidados, vindouras de no mínimo, duas realidades distintas, surge o modelo de cuidado destes grupos. Que podemos considerar ser um modelo de cuidado concebido a partir da tradução e interpretação dos preceitos mitológicos de determinado povo. Estes modelos são pautados como tentativas de se aproximar das cosmovisões.

Ao referenciarmos noções sobre cuidado e saúde advindas de grupos étnicos, torna-se necessário compreender como estes conhecimentos são tratados face a legislação de saúde e como reinterpretá-los e inseri-los no meio urbano traz consigo traços de resistência desses povos.

## **1.2 Localização das práticas de cuidados xamânicos nas políticas públicas.**

De antemão, gostaria de evidenciar que este bloco traz informações sobre a constituição de um roteiro dentro de políticas públicas a níveis internacionais e nacionais, que tentam de alguma forma abraçar os modelos tradicionais de cuidados, proveniente de diversas culturas, dentro do escopo da saúde pública. Entretanto, não é nossa intenção levar adiante aqui a conclusões a respeito da efetividade ou a ausência dela neste modelo de política. A intenção deste bloco é ilustrar como as narrativas de lideranças

indígenas, tais como as que seguem abaixo, podem ser contextualizadas em um aspecto mais amplo. Uma vez que ao se repetirem falas acerca da necessidade do fortalecimento das práticas internamente nas aldeias, e sua relação direta com a valorização externa destas, surge a necessidade de tratar como esta estratégia usada atualmente pelas lideranças, é também uma resposta à situações geradas por contextos históricos e políticos, de forma mais recente.

Neste primeiro momento, ainda estaremos nos referindo ao xamanismo, ou modelos de cuidados, enquanto modos de cuidar provenientes de populações originárias e como o mesmo se situa nas questões legais sobre práticas de cuidado.

A afirmação acima é feita com base também nos discursos proferidos por lideranças ou representantes indígenas<sup>15</sup> em suas visitas aos espaços xamânicos. Segundo eles, compartilhar suas compreensões de mundo é o principal objetivo, e também estratégia, para fazer conhecer “*sua cultura*”, para além das fronteiras de suas comunidades, e com isto terem ela fortalecida e reconhecida. Fazem parte de seus objetivos “mostrar o conhecimento do povo para os não-índios com a finalidade de promover o seu reconhecimento” (João Paulo Barreto, Etnia Tukano); “resgatar a ancestralidade” (Mapu, Etnia Huni Kuin), “promover um resgate cultural” (Biraci, Etnia Yawanawá) e por fim, trazer o “fortalecimento cultural” (Panshin Nima, Shipibo).

A partir destas afirmações que desenvolvemos a linha de investigação desta pesquisa, na qual a pergunta central que se coloca é: Qual a contribuição de grupos neo-xamânicos ayahuasqueiros na promoção e reconhecimento dos modelos de cuidados indígenas? Se há uma contribuição de que forma ela é construída? E pautamos esta investigação direcionada a questões sobre modelos de cuidados, por estes serem aproximação mais adequada ao que encontramos no campo, já que em sua maioria, aqueles que buscam o xamanismo por meio destes grupos, o buscam motivados pela obtenção do bem-estar. Categoria esta que tentaremos construir com base em noções localizadas nos grupos.

---

<sup>15</sup> Desenvolverei estas diferenciações mais adiante.

Voltando novamente, a discussão sobre a necessidade de grupos indígenas se afirmarem o valor dos seus conhecimentos frente à sociedade abrangente. Se torna importante pontuar algumas questões relacionadas à políticas públicas de atenção a estas populações na prática. Não é incomum ouvir relatos acerca do processo de implementação de políticas públicas de saúde nos territórios indígenas, e o distanciamento do que é previsto nelas e como são colocadas em prática. Ou seja, o distanciamento entre articulação de saberes e práticas e a realidade que passa a ser a deslegitimação dos conhecimentos tradicionais e a substituição de práticas por soluções imediatistas, como remédios de efeito rápido.

A situação advinda dessa inserção de equipes e sistemas médicos que não os locais nas áreas indígenas, em conjunto com todo o histórico de pressões colonizadoras, principalmente as sofridas por missionários no caso do povo Yawanawa<sup>16</sup>, trouxe à tona a necessidade de construir estratégias para que situações históricas anteriores não ocorressem novamente. Diante da iminente ameaça de agravamento do quadro de enfraquecimento de práticas tradicionais, surge como alternativa a busca por validação externa das práticas, a fim de promover a revitalização de sua força interna. A partir deste movimento, ocorre a valorização primeiramente externa, e posteriormente interna, onde os jovens começam a enxergar novas possibilidades<sup>17</sup> de vida através da valorização cultural.

Um dos grandes veículos que viabiliza os resultados citados anteriormente, são a realização de festivais no interior das aldeias. Tais eventos promovem um movimento oposto ao que historicamente observamos. Ele cria uma espécie de contra-fluxo (Brandão, 2009), ou seja, um movimento realizado fora do circuito hegemônico e que vem se solidificando nos últimos anos. Tendo como principal agente motivador a busca pela “fonte” das medicinas da floresta e por curas. Este também é um dos principais elementos que constitui a formação de alianças, detalharemos mais à frente.

---

<sup>16</sup> Será detalhado no próximo capítulo.

<sup>17</sup> Que se dá principalmente pela existência de uma demanda que abre a oportunidade para jovens saírem de suas aldeias, viajarem e adquirirem bens e melhorias financeiras

O etnoturismo inclui não somente o deslocamento das práticas de cura, mas também uma ordem reversa acerca da lógica de mercado, principalmente no que envolve passeios turísticos. Agora, tais movimentos passam a ser gerenciados pelos próprios grupos que criam narrativas próprias para a sua valorização cultural. Um exemplo disto, estão nos grandes festivais promovidos por estes grupos e seus impactos no interior da comunidade:

“Nos últimos dezessete anos ocorrem mudanças significativas na vida dos Yawanawa. A partir da revitalização cultural promovida pelas lideranças da aldeia foram retomadas as iniciações de especialistas no conhecimento dito xamânico, dietas que não eram feitas desde o período de atuação missionária. Iniciados passaram a aprender os cantos shuãka, saiti, as histórias dos antigos e o preparo do uni e do rumë. Nesses últimos anos, os indígenas também se engajaram em revitalizar outras tradições como forma de aproximar os jovens de “sua cultura”. O saiti que no passado acontecia com os participantes bebendo caiçuma, em noites de cantoria e, muitas vezes, convidando vizinhos ganhou uma nova dimensão ritualística - o ritual de uni, que acontece principalmente através da cantoria coletiva. Antes, durante o saiti, bebia-se caiçuma sendo o uso de uni e rumë restritos aos especialistas médicos que podiam ser e são também cantadores. Conta-se que ocasionalmente permitiam a homens adultos grandes caçadores e seus filhos em crescimento beberem uni.” (Bomfim Neto e Bittencourt, 2017, p. 192-193)

Além dos impactos internos, os festivais são veículos para que as lideranças criem novas redes de contato ou ampliem as existentes. Cabe aqui lembrar a noção de fluxos culturais de Hannerz (1997), que considera a cultura como processo em que se herda, se usa, transforma-se, adiciona-se e se transmite, o desenvolvimento de alianças, e novos modos de práticas xamânicas podem elucidar a noção de um fluxograma cultural do autor, no qual o deslocamento não significa perder a origem e sim a reorganização da cultura no espaço.

Neste sentido, reconhecer a diversidade dos modelos de cuidados indígenas, suas aplicações e sua expansão em centros urbanos, torna-se importante para que se possa localizar seus modos de inserções nos itinerários terapêuticos existentes nos centros urbanos<sup>18</sup>. Desta forma, buscaremos

---

<sup>18</sup> Que segundo representantes indígenas participante de redes xamânicas e dos próprios

elencar as formas como essa temática é abordada e compreendida em um contexto de saúde mais global.

### **1.2.1 A relação entre políticas públicas e práticas xamânicas.**

Ao iniciarmos a investigação sobre xamanismo e como ele é percebido enquanto um modelo de cuidado, buscamos também compreender onde ele se situa diante dos aspectos legais sobre práticas de cuidado. Buscamos por dar início a sua contextualização política a partir do âmbito global, que são os parâmetros que serviram como base para a elaboração desta política, para posteriormente irmos para o âmbito nacional, ou seja, da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS (PNPICS).

Sabe-se que a PNPICS foi elaborada como respostas as deliberações das reuniões e congressos na área da saúde, e também seguindo nas recomendações da publicação *Traditional Medicine Strategy 2002-2005*, da Organização Mundial da Saúde (OMS). Embora em seu texto de 2015, ela destaque que a “crescente legitimação da sociedade” refletiu para a adequação das práticas que a política abrange, podemos notar que demandas sobre medicina tradicional se encontram pouco elaboradas e discutidas.

Desta forma, optamos por tentar localizar as abordagens existentes sobre medicina tradicional, nas normatizações dadas por documentos oficiais, respectivamente “*WHO traditional medicine strategy: 2014-2023*” (2013), “PNPICS” (2015), e Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas – PNASPI (2002), esta última com a finalidade de ilustrar como estão previstas articulações entre modelos de cuidados e suas relações com a difusão das práticas xamânicas nas cidades.

### **1.2.2 Definições de medicina tradicional (MT) e suas articulações políticas**

---

coordenadores de espaço que utilizam modelos de cuidados etno-orientados vem sido crescente, não apenas como alternativas aos males da vida cotidiana, ditos “males da vida moderna na cidade” por eles. Mas também como alternativa de enfrentamento aos desdobramentos da crise sanitária que se estabeleceu diante da pandemia causada pelo Sars-CoV-2 (coronavírus).

Primeiramente, vamos abordar o documento “*traditional medicine strategy: 2014-2023*” da OMS (2013), por nele conter diretrizes com o objetivo de auxiliar os Estados Membros a desenvolver políticas e planos de ação que reforçam o papel da medicina tradicional na manutenção da saúde das suas populações e a partir disto servir como base para políticas públicas implementadas nos países membros.

O referido documento define Medicina tradicional (MT) como:

“a soma total de conhecimentos, habilidades e práticas baseadas em teorias, crenças e experiências indígenas de diferentes culturas, explicáveis ou não, utilizadas na manutenção da saúde, bem como na prevenção, diagnóstico, melhoria ou tratamento de doenças físicas e mentais.” (Who, 2013, p.15)

Além disto considera que a MT é composta por 3 (três) eixos: a) Produtos, que incluem ervas, materiais fitoterápicos e seus desdobramentos, tais como as preparações com preparos vegetais ativos; b) Práticas, que abrangem as terapias medicamentosas, e demais terapias de saúde baseadas em procedimentos ou técnicas de auxílio físico, mental e espiritual; e, por fim, c) os praticantes, que podem ser profissionais de medicina convencional e profissionais de saúde, que fornecem MT. Apesar desta limitação no reconhecimento sobre a qualificação profissional do praticante, o texto destaca que em diversos países, os conhecimentos e competências da MT são provenientes de tradições orais, que passam adiante por gerações. E nestes casos, cada país deverá definir quais são suas especificidades para atestar qualificação dos praticantes.

Estes eixos por sua vez, são previstos como parte de planos de ações estratégicas, que visam: I) promover a construção da base de conhecimento e formulação de políticas nacionais; II) Regular como estratégia para oferecer e reforçar a segurança, a qualidade e a eficácia; e III) promover a cobertura universal de saúde através da integração de serviços de MT nos sistemas nacionais de saúde.

O documento está disponível online<sup>19</sup>, e para os fins desta sessão do texto optamos por destacar seu caráter regulador, que influencia a partir de seu conteúdo a formulação das políticas públicas. Notamos a contradição em relação a sua definição e a forma como em seu texto define quem são os praticantes, reduzindo a legitimação aos indivíduos com formação na área da saúde. No contexto indígena brasileiro, a regulamentação como estratégia de assegurar qualidade e eficácia da medicina tradicional apresenta dois vieses, um deles atesta a seguridade da prática, e o outro exclui os guardiões das práticas e conhecimentos tradicionais no momento que atribui tal reconhecimento apenas aos “profissionais com formação em saúde”, sem considerar a formação empírica de diversos praticantes que são procurados pelas suas comunidades como primeira opção no atendimento primário, tornando-se prestadores de serviços de saúde.

Neste sentido a fala proferida pela diretora geral da OMS, Dra. Margaret Chan, em fevereiro de 2013, na ocasião da Conferência Internacional sobre Alimentos Tradicionais Medicina para países do Sudeste Asiático, e destacada no documento analisada, reforça a contradição quando se estabelece uma delimitação para a atribuição do reconhecimento como praticantes apenas profissionais de saúde. Ela declarou que:

“os medicamentos tradicionais, de qualidade, segurança e eficácia comprovadas, contribuem para o objetivo de garantir que todas as pessoas tenham acesso aos cuidados. Para muitos milhões de pessoas, os medicamentos fitoterápicos, os tratamentos tradicionais e os praticantes tradicionais são a principal fonte de cuidados de saúde e, por vezes, a única fonte de cuidados. São cuidados próximos das casas, acessíveis e baratos. Também é culturalmente aceitável e confiável para um grande número de pessoas. A acessibilidade da maioria dos medicamentos tradicionais torna-os ainda mais atraentes num momento de aumento dos custos dos cuidados de saúde e de austeridade quase universal. A medicina tradicional também se destaca como forma de lidar com o aumento incessante de doenças crônicas não transmissíveis.”<sup>20</sup> (OMS, 2013, p.16,

---

<sup>19</sup> <http://www.who.int/medicines/areas/traditional/definitions/en/>

<sup>20</sup> “traditional medicines, of proven quality, safety, and efficacy, contribute to the goal of ensuring that all people have access to care. For many millions of people, herbal medicines, traditional treatments, and traditional practitioners are the main source of health care, and sometimes the Only source of care. This is care that is close to homes, accessible and affordable. It is also culturally acceptable and trusted by large numbers of people. The affordability of most traditional medicines makes them all the more attractive at a time of soaring health-care costs

tradução nossa)

Assim sendo a acessibilidade as práticas da medicina tradicional praticadas pelos detentores de conhecimentos locais devem ser reconhecidas como legítimas. Damos ênfase a este aspecto pelo fato de ser esse um dos elementos observados como responsáveis pela não inserção dos cuidados tradicionais com a saúde, proveniente de comunidades étnicas, nas PICS. Que exclui do seu título, desde sua criação, a medicina tradicional, ou seja, os conhecimentos de povos e populações tradicionais do país. Centrando a política em práticas integrativas e complementares. Por práticas integrativas e complementares a OPAS/OMS<sup>21</sup>, entende:

- i- Medicina complementar como “um amplo conjunto de práticas de saúde que não fazem parte da tradição ou da medicina convencional de um determinado país e não estão totalmente integradas ao sistema de saúde vigente”.
- ii- Medicina Integrativa – O termo foi adicionado pela OMS para abordagens que integram as políticas, conhecimentos e prática da MTCl e da medicina convencional. Elas são compreendidas a partir da observação de que “os cuidados de saúde integrativos muitas vezes reúnem abordagens convencionais e complementares de forma coordenada. Enfatizam uma abordagem holística e focada no paciente para cuidados de saúde e bem-estar - muitas vezes incluindo aspectos mentais, emocionais, funcionais, espirituais, sociais e comunitários – e tratam a pessoa como um todo e não só sua condição/doença isolada”.

Embora as práticas da medicina tradicional pudessem se adequar dentro destas definições, ela tem uma definição própria que a separa das demais. As PICS no Brasil são definidas como:

---

and nearly universal austerity. Traditional medicine also stands out as a way of coping with the relentless rise of chronic non-communicable diseases.”

<sup>21</sup> Disponível em: <https://www.paho.org/pt/topicos/medicinas-tradicionais-complementares-e-integrativas#:~:text=%C3%89%20a%20soma%20de%20conhecimentos,e%20mentais%20%E2%80%93%20segundo%20a%20OMS> (acessado em 22/02/2024)

“abordagens terapêuticas que têm como objetivo prevenir agravos à saúde, a promoção e recuperação da saúde, enfatizando a escuta acolhedora, a construção de laços terapêuticos e a conexão entre ser humano, meio ambiente e sociedade” (Brasil, 2015)

Institucionalizadas através da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no Sistema Único de Saúde (PNPIC), são ofertados 29 práticas e procedimentos de forma gratuita através do Sistema Único de Saúde (SUS). As PICS, portanto, contempla apenas parte dos modelos terapêuticos existentes no país. E sobretudo, se caracterizam por estarem inseridas em instituições oficiais de saúde e por serem administradas por profissionais com formação na área de saúde. No Brasil, as PICS institucionalizadas por meio da PNPIC são: Medicina Tradicional Chinesa/Acupuntura; Medicina Antroposófica; Homeopatia; Plantas Medicinais e Fitoterapia; Termalismo Social/Crenoterapia; Arteterapia; Ayurveda; Biodança; Dança Circular; Meditação; Musicoterapia; Naturopatia; Osteopatia; Quiropraxia; Reflexoterapia; Reiki; Shantala; Terapia Comunitária Integrativa; Yoga; Apiterapia; Aromaterapia; Bioenergética; Constelação familiar; Cromoterapia; Geoterapia; Hipnoterapia; Imposição de mãos; Ozonioterapia e; Terapia de Florais.

Dentre as práticas institucionalizadas pela PNPIC a que mais se aproxima das práticas em saúde alinhadas às características socioculturais brasileiras é “Plantas medicinais e fitoterapia”, as demais são um conjunto de práticas e procedimentos adotados de diversos locais do mundo, e que foram legitimadas por meio das diretrizes elaboradas pela OMS no que tange a segurança de abordagens atestadas por estudos e investigações científicas.

No contexto brasileiro, ao considerarmos os modelos de atenção e cuidado para a manutenção da saúde, prevenção, diagnóstico, melhoria ou tratamento de doenças, vamos ao encontro de dois modelos, a medicina popular, que de certa forma é contemplada pelas PICS, e, a etnomedicina, que se caracterizam pela soma de conhecimentos, técnicas e práticas baseadas em teorias, crenças e experiências de comunidades tradicionais. Esta segunda, de fato não é contemplada pelas PICS, e segue marginalizada.

Por fim, apesar de apontar as faltas da PNPICS em relação a inserção da medicina tradicional em contexto brasileiro na sua política, destacamos que tal inserção não é algo simples. Como a PNPICS segue o modelo instrumentalizador da OMS em relação as regulações das práticas, esta possibilidade deverá ser amplamente discutida com os guardiões e detentores dos conhecimentos tradicionais, e problematizado. Pois, a instrumentalização de tais conhecimentos e práticas dentro de uma política regulatória pode desencadear a homogeneização de práticas diversificadas, afim de encontrar sua essência, para que caibam em suas diretrizes, quando sabe-se que para aqueles que lidam com conhecimentos tradicionais, não é a essência que caracteriza suas práticas, e sim o fundamento.

### **1.2.3 Modelos de cuidados e articulações na PNASPI**

O atual modelo de atenção à saúde dos povos indígenas no Brasil tem uma longa trajetória, podemos situar politicamente o desenvolvimento deste modelo a partir do evento “I Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio”, ocorrido em 1986. Durante a redemocratização do país e a estruturação dos serviços de saúde ocorridos no final da década de 1980, ocorreram avanços na discussão sobre a saúde dos povos indígenas, por consequência do reconhecimento da pluriétnicidade do Estado Brasileiro, através do artigo 215, § 3º item V da Constituição Federal de 1988, que afirma a “valorização da diversidade étnica e regional” brasileira.

Posteriormente, na década de 1990, a pauta sobre saúde dos povos indígenas foi marcada por portarias, leis e regulações. Nesse período destacam-se a criação da Comissão intersetorial de Saúde Indígena (CISI), instituída pela Resolução do Conselho Nacional de Saúde (CNS) de nº 011, de 31 de outubro de 1991, que tem como objetivo assessorar o Conselho Nacional de Saúde no acompanhamento da saúde dos povos indígenas; e a Lei de Nº 9.836, de 23 de setembro de 1999, a qual acrescenta dispositivos à Lei de criação do Sistema único de Saúde, lei 8.080 de 19 de setembro de 1990, e institui o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena e cria os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI). Em 2002 a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) lança um documento intitulado “Política Nacional de Atenção à

Saúde dos Povos Indígenas - PNASPI”, passo importante pois considera que apenas será possível compreender saúde indígena a partir da diversidade cultural, e que foi fruto das mobilizações e esforços em conjunto dos movimentos indígenas e indigenistas da época.

Após diversas mobilizações, em 2010, por meio do Decreto 7.336 SAS/MS, foi criada uma secretaria ligada diretamente ao Ministério da Saúde: Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), que passou a coordenar e avaliar as ações de atenção à saúde no âmbito do Subsistema de Saúde Indígena. A SESAI surge com a missão de implementar e articular um novo modelo de atenção à saúde de populações indígenas, fruto de reivindicações feitas pelos povos indígenas durante as Conferências Nacionais de Saúde Indígena.

A FUNASA em dezembro de 2011 efetivou a transição da gestão para o Ministério da Saúde, e o decreto anterior foi revogado pelo Decreto Nº 7.530 de 21 de julho de 2011. Após ampla sequência de revogações, atualmente encontra-se vigente o decreto o Decreto 9.795/2019 que apresenta uma reestruturação do Ministério da Saúde (MS), onde se desenha a tentativa de municipalização da saúde indígena. O Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) no Sistema Único de Saúde (SUS), passa a contar com a participação dos estados e municípios para coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI).

A partir da legislação vigente, os serviços de saúde nas áreas indígenas são concebidos e estruturados dentro do modelo do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), caracterizado por ser uma unidade gestora descentralizada do Subsistema de saúde indígena, responsável pela execução de ações de atenção à saúde nas aldeias indígenas, e se limita a atender indígenas que estão dentro dos territórios atendidos, comumente chamados de populações aldeadas, excluindo de sua responsabilidade todo aquele indivíduo que não esteja territorialmente localizado dentro destes limites pré-estabelecidos.

A estrutura de atendimentos destes distritos conta com: Polos Base, Casas de Saúde Indígena (CASAI) e postos de saúde. Enquanto sua rede de

serviços se organiza por meio da atuação dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS), com atividades vinculadas a um posto de saúde, que estão localizados nas Aldeias, mas que por vezes podem atender mais de uma aldeia. Os postos de saúde contam com uma estrutura física simplificada, na qual além dos AIS, atuam os médicos e técnicos de enfermagem que fazem parte das Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena, junto com os Auxiliares de Saúde Bucal (ASB), Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN) entre outros. Os médicos atuantes nas EMSI fazem trabalho itinerante em várias aldeias, muitas vezes visitando os postos por uma ou duas vezes ao mês. Logo, o trabalho da atenção básica no local fica sob responsabilidade na maior parte do tempo do AIS, geralmente residente na aldeia onde o posto está localizado, que acaba fazendo o acompanhamento e a mediação entre a EMSI e a população.

Os Polos Base são espaços equivalentes a unidades básicas de saúde, ou seja, oferecem serviços de atenção primária, como são consultas médicas, injeções, curativos, vacinas, coleta de exames laboratoriais, tratamento odontológico, encaminhamentos para especialidades e fornecimento de medicação básica. Elas podem estar localizadas dentro da Terra indígena ou em um município de referência. Quando a demanda do atendimento necessita de uma resolução que está para além da capacidade do que o Polo base oferece, são direcionadas para uma rede de serviço especializado que mantém parceria com o DSEI.

Por fim, as Casas de Saúde do Índio (Casais) são locais destinados a recepção e apoio ao indígena que está sendo atendido fora de sua comunidade pela rede de apoio, que vem referenciado da aldeia/Pólo-Base. Tem como objetivo facilitar o acesso da população indígena ao atendimento secundário e/ou terciário, servindo de apoio entre a aldeia e a rede de serviços do SUS. Nas CASAIS, os indígenas encaminhados pelo DSEI são recebidos, e a estes são oferecidas alojamento, alimentação, prestação de assistência de enfermagem aos pacientes em recuperação no processo de pós-hospitalização, e traslado dos pacientes para consultas, exames subsidiários e internações hospitalares.

Dentro de toda esta estrutura descrita não há, entretanto, espaços para o desenvolvimento de práticas tradicionais. De forma muito pontual e autônoma,

os Agente indígenas de saúdes (AIS), que são os profissionais que estão na ponta dos atendimentos e lidam diretamente com a população, são quem tentam articular as práticas de cuidado costumeira da população atendida com as prescrições feitas pelas equipes médicas. Tampouco os praticantes, ou detentores de saberes, recebem apoio das CASAs para o atendimento de parentes fora de seus territórios.

Em diversos momentos lideranças e representantes indígenas relatam sobre o processo de medicalização que adentrou as comunidades indígenas. Historicamente este processo acontece desde o contato interétnico com populações não-indígenas, mas se acentuou devido ao acesso aos medicamentos alopáticos prescritos por profissionais de saúde vindos de fora, sem nenhuma formação ou sensibilização sobre outras terapêuticas, que tratam seus consulentes a partir de uma ótica exclusiva da medicina hegemônica, desconsiderando a possibilidades de articulações entre os sistemas de cuidados. Este movimento tem como consequência o enfraquecimento dos cuidados baseados na medicina local, em detrimento à soluções de respostas mais imediatistas. Por exemplo, em muitos locais o processo de medicalização levou boa parte da população a trocar chás e outros remédios naturais por comprimidos de ação rápida. Pois, apesar de surtirem o mesmo efeito, a elaboração de remédios naturais e seu tempo de ação demandam maior espaço de tempo. Entretanto, os efeitos colaterais ou acumulativos devido ao seu uso contínuo, são menores e até menos inexistentes se comparados aos fármacos.

Tomando como exemplo estas três abordagens sobre medicina tradicional e políticas públicas no país, observamos que as práticas inseridas nos centros urbanos por meio de redes de xamanismo, funcionam como uma resposta à marginalização da medicina tradicional. Utilizar de seus modelos de cuidados dentro e fora de seus territórios faz com que povos se reafirmem sua autonomia diante da negativa da eficácia de seus saberes pelas instituições. O movimento “reafirma acima de tudo a importância da manutenção das tradições de um povo”, disse Mapu Huni Kuin, em sua estadia no Recife em meados de 2018.

### **1.3 A promoção dos modelos de cuidados nas redes xamânicas**

Na contramão das políticas públicas vigentes que renegam em suas práticas a importância da medicina tradicional para a manutenção da saúde populacional, nos centros urbanos as redes xamânicas enfatizam a necessidade de inserir os modelos de cuidados baseados nas éticas indígenas. Estes modelos tem por característica correlacionar a saúde com o meio ambiente, com a saúde física, terapia ocupacional e saúde mental. Estes são aspectos compreendidos como indissociáveis, e basilares para a construção do bem-estar. Portanto, este modelo vigente nas redes xamânicas pode ser identificado como práticas e produtos orientados por éticas baseadas em preceitos étnicos, seja teorias, mitologia, cosmovisão ou experiências, e elaborados para prestar assistência para grupos ou indivíduos com o objetivo de promover o bem-estar. A partir desta definição abordaremos as formas de cuidados encontradas nos grupos neo-xamânicos ayahuasqueiros no Recife.

No contexto atual, o principal aspecto observado destes grupos é a inserção de uma interpretação da cosmovisão de povos originários na execução dos cuidados em busca do bem-estar. Desta forma, os modelos de cuidados, pautados nos conhecimentos étnicos de grupos indígenas que promovem o uso das medicações da floresta, vêm sendo inseridos nos itinerários terapêuticos de indivíduos que buscam por terapias integrativas e/ou humanizadas. Este escopo inclui além do uso de substâncias outras práticas, como uso de plantas, dietas alimentares, cuidados com o corpo específico para mulheres, cuidados do partear e etc.

Desta maneira, o modelo de cuidado inserido nos centros urbanos, traz consigo uma especificidade marcante, que o situa não como uma reprodução do modelo de cuidado de povos originários, mas sim como um outro modelo, produto do diálogo estabelecido entre dois sistemas que compreende saúde por vias distintas, e que ao final resulta em um modelo de cuidado destas redes, que se torna específico por ser etnicamente orientado. Daremos exemplos nos capítulos seguintes onde trataremos de descrever os dados de campo.

Dentro destes modelos, há expresso de forma significativa uma nova forma de percepção em relação si mesmo e ao mundo. Tonando os sujeitos a serem mais receptivos e perceptivos em relação a presença, influencia e importância do meio ambiente para suas vidas. Esta mudança está muito relacionada com a inserção de atividades ligadas a preservação ambiental ou de meditação/relaxamento em meio a natureza. Neste sentido, usaremos da abordagem de Ingold (2000), para compreender esta relação da percepção e mudanças na forma de experienciar o mundo. No texto, o autor argumenta que a percepção não é um processo passivo de receber informações sensoriais, mas sim uma atividade ativa e dinâmica que ocorre em meio a uma série de interações sensoriais e motrizes. Desafiando a visão tradicional de que a percepção é apenas uma interpretação mental de estímulos sensoriais, enfatizando que ela está intrinsecamente ligada às práticas corporais e ao contexto ambiental.

Neste sentido nos interessa compreender a construção dos modelos de cuidados, a partir da sensorialidade inerente a experiência xamânica, buscando analisar elementos presentes nas narrativas dos sujeitos, como a modificação das percepções dos sujeitos com relação ao seu entorno, o reexperienciamento do mundo, a concepção de “*despertar*”, sentir, e o experienciar se deslocam do domínio da mente e passam a ser atribuídos ao campo do “*sentir no corpo*”.

Um dos aspectos que nos oferecer pistas da forma como o próprio sentir é construído, ou orientado, nesses grupos, parte das narrativas compartilhadas pelos indígenas. Logo, ao acionar o discurso de preservação e cuidado ambiental por “*sermos todos uno com o universo*” durante os rituais de ayahuasca, os que estão mais imersos nos grupos passam “encorporar” tais experiências. O termo “Encorporar” é utilizado aqui para referir-se ao sentir ou imprimir no corpo. Algo semelhante ao conceito de “*embodiment*” de Merleau-Ponty. O autor argumenta que a percepção não é apenas uma função cognitiva da mente, mas é fundamentada na experiência corporal. Ele propõe que nossa compreensão do mundo é mediada pela maneira como habitamos nossos corpos e nos relacionamos com o ambiente ao nosso redor. Sugere então, que

a percepção é uma atividade corporificada e situada, enraizada na experiência sensorial e motora.

Logo, o impacto das narrativas em conjunto com a experiência sobre os sujeitos que estão nas redes e grupos xamânicos que se tornam aliados, os levam a desenvolver outras formas de se relacionar. A partir de uma nova percepção sobre o entorno, surge também a necessidade de desenvolver novas habilidades para relacionar-se com o meio ambiente, dentro de um “tipo ideal” idealizado pelo grupo. Destaca-se neste caso, a necessidade de um convívio harmônico entre humanos e não-humanos, e partir disto encontramos pistas sobre a configuração de uma abordagem holística da saúde, na qual tudo está interligado, principalmente o meio ambiente e o ser humano.

Entretanto, ocorre uma tensão à medida que estes indivíduos se percebem vivendo em uma sociedade onde questões ambientais são negligenciadas. Este fato, os leva a iniciar uma espécie de busca por se tornar um ser humano ‘ideal’. A construção sobre tipos ideais de comportamento<sup>22</sup>, que se tornam parâmetros para medir a saúde ou não de um sujeito, veremos em capítulos a frente. Por hora, nos cabe destacar que estar saudável é um processo que se constrói e precisa de manutenção constante. E nota-se uma espécie de desejo de romper com a estrutura social vigente, em partes claro, que causa adoecimento. Este rompimento passa a significar uma transformação do indivíduo, e é constantemente expressa por meio de incursões em dietas prolongadas, onde se abstém de alimentos e elementos sociais.

As dietas consistem em auxiliar no autoconhecimento e no avanço sistemático a um estágio de reestabelecimento. Utiliza-se a noção de reestabelecimento, pois a cura, devido ao que foi exposto anteriormente nos centros urbanos, passa a ser um estado utópico. As restrições seguidas durante as dietas variam de acordo com seus tipos, porém, em todas, o ponto

---

<sup>22</sup> Dentre os principais parâmetros estão: Ter uma alimentação saudável com baixo consumo de produtos industrializados, praticar atividades físicas, dando preferência para aquelas que consistem em cuidar da terra, tais como práticas de agroecologia e princípios da permacultura, a participação em grupos terapêuticos que auxiliem na busca pelo autoconhecimento e sirvam como ferramenta para auxiliar outras pessoas, entre outros.

comum é o distanciamento social, que em conjunto com as restrições sexuais e alimentares, colocam o indivíduo em condição análoga ao que Turner (2013) denomina como estado de liminaridade, no qual o indivíduo torna-se capaz de perceber quais são as estruturas em que está inserido, impulsionando-o a desenvolver alternativas de escape a ela, como já mencionado anteriormente. Desta forma, a construção do conhecimento sobre si mesmo aparece nestas redes como um jogo de percepção-afeto-conceito. A percepção refere-se em como o meio ambiente e as relações passam a ser concebidas pelo grupo, como isso afeta cada indivíduo, e, por fim, como estas experiências são conceitualizadas ou comunicadas. Por fim, podemos afirmar que a mudança de percepção e a centralização do sentir, não são forjadas a partir do zero, elas são antes de tudo uma re-orientação sobre como experienciar o mundo, a partir de um novo repertório conceitual e um re-ordenamento cognitivo-afetivo.

## Capítulo II– Cartografia do Xamanismo Urbano

Em geral, as ritualísticas que compõem o circuito xamânico urbano fazem uso da ingestão de preparados vegetais, o mais comum a este meio é o consumo da ayahuasca, que também recebe outros nomes de acordo com seu contexto de uso, como caapi, uni, daime, vegetal, entre outros.

Trata-se de uma bebida tradicionalmente preparada a partir da combinação de duas plantas principais: a videira *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*, embora as combinações possam variar de acordo com a tradição e a região.

A origem do uso da ayahuasca remonta às tradições indígenas da Amazônia, onde é consumida em contextos cerimoniais e rituais há milhares de anos por diversos povos indígenas, como os Shipibo-Conibo, os Huni Kuin (Kaxinawá), os Ashaninka, Yawanawá, entre outros.

Quanto aos efeitos, a ayahuasca é conhecida por induzir experiências de alteração de consciência<sup>23</sup>, popularmente conhecidas como psicodélicas, os efeitos podem variar de acordo com fatores individuais e ambientais. Os efeitos incluem alterações na percepção sensorial, como intensificação das cores e dos sons, visões vívidas, sensações de conexão com o divino ou com o universo, introspecção profunda, além de possíveis experiências emocionais intensas.

Atualmente, tornaram-se comuns relatos sobre seus efeitos terapêuticos<sup>24</sup>, incluindo insights sobre questões pessoais, cura emocional e

---

<sup>23</sup> Tais efeitos ocorrem devido a sua composição química, pois a *B. caapi* contém beta-carbolinas, especialmente a harmalina, que são inibidores da monoamina oxidase (IMAOs). A *P. viridis* contém dimetiltryptamina (DMT), um alcaloide psicodélico responsável pelos seus efeitos físico-químicos.

<sup>24</sup> Este fato ocorre pelo interesse de responder através de estudos científicos sobre os efeitos positivos da ayahuasca no corpo humano. Em suma, ela atua no cérebro a partir de: a) Inibidores da monoamina oxidase (IMAOs): As beta-carbolinas, especialmente a harmalina, atuam como inibidores da monoamina oxidase (IMAOs) no cérebro. Essas substâncias bloqueiam a ação da enzima monoamina oxidase, que normalmente degrada neurotransmissores como a serotonina, a dopamina e a noradrenalina. Ao inibir essa enzima, os IMAOs aumentam a disponibilidade

espiritual e uma sensação de purificação ou renovação.

A ayahuasca, portanto, torna-se elemento central destas redes, pois é a partir da busca pela ingestão desta substância e seus efeitos, que os indivíduos se reúnem para participar dos rituais, chamados popularmente de cerimônias.

Vale ressaltar, entretanto, que este não é o único modelo de xamanismo encontrado em centros urbanos, e sim o modelo mais corriqueiro no Recife. Por exemplo, em Manaus há a experiência do *Centro de medicina indígenas da Amazônia – Bahserikowí*, onde diariamente há atendimentos para a população geral, a preço populares, e que não utilizam substâncias psicoativas. Que se caracteriza por ser composto, integralmente, por indígenas de diversas regiões e etnias do estado do Amazonas e por suas práticas utilizarem basicamente palavras que curam, sopros, defumações.

Além disto, segundo Ivan Tukano, um dos responsáveis pela administração da *Baserikowí*, a missão do centro é *“romper com ideias estigmatizadas sobre a medicina indígenas, que as fixam em um lugar do mágico-religioso, e passar a difundir estas práticas como um conhecimento elaborado e aprimorado por diversas gerações, que atestam a eficácia dos modelos de cuidados provenientes das racionalidades indígenas”*<sup>25</sup>

Após analisarmos e pontuarmos isto, voltemos aos eventos localizados em Recife. Estas cerimônias são realizadas durante o sábado à noite, em lugares no qual se tem uma maior proximidade com a natureza, na Região metropolitana do Recife o lugar preferido para este tipo de evento é o bairro de Aldeia dos Camarás, localizado em Camaragibe. Em toda sua extensão o bairro conta com reservas de mata atlântica e hoje é considerado um pólo referencial das terapias holísticas no Estado. As sessões com o uso da

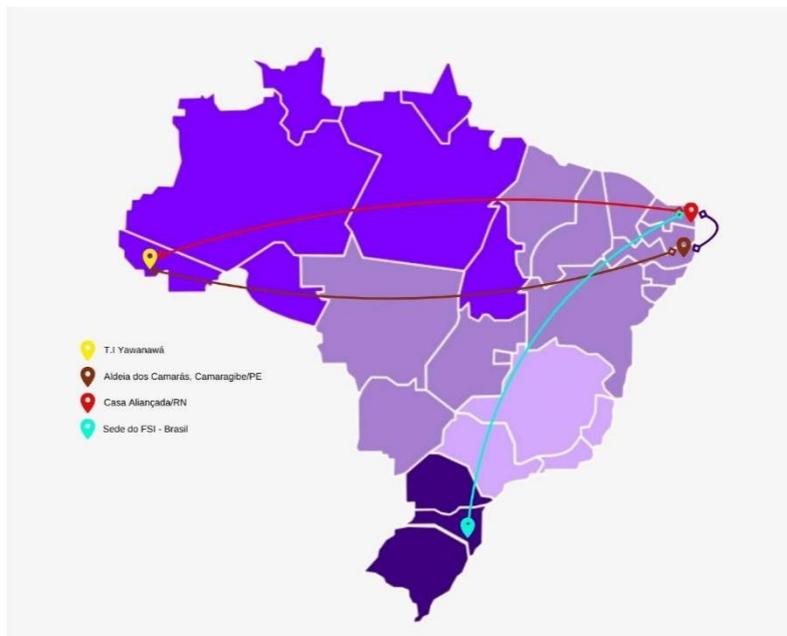
---

desses neurotransmissores no cérebro, o que pode levar a uma variedade de efeitos, incluindo mudanças no humor, na cognição e na percepção; e b) Dimetiltryptamina (DMT): O DMT é um alcaloide psicodélico que é capaz de atravessar a barreira hematoencefálica e interagir com receptores específicos no cérebro, particularmente os receptores de serotonina, como os 5-HT<sub>2A</sub>. Essa interação leva a mudanças profundas na percepção, no pensamento e na consciência, resultando em experiências psicodélicas intensas. O DMT é conhecido por produzir visões coloridas e vívidas, sensações de conexão espiritual ou transcendental, e uma ampla gama de experiências emocionais e sensoriais.

<sup>25</sup> Fala extraída de entrevista gravada em junho de 2022 durante visita ao Centro de medicina.

ayahuasca costumam começar a noite e terminar ao amanhecer do dia, independente da linha que o ritual segue, sempre encontramos presente nele o formato circular, a fogueira e os cantos.

*Figura 2- Representação visual da localização dos espaços Xamânicos que integram a rede de fluxo que circula pela RMR do Recife*



Os participantes do circuito xamânico apresentam perfis variados, no que se refere aos realizadores ou organizadores, temos pessoas que exercem diversas atividades sociais, e que criam vínculos de amizade com os praticantes/condutores que realizam as cerimônias. Contudo, nota-se que estas pessoas depois de um tempo tendem a incluir nas suas atividades cotidianas práticas e atendimentos terapêuticos. São justamente esse conjunto de pessoas que se inserem nos grupos neo-xamânicos, participando ativamente das redes e alianças.

O conjunto de indivíduos que fazem parte dessas redes de alianças em centros urbanos, possui o seguinte perfil: Faixa etária entre 18 e 60 anos; Proveniência de classe média; e possuem acesso aos diversos meios de comunicação, dentre eles redes sociais, por onde estes eventos são divulgados. Contudo, embora este seja o perfil predominante do público destes eventos, há na composição destes grupos indivíduos que se diferem por meio dos círculos sociais preexistente, mesmo que sua realidade de classe seja equivalente. Portanto podemos afirmar que são pessoas de realidades sociais, não de

classe, heterogêneas que formam grupos e fabricam semelhanças em conjunto a partir da sua inserção nos grupos.

## **2.1 Histórico de grupos de xamanismo na RMR**

Trataremos de fazer um breve histórico acerca dos grupos xamânicos no Recife, com o intuito de demonstrar como se forma o cenário que hoje se torna pano de fundo do nosso objeto de estudo.

Por falta de bibliografia sobre o assunto, todo o histórico destes grupos foi construído através de narrativas orais de pessoas que participam deste tipo de cerimônia há algum tempo, e que hoje constituem de alguma forma a rede xamânica na região.

Há notícias que no início dos anos 2010, existiam dois grupos que se autodenominavam xamânicos nesta região, respectivamente, o Caminho do Guerreiro e Águia do Norte. Ambos realizavam rituais xamânicos com não-indígenas, ou seja, com grupos neo-ayahuasqueiros (Labate, 2004). Há controvérsias sobre qual surgiu primeiro, ou até mesmo se um é dissidente do outro. Esse tipo de dúvida é comum aos entrevistados, e nos relatos, devido à dinâmica do fluxo de pessoas nestes grupos, que passam de um ao outro ou até mesmo se mantinham ativos nos dois.

Ao que se sabe estes grupos se constituíram após o encontro de alguns sujeitos que estiveram de passagem no estado, junto à caravana arco-íris. A caravana arco-íris caracteriza-se por ser uma ONG nômade, que percorre o hemisfério sul com o intuito de promover a visão “*new-age*”. Por volta de 2008, devido a uma parceria com o Ministério da cultura, ao desenvolver o projeto Cultura Viva, a caravana chega ao Recife, onde se estabelecem por 11 meses. Na circunstância, desenvolvem em paralelo uma parceria com o Centro Eco pedagógico Bicho do Mato e realizam um evento chamado “aldeia da paz”. Os participantes relembram que no evento, houve diversas atividades, dentre elas oficinas, artes, soluções sustentáveis, palestras, mostras audiovisuais, e cerimônias de conexão, com o uso da ayahuasca.

A partir disto, alguns dos colaboradores dos projetos, observam o profundo interesse do público local por cerimônias, e passam a desenvolver estes tipos de eventos no estado. Surgem assim os primeiros grupos. Estes grupos por sua vez, devido ao seu caráter prévio de formação ser itinerância, mantinham estreitas ligações com organizações internacionais tais como o Fogo Sagrado de Itzachilatlan e a igreja nativa norte americana (Native American Church – NAC).

O Fogo Sagrado de Itzachilatlan é uma organização que visa divulgar a espiritualidade de indígenas norte-americanos. O termo “Itzachilatlan”, deriva da língua Nahuatl<sup>26</sup>, que segundo membros desta organização, significa "Terra dos Gigantes Vermelhos", referindo-se ao continente Americano. Tem como fundamento a narrativa mítica das quatro raças e da profecia da águia do condor, ou dos guerreiros do arco-íris<sup>27</sup>, e foi oficializada por Aurelio Díaz Tekpankalli<sup>28</sup> no início da década de 1980, sendo ele a liderança máxima internacional do grupo. No Brasil, a organização começa a se organizar no final da década de 1990, sob a direção de Haroldo Vargas, e por meio da realização da busca da visão.

Esses dados são importantes para podermos contextualizar a gênese dos primeiros grupos neo-xamanicos em Recife, por parte de suas lideranças estarem envolvidas diretamente com as organizações citadas. Os primeiros grupos constituídos em Recife, se caracterizavam por serem formados por

---

<sup>26</sup> O Nahuatl é uma língua indígena falada principalmente no México e em partes da América Central. Foi a língua do Império Asteca e ainda é falada por comunidades indígenas no México, especialmente em áreas rurais e em algumas cidades. O termo "Nahuatl" também se refere ao grupo de línguas relacionadas que compartilham origens comuns e são faladas por diferentes grupos étnicos no México e na América Central.

<sup>27</sup> Estas profecias narram a reintegração dos povos no mundo, que voltarão a ser uma só nação. Sua ideia central segundo Lelanie Fuller-Anderson, descendente do Povo Cherokee, no livro “Warrior of the Rainbow” em 2011, os Guerreiros do Arco-Íris são descritos como um grupo de indivíduos iluminados e compassivos que emergem em tempos de crise para proteger e curar a Terra. Eles representam a união das diversas nações e culturas em harmonia com a natureza e uns com os outros. Esses guerreiros são guiados pela sabedoria ancestral e pela espiritualidade, trabalhando juntos para restaurar o equilíbrio e a paz no mundo.

<sup>28</sup> Aurelio Diaz Tekpankalli fundou em Chicago/EUA a Native American Church of the Sacred Fire of Itzachilatlan (FSI), onde ocupa o cargo de liderança, conhecido como “Chefe Aurelio” no Brasil, ele se denomina como Purépecha, pela sua linhagem paterna. O FSI tem representações em diversos países do continente americano e da Europa, entre eles México, Colômbia, Peru, Equador, Chile, Argentina, Brasil, Portugal, Espanha e Inglaterra. Onde desenvolve diversas atividades relacionadas a iniciações xamânicas, tendo como mais famosa no Brasil a “Busca da visão”, que ocorre em Selguaquia, região serrana de Urubici/SC.

peças não-indígenas, que praticavam o que na literatura é denominado xamanismo neo-ayahuasqueiro. Segundo Labate (2004) este termo designa novas práticas de consumo da ayahuasca em centros urbanos. Estas práticas são diversas, emergem em diferentes contextos e seus usos, apesar de estarem atrelados a algum tipo de ritualística, não necessariamente fazem referência aos povos originários. Ou seja, o neo-xamanismo reúne um conjunto de signos que são interpretados a partir de uma ótica orientada por diversas filosofias, e que se pauta no processo de ressignificação de práticas e elaboração de significados, a partir da junção de diversos elementos com a pretensão de alcançar o autoconhecimento. Estes elementos podem ser provenientes de diversos referenciais, como povos originários, escolas de yoga, budismo, etc.

É importante frisar essa característica, pois após algum tempo, estes grupos começam a ser questionados sobre a legitimidade de suas práticas. Seja pela falta de uma referência “tradicional” ou devido a algumas situações de falta de conduta ética por parte de suas principais lideranças<sup>29</sup>. Desta forma, a partir de 2013, com a chegada de uma comitiva de representantes do povo Yawanawa, se inaugura um outro momento no cenário ayahuasqueiro/xamânico na região. Este novo cenário é justamente o que começa a delinear o campo que encontramos nesta pesquisa.

Em 2013, chega ao Recife um grupo de indígenas da Etnia Yawanawá para realizar o que seria a primeira cerimônia com ayahuasca conduzida por povos originários. Este evento se torna um marco para o xamanismo em contexto urbano na região, pois foi a partir dele e de seus desdobramentos que esta pesquisa e tudo o que ela trata tornou-se possível.

A comitiva chega à cidade a partir do intermédio de Costa Rabelo, figura icônica do movimento xamânico no Nordeste, que articulando o evento com um

---

<sup>29</sup> Tornou-se comum a denúncia de abusos e assédios sexuais dentro de espaços neo-ayahuasqueiros, inclusive em Recife há o reconhecimento de casos envolvendo este tipo de má conduta, o que levou ao encerramento de um famoso grupo. Para saber mais sobre o assunto e como se prevenir de abusos e assédios nestes tipos de espaço, acessar a página criada com a finalidade de prestar orientações e acolhimentos as vítimas, o Movimento Nacional de Combate ao Abuso no Meio Ayahuasqueiro: [https://www.instagram.com/mov\\_aya/?hl=pt-br](https://www.instagram.com/mov_aya/?hl=pt-br)

grupo neo-xamânico local, abriu os caminhos para este tipo de evento no Estado<sup>30</sup>.

O pioneirismo do povo Yawanawá no estado garantiu a estes a formação de parcerias fixas, as alianças. Não apenas por isso, pois em todas as narrativas sobre a chegada desta rede xamânica no Estado, há relatos que ela tornou-se possível devido ao empenho e ao comprometimento de Costa Rabelo, figura esta proveniente de Natal/RN que se comprometeu junto a este povo a ampliar sua rede de relações no Nordeste, encontrando no Recife grande acolhida. Os eventos realizados no Recife, por comitivas indígenas estão localizadas dentro de uma extensa rede, que agencia diversos tipos de articulações.

Sobre isto, encontramos relatos dos organizadores do evento em uma publicação no Facebook<sup>31</sup>:

“A primeira vez que indígenas da Amazônia vieram a PE realizar cerimônias de Ayahuasca foi em 2013, com a vinda da comitiva Yawanawa. Eu (Ariella recebi um telefonema de uma criatura com uma energia incrível, na época eu nem sabia quem era Costa Rebelo e então ele me falou do que se tratava o contato, uma amiga em comum, a querida Bernadete, havia passado o meu número para que juntos organizássemos a vinda dos Yawanawás para PE, pois eles já estavam com ele no RN e em breve estariam bem perto, na Paraíba. E o chamado no coração bateu tão forte, mas tão forte, que mesmo com apenas 10 dias para divulgar a cerimônia, eu topei na hora! Para mim era um dos meus sonhos se realizando - consagrar a medicina da ayahuasca diretamente da Fonte, com os nativos. Na época eu já havia participado de vários tipos de cerimônias de ayahuasca, desde Santo Daime a cerimônias xamânicas

---

<sup>30</sup> Posteriormente representantes de outros povos como Katunika, Huni Kuin e Shipibo, começaram a desenvolver atividades ligadas ao xamanismo ayahuasqueiro no Estado. Além destes são frequentes cerimônias com participação de indígenas de Etnia Fulni-ô e também há referências aos Guarani Mbya de Santa Catarina, pela sua aliança com o Fogo Sagrado de Itzachilatlan que tem diversos apoiadores no Estado. Vale salientar que anteriormente ao ano de 2012, já era comum a realização de rituais xamânicos com não-indígenas, o que se configuraria como grupos neo-ayahuasqueiros (Labate,2004), pelos grupos caminho do Guerreiro e Águia do Norte, estes por sua vez mantinham estreitas ligações com organizações internacionais tais como o Fogo Sagrado de Itzachilatlan e a igreja nativa norte americana (Native American Church – NAC). Esses dados são importantes para podermos entender a construção histórica do fenômeno xamânico no Recife e como se desenvolveu o espaço para que as práticas terapêuticas pudessem se estabelecer no Recife e na sua região metropolitana.

<sup>31</sup> Acesso em 14 de janeiro de 2021, pelo link: <https://www.facebook.com/watch/?mibextid=oFDknk&v=531002934370316&rdid=eHyjYbpjNUXyiPLE>

universalistas. E eu tinha acabado de migrar do grupo ayahuasqueiro Caminho do Guerreiro para a Águia do Norte, dirigido por Fernando Zurita, que foi o homem fogo da cerimônia. Honro os caminhos que percorri e que me prepararam para ser quem sou hoje.

Mas a Cerimônia Tradicional Yawanawá foi diferente de tudo que eu já havia vivenciado com as medicinas: a frequência energética, a força dos cantos nativos, a vibração elevada de vivenciar a espiritualidade com alegria... a união de tudo isso conectou forte em meu coração. E quando estava dançando o mariri então, parecia que minha alma já conhecia tudo aquilo, já fazia parte de mim!

Costa esteve na Aldeia Nova Esperança (AC) onde realizou a dieta mais sagrada junto com os guardiões Isku Kua, Tuikuru e Peu, e abraçou a missão de trazê-los para rezar pela cura no Nordeste. Shawahu venho representando a ancestralidade do povo Yawanawa. Isku Kua jovem liderança, filho do Cacique Nixiwaka Biraci Brasil. Tuikuru, guardião e grande artesão, mais tarde se tornou nosso querido compadre. O Peu dedicado aos cantos e rezos de cura, se tornou um grande irmão espiritual para nós.” (Adaptação nossa)

O acolhimento, entretanto, não foi algo que apenas aconteceu, há um histórico posterior a este momento que dá subsídios para sua realização. Destacamos dois pontos: O primeiro é a participação e existência de pessoas engajadas em eventos com conteúdo holístico, chamados de movimento “nova era”; e o segundo o histórico do próprio Costa Rabelo, que detinha consigo autoridade sobre assuntos xamânicos por ter um longo percurso traçado neste meio, desde sua participação em dietas iniciatórias dos Yawanawa, que até então apenas eram realizadas por meio de imersão em seu território até seu engajamento no “encontro da nova consciência”, evento realizado anualmente<sup>32</sup> em Campina Grande/PB, que reúne diversas personalidades e etnias para promover o diálogo sobre práticas holísticas e outros assuntos relacionados. Destacar este evento é importante, pois a partir dele temos dados da inserção de indígenas neste universo holístico. Como é o caso da participação de Xicê Fulni-ô, detentor dos conhecimentos tradicionais, conhecido como pajé das plantas, justamente por esse envolvimento com a elaboração de remédios fitoterápicos, e sua difusão nestes eventos. Além disto, ele fundou o primeiro “Laboratório etnofarmacêutico Fulni-ô”. E posteriormente,

---

<sup>32</sup> Vale ressaltar que no ano de 2024, o evento completou 33 edições, realizadas sempre durante o período carnavalesco, como alternativa para aqueles que não são adeptos à folia. Tem como lema “promover a cultura de paz”.

se inseriu no circuito xamânico, por meio de realizações de cerimônias com uso de jurema e ayahuasca e abrindo espaço para outros indígenas de seu povo. Entretanto, como os grupos que estabeleceram aliança se declaram “Aliançados aos Yawanawá”, todos aspectos aqui destacado deste modelo relacional entre indígenas e não-indígenas, tem como base as especificidades deste povo.

Figura 3- Linha do tempo dos grupos ayahuasqueiros



Vale ressaltar que o modelo de uma rede de alianças, que se conectam com a finalidade de expandir um objetivo, ao qual chamam “*rezo*” é algo que preexiste ao evento no Recife. Este tipo de movimento começa a se desenvolver nos moldes que conhecemos atualmente devido ao movimento de revitalização étnica elaborada pelo Cacique Yawanawá Biraci Brasil (Nixiwaka), e que chega ao nordeste por meio da ligação entre os Yawanawa, especificamente as lideranças da Aldeia Nova Esperança, e Costa Rabelo de Natal/RN, que se comprometeu junto a este povo a ampliar sua rede de relações no Nordeste, encontrando no Recife grande acolhida.

Logo, a rede seria a ligação das diversas alianças (em forma de grupos ou casas de xamanismo) uns com os outros e com os povos indígenas. Podemos identificar a formação orgânica de uma primeira rede xamânica que se constituiu através de contatos em eventos e ligações entre grupos difusores do movimento neo-ayahuasqueiro.

Com a crise que o movimento neo-ayahuasqueiro começava a enfrentar pelos questionamentos sobre legitimidade e escândalos sexuais, a comitiva de indígenas ganha amplo destaque no cenário local. Tomando para si não apenas a atenção e interesse do público já existente, mas passa a despertar a curiosidade de um público mais amplo, que depositam neles confiabilidade devido a sua origem e a um pressuposto de “bom selvagem”<sup>33</sup>.

A partir desta nova configuração, que insere os indígenas na rede xamânica local e com os eventos ocorridos na época, surge mais uma dissidência nos grupos xamânicos já existentes e se forma um novo grupo, voltado inteiramente a promover cerimônias de ayahuasca junto ao povo Yawanawá.

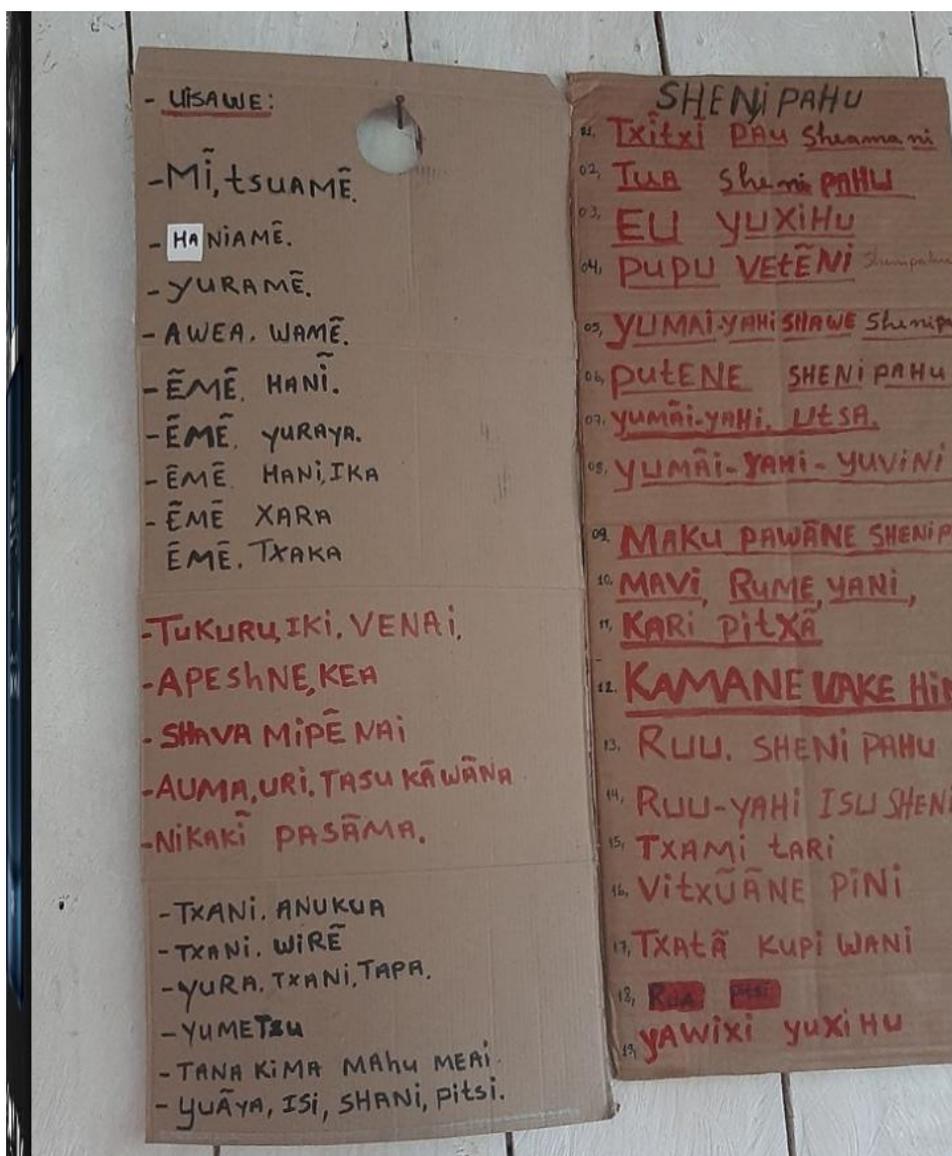
Desde o estabelecimento deste primeiro grupo, a relação de trocas entre eles e os representantes Yawanawá é marcada por viagens para imersão no cotidiano deste povo. Após alguns meses, estas pessoas retornavam de sua viagem de imersão, narrando profundas mudanças e curas recebidas.

---

<sup>33</sup> Muito próximo ao sentido dado por Rousseau, onde a figura do indígena é essencializada como uma espécie de estado idealizado da humanidade, imaginados como pessoas que vivem em harmonia com a natureza e com os outros, sem os males e as corrupções da sociedade civilizada.

Além disto, a elas era conferidas certa legitimidade perante os demais, já que agora eles possuíam nomes na língua Pano, e para alguns, esta espécie de batismo significava “se tornar um deles”. Recebido seus novos nomes, e depois de passar por dietas iniciatórias e construírem uma bagagem de histórias para contar, agora eles tinham uma maior reponsabilidade, que era de “difundir e zelar pela espiritualidade daquele povo”.

Figura 4- Atividade de alfabetização durante imersão na T.I Yawanawa



Fonte: Instagram

Este contexto leva a mudança de nomenclatura na divulgação dos eventos, deixando de serem rotuladas como “xamânicos” e passando a utilizar o termo “tradicional”, já que eles passavam a ser também “*como parte daquele povo*”, segundo relatam. Neste ponto gostaria de destacar algo que trataremos com calma mais a frente, que é a transformação do “eu” a partir das experiências, onde o sentimento de pertencimento a um grupo traz consigo diversas mudanças.

Após o estabelecimento inicial de alianças, o grupo expandiu suas atividades para incluir cerimônias e eventos com outros povos amazônicos, como Huni Kuin (Kaxinawá), Katukina-Pano (Varinawá/Noke Kuin) e Shipibo. Com o passar dos anos, a partir de 2015, as cerimônias foram estendidas para incluir indígenas da Etnia Fulni-ô e, pontualmente, um representante Guarani Mbya de Santa Catarina, estabelecendo uma aliança com o Fogo Sagrado de Itzachilatlan, que tem diversos apoiadores no Estado. No entanto, apenas os Yawanawa, devido ao seu pioneirismo no estado, possuem uma extensa e consolidada rede no Recife, principalmente devido ao desenvolvimento do etnoturismo (Bomfim Neto, 2023).

## **2.2 Grupos neo-xamanicos ayahuasqueiros no Recife: Características.**

Os perfis de espaços xamânicos no Recife se diferem pelo perfil de cerimônias que realizam, os próprios integrantes dos grupos diferem os espaços caracterizando-os dentro de dois tipos: I- Espaços de realização de cerimônias, que são aqueles que abrem as portas para realizar eventos promovidos por diversos grupos e não tem atividades de um grupo específico relacionado a ele; e II- Casas de xamanismo, são aquelas em que o espaço dá nome ao grupo neo-xamanicos, há a realização de cerimônias que promovem um povo em específico, pautado na aliança estabelecida e onde há atividades de grupos para além das cerimônias abertas (eventos nos quais pessoas

podem participar mediante interesse e pagamento de taxas, sem nenhum tipo de restrição<sup>34</sup>).

Vale salientar que a caracterização destas tipologias de espaço pelos membros dos grupos demonstra um jogo de poder, onde atribuir um espaço a determinada categoria se configura como instrumento de legitimação ou não. Afirmer que um espaço é apenas um “*receptor de eventos*”, pois nele não há o desenvolvimento de uma “*egrégora*”<sup>35</sup>, aponta para as qualificações necessárias para que tal espaço seja considerado sério ou não.

Muitos desses espaços, surgem a partir das dissidências que ocorrem nos grupos. Há uma certa dinâmica nestas redes, onde frequentemente grupos entram em colapso interno e se dividem, dando origem a novos grupos.

Deste modo, é notável que a força motriz de expansão das redes por meio da criação de novos grupos, que por sua vez formam aliança com novos representantes de um mesmo povo, mas de aldeia distinta da anterior, é uma força especificamente conflituosa.

Não há parâmetros, entretanto, para apontar principais motivações para dissidências<sup>36</sup>, não há um padrão de eventos. Muitas vezes o choque entre lideranças dos grupos e os membros mais próximos a eles são os principais fatos para gerar dissidência, uma vez que ambos possuem posição privilegiada, sempre há pessoas dentro dos grupos que optam por seguir um dos lados no caso de rompimento.

---

<sup>34</sup> No sentido, de não ser vetado a participação de pessoas, pela cerimônia ser voltada para algum objetivo específico. Há apenas restrições impostas por marcos legais, como a participação de menores de idade ser condicionadas ao acompanhamento de um adulto responsável, ou, em alguns casos quando identificado problemas de ordem psiquiátrica pela ficha de anamnese, alguns casos são acompanhados podendo sofrer restrição de participação até nova ordem.

<sup>35</sup> Uma “*egrégora*” é um conceito metafísico utilizado para se referir a uma campo energético-espiritual desenvolvido de forma coletiva por um grupo, que está em perfeita união. Afirmer que uma casa de xamanismo possui a *egrégora* de um povo, obviamente referindo-se ao povo com o qual mantém aliança, significa que tudo o que ali é realizado tem a permissão espiritual de toda a ancestralidade daquele povo para ocorrer, e com a permissão vem a proteção. Afirmação esta, que gera legitimidade e confiança para que pessoas novas cheguem aos eventos.

<sup>36</sup> Os motivos apontados por meio de entrevistas são bem diversificados, vão desde conflitos de interesse relacionados a posição políticas de lideranças indígenas com lideranças dos grupos aliados, até mesmo casos de adultério.

Estes conflitos não são perceptíveis por aqueles que participam apenas de forma pontual das cerimônias, ou seja, por quem não está inserido nos espaços cotidianos destes grupos. Isto ajuda a manter a impressão de que estes grupos sempre reproduzem um espaço de união e fraternidade. Muitos destes conflitos se prologam por um longo tempo, pois sofrem abrandamentos por meio de situações vividas nos rituais e também, em alguns casos, são por eles intensificadas.

Apesar disso, por mais que até certo ponto o ritual preste um auxílio para a manutenção das relações, ele acaba não sendo suficientemente capaz de manter a consistência de um grupo xamânico. A harmonia e a manutenção do grupo passam a ser atribuída a um conjunto de fatores, onde o desenvolvimento e a modulação de relações e comportamentos individuais passa a ser uma condição importante.

Tal condicionante que relaciona os comportamentos da esfera particular do indivíduo com fatores a serem considerados como influentes nos grupos, está relacionada a uma espécie de “ritualização da vida” que ocorre nestes espaços. Desta maneira, passam a ser atribuídos sentidos de fidelidade e infidelidade com os princípios grupais nas atividades coletivas cotidianas.

Turner (2005), define ritual como comportamento formalmente utilizado em ocasiões fora de certa rotina, na qual as referências comportamentais são estabelecidas por meio ao respeito de preceitos relacionados a ordem extra-humana. Logo, ao ritualizar dentro das redes xamânicas o cotidiano de atividades, pois estão fora do ordinário, ainda que sejam atividades corriqueiras, a quebra de preceitos, ocasiona grande ofensa e causa desestabilização do grupo, ao ponto deste tensionamento levar a rompimentos. São exemplos: o não comparecimento às atividades; a recusa de contribuição em cotas, sem justificativa; os conflitos pessoais com lideranças; a quebra de dieta; a quebra de acordo sobre o uso de utensílios do espaço, entre outros.

Assim sendo, escolhemos como locais de desenvolvimento desta investigação as casas de xamanismo com alianças fixas, ou seja, aquelas reconhecidas pelos membros das redes xamânicas como “*aliançadas*”. Contudo, devido ao fluxo das dinâmicas pessoais e de conflito, como posto

anteriormente, que são habituais nos grupos que compõem as redes, resolveu-se pela não identificação nominal destes grupos e dos seus participantes.

Para além de fatores de privacidade da identidade pessoal, que são óbvios, há também o fator fluxo, pois, em determinados momentos desta pesquisa boa parte daqueles que foram entrevistados pertenciam a um grupo X, e alguns meses depois, houve rompimentos e passaram a ser membros do grupo Y. Este rompimento em particular resultou em um conflito prolongado, no qual nenhum destes membros, os remanescentes e os dissidentes, permitiram posteriormente a associação de seus nomes com o grupo. Além disto, ainda por motivações pessoais, há o caso de pessoas que se desligaram totalmente destes grupos, não desejando ter sua identidade a eles atribuída.

Devido a estes fatores, optamos por não localizarmos a fala destas pessoas como representantes de grupos dos quais já se desligaram, e sim atribuí-las às suas experiências e trajetórias nas redes xamânicas. Um segundo motivo para não identificação nominal de grupos, tem relação com a situação de alguns deles frente às exigências legais para a realização de cerimônias com ayahuasca, que exigem destes que sejam constituídos como sujeitos jurídicos e tipificados enquanto igrejas, conforme recomendação da resolução 01 de 25/01/2010 da CONAD.

### **2.3 Cerimônias: caracterização.**

A saber, cerimonia, é a nomenclatura utilizada para se referir ao evento de “toma de ayahuasca”. Que se subdivide em três categorias: i- cerimônia (referida apenas por este termo) que equivale a uma celebração, onde sua realização tem como proposta apresentar para pessoas recém chegadas no universo xamânico, as substâncias(geralmente ayahuasca e rapé); ii- Ritual, é o termo utilizado para se referir quando a realização do evento é direcionado para a cura, se serve a ayahuasca em quantidades maiores, e como consequência há reações (denominados de processos) mais intensos, estes são relacionados ao ato de curar-se; e iii – Imersão, caracterizado por ser um tipo de evento prolongado, com duração mínima de três dias, onde são ofertadas para os participantes diversas práticas, como banho de folhas,

pinturas corporais, rodas de cantos, além de um ou mais de um ritual ou cerimônia com ayahuasca. No geral, utiliza-se o termo cerimônia para identificar esse tipo de prática coletiva.

As cerimônias ocorrem de forma coletiva, e em geral são eventos abertos, onde as pessoas participam mediante inscrição prévia e pagamento de taxa de participação.

Para sua realização as casas xamânicas contam com uma equipe de apoio formada por pessoas que estão inseridas nos grupos. Estas pessoas se dividem para se responsabilizarem por diversas atividades. Alguns ficam encarregados por acompanhar as inscrições que são feitas online, criar grupos, e passar informações sobre preparativos e chegada ao local. Outras, geralmente com formações na área de saúde, são responsáveis pela análise das anamneses (fichas detalhadas de inscrição, com dados sobre motivações e dados médicos) para orientar sobre possíveis necessidades de diminuição ou suspensão de medicamentos. Outras pessoas ficam responsáveis pela logística e organização de espaço, desde a limpeza do ambiente até a decoração e recepção das pessoas no dia do evento.

É comum que o número de participantes nas cerimônias, sem contar com a equipe de apoio citada anteriormente, variem entre 40 e 150 pessoas, isto depende de certos fatores, como capacidade do espaço, situação epidemiológica e demanda<sup>37</sup>.

As cerimônias são realizadas dentro de espaços cobertos, mas com aberturas laterais para que os participantes possam manter a conexão com a natureza, e em caso de necessidade de efetuar limpezas (vômitos) possam fazê-la sem maiores dificuldades.

Há ainda o que chamam de “*desenho cerimonia*”, que se trata da disposição de lugares no espaço. Nos desenhos mais comuns sempre estarão reunidos em disposição circular cadeira e outros elementos de acomodação; de um lado reunidos em conjunto, ficam as pessoas que prestam apoio durante as

---

<sup>37</sup> Por exemplo, quando alguma liderança indígena vem em comitiva pela primeira vez, tende a ter um número elevado de participantes. Principalmente quando são realizadas apenas uma cerimônia, ou quando a liderança é uma personalidade conhecida, como é o caso da Hushahu Yawanawa.

cerimônias, são aquelas que têm alguma experiência em lidar com a “força” e que fazem parte do grupo.

Quando há a presença de comitivas indígenas, os “*txais*” são colocados em posição de destaque, em frente a uma mesa, que chamam de altar, e onde ficam as “medicinas da floresta” que serão utilizadas e precisam sempre estarem sendo supervisionadas por alguém, para que não ocorra nenhum tipo de incidente. Ao lado deles, ficam as lideranças da casa e em sequência sentam mais próximos ao altar aqueles que são considerados “braço direito” destes. Nota-se que os lugares demarcam as posições hierárquicas dos grupos, embora muitos neguem que elas existam.

Enquanto os demais participantes são acomodados para que fiquem de frente para o altar, para que possam ter uma visão mais ampla sobre tudo o que ocorre naquele local que é o “*centro de força*” da cerimônia. Sempre há fileiras, e a escolha de local pelos participantes se dá pela sua preferência, desde que estejam dentro do local destinado a eles, ou, em casos de cerimônias muito cheias, de acordo com a disponibilidade de espaço. Sempre há espaços livres, como corredores entre os participantes, para facilitar a movimentação dos mesmos por entre as fileiras que se formam.

No centro, entre o lado que fica o altar e o lado oposto, onde ficam os participantes, há uma área livre, o centro do círculo, utilizado para a circulação das lideranças quando vão fazer algum movimento de benzimento, que ocorre geralmente no primeiro momento da cerimônia, onde há um ritual de concentração para “*receber a força*” e onde ocorre, em alguns casos, o “*mariri*”<sup>38</sup>; Em um segundo momento, este mesmo espaço passa a ser utilizado para as danças celebrativas que ocorrem quando são inseridos os instrumentos, violão e tambor, na musicalidade da cerimônia.

No entorno deste centro cerimonial há sempre uma fogueira e alguém responsável por manter ela acesa, ritmando a altura das chamas conforme o momento da cerimônia. Por vezes as chamas são dispostas de forma mais

---

<sup>38</sup> No mariri os participantes geralmente se movem em círculos ao som de cantos tradicionais, chamados de *saitis*, nesta parte, a musicalidade é composta apenas pelas vozes em coro. Os movimentos da dança podem variar de acordo com o ritmo do *saiti* entoado, mas geralmente envolvem movimentos ritmados que acompanham a música.

baixa, em momentos de introspecção, alternadamente, elas são alimentadas e levantadas em momentos em que se iniciam as danças. A pessoa responsável por este ritmar do fogo, é chamado de homem ou guardião do fogo<sup>39</sup>.

O público presente nestas cerimônias tem perfis variados, isto se aplica tanto aos participantes quanto aos organizadores. São pessoas majoritariamente de nível superior, provenientes da classe média, ou que, no caso dos participantes<sup>40</sup>, dispõem de recursos financeiros. Atualmente as taxas de inscrições, ou “*valores de contribuição*”, variam entre R\$ 250,00 e R\$ 2.000,00 (duzentos e cinquenta reais e dois mil reais) por pessoa, a depender do tipo de cerimonia, se imersão ou não, e de serviços inclusos. Por exemplo, em caso de retiros, são oferecidas inclusas na taxa de inscrição alimentação e hospedagem. Os retiros ou imersões, o termo varia de acordo com a decisão dos grupos que os promovem e se há ou não a presença de comitiva indígena, há uma programação mais extensa.

No que se refere aos realizadores ou organizadores, temos pessoas que exercem diversas atividades sociais e que por meio das comunidades de substâncias acabam por criar estreitos laços de amizade com os indígenas que conduzem as práticas de cura.

Levantando dados preliminares podemos notar que aqueles que se tornam liderança de grupos xamânicos, passam a se dedicar quase exclusivamente a esta atividade, ou seja, são pessoas que passam a viver a partir da difusão e do envolvimento com eventos dentro destas redes xamânicas. Este fato promove grande mudança em suas vidas, como o afastamento de outras atividades profissionais, conseqüentemente, parte de seus rendimentos financeiros passam a ser diretamente relacionados com a manutenção destes espaços nos centros urbanos.

---

<sup>39</sup> São raras as vezes uma mulher fica responsável pelo fogo, e quando ocorre sempre há um homem junto. A única exceção sobre isto é quando a cerimônia é destinada de forma exclusiva para a participação de mulheres.

<sup>40</sup> Pessoas que são da equipe de apoio normalmente não contribuem de forma financeira direta com a cerimônia, com taxas de inscrição. Eles colaboram com itens direcionados para o uso na cerimônia, e até mesmo com seu tempo de trabalho, pois em muitos casos, o serviço de manutenção do espaço, como limpeza de banheiros e capinação não são realizados por pessoas contratadas, e sim por esta equipe se apoio.

Por fim, a realização de cerimônias não ocorre com datas fixadas. Quando dirigidas pelas lideranças dos grupos, geralmente ocorrem duas vezes ao mês. E em alguns casos em datas especiais, como “cerimônias do dia das mães”, ou “cerimônia de equinócio/solstício”.

Já as cerimônias com a condução dos indígenas, ocorrem de acordo com a necessidade dos mesmos em estar no local onde tem uma casa aliançada. Por exemplo, algumas cerimônias no Recife, são oportunizadas pela necessidade de um determinado grupo (chamado de comitiva) em sair da aldeia para resolver questões burocráticas, tais como vistos para viagens internacionais; ou quando, eles estão retornando de algumas destas viagens e por rota, parar e descansar no Recife torna-se oportuno para o grupo.

Há outras situações, quando as redes formadas por grupos em determinadas regiões do país conseguem se organizar para realizar uma série de cerimônias em diversos locais ou um grande evento, as lideranças indígenas designam aqueles que deverão participar. Entre os critérios de seleção estão possibilitar que jovens conheçam locais fora da aldeia ou do seu Estado de origem, fomentando seu interesse em tornar-se um guardião das medicinas da floresta pelos benefícios que a atividade dispõe; enviar alguém que precisa “dar um tempo fora da aldeia” por situações de conflito; introduzir algum jovem descoberto como “talentoso” nas redes; reafirmar a posição de liderança de determinadas pessoas; entre outras motivações.

#### **2.4 O público das cerimônias xamânicas em Recife.**

Anteriormente, demonstramos dados iniciais sobre o perfil das pessoas que participam das cerimônias e dos indivíduos que se inserem nos grupos. Conforme o andamento desta pesquisa, e devido a sua necessidade de centralizar nas experiências dos sujeitos junto aos grupos, faz-se necessário aprofundarmos um pouco mais sobre a descrição de seu perfil, enquanto sujeito interessado neste tipo de experiência.

Tomamos como base para a construção deste perfil dois tipos de fontes: a primeira os formulários de anamnese, aplicados pela comissão de organização das cerimônias com o intuito de levantar dados pessoais, motivações e informações sobre a saúde dos participantes; E a segunda entrevistas semiestruturadas, que veremos adiante.

Em relação a estrutura das anamneses, que nos serviu como fontes primárias, ela possui os seguintes campos:

- a) Nome completo;
- b) Telefone/Whatsapp;
- c) Instagram/Facebook;
- d) Data de nascimento;
- e) Número de RG ou CPF;
- f) Endereço completo;
- g) Já consagrou a medicina do Uni/Ayahuasca/Santo Daime? Se sim, onde?;
- h) Está fazendo algum tratamento de saúde? Qual?;
- i) Nesse momento você utiliza alguma medicação? Se sim, qual?;
- j) Tem alguma restrição alimentar?;
- k) Tem alguma necessidade especial? Qual?;
- l) Qual seu objetivo ao participar do encontro?
- m) Se encontra em algumas dessas condições?
  - I -Você já teve ou tem a sensação de estar sendo perseguido(a)?
  - II- Você já teve a experiência de ver ou ouvir coisas que as outras pessoas não podiam ver ou ouvir?;
  - III- Você já teve a sensação de estar sendo perseguido(a) ou já se sentiu ameaçado(a) por alguém?;
  - IV - Você já teve a sensação de não conseguir ordenar os pensamentos em sua cabeça, por horas ou dias?;
  - V- Você já viveu alguma sensação em que seus pensamentos estavam muito

acelerados, que você não conseguia acompanhá-los?;

VI- Já foi internado(a) em alguma instituição psiquiátrica? Se sim, onde e porquê?;

n) Você tem mais alguma informação que acha importante e possa compartilhar conosco? Se sim, qual?;

o) Você já experimentou efeitos adversos ou vivências em que encontrou dificuldades para restabelecer a si mesmo após o uso da Ayahuasca? Se sim, descreva como foi;

E por fim, pedem para que marquem e estejam cientes do seguinte termo: *“Estou ciente que as cerimônias, o uso da ayahuasca, e outras medicinas cerimoniais não substituem qualquer tratamento médico, psicológico ou psiquiátrico. Em caso de algum transtorno de ordem psicológica ou psiquiátrica, busque aconselhamento profissional antes e depois da cerimônia.*

*Como deseja participar? Declaro que as informações aqui prestadas são verdadeiras. Estou ciente da natureza deste evento e cerimônia, das medicinas da floresta e declaro que é de livre e espontânea vontade que participo, assumindo total responsabilidade por minha participação. Estou ciente de que não devo portar qualquer substância proscrita pela lei brasileira, assim como qualquer objeto que ofereça risco a mim e/ou aos demais participantes. Concordo em permanecer no recinto até o devido fechamento da cerimônia.”*

Além dos dados provenientes destas fichas de anamnese, aplicamos entrevistas semiestruturadas com alguns participantes, e levantamos dados complementares, principalmente sobre suas motivações, ao participar os momentos de *“compartilhamento de experiência”*, que é realizado em retiros e nos finais das cerimônias.

A construção de um perfil dos participantes fundamentou-se na análise das respostas para identificar padrões e tendências. Para isto foram utilizados uma amostragem substancial de 310 questionários (anamneses), gentilmente

cedidos pelos facilitadores desses espaços, que os utilizaram como ferramenta de triagem<sup>41</sup> para seus eventos.

Esses questionários foram categorizados em dois grupos distintos. O primeiro grupo, composto por 110 anamneses, correspondeu a participantes de cerimônias realizadas entre os anos de 2013 e 2015, em espaços desvinculados de quaisquer laços diretos com povos originários.

Já o segundo grupo, formado por 200 anamneses, abarcou participantes de cerimônias ocorridas entre 2019 e 2023, em espaços de grupos “*aliançados*”.

Aprofundando nossa análise, conduzimos 18 entrevistas em profundidade, das quais 10 foram realizadas com representantes das redes do primeiro período, cujas vidas cotidianas estavam intrinsecamente ligadas, total ou parcialmente, às atividades grupais. As 8 entrevistas restantes foram conduzidas com indivíduos que se aproximaram mais recentemente dessas redes, exclusivamente pertencentes ao segundo grupo da amostra.

Os dados obtidos a partir dessas duas amostragens revelaram insights valiosos sobre o perfil sociocultural dos participantes e suas motivações subjacentes.

Entre os anos de 2013 e 2015, observamos que o público participante era majoritariamente composto por jovens, com idades compreendidas entre 18 e 35 anos, predominantemente do sexo masculino e muitos deles estudantes universitários.

Suas principais motivações para recorrer às cerimônias incluíam a busca pela expansão da consciência, o autoconhecimento, a curiosidade e a compreensão ou conexão espiritual.

Por outro lado, entre os anos de 2019 e 2023, testemunhamos uma mudança significativa no perfil dos participantes. Agora, o público abrangia uma faixa etária mais ampla, compreendendo pessoas entre 18 e 50 anos, com uma

---

<sup>41</sup> Esta prática se tornou comum nos espaços que oferecem cerimônias com ayahuasca, visando identificar potenciais fatores de risco associados aos participantes, principalmente no que se refere a uso associado de medicações e fatores de risco psicológico.

predominância de participantes do sexo feminino. Neste segundo grupo, nota-se um padrão, muitas dessas pessoas possuem ligações com atividades terapêuticas, e, em sua maioria, residem nas zonas norte e sul do Recife.

As motivações, por sua vez, refletiam uma busca mais intensa por cura ou conforto para lidar com questões psicológicas, como ansiedade, depressão e angústia, além do desejo de autoconhecimento, evolução pessoal e uma conexão profunda com suas raízes ancestrais, espirituais e/ou superiores, buscando uma reconexão consigo e um realinhamento com seus propósitos de vida.

Esta primeira análise nos proporcionou uma visão abrangente das transformações pelas quais o consumo e a busca por espaços xamânicos passaram ao longo dos anos.

A percepção das cerimônias como ferramentas restauradoras da saúde emergiu como um tema recorrente entre as motivações que impulsionam a participação nesses eventos.

Além disso, ao adentrarmos mais profundamente nas entrevistas, deparamo-nos com discursos permeados pela idealização dos povos originários como guardiões de uma sabedoria intrínseca à sua proximidade com a natureza.

## **2.5 Configurações dos “*grupos aliados*”: Entre narrativas e estruturas.**

Em maio de 2019, em decorrência da realização do evento “I Encontro Ayahuasca Nordeste”, houve a reunião de representantes de todos os grupos de Xamanismo existente na região, que até então mantinham relações cordiais uns com os outros, além de pessoas que foram percussoras das redes xamânicas, e de lideranças da aldeia Mutum do povo Yawanawá. Neste evento foi possível ter uma maior dimensão de como as narrativas sobre o uso da ayahuasca são construídas, sua relação com aspectos da saúde e como se constroem os papéis sociais dentro desta rede.

Durante o evento reforçou-se o discurso de que os indígenas são “*a fonte e os verdadeiros guardiões das medicinas desde tempos imemoriais*”.

Relembrando que são chamados, dentro das redes xamânicas, de “*medicinas e/ou medicinas da floresta*”, tudo aquilo que é utilizado dentro do contexto ritualístico. Sendo aplicado neste contexto em questão, essencialmente ao fazer referência a Ayahuasca/uni, rapé, defumação e cantos.

Matsini Yawanawá, apresentado como liderança espiritual e cacique da Aldeia Mutum, na ocasião do evento apresentou uma palestra na qual relatou sua trajetória enquanto representante de uma cultura, destacando em sua fala a importância do papel social que a revitalização do uso das medicinas da floresta teve e têm dentro das comunidades indígenas.

Ele enfatiza este processo como fundamental para a manutenção cultural, incluindo nele aspectos do viver bem com saúde. Segundo ele, a relação entre uso das medicinas, preservação da cultura e saúde são correlacionados. Não podendo existir um equilíbrio se algum destes pilares falta. E defendeu que, cada um desses pilares implica para a existência do outro.

Ele ainda destaca que os mais velhos sempre foram os guardiões dos conhecimentos e a permanência destes por meio de ensinamentos sempre dependeu do interesse dos mais novos para a sua manutenção.

Houve um tempo muito delicado na história do seu povo, que está diretamente ligado ao impacto de ações missionárias. Neste período, relembra Matsini, houve um profundo desinteresse dos mais jovens pelo conhecimento tradicional de seu povo. Como consequência, muitos relatos e formas de fazer e produzir elementos culturais, como as ritualísticas das “*tomas*” de ayahuasca de seu povo se perderam à medida que os mais velhos faleciam.

Além disto, o estilo de vida ocidental instalou-se aos poucos no cotidiano do seu povo. E com eles chegaram os infortúnios da colonização, como as dívidas nos barracões no período da borracha e a inserção de álcool como fuga da miséria, além da inserção de outras drogas que chegaram de fora.

Dentro das narrativas míticas dos Yawanawá, as curas para os males sempre chegam através de visões, sejam sonhos ou por meio de “*mirações*”.

Em relação ao combate aos ditos infortúnios que chegaram com os nawa (não-indígena), não foi diferente.

Em determinado momento, um dos líderes de seu povo, teve a visão de que o Uni (ayahuasca) seria o “remédio” para vencer o inimigo silencioso. Assim, ele explicou a revitalização cultural, com base no consumo do uni que desde o início dos anos de 1990 vem reestruturando seu povo.

Ainda durante sua palestra, outro aspecto que chama atenção sobre a relação do uso de plantas e sua ligação com o corpo, ocorreu durante o compartilhamento de uma das histórias míticas que narra o surgimento das plantas utilizadas para a cura na cultura Yawanawá, como provenientes da primeira morte registrada nos antepassados deste povo, onde com a morte de seu demiurgo nasce do seu corpo plantas como o tabaco, a pimenta, o kawá e outros, depois vem os tipos de cipó utilizados no uni.

Nesta narrativa, ainda se explica como surgem a cura através das visões ou sonhos, onde os descendentes deste grande homem, maior liderança mítica do seu povo, descobrem através de um sonho associado a uma dieta restritiva, as funções de cura das plantas que surgiram ali.

Este último ponto tornou-se muito importante, pois, dando continuidade à sua fala, ele explica que em seu povo há vários tipos de dieta e que todos aqueles que servem o uni para outras pessoas, só seriam capazes de fazer isto com certa segurança, passando por este tipo de iniciação.

Entretanto, ao final da cerimônia que ocorreu à noite, após sua palestra, o próprio Matsini publicamente deu a permissão para uma pessoa, que não havia até o momento passado pelo processo de iniciação das dietas do seu povo, a realizar cerimônias utilizando o uni e seguindo a ritualista de seu povo. Ali, ele afirmou uma aliança de forma inédita. O que meses depois causou o rompimento entre representantes da nova casa de xamanismo, criada naquele momento, com as demais, devido a uma série de questionamentos sobre o cumprimento de protocolos simbólicos existentes.

Ainda no mesmo evento, destacaram-se duas falas, uma que localizou a importância das alianças para o Povo Yawanawa, e a outra de um estudante

de medicina, que trouxe dados de estudos em andamento sobre a eficácia do uso do Uni para o tratamento de doenças. No primeiro caso trata-se do, já referido, representante de uma casa de xamanismo de natal/RN que foi o propulsor da formação da aliança entre Yawanawá e Pernambucanos. Ele relatou sobre as mudanças perceptíveis no cotidiano dos Yawanawá em consequência de suas alianças.

Dentre esta mudança está a sua notoriedade e popularidade por entre os não indígenas. Atualmente, segundo ele, Yawanawá deixou de ser apenas uma etnia, e virou para muitos referência em artes, música e práticas espirituais. Para comprovar isto, foram citadas parcerias estabelecidas com grandes nomes do mercado das artes e moda, como as feitas com o DJ Alok e diversas coleções com a marca de roupas Farm rio. Este é sem dúvida efeito da mobilização étnica estratégica que resulta do processo de regate cultural do povo.

A segunda fala, que destaco aqui, e que gerou muito engajamento e interesse do público presente, foi do então estudante de medicina, que apresentou como a ayahuasca atua quimicamente no cérebro. Defendendo os estudos científicos que buscam comprovar sua eficiência como regulador dos neurotransmissores. Em sua fala, ele trouxe exemplos do potencial antidepressivo da ayahuasca. Explicando sua atuação na inibição da degradação da serotonina, por meio da inibição da enzima MAO – monoaminoxidase, que são responsáveis pela degeneração dos neurotransmissores.

Uma vez que, segundo os dados por ele apresentado, a depressão se caracteriza pela falta de neurotransmissores, ou má comunicação entre eles. E seu equilíbrio pode contribuir para atenuar quadros depressivos. Destaco esta apresentação por ela ser indicativo de um tema em pauta no momento, que versa sobre os efeitos terapêuticos das medicinas da floresta, a partir de comprovações científicas. E o interesse e difusão destes estudos em diversos contextos, pode ser um dos indicadores das mudanças de motivações na busca por espaços e eventos que utilizam a ayahuasca, como demonstrado na análise de dados das fichas de anamnese, apresentadas anteriormente.

Nesse contexto temos então, um panorama ainda muito amplo sobre como as narrativas sobre o uso das medicinas da floresta, sua relação com aspectos da saúde e o papel dos integrantes das redes funcionam. Mais à frente à medida que fomos detalhando o uso das medicinas na prática, como ela se insere nos itinerários e como os integrantes da rede a agenciam e por ela são agenciados, teremos um melhor contorno sobre estes aspectos nesta pesquisa. Entretanto, introduzir as diversas falas sobre estes aspectos nos apontam os caminhos para compreender quais são elementos presentes e ausentes na rede xamânica do Recife.

Devido a isto, aproximamos a concepção que temos desses grupos com as comunidades de substância e sua constituição nestas redes. Retomando um pouco do que já foi posto no início deste capítulo, as redes de xamanismo se caracterizam por serem formadas por grupos que se comunicam entre si com a finalidade de promover ações e eventos relacionados a temática. Enquanto os espaços ou grupos com aliança, ou aliançados, são aqueles que mantem vínculos muito estreitos com determinado povo, e mantem este vínculo a partir de trocas de favores. As comunidades de substância, por sua vez pode ser designada como um aspecto interno dos grupos aliançados.

Uma comunidade de substância é formada, segundo Cure (2015), por um conjunto de pessoas que se reúnem devido ao consumo de uma substância, e a partir deste elaboram uma identidade grupal, que adotam para si. No caso das redes xamânicas do Recife, estas comunidades tem por característica serem grupos semiabertos. Nos quais há definições muito particulares à cada grupo sobre quem é considerado “de dentro” ou “de fora”. Nestas comunidades, para além do compartilhamento de substâncias em eventos rituais, como as cerimônias, há o compartilhamento de momentos fora destes eventos, onde se forja a noção de comunidade e se desenvolvem relações interpessoais a partir de uma abordagem centrada na ritualística ampliada ao cotidiano.

A noção de uma ritualística ampliada ao cotidiano é utilizada aqui para elucidar uma série de regras adotadas em desenhos cerimoniais, que são estendidas para os grupos no seu cotidiano de relações. Dentre ela estão a unidade de narrativa sobre o uso das medicinas da floresta, na qual se prima pelo zelo de uma responsabilidade de utilização, a divisão de tarefas e papéis

na rede, designadas com base em gênero, e a reafirmação do comprometimento com os estudos da cultura e espiritualidade da etnia com a qual o grupo forma aliança, seja por meio de participação ativa nas cerimônias, seja por meio de viagens até as aldeias, ou pela realização de dietas iniciatórias. A esta última se atribui grande valor nesses grupos, pois é considerada um meio para obtenção de grande aprofundamento espiritual.

Podemos considerar que as relações pautadas em uma ritualística ampliada ao cotidiano são as responsáveis por dois fatores essenciais para esta pesquisa: As concepções de saúde e a inserção das práticas nos itinerários terapêuticos. Pois, é a partir do desenvolvimento de um modelo relacional, no qual se implica ações que estimulam a abordagem de uma nova perspectiva para olhar para si e para o mundo, com o desenvolvimento de papéis sociais nos grupos e a inserção de novos hábitos, seja eles o cuidado e/ou aproximação com a terra, ou a realização de dietas, que se torna possível a coerência interna das comunidades de substância.

São nessas comunidades que se forjam as interpretações sobre saúde, doença, recuperação, e sobre os modos como as medicinas da floresta podem e devem ser utilizadas pelos não-indígenas. Este tipo de construção de um conhecimento sobre o outro a partir de experiências próprias agenciadas e coordenadas pelas substâncias, são amplamente difundidas nas redes xamânicas, e para além delas por meio da sua projeção via veículos de comunicação como redes sociais, podcasts e cursos. São estas narrativas elaboradas internamente em cada grupo sobre como abordar e difundir as práticas xamânicas, que permeiam a construção imagética do que vem a ser as práticas xamânicas nos centros urbanos. Nem sempre são recebidas de forma positiva, pois a interpretação do uso das práticas de cuidado como terapêuticas nos centros urbanos, está diretamente ligada a uma construção imagética da forma holística, e idealizada, das formas como os povos originários vivem, em conjunto com sua tentativa de reprodução no dia a dia. Entretanto não há como negar que seu alcance de público nos últimos anos, a tornou um assunto popular em locais em que elas são realizadas.

### 2.5.1 Inserção nos grupos

Em geral, a experiência de inserção na rede xamânica ocorre por meio de convites de aproximação, por parte daqueles que já estão inseridos nos grupos. Esses convites acabam acontecendo após certo tempo de participação dos “novatos” e após serem observados seus comportamentos durante as cerimônias.

Pessoas que “dão alteração”, ou seja, que não tem um comportamento visto como adequado e discreto, são pessoas “*rodadas*”<sup>42</sup>, mesmo que tenham vontade de se inserir nas atividades extra cerimoniais dos grupos, acabam por ter suas tentativas de aproximação frustradas. Ao contrário daquelas que são vistas como pessoas que “sabem se comportar” na força, e que demonstram que sua vida foi profundamente afetada com melhorias, e que passam a ser exemplos de como estar e consumir as “*medicinas da floresta*” junto àquele grupo é benéfico.

Há também um novo tipo de perfil de participantes, os que recebem convites para se aproximarem, são aqueles que embora não tenham muito tempo de participação são acolhidos pela influência positiva que têm nas redes sociais. Apontando para interesses de certos grupos em projetar mais suas atividades nas mídias locais.

O último exemplo dado, representa um tipo de exceção concedida frente a interesses maiores. Mas no geral, as lideranças do grupo, exigem certos requisitos prévios para permitir a introdução de um novo membro. Como, por exemplo, ter esta pessoa participado de mais de 5 eventos (entre cerimônias e imersões), ter disponibilidade para contribuir com a manutenção do espaço de forma física e financeira<sup>43</sup>, e por fim, ter interesse e disposição

---

<sup>42</sup> Termo pejorativo utilizado para se referir a pessoas que tem comportamentos inadequados, ou que de algum modo, eram vistas como adequadas, mas passaram a ter atitudes inapropriadas. Comumente é utilizado também para se referir as pessoas que romperam com o grupo, como forma de justificar seu afastamento por ela estar “fora de si”.

<sup>43</sup> Para membro dos grupos, como dito anteriormente, os eventos não são pagos por meio de taxas de inscrição e sim por meio de serviço prestado. A contribuição financeira geralmente é requerida por meio de cotas, com finalidades específicas, tais como a compra de ayahuasca para cerimônias fechadas dos grupos, aquisição de matéria prima para confecção de rapé, ou até mesmo como contribuição direta pra alguma família indígena que esteja passando por situação

para se com atividades necessárias para a realização dos eventos. No mais, há alguns elementos pontuais, que são observados a nível individual, que são acionados como a troca de favores, que abrem as portas para pessoas nestas redes.

Devido a estes fatores, a posição dos atores nas comunidades é sempre evidenciada. Não só a nível hierárquico, mas também como forma de demarcar as fronteiras extra e intergrupais.

Aqueles que estão do lado de fora dos grupos não vivem as experiências da comunidade de substância, as vivências cotidianas, as cerimônias particulares, as quais chamam de estudos, e o acesso mais direto aos indígenas que vêm em comitivas.

Há também denominações diferentes para estes dois tipos de indivíduos. Aqueles que não pertencem a comunidades, são visitantes, são os que estão conhecendo o “*mundo das medicinas*” e tem pouco preparo ou entendimento sobre a aliança do grupo com os indígenas. Enquanto os que pertencem, são denominados “*guardiões*” do espaço, e a eles além das vantagens supracitadas, também são atribuídas responsabilidades. O fato é que todos eles se iniciam ou adentram no grupo rompendo as fronteiras de forma gradual entre os dois níveis.

Vale ressaltar que o processo de se tornar guardião/membro efetivo de um grupo se difere entre os diversos grupos, assim como suas dinâmicas e tensões internas. Após adentrar ao grupo, há ainda posições silenciosamente hierarquizadas, e há duas formas de avançar nestas posições, a primeira é por tempo de envolvimento com a rede xamânica, quando o indivíduo “*antigo no xamanismo*” migra ou aceita o convite para participar do grupo, devido ao seu histórico acaba obtendo destaque, já que ele tem experiência prática para lidar com situações e ser exemplo para os demais.

Há também, a segunda forma, que ultimamente tem sido a mais valorizada e tem maior ocorrência, que é alcançar posições dentro do grupo por meio da dedicação com as atividades e “*empenho em estudar e aprender a*

---

emergencial. Neste último caso, são comuns as situações de adoecimento repentino com a necessidade de se deslocar da aldeia para a cidade e lá se manter, o que tem custo alto.

*cultura do povo*<sup>44</sup>”, e são parâmetros para avaliar esta dedicação e a realização de dietas. Quando um membro do grupo se propõe a entrar em dieta, para além das significações simbólicas, ele aproxima ainda mais a aliança entre o grupo e o povo. Quanto maior o número de indivíduos de um grupo tiverem passado por dieta iniciatória, mais legitimidade é conferida ao grupo, por isso tamanha importância atribuída a ela.

O delineamento das identidades e suas legitimidades a partir das experiências nas redes, implica tanto em distanciamento e proximidade considerando a hierarquia dessas redes, tanto entre os “de dentro”, como com os “de fora”. Quanto mais se avança nas dietas, mais se aproxima das lideranças, ao mesmo tempo em que mais se distancia interna e externamente daqueles que não passaram pela experiência, e por isto não avançam nos entendimentos e conhecimentos. Logo, a rede é marcada por posições heterogêneas.

Em relação às duas formas de posicionamento hierárquico discutidas anteriormente dentro dos grupos, é importante destacar que, embora a primeira ofereça um certo grau de legitimidade, ela não alcança o mesmo nível de reconhecimento daquele que ascendeu devido à sua experiência por meio das dietas. Isso ocorre devido ao simbolismo associado a um corpo que passou por transformações significativas por meio de dietas, o qual é um elemento com forte valor atribuído. No entanto, é importante notar que, devido às relações de afinidade, podem ocorrer variações nesse processo.

Recentemente<sup>45</sup>, tem-se observado que um indivíduo pode passar pelo processo de dieta, mas não ser acolhido pelas lideranças do grupo, ao

---

<sup>44</sup> “povo” é utilizado como termo para se referir a etnia com a qual o grupo mantém aliança.

<sup>45</sup> Isto pode estar relacionado ao fato de que desde 2021, com o relaxamento das medidas sanitárias, mas ainda muito marcado pela experiência da pandemia, que normalizou a manutenção de contatos virtuais, as dietas passaram por modificações, pelo menos na aliança estabelecida entre um grupo específico de Pernambuco e o povo Yawanawa. Esta mudança permitiu que as dietas passassem a ser realizadas sem a necessidade de imergir em território Yawanawa, como ocorria antes, e passam a ser realizada nas sedes dos grupos, e acompanhados por lideranças indígenas de forma virtual. Devido a isto, as pessoas que hoje conseguem realizar a dieta, não necessariamente estavam envolvidas com o grupo anteriormente, apenas sentiu o interesse, foi informada das exigências, as aceitou e cumpriu a dieta. Por outro lado, devido a aliança, tais grupos seriam obrigados a acolhe-las no seu núcleo. E neste ponto que há divergência sobre a forma como elas são acolhidas, sem necessariamente ascenderem a posições de destaque, como era o caso anterior.

contrário do que ocorreu com outros, devido a atritos decorrentes de afinidades e questões relacionadas a acordos rompidos, que geram desconfiança. Diante disso, é evidente que não existe um campo estruturado de posições e legitimidades, devido à grande quantidade de variáveis intra e extra grupais que influenciam esses processos.

Embora estes grupos não possuam atribuições estruturadas, as noções de seriedade e competência são amplamente utilizadas como fatores de medição sobre a confiabilidade dos espaços, sempre pautados nos sujeitos que o integram. Assim, quando algum grupo xamânico se refere a outro, no sentido de desqualificar o seu trabalho, a vaga atribuição de “não sério” constitui uma referência-chave de seu discurso.

Da sua utilização decorre uma série de julgamentos de valor, que têm como objetivo principal o descrédito da legitimidade do outro espaço.

Há duas formas de elaboração sobre o nível de seriedade, há alguns toleráveis, onde o que é questionado são apenas os rearranjos pessoais; e um segundo que, por sua vez, manifesta uma intolerância total, com descrédito acerca de tudo que espaço é realizado em determinado espaço, implicando uma fronteira mais rígida sobre tal grupo, de não associação ou envolvimento em nenhuma hipótese.

O principal critério que define o atributo de “casa de xamanismo séria”, refere-se basicamente à correta administração das relações intergrupais e das medicinas que são utilizadas, configurando um indicativo de sua competência.

Entre os fatores que nos levam a compreender as dinâmicas entre grupos e internas a eles, estão as lógicas que o constituem. Que vão desde a reprodutibilidade de conflitos entre comunidades de um povo, que apadrinham os grupos, até as diferentes lógicas que constituem a significação da utilização das medicinas na perspectiva dos povos originários envolvidos na rede; passando pela forma como se articulam essas lógicas, no seu âmbito interno, e por fim como são construídas a noção de cuidado a partir das experiências.

### **2.5.2 Narrativas: a elaboração de um novo olhar sobre o mundo a partir da relação com os Yawanawá**

Como observamos anteriormente, o consumo de substâncias dentro de grupos neo-xamânicos ayahuasqueiros, que aqui denominamos como comunidades de substância, resulta no desenvolvimento de uma coletividade, que surge em torno da experiência coletiva orientada por práticas xamânicas. Neste processo há dois elementos importantes que se destacam, a elaboração de uma identidade coletiva enquanto grupo e a transformação individual dos sujeitos como parte de um movimento de “*autoconhecimento*” alcançado. O autoconhecimento é um conceito abrangente e frequentemente acionado nestes grupos. Não há, desta forma, uma definição precisa sobre o que ele significa. Entretanto, podemos verificar que é utilizado para fazer referência ao processo de conhecer a si mesmo, uma espécie de centralização do/no sujeito, que busca desenvolver qualidades e atribuir valores para si, e a adoção de modelos de cuidados, que são estimados pelo grupo. Por exemplo, ter autoconhecimento é não ser reativo a situações desafiadoras, e responder a elas de forma objetiva, segundo os participantes do grupo, seria “*ter autocontrole, e não permitir que ações de fora abalem você*”.

Desta forma, podemos afirmar que o escopo de orientações que são desenvolvidas nestes grupos, moldam o comportamento dos sujeitos, para que se adequem aos seus princípios. Estes princípios, e é neste sentido que confere caráter especial a estes grupos, se diferem de outros grupos urbanos por serem orientados por cosmovisões oriundas de etnias indígenas. Diante disto concebemos as produções simbólicas e conceituais destes grupos neo-ayahuasqueiros como sendo étnico-orientadas. Elas não são cosmovisões particulares ou originárias, e sim interpretações das narrativas mitológicas, dos povos com os quais desenvolvem as alianças, aplicadas ao cotidiano do grupo.

Podemos identificar que as orientações nestes grupos são elaboradas por meio dos seguintes fatores: a) experiências com ingestão da ayahuasca; b) o acesso as narrativas cosmológicas dos povos originários, e sua interpretação; e, c) a validação da interpretação e sua adoção por meio do grupo. O processo da construção destes entendimentos coletivos sobre a interpretação do mundo

a partir de uma “nova ótica”, quem tem mais de articulação e gerenciamento de compreensões, do que de novidade, se desdobram em reinterpretações da vida cotidiano, que inclui sobretudo, as noções de saúde ou bem estar, que são diretamente relacionados com o autoconhecimento.

Durante a realização do campo, foram registradas algumas situações ilustrativas de como se constroem essas percepções reinterpretadas a partir da ótica da experiência, e étnico-orientadas. Entre as situações destaca-se a atribuição de significados espirituais, a situações relacionadas com a saúde. A exemplo disto, temos como ilustrativa a situação de uma febre repentina, que acometeu um dos líderes de um grupo, logo após ele ter uma discussão com uma pessoa dissidente. Este evento foi relacionado com o envio de energia negativa por esta pessoa, e foi corroborada como uma resposta pelo grupo, que após alguns dias soube que no mesmo dia em que houve a febre dessa liderança, a outra pessoa envolvida na discussão, a quem foi atribuído o envio de más energias, tinha participado de uma cerimônia, meio pelo qual possivelmente havia conseguido atingir tal líder.

Para que possamos compreender um pouco mais sobre o histórico de formação das redes, e como são compartilhadas as cosmovisões que fundamentam as reinterpretações do cotidiano a partir de uma lógica étnico-orientada, descreveremos como os Yawanawa, se inserem no contexto do xamanismo urbano.

As redes atuais, assim como as comunidades de substâncias, se formam a partir de uma presença deste tipo de xamanismo e sua difusão nos centros urbanos. Desde sua expansão nos anos de 1990, com a movimentação de “*resgate cultural*”<sup>46</sup> iniciado pelo Biraci Brasil (Nixiwaka), este movimento xamânico está em constante transformação partir do diálogo que estabelece em cada região do país.

No decorrer dos anos e mais recentemente impulsionado pela crise sanitária da pandemia de Covid-19, os modelos de cuidados oriundos de povos tradicionais, passaram a ser mais requisitados pelos não-indígenas através das

---

<sup>46</sup> Termo utilizado por ele para se referir ao período de iniciação de atividades de valorização cultural.

atividades elaboradas por estes grupos. Isso ocorreu, tanto por acreditarem que o modo de vida dos povos originários se apresenta como um modo ideal, para viver em “*harmonia entre humanos e natureza*”, quanto por acreditarem no potencial terapêutico das *medicinas da floresta* utilizadas nestes eventos.

Em especial, para a prevenção da Covid-19, ou posteriormente, para a recuperação plena de sintomas duradouros da doença, o fato é que, todos os responsáveis por espaços xamânicos, relatam que houve um aumento expressivo pela busca das “*medicinas da floresta*” durante e nos meses seguintes à reabertura sanitária.

Anteriormente a este período, segundo dados levantados nas fichas de anamnese, o fluxo de pessoas que buscavam pelas cerimônias era expressivamente menor. Por exemplo, a média de participantes por cerimônia passou de 35 pessoas para 70 pessoas. Além do aumento quantitativo, os dados apontam para uma mudança sobre as motivações de busca pelas cerimônias com ayahuasca, que passam a ser declaradas como uma “*saída terapêutica*”.

Temos como exemplo disto, os relatos compartilhados em dezembro de 2020, durante uma imersão com a participação do Matsini Yawanawá, onde no primeiro dia houve um momento de apresentação onde todos os participantes desceram até um local próximo a um rio que ficava dentro no espaço onde o evento estava sendo realizado. No local havia uma clareira com uma fogueira acesa, mesmo ainda tendo luz do dia. Ao centro da clareira, onde as pessoas se organizaram por orientação da equipe em forma circular, havia um defumador contendo brasa e *sepá* (resina utilizada para defumação).

Após a apresentação das pessoas pertencentes ao grupo que estava organizando o evento e do Matsini, condutor da imersão, houve apresentações das demais pessoas presentes no local. Durante essas apresentações elas falaram seus nomes, profissões e sobre seus propósitos em estarem na imersão. Após encerrar as apresentações, Matsini falou sobre a importância de ter um objetivo para a vivência. Em geral, os objetivos foram precedidos por relatos sobre experiências individuais que levaram cada um a estar ali, e as

principais motivações foram a busca por cura, realização profissional, missão de vida, conexão com suas raízes (ancestralidade) e conexão com a natureza.

Esta atividade foi marcada por diversos relatos que narraram problemas de ordem médica, como ansiedade, depressão e crise de pânico. Através dessas falas, ficou explícito que a busca por resolver ou diminuir o impacto destes problemas a partir da participação na imersão eram a principal razão dessas pessoas estarem ali.

Após os relatos, Matsini falou sobre o potencial da música, *saitis*, para o processo de curar “*as aflições do espírito*”, e como ela é significativa para seu povo. Em seguida, ele dá início a uma sequência de cantos, que emociona as pessoas. Mais tarde, após a realização da primeira cerimônia que durou toda noite e foi até o amanhecer, ao chegar no momento de uma nova partilha, alguns participantes relataram estarem sentindo mudanças internas, relacionadas a cura de angústias, desde o momento que os cantos foram entoados.

Embora esta mudança, no Recife, passe a ser evidenciada após a pandemia, o consumo das *medicinas da floresta* em centros urbanos já assumia, conforme apontado por Labate (2011), uma característica de promoção por meio de um discurso terapêutico. Esse fenômeno é impulsionado por conceitos como “autoconhecimento” e “desenvolvimento pessoal”. A grande mudança neste sentido, é que anteriormente este discurso excluía as concepções cosmológicas dos povos originários sobre o surgimento, e o tipo de uso destes preparados vegetais. Atribuindo unicamente a agência da substância seu potencial terapêutico, era comum em meados de 2013, o discurso de que “*uma noite de força, equivale a 10 anos de terapia*”. Atualmente estes discursos foram abolidos<sup>47</sup>, e passam a ser afirmadas interpretações de como as plantas e preparados auxiliam o “*homem a se conectar com natureza, desde tempo imemoriais*”, fazendo referência as narrativas mitológicas Yawanawa.

---

<sup>47</sup> Fato observado até no termo de ciência da ficha de anamnese apresentada no capítulo anterior, onde encontramos o aviso “Estou ciente que as cerimônias, o uso da ayahuasca, e outras medicinas cerimoniais não substituem qualquer tratamento médico, psicológico ou psiquiátrico. Em caso de algum transtorno de ordem psicológica ou psiquiátrica, busque aconselhamento profissional antes e depois da cerimônia.”

## 2.6 As narrativas mitológicas nas alianças.

Um dos princípios norteadores da construção de conhecimento dentro dos grupos são as referências dos povos originários aos quais são aliados. Em Recife, podemos identificar aliança com povos como Fulni-ô, Guarani Mbya, Huni Kuin e Yawanawá. Sendo este último a principal referência ao se tratar de alianças, e, portanto, os desdobramentos desta relação colocam em evidência aspectos específicos deste grupo étnico. Não obstante suas narrativas são as que aparecem em destaque também neste trabalho.

Por diversas vezes foram observados o compartilhamento de narrativas mitológicas durante a realização das cerimônias. No período de execução desta pesquisa não foi diferente, registramos que principalmente nos eventos de imersão há um momento dedicado a essas narrativas. Entre elas sempre esteve presente a história do *Mukaveine*, utilizada muitas vezes para explicar sobre o surgimento e expansão das alianças. Algumas versões desta história foram registradas, para os conhecimentos dos leitores, transcreveremos mais a frente a versão que mais se repetiu. Antes disso, no cabe contextualizar o Povo Yawanawá e sua trajetória até o lugar que ocupa nas redes xamânicas espalhadas pelo Brasil.

Os Yawanawá estão localizados na Terra Indígena do Rio Gregório, no município de Tarauacá, no Acre. São falantes da língua Pano, e sua configuração socio espacial é determinada pelas extensas famílias que habitam suas aldeias. Que são as aldeias Matrinxã, Amparo, Yawarani, Tibursio, Sete estrelas, Escondido, Mutum, Aldeia sagrada, Nova esperança, e Mawa yuxin. Dentre estas destacam-se as Aldeias Mutum, Nova Esperança e Aldeia sagrada. As duas primeiras por serem as que mais articulam festivais e comitivas que saem em itinerância. E a última por ser local onde estão localizadas as plantas utilizadas para os preparados vegetais mais antigas, é onde se localiza o cemitério do povo, e o shuvuã, a grande oca onde moraram por milênios todo o povo.

A história da organização social destas aldeias, são reflexos de todo processo de contato que houve entre os Yawanawá e os não-indígenas desde os anos finais do século XIX. Segundo Naveira (1999), esta relação se perpetuou como um encontro traumático com os seringueiros, que resultou em massacres. Posteriormente, um Yawanawá chamado Antônio Luiz, conseguiu estabelecer um contato mais pacífico com os não-indígenas, o que lhe rendeu a fama de “amansador de brancos” (Sáenz, 2017, p.25). Estes episódios continuam muito vividos na memória do povo, e sempre é relatado ao se contar a história de contato. Oliveira (2012), traz um panorama sobre o fluxo circulatório dos Yawanawá na época dos seringais, dentre estes fluxos a autora destaca as relações mantidas não só com os não-indígenas, mas também com outros povos, com os quais eram estabelecidas alianças principalmente por meio de casamentos. Já nestas alianças a noção de identidade eram compostas para além das relações de parentesco, mas também pelas relações interétnicas de afinidade e/ou guerra com as outras etnias Pano. Fato este importante destacar desde de já, pois se replica em alianças modernas, e tem por base narrativa mitológica.

A história recente deste povo, começa a ser traçada na década de 80. Onde sob a liderança de Biraci Nixiwaka, passam a aprofundar relações expansivas com não-indígenas por meio do movimento de luta pelo reconhecimento étnico, no período histórico do país, onde se reestabelecia o estado democrático de direito.

Deste movimento resulta o reconhecimento de seus direitos, e leva adiante o processo de desintrusão das suas terras. Com isto são retirados de seu território a Missão novas Tribos do Brasil, estabelecida desde os anos 60, e que causou um grande impacto no território pelo seu combate as práticas tradicionais de cuidado e expressões culturais (Sáenz, 2017).

Em 1992, se dá início a uma parceria entre Biraci Nixiwaka e uma empresa norte americana, neste acordo um dos objetivos de contrapartida era a valorização da cultura Yawanawa. Evento o qual desencadeou a revitalização da cultura e suas práticas, incluindo o fortalecimento do uso da língua e o retorno a utilização das medicinas. Incluindo nisto o retorno da dieta do Muká

em 1999, que segundo relata Matsini Yawanawa, liderança da aldeia Mutum, tinha caído em desuso por cerca de 50 anos.

Foi, portanto, por meio dessa parceria que o retorno das práticas xamânicas foram viabilizados. Houve ainda segundo Saézn (2017), um evento muito importante durante esta parceria

“Durante a parceria com a Aveda, por ocasião de doença do presidente americano da empresa, o pajé Yawarani e Biraci viajaram aos Estados Unidos para atendê-lo, o mesmo que recebeu a cura graças ao tratamento de Yawarani. Em retribuição, a empresa ofereceu bolsas para três Yawanawá estudarem inglês e adquirirem os conhecimentos dos nawa, e, em troca, um americano foi enviado à aldeia com a intenção de realizar a iniciação do Muká, para adquirir os conhecimentos xamânicos Yawanawa.” (Saézn,2017, p.27)

Tal situação proporcionou não apenas o retorno da dieta do *Muká*, mas também despertou o interesse dos jovens. Nesta leva de iniciações, fizeram a dieta Biraci, Pai Nani, Matsini e na sequência as mulheres, Hushahu e Putany, que inauguram uma nova era. Além disto como desdobramento destes eventos, surge o festival Yawanawa, evento anual onde se recebe no território inúmeras pessoas para “*conhecerem sua cultura*”. Onde orgulhosamente a expressam para todos por meio de cerimônias, rituais de banho com ervas, rezas, etc. Atualmente devido a dissidências políticas há dois grandes festivais realizados pelo povo, o Festival Yawa e o Mariri Yawanawa, realizados respectivamente nas aldeias Nova Esperança e Mutum.

Os relatos orais explicam todo este movimento como algo profético, desde o período de dificuldades ao contactar os não-indígenas e seringueiros, até a reviravolta que vem com as alianças, utilizando a narrativa do *Mukaveine* que transcrevo a seguir.

Matsini, liderança da aldeia Mutum, é um dos representantes de mais projeção atualmente da cultura Yawanawa. Durante esta pesquisa ele esteve duas vezes em Recife, e realizou uma série de lives e cursos online (por mediação de grupos aliados) sobre a cultura e espiritualidade Yawanawa. Em diversos momentos ele enfatiza a expansão do uso das medicinas como a concretização da narrativa mítica do *Mukaveine* (Muká homem). Durante a

contação da narrativa, o Matsini cria uma espécie de “áurea ritual”, demonstrando aos presentes que haveria uma preparação para poder iniciar a contação. Em seguida pede para que todos se “concentrem” junto com ele, ou seja, que prestem atenção ao momento que se inicia, e avisa para aqueles que fazem uso de *rume* (rapé) a importância de fazerem uma aplicação para se “conectar” com a história, pois, é uma história sagrada. Na sequência, o próprio Matsini sopra um rapé em si, fala algumas palavras na língua sua língua<sup>48</sup>, e só então inicia a história em português:

*“O Mukaveine tem nome de planta muito poderosa; O Muká só toma quem é escolhido pela força espiritual, Mukaveine foi líder grande, que superou muitos e grandes desafios; Foi líder de grandes conquistas. Filho de Mukanawa, linhagem do Muká, de homens poderosos.”*

Muká é o nome de uma planta, uma espécie de batata, que nasce de forma espontânea, segundo os Yawanawa. São plantadas por Yuxins, algo que podemos traduzir como próximo a espíritos, mas que segundo os próprios Yawanawá não são como espíritos que concebemos no nosso conhecimento ocidental. E sim, são os espíritos das coisas e lugares, algo semelhante ao que usamos para nos referir como “energia”, ou seja, algo que não é do plano físico, mas também não é algo de um outro mundo, ou intangível. O Muká é também a planta basilar para a grande iniciação espiritual no povo, é com ela que realizam a dieta do Muká, ou o “juramento do Muká”. Principal e mais longa dieta, que transforma aquele que opta por realiza-la em pajé ou grande conhecedor.

“Ao ‘mexer o muká’ esse ‘espírito muito forte’ passaria a habitar dentro da pessoa que ‘planta o muká’ no seu corpo, ou ‘no seu coração’, como ouvi de um jovem iniciado. A forma de plantar o muká seria ‘roendo a batata’, mastigando e engolindo, ação que se torna extremamente difícil pelo seu gosto extremamente amargo. Muká também significa, literalmente, amargo. Apesar do gosto amargo o iniciando não pode ‘fazer careta’. Para se apresentar perante o muká o iniciando deve estar ‘bem arrumado’, isto é, pintado, vestindo as roupas ‘tradicionais’ e alegre; e ser apresentado pelo pajé que já o conhece, que já possui uma relação de parentesco com o muká (avô, tio, primo, irmão). O pajé que apresenta o iniciando perante o muká é quem ‘abre a dieta’ para ele.” (Sáenz, 2017,p.72)

---

<sup>48</sup> ato este conhecido nas rodas xamânicas como uma forma de comunicação com os espíritos ancestrais para cessão de permissão.

Dando continuidade a história Matsini explica que há 3 tipos de histórias: *Sheni pahu naia*, ou história linda; *Sheni pahu*, história sagrada e *Yuah*, história real passada que deve ser lembrada. *Mukaveine* é então *Sheni pahu naia*, uma bonita. Matsini conta que no caminho espiritual *Mukaveine* é um grande exemplo, um espelho que deve ser seguido. Ele relata que muitos querem alcançar o status que *Mukaveine*, que querem suas qualidades, para poderem ser respeitados e admirados. A história do *Mukaveine* se conta já da sua velhice. Até então, antes da visão do *Mukaveine*, os Yawanawá não sabiam da existência de outros povos. Ele conta:

*“Mukaveine tinha vários filhos, e um cuidava dele na velhice, para que Mukaveine não tivesse mais que trabalhar. Inconformado, Mukaveine não conseguia ficar parado. E uma vez que o filho saiu para caçar, ele resolveu sair de casa para pegar içã (patuá) um tipo de fruta que faz vinho. Para tirar o fruto ele precisava subir no pé, mas não conseguia porque estava fraco. Ele fez muita força e acabou dormindo abraçado com a árvore.*

*O filho dele retorna da caça e pergunta a sua esposa pelo pai. Então ele sai atrás e encontrou o pai dormindo na palmeira. Ele chora, e fala ao pai que não deveria fazer isso. O Mukaveine fala que não conseguia ficar sem fazer nada. Chega o verão, época de muitas aves, e que crianças brincam na margem do rio. No verão os pássaros colocam ovos na praia, e o neto do Mukaveine achou o ovo de Tauma yká, e matou o pássaro. Ele com 5 anos, matou como alimento e levou para o pai, e o pai leva ao avô. Mukaveine sorri (Matsini afirma que para seu povo quando um homem sábio e velho que sorri abençoa algo e isso é muito importante). Passou um tempo e Mukaveine foi ficando velho e sentiu que a morte estava chegando. A morte é uma passagem para um novo tempo. Mukaveine chama os filhos para conversar. E diz que o criador deu a ele a oportunidade de deixar um presente para o povo ( que seria toda a humanidade). Então ele diz: quando seu filho matou o filho de um pássaro, vi que vocês têm fome e precisam de alimento. Então quando ele fizesse a passagem poderia tocar na abundancia, na água, para ter muitos peixes.*

*O filho fala que não quer isso, que o pai passou dificuldade então não tem necessidade de facilidade pós morte para os outros. Depois falou que ia tocar espírito da rã. Para ter facilidade de achar shãna. E o filho recusou. Aí ele fala que vai tocar no espírito das crianças, para não crescerem quem tiver menos de 5 anos. Ai a filha nega. Tocar na guerra, para não ter sossego, filho nega.*

*Daí ele teve visão quando ficou pensando. E ele teve a visão que tinha outro povo, o povo branco Runa Nawa. E ele viu o mar. O grande mar e o céu onde se encontravam. E falou que tinha um outro povo que crescia muito, como montanhas. O filho disse que queria conhecer esse povo. Então Mukaveine falou que ia tocar esse povo para espalhar na terra, e que iam chegar pelo rio atrás de algo que queriam. Ele avisa que é povo diferente, que tem coisas diferentes e que não podem matar eles. Que era um povo que mexia com a*

*pedra. E o Mukaveine prevê a aliança, pois era necessário união, para que um ajude o outro. Pois sem guerra, trariam coisas a mais para ajudar, uma paz.*

*Fala dos casamentos, das trocas dos conhecimentos, para ajudar mutuamente. Mukaveine diz que só trará coisa boa a partir das alianças, ao contrário seria perigoso. E ao terminar de falar ele diz: quando eu tiver perdendo o folego aplique rume bem forte que nesse momento vou espalhar o povo. Ele calculou de demoraria tempo suficiente para acontecer. E Mukaveine fez a passagem. Quando tomou o rapé a casa dele tremeu, e tudo balançou. Esse foi o momento que se espalhou o branco no mundo.”*

Após terminar a narrativa sobre o *Mukaveine*, Matsini conclui dizendo que: *“Mukaveine deixou tudo preparado para a aliança de hoje em forma de profecia.”* Ele relata que é através da permissão da expansão das medicinas que os Yawanawá ajudam a humanidade, buscando fortalece-la e se fortalecer com a trocas mútuas realizadas, assim como previsto por *Mukaveine*. Segundo Matsini, construir alianças é uma estratégia de construir um mundo melhor, e alcançar um bem comum melhor para todos.

Além de Matsini, seu sobrinho o Biraci Junior<sup>49</sup>, conhecido como Isku Kua, filho cacique de Aldeia Nova esperança Nixiwaka, no seu retorno, após 6 anos<sup>50</sup>, ao Recife em dezembro de 2019, compartilha também sobre a história do *Mukaveine*. Segundo ele, a história não só explica e prevê a expansão dos usos do uni para fora da aldeia, como também trata das alianças, e das permissões, através de acordos de cooperação, para a realização das cerimônias com uni por brancos. Ele relata que esta é uma forma de estarem presentes na cidade mesmo fisicamente longe. Reafirmando o discurso proferido nas alianças sobre a legitimidade de sua existência.

Isku Kua ressalta ainda a importância do estudo da língua, e dos cantos. Segundo ele, estes são veículos de cura e meios de comunicação com os *yuxins*, e diz que é necessário aprender a falar de forma correta para se comunicar corretamente. Na ocasião, ele ressalta que na sua compreensão de mundo *“os conhecimentos da floresta”* são um legado para os *“brancos”*, e os

---

<sup>49</sup> Isku Kua se tornou cacique ainda muito jovem no final de dezembro após sua presença no Recife. Com um discurso político muito forte, durante a pandemia ganhou bastante visibilidade através de lives.

Optou por exercer um cacicado coletivo, tem como objetivo dividir com mais duas lideranças por escolha própria para manter agenda de compromissos fora da aldeia.

<sup>50</sup> Ele integrava a primeira comitiva que chegou no estado em 2013.

compara a Biblioteca de Alexandria. Nesta fala, ele faz referência ao modelo de compreensão do mundo, desenvolvido pelo seu povo. Neste modelo, o ambiente no qual estão inseridos, seja a floresta, seja em trânsito pelos centros urbanos, é compreendido como dotados de ensinamentos, que podem ser percebidos se o indivíduo se conectar com eles. Há no seu discurso, uma ênfase acentuada acerca da preservação ambiental, pois para ele “*cada folha da floresta é como um livro que guarda o segredo da humanidade*”.

Com um posicionamento mais político que o seu tio Matsini, Isku Kua relata sobre o incomodo que sente diante da terapeutização do uso das *medicinas da floresta*, no momento que a desligam das narrativas dos povos que dela utilizam. Neste sentido, ele enfatiza que só há lógica de utilização das medicinas, se elas forem orientadas com base na cosmologia dos povos originários. E diz ser necessária uma campanha de conscientização sobre o uso correto das medicinas da floresta, onde os povos que são “*guardiões*” delas devem ser sempre consultados sobre lógicas de utilização, e sobre “*diretrizes específicas acerca da forma correta de servir, preparar e conduzir o uni (ayahuasca)*”.

Durante a realização da observação participante *in loco*, houve o acompanhamento da vinda inédita ao Recife, em maio de 2022, de Hushahu, a primeira mulher a fazer a dieta do Muká. Na ocasião um grupo realizou uma imersão exclusiva para mulheres. A vinda de Hushahu, ocorreu devido a sua necessidade de tirar um visto de viagem, e causou grande fluxo de interesse de participação. Pois, segundo os participantes de rede, dificilmente ela sai de sua casa para realizar cerimônias fora, principalmente no Brasil.

No decorrer do retiro, mais uma vez a história do *Mukaveine* foi contada. Entretanto, ela adicionou um novo dado, disse que durante o período de iniciação do seu grupo<sup>51</sup> na dieta do *Muká*, se tornou perceptível a necessidade de expandir este tipo de ritualística de iniciação para além do seu povo. Entretanto, eles chegaram à conclusão que antes, seria necessário promover um fortalecimento interno. Nesta época, os casos de alcoolização em meio aos jovens eram altos. A própria Hushahu, analisa que esta foi uma

---

<sup>51</sup> A dieta do muká é realizada por um grupo de pessoas, neste caso específico ela faz referência ao grupo que entrou em dieta junto com ela, composto por outros Yawanawa.

“*herança maldita*” da colonização, que teve início desde os tempos das correrias<sup>52</sup>, se agravou nos tempos dos missionários, que proibiram o uso do uni e a realização dos mariris, e havia persistidos até o início dos anos 2000. Sobre este período ela relata:

“A partir disso o álcool é inserido nas aldeias, aí aconteciam estupros, brigas, acidentes, entre outras coisas. Nesse tempo os pajés se esconderam no interior da floresta. Então quando eles decidem tomar Muká para fazer o resgate da cultura eles percebem que a cultura é a essência do povo, como o espírito do corpo.” (Hushahu, 2022)

Logo, para ela o fortalecimento cultural, ou *resgate* como eles chamam, foi uma estratégia de fortalecimento interno, que promoveu de forma geral, a reorganização da cultura Yawanawá e reestruturou a comunidade. Tratando a cultura do seu povo como a essência espiritual deles, Hushahu, não poupa críticas ao declarar que “*existem pessoas que estão “transformando espiritualidade em algo fantasioso*”, descaracterizando a forma tradicional deles de realizarem cerimônias, e deturpando a forma como o Yawanawá vive sua espiritualidade. Segundo ela, espiritualidade é cultura, é a forma como eles “*vivem no mundo, enxergam as coisas, se cuidam e se comportam*”.

Ou seja, é algo presente no seu cotidiano e não algo abstrato. E está forma de compreender espiritualidade na prática cotidiana é aquela que os grupos neo-xamanicos tentam seguir. Por fim, a partir desse apanhado histórico e narrativo dos próprios Yawanawá inseridos nas redes xamânicas, podemos observar que seu discurso sobre o uso das *medicinas da floresta* se pauta não apenas em algo estritamente espiritual, mas também cultural e regulatório de comportamentos que fazem sentido na construção do que é ser Yawanawa: saber falar sua língua, saber das suas histórias, usar das medicinas da floresta e estudar sobre elas.

---

<sup>52</sup> Para saber mais ver Almeida e Cruz (2017), Protagonismo e Resistência do Movimento Indígena do Acre. Disponível em: [http://www.encontro2016.rj.anpuh.org/resources/anais/42/1467076377\\_ARQUIVO\\_Resumo-Anpuh-RIO.pdf](http://www.encontro2016.rj.anpuh.org/resources/anais/42/1467076377_ARQUIVO_Resumo-Anpuh-RIO.pdf)

### Capítulo III- O lugar do corpo na experiência xamânica dos grupos aliançados.

O corpo na experiência xamânica é tido como principal suporte para o entendimento dos modelos de cuidado nos grupos neo-xamanicos, onde a percepção do sensível, ou seja do “sentir”, é elemento basilar para constituir interpretações e elaborações sobre as experiencias de corpos que são significantes como produtos e ativos produtores de práticas e sentidos (Citro, 2009).

Para elaborar uma compreensão sobre o local do corpo na experiência xamânica dos grupos aliançados com o povo Yawanawa, vamos inicialmente nos debruçar sobre as narrativas que corroboram para uma interpretação da cosmologia deste povo, e como ela é aplicada ao cotidiano do xamanismo no meio urbano. Isto é necessário para que possamos compreender o processo de interpretação do xamanismo e como isto leva a elaboração de modelos de cuidados, que é um dos focos deste trabalho. Em seguida, desenvolveremos a luz de alguns teóricos os conceitos de experiencia, percepção, consubstancialização e as formas de conceber saúde e doença.

No âmbito das narrativas, há na história do povo Yawanawa, há um mito, que é descrito como o primordial, onde conta a gênese do povo Yawanawá como gente mortal. Esta narrativa, foi poucas vezes compartilhada, e nessas ocasiões, houve uma preparação para escutá-la. A primeira vez que a ouvi foi por intermédio do Matsini, durante a atividade de feitio de ayahuasca em Recife em dezembro de 2020. A atividade fez parte da programação de uma imersão realizada durante 4 dias.

Esta narrativa foi contada durante a “força”, por segundo ele, ser muito sagrada e importante, para inicia-la ele serviu a ayahuasca para todos, pois seria permitido escutá-la apenas aqueles que estivessem “conectados com a força”, e só depois de algumas horas, quando todos tinham “se equilibrado dentro da força”, ou seja, quando não havia mais processos intensos de vômitos, ele iniciou a narração. Entretanto, não foi permitido gravá-la, descrevo aqui, uma versão própria, com base no que pude lembrar após a ocasião.

Embora possa não parecer adequado, ressalto a importância desta narrativa, pois a partir delas poderemos compreender como o corpo que se transforma é posto como central para a experiência xamânica, e como este mito sobre a consubstancialização do corpo se torna primordial para compreendermos como a experiência orienta estes grupos.

O Mito do surgimento das plantas, narra que no princípio de tudo, os Yawanawá não tinham o uni. O primeiro homem que existiu não tinha nome próprio, ninguém sabia seu nome. Nesta mesma época, eles não conheciam a morte. Havia um chefe, que devido a fome dos mais velhos, mandou um grupo caçar para comer.

Não fica muito claro, se o hábito de caçar era algo que existia, ou se esse novo fator inserido, foi responsável pelas mudanças que viriam ocorrer. Seguindo a narrativa: Durante a caçada o chefe pegou um pássaro, e assim que pegou esse pássaro morto, ele adoeceu. Logo, ele foi carregado de volta para o local onde estavam os demais, ao acordar ele pede para que assem o pássaro que havia matado. E isso faz com que ele fique cada vez mais fraco, até morrer.

Como as pessoas não sabiam o que era a morte, continuaram a esperar pelo despertar do chefe, e passando alguns dias, seu corpo começa a feder. Sem saber o que fazer, as pessoas decidem enterrá-lo no centro do local onde estavam. Após isto, começam a nascer as plantas usadas no xamanismo deste povo<sup>53</sup>:

Em cima do túmulo nasceu pimenta, saindo do seu peito. Do outro lado do peito nasceu *shupä* (planta semelhante a trombeta). Do centro do seu peito nasce o tabaco. Dos seus braços nasceu o *tukun* (cipó)<sup>54</sup>. Após as plantas brotarem, sem entender muito bem ainda o que havia acontecido, as pessoas decidiram utilizar as plantas para encontrar o chefe. Elas começaram então a beber o cipó, que saiu do corpo do chefe. Passaram muito tempo tomando o cipó e derramando ele por todos os lugares. Apenas um homem se recusou a tomar o cipó, ele dizia algo como " não vou tomar cipó velho e amargo", então

---

<sup>53</sup> Com exceção do muká.

<sup>54</sup> Ele explica que isso aconteceu porque o chefe tinha sido enfeitado por uma cobra grande, que colocou dentro do corpo dele, e isso levou a sua morte.

esse homem continuou e comer, enquanto os outros continuavam apenas consumindo o cipó.

Ele narra que depois de um longo tempo, não se sabe se meses ou anos, as pessoas foram secando. Mas o pensamento delas continuava firme no objetivo de encontrar o chefe. Quando sentiram que seus corpos estavam bem diferentes, disseram que estavam prontas para ir embora. Pediram àquele homem que não bebia cipó para ir até uma aldeia próxima, avisar aos demais que eles estavam indo embora e que deveriam preparar caçuma para eles. No caminho para a outra aldeia, o homem encontra uma mulher, que o pede para esperar ela voltar para que tivessem relações, e ele fica ali a esperando.

Cansados de esperar, os que iam embora começaram a partir para cima, e enquanto subiam tocavam buzinas, e tomavam pó de pimenta, rapé (do tabaco) e shupä. Quando isto aconteceu, o homem escutou as buzinas e correu para avisar aos demais que seus parentes estavam indo embora, e que eles pediram caçuma para poder fazer a passagem. Quando eles chegaram no local onde antes estavam os que iam viajar, eles já tinham subido para além da copa das árvores. Então o homem que não tomou cipó, sobe em um pé de açai e pede para ir com eles. Mas seu pedido não foi atendido. Todos tinham subido levando consigo tudo o que tinham, até suas casas.

Na medida que forma subindo, quando já estavam entre a terra e o céu, houve uma forte ventania que quase destruiu todas as suas coisas, em seguida apareceram maribondos que tentavam ferrear eles. Então eles tomavam mais rapé, colocavam pó de pimenta na boca, tomavam rapé de *shupä*, para fazer o vento parar e escapavam das ferroadas. Quando chegaram no caminho da morte, ela não ia deixá-los passar. Mas eles continuaram a ingerir o pó das plantas e seguiam em frente. Chegaram então na terra da morte, que os balançava e os jogava de um lado para o outro. E continuaram a tomar as plantas a fazendo parar. Então chegam à beira igarapé da morte que virava de um lado para o outro, e continuaram a tomar as plantas.

Após isto, chegam a um local desconhecido, uma espécie de roça dos espíritos, eles olham para aquele local e veem pés de macaxeira molhados com sangue, eles tomam mais uma vez as plantas e seguem. Por fim, chegam

ao céu, onde viram suas casas, e o chefe estava lá, tendo o corpo pintado por duas mulheres. As pessoas então se aproximaram de seu chefe, mas não conseguiam, pois ao tentarem se sentar as coisas todas se quebraram, bancos e esteiras. Então, o chefe os manda embora, pois eles não estavam mortos. Então eles desceram de volta, e resolveram que iam ir para outro lugar, não o mesmo do qual partiram. Eles então buscaram por um lugar livre de doenças, e encontraram um local onde nada se mexia e havia silêncio absoluto. Eles ficaram neste lugar, e viraram o povo da morte, o povo que vem buscar o espírito de quem vai morrer.

Esta narrativa é muito importante devido seu conteúdo abordar a transformação dos Yawanawá em humanos, devido a morte; o surgimento das plantas que dão acesso aos diversos mundos, e possibilitam o contato com seres não-humanos, e por fim, como explica o Matsini, ela aborda a forma correta de uso das plantas e acesso. Matsini, em um momento de conversa após a contação da narrativa e fora do momento ritualístico, explica que quando o povo começa a tomar o cipó, ou seja, começa a preparar e beber o uni, sua meta seria manter o contato com alguém que já não estava no mesmo “plano<sup>55</sup>” que eles.

Quando eles encontram esse demiurgo, ele ensina a forma correta de uso das plantas, que não devem ser usadas para interferir nos destinos. Segundo Matsini, *“eles passaram cerca de um ano tomando o cipó e fazendo dieta, o que trouxe leveza aos seus corpos permitindo que eles subissem, ao contrário daquele que continuou se alimentando e desejando a mulher, e não pode acompanhá-los”*. Há ainda a analogia das dificuldades enfrentadas até chegarem ao seu objetivo, que significa as dificuldades de quem busca seguir o caminho da iniciação xamânica. E mais uma vez, o uso das plantas, rapé, shupã em situações desafiadoras os ajudou a vencer os desafios e a seguir.

Temos, portanto, nessa narrativa o desenho do que vem a ser o caminho da espiritualidade Yawanawa, e os ensinamentos sobre quais cuidados devem ser tomados. Logo, para poder adentrar ao mundo espiritual, é necessário realizar uma dieta prolongada e rigorosa, associada com o uso da

---

<sup>55</sup> Termo utilizado para se referir a dimensões que constituem mundos.

ayahuasca/uni, e de outras substâncias complementares. Esta dieta levará o indivíduo a uma limpeza do corpo físico, alcançando um estado de leveza. Entretanto, fica o alerta de que a jornada da dieta, é cheia de perigos e desafios, tendo como principal fonte de acolhimento o uso das medicinas da floresta para que a experiência seja suportada e equilibrada. Somente após vencer estes desafios, será possível alcançar o objetivo posto no início. E isto pode ocorrer tanto a nível de corpo físico, em forma de cura; ou no corpo não material, seja em pensamento consciente, como insights; ou ainda a nível espiritual ou através de sonhos, que trazem respostas. Na narrativa ainda contém um alerta sobre a desobediência, em caso de quebra desses rituais, o indivíduo pode ficar preso a níveis intermediários que ao retorno à superfície da consciência.

Através desta narrativa podemos observar que o corpo é elemento central para a construção da experiência xamânica, é a partir da sua consubstancialização, ou seja, da ingestão prolongada das medicinas da floresta que ele se transforma em diversos níveis, obtém e constrói conhecimento, e permite acesso a diferentes camadas do mundo<sup>56</sup>. Desta forma, podemos afirmar que o corpo que se transforma por meio da experiência xamânica, retem nele informações que passam a ser parte do modelo de cuidado a ser seguido para adentrar “ao estudo da espiritualidade”. Neste sentido, é através de percepções, experimentações, e dos resultados provenientes delas que se constituem as interpretações das narrativas, que oferecem subsídios para a elaboração de modelos de cuidado.

Ainda em relação a narrativa apresentada acima, podemos observar a aplicação de um método para obtenção dos conhecimentos xamânicos. Este método segue muito próximo a formulação da metodologia científica, e tem como etapa de forma geral a observação; seguida pela formulação de hipóteses e realização do experimento; e por fim, a aceitação ou rejeição da hipótese formulada. Podemos seguindo o mesmo modelo da narrativa mítica,

---

<sup>56</sup> Entendendo aqui o conceito de mundo para os Yawanawa, e por consequência também para aqueles que se inserem nos grupos xamânicos, não como uma concepção dualista que divide em humano e não-humano, e sim como um mundo formado de forma estratificada na qual o acesso destas “camadas” depende da obtenção de conhecimentos, que são chaves para adentrar estes outros níveis de percepção.

apresentar outro exemplo: Os que optam por se aprofundar no estudo da espiritualidade de um povo, sejam eles os iniciantes de pajelança, ou não-indígenas curiosos, normalmente iniciam seus estudos devido ao acometimento de uma patologia, ou a partir de um evento traumático, ou seja, eles observam algo. Não conseguindo cura para o infortúnio, formulam a hipótese de recorrer aos mais velhos, sejam pajés ou outras pessoas reconhecidas como aptas para ofertar ajuda e formulam junto com elas hipóteses do que pode ser a causa de tal infortúnio; a seguir com a hipótese formulada, testam as possíveis soluções e elaboram nesse percurso novos recursos resolutivos.

Por fim, obtendo ou não soluções para vencer seu infortúnio, acordam ou não sobre a hipótese formulada, neste caso o diagnóstico dado. Quando obtém sucesso, os envolvidos narram um processo gradativo de ganho de dom ou expertise em ajudar os demais. Ou seja, seu conhecimento e seu reconhecimento são construídos a partir das tentativas, e não obstante dos seus êxitos, em interferir nos pedidos de ajuda que a eles chegam. Sáenz (2017) traz um exemplo disto:

Durante a parceria com a Aveda, por ocasião de doença do presidente americano da empresa, o pajé Yawarani e Biraci viajaram aos Estados Unidos para atendê-lo, o mesmo que recebeu a cura graças ao tratamento de Yawarani. Em retribuição, a empresa ofereceu bolsas para três Yawanawá estudarem inglês e adquirirem os conhecimentos dos *nawa*<sup>23</sup>, e, em troca, um americano foi enviado à aldeia com a intenção de realizar a iniciação do *muká*, para adquirir os conhecimentos xamânicos Yawanawa. [...] Assim, a parceria com a empresa americana, e, o interesse do americano em fazer o 'juramento sagrado do *muká*', fizeram possível com que, não somente a iniciação do *muká* voltasse a ser realizada, mas também, com que dois jovens Yawanawá entrassem 'na dieta' junto com ele. (ibdem, p.27)

A citação acima exemplifica como o conhecimento construído e reconhecido sobre o potencial da pajelança Yawanawá trouxe benefícios para seu povo. Não apenas na reafirmação da autoridade espiritual que era o pajé Yawarani, mas pela demonstração como a aplicação dos conhecimentos Yawanawá poderiam trazer benefícios para seu povo. Este movimento que se caracterizou por um reconhecimento de fora para dentro, no sentido de conferir autoridade ao povo devido ao interesse dos *nawa* sobre as medicinas da

floresta. E proporcionou a revalorização interna dos conhecimentos tradicionais, levando os jovens a voltarem a se interessar por aprender os conhecimentos tradicionais.

O processo de aprendizado, assim como no mito apresentado anteriormente, tem como base a realização de dietas, nas quais há o interdito de diversos tipos de alimentos. Em especial, aqueles de sabor doce, relacionados ao “*yuxin* de criança, que é associado ao *bata* (doce)” (Sáenz,2017. p.68).

Neste processo para se obter os conhecimentos ou sabedoria é preciso alcançar o “*yuxin* de ancião, associado ao *tsimu* (amargo)” (ibidem, p.68). São diversos os tipos de dietas, suas restrições e duração, como contam os Yawanawa. Dentre elas a mais longa, e vista como mais especial, devido sua seriedade, é a dieta do *Muká*. Entretanto, todas as dietas tem algo em comum, elas são ferramentas preparatórias para que o conhecimento possa ser construído através das experiências vivenciadas pelo corpo.

É através delas que os corpos são “limpos”, possibilitando seu equilíbrio, cura ou fortalecimento. Durante sua realização além de restrições, são incluídos no cotidiano das pessoas banhos, defumações, momentos específicos para o estudo dos cantos e da língua Yawanawá (quando realizadas pelos não-indígenas), contação de histórias, e diversas “tomas” de uni com objetivo de estudar a força de uma forma mais “limpa”, devido a dieta. Esta última resulta na fixação ou decodificação dos aprendizados obtidos<sup>57</sup>.

As dietas além da construção de conhecimento também são os meios fornecedores de legitimidade para as lideranças, sejam elas indígenas que se apresentam como representantes da espiritualidade de seu povo<sup>58</sup>; ou aqueles que detém título de liderança das casas aliançadas.

Entre os indígenas que representam a espiritualidade de seu povo, as dietas lhe conferem a preparação correta para que possam, a partir dela,

---

<sup>57</sup> Para compreender melhor a manutenção de uma matriz de elementos ritualísticos durante a realização de dietas ver Labate (2011).

<sup>58</sup> Se tratando especificamente dos Yawanawa, raramente eles se apresentam com algum tipo de denominação como curador, ou pajé. Usam comumente “representante ou liderança espiritual do povo”

prestar auxílio àqueles que lhes procuram, assim como foi com o caso do presidente da empresa parceira, citado anteriormente. É, neste caso, a legitimidade que passa a segurança para a prestação devida de assistência, e não apenas isto, e a partir dela que se constroem novas relações nas redes.

No segundo caso, dos não-indígenas, seus objetivos são direcionados para a obtenção de cura, aprofundamento espiritual e aprendizados por meio das dietas, como modo de se legitimar em suas práticas na ausência de comitivas Yawanawá nas cidades.

Entretanto, estes relatam enfrentar alguns desafios para além da dieta, que é o convencimento de um público amplo e distinto sobre sua legitimidade. Não apenas sua legitimidade enquanto lideranças, quando relacionado com os que conduzem as atividades nos grupos xamânicos, mas também a respeito da legitimidade da dieta, quando os demais a realizam em contexto urbano.

No primeiro caso, por exemplo, não basta apenas uma administração competente do seu arranjo pessoal, pois o que está em jogo é a própria legitimidade das técnicas utilizadas. Que são adquiridas não apenas pelas dietas, mas também pela experiências junto aos povos, em imersões em seu território, na inserção de mais pessoas nos grupos ou com interesse em fazer etnoturismo na ocasião dos festivais, e na construção de relações cada vez mais próximas ao povo.

Em suma, um aliado legítimo, não é apenas aquele que fez uma dieta fora do território Yawanawa, mas sim aquele que para além da realização de dietas, mantém junto ao povo uma relação quase parental. Ou seja, é reconhecido por pelo menos parte das lideranças da aldeia com a qual mantém aliança como alguém com potencial, para levar o nome dos “Yawanawa” à frente com seriedade. Nesse contexto, destacamos a criação de vínculos por meio do compadrio. Onde os filhos de famílias aliançadas e lideranças de grupos, são apadrinhados uns pelos outros. Assim além da troca de favores inerentes ao estabelecimento de alianças, também se cria vínculos afetivos e trocas relacionadas a esta relação.

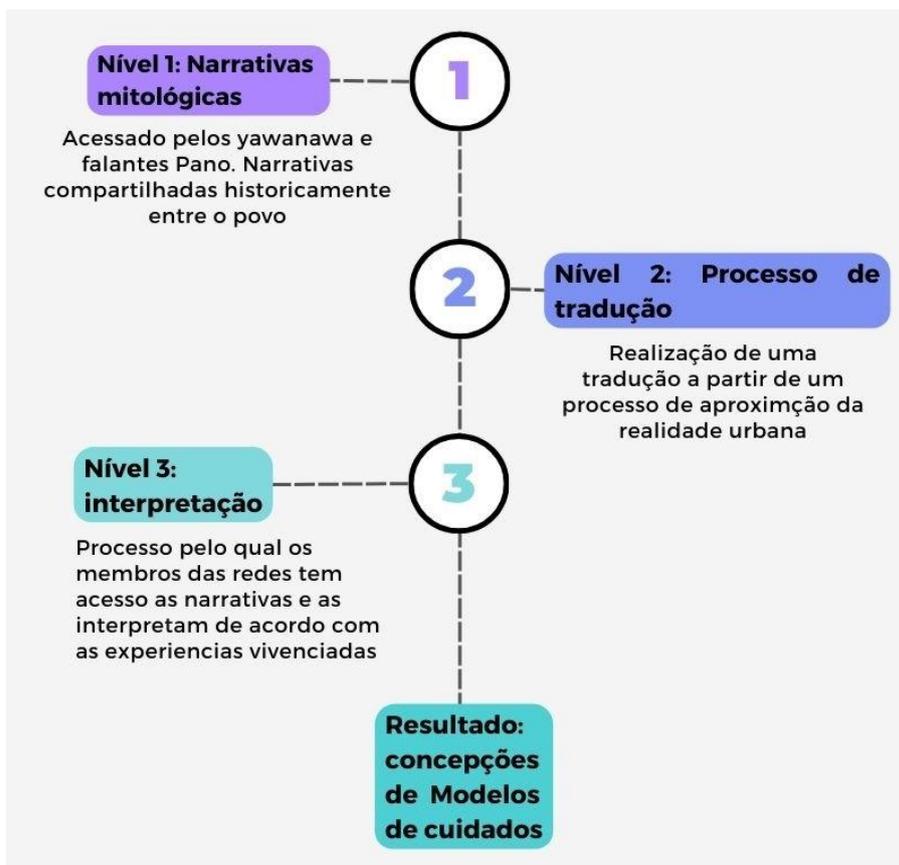
Quando há dissidências grupais, os fatores confiabilidade e seriedade, são tratados com maior rigidez por parte dos indígenas. Neste caso, mesmo

que a pessoa dissidente faça o uso criterioso das medicinas, ele poderá ter sua credibilidade questionada. O questionamento, aqui, recai sobre a legitimidade da técnica utilizada (ou a articulação de técnicas proposta), visto que a mesma só poderia ser adquirida a partir de longas vivências junto aos povos, que resultam no desenvolvimento de credibilidade (a partir do sistema de compadrio descrito anteriormente), em associação com a sua experiência no estudo da espiritualidade e das *medicinas da floresta*. Este fato coloca as relações das alianças dentro de um ‘fenômeno dialógico emergente’ (Langdon, 2013, p.30-31), onde ela existe e opera como um produto das relações entre os Yawanawás e não-indígenas.

O produto desta dialogicidade, a aliança, é o local onde ocorre as traduções das tradições, nas quais as interpretações feitas sobre as narrativas operam como signo orientador. Carneiro da Cunha (1998) compreende o xamanismo como tradução das realidades não-humanas e dos conhecimentos tradicionais para aqueles que deles não partilham. Dentro das alianças, podemos afirmar, há a interpretação da tradução que o xamanismo, no sentido dado por Carneiro da Cunha, promove.

Podemos observar que a partir do esquema representacional, a seguir, o nível que mais se aproxima dos grupos neo-xamanicos ayahuasqueiros é o da interpretação. A interpretação do xamanismo é o que fazem os grupos aliados, e a sua aplicação no cotidiano só é possível pelo processo de dialogicidade presente nestas redes. Podemos ainda afirmar que a ayahuasca é a ponte entre “mundos” que possibilita esse diálogo. Pois é a partir dela que os indivíduos chegam as redes, é através de seus efeitos que podem se aproximar de outras perspectivas de compreensão do mundo, e é através da experiência promovida em conjunto por ela e pelo contexto ritual que ela promove a transformação dos sujeitos.

Figura 5- Esquema representacional de tradução



### 3.1 A aplicação das interpretações sobre xamanismo nas atividades dos grupos.

O processo de aplicação das interpretações sobre xamanismo e das experiências xamânicas nos grupos, é um dos principais elementos para sua coesão. Pois, a elaboração de sentidos próprios no interior desses espaços, são sua razão existencial. Como dito anteriormente, foi identificado como subsidio para elaboração dos sentidos as narrativas mitológicas Yawanawa. A partir dela é construída a interpretação que prioriza a coerência interna das ações do grupo, mas que não se caracteriza como uma reprodução de uma lógica Yawanawa, e sim a interpretação de uma tradução feita pelos próprios indígenas para aproximar sua mitologia de modelos mais facilmente compreensíveis pelos não-indígenas. A partir disto, procuramos compreender como se articulam internamente as interpretações feitas pelo grupo, e quais são suas coerências e contradições. Não as definindo como um produto

finalizado pertencente ao grupo, mas considerando-a como algo em constante elaboração.

Nota-se que a coerência interna do grupo é pautada pela idealização das relações interpessoais, que visam a construção de uma vivência comunitária, assim como percebem a organização dos Yawanawa. E tem como base a ideia de união e harmonia com a natureza, a partir de princípios que buscam a valorização da *cultura Yawanawa*, e a promoção do uso responsável das *medicinas da floresta*. São elementos necessários para promover a valorização cultural: o estudo da história dos Yawanawa, o estudo da língua para aperfeiçoar os cantos, utilização de palavras da língua pano no cotidiano, tais como *haux, txai, sheni, nawa, xinã*, e etc; e a utilização de adornos, tais como pulseiras que identificam visualmente como pertencentes a uma rede<sup>59</sup>.

Figura 6- Utilização de adornos "rautis" para proteção e identificação de pertencimento grupal



Fonte: Facebook

---

<sup>59</sup> O uso de artesanatos indígenas era um dos elementos visuais mais marcantes dos grupos xamânicos, mas devido sua popularização pela parceria dos Yawanawá com a marca Farm rio, acabou entrando no circuito comercial mais amplo, não sendo mais sinal diacrítico que marca pessoas que fazem parte destes grupos. Embora, todas as pessoas que se inserem em grupos xamânicos usem, seu uso atualmente não está restrito apenas a elas.

É no curso da busca pela valorização da cultura, que para os participantes destes grupos se confunde muitas vezes com espiritualidade e conhecimentos tradicionais, e da sua própria legitimação enquanto membro pertencente a um grupo, que os indivíduos se dedicam as atividades promovidas. Neste contexto realizam dietas e participam de imersões, tais como feitiço do *rume* (rapé) e *uni* (ayahuasca).

A participação nestas atividades é fundamental também para elaborar e atribuir significados as experiencias coletivas e individuais, tendo sempre como princípio orientador as narrativas. Temos como exemplos destas interpretações aplicadas no cotidiano: O que age sem explicação visível, deixa de ser *Yuxins* e passa a ser *energias*. Deixam de ser seres específicos, de compreensão única, dotados de poder de se transformar, e passam a ser interpretados como como uma totalidade, presente em tudo. Assim como os cuidados com resguardos de consumo de alimentos e com os corpos, estes passam a ser ressignificados a partir da sua transformação promovida pela ingestão das substâncias.

Um corpo consubstanciado se torna território sagrado, ele adquire conhecimento pela experiencia, assim como Isku Kua fez a analogia entre a floresta e a biblioteca de Alexandria, o corpo de torna a própria floresta, que precisa ser cuidado para poder ser veículo que transporta para o mundo espiritual, como narra o mito do demiurgo. A partir do corpo, são travadas batalhas espirituais e apenas por via dele é possível obter o equilíbrio. O corpo consubstanciado, portanto, passa a ser o local onde a narrativa mítica ocorre.

Logo, nele o corpo sagrado deve abolir na medida do possível o profano. Estar saudável é cultivar o cuidado consigo mesmo, como quem cultiva uma agrofloresta, que apesar de diversificada é minuciosamente calculada sobre onde e o que deve ser regado para crescer e o que deve ser retirado, por não agregar valor ao sistema. Logo, a experiência do sagrado no corpo, se trata de vivenciar o sagrado enquanto algo híbrido intra e extra corpóreo.

O mito de surgimento das plantas descrito anteriormente, narra seu surgimento a partir do corpo do demiurgo, primeiro Yawanawá que morreu, ou

seja, que se tornou humano. Neste sentido, a articulação das cosmovisões coloca o corpo como propulsor do sagrado. Vale salientar o conceito de yuxin, existente para os yawa, conceitualizado por Perez-Gil (2001):

“Em primeiro lugar, o yuxin é força vital que permeia todos os seres e os dota de características próprias. É importante fazer notar que as substâncias corporais – em especial, o sangue – são portadores de yuxin. Nesta acepção, yuxin é princípio espiritual sem vontade marcada. No entanto, a noção refere-se também a diversos tipos de seres não mais indefinidos ou impessoais, como o princípio vital, mas personificados. Assim, na segunda acepção, yuxin designa os seres espirituais que conformam, junto com o corpo, a pessoa – huru yuxin ou yuxin dos olhos; nia vaka ou sombra; nisu yuxin ou yuxin da urina –; os espíritos dos mortos que habitam o céu; os entes dos diversos elementos da natureza (meshkiti yuxin ou yuxin da pedra; waka yuxin ou yuxin da água; nii yuxin ou yuxin da mata etc.); e, por fim, os representantes de certas espécies animais, os yuxinhu. (Perez-Gil, 2001. p.335)”

Considerando que tudo é yuxin, que na interpretação dos grupos se aproxima com o entendimento de “energia”, surgem nessas situações algumas condicionantes para que eles se tornem perceptíveis. A questão da percepção, pode estar muito associada ao sentido dado por Ingold (2010), onde o autor considera que todo ser humano é dotado de percepção, e seu conhecimento consiste em habilidades, e agências praticas em determinado campo. Logo uma abordagem “prático-teórica” sobre percepção e cognição (INGOLD, 2010, p.7), seria adequada para compreender a interpretação das cosmovisões no campo do xamanismo urbano.

Na pratica de convivência comunitária, as teorias são elaboradas por meio dos ritos estendidos para a convivência. Nesta espécie de cotidiano sagrado vivenciado dentro das comunidades de substância, o ordinário de fora das comunidades é suspenso. Neste sentido, recorreremos a Turner (1974) para compreender como o estado de liminaridade se aproxima do que é vivenciado nos grupos neo-xamanicos ayahuasqueiros. Para isto olharemos este processo através de 3 (três) etapas:

- 1- Momento anterior a entrada nos grupos: Cada indivíduo vem de seu lugar na sociedade, chegam nos espaços com motivações diversas. E muitas vezes expressam algum tipo de insatisfação com seu modo de vida.

2- Fase da liminaridade: Inserção da pessoa nas atividades do grupo xamânico, além das atividades de manutenção cotidiana de espaço relações, também na realização de dietas iniciatórias. O indivíduo encontra-se em uma situação de limites, no limiar, um lugar ambíguo. Que ao mesmo tempo que está dentro da sociedade na qual pertence, ele se recolhe à margem. Abdicando de suas atividades comuns, e da socialização cotidiana para se inserir neste espaço.

3- Retorno a sociedade: volta ocupando as suas funções sociais, emprego, família comum, e demais atividades. Entretanto, após dieta iniciatória ele dentro do grupo volta ocupando um outro lugar, marcado pelo avanço espiritual e pelo encerramento de uma fase.

A liminaridade se refere a um estado de transição, semelhante aquele descrito na narrativa mítica no qual “os que se foram” voltam para um “não lugar”, ou limbo em que os indivíduos ou grupos estão suspensos entre dois estados ou estruturas sociais. Em um contexto de grupos xamânicos urbanos, a liminaridade pode ser observada quando os participantes estão envolvidos em práticas rituais ou nas atividades destes grupos. Onde experimentam um afastamento temporário das normas sociais e do ritmo de seu cotidiano, os substituindo por um tempo pautado no ritual.

Em grupos xamânicos urbanos, os participantes podem passar por rituais de "liminaridade" nos quais eles deixam de lado suas posições sociais convencionais. Este processo envolve não apenas o uso de substâncias psicoativas, mas também a realização de dietas, permeadas por restrições. Ao retornarem da dieta, ou seja, saírem do estado de suspensão, eles voltam para um lugar que não é o mesmo que saíram. O “não lugar” representa a quebra com o ordinário anteriormente conhecido, no caso dos membros dos grupos, eles voltam com outra perspectiva sobre a vida. Este processo resulta na concepção de práticas e normas aplicadas a vida (talvez nova) cotidiana para além do espaço de reunião com o grupo, ou para além das cerimônias com ayahuasca.

As mudanças são vistas como fruto da nova visão sobre as coisas, eles se afastam, ficam em estado de suspensão e ao voltarem, compartilhando suas experiências, interpretam suas experiências e criam narrativas. O lugar destas

narrativas no grupo, que consistem em demonstrar as dificuldades superadas e as maravilhas de um novo modo de enxergar a vida, é justamente o que fomenta a manutenção destes grupos. E, conseqüentemente, atraem novos membros que buscam pelos benefícios narrados.

No que tange o âmbito das relações fora dos grupos, que expandem para o todo social com o qual convivem, o resultado deste processo traz um impacto significativo sobre sua capacidade de transformação. Dentre os relatos, as mudanças que mais ocorrem são, por exemplo, o afastamento destas pessoas de locais com muita aglomeração, com consumo de bebidas alcoólicas e a resistência a medicalização alopática.

Estes afastamentos são exemplos ilustrativos de como a experiência colonial, citada anteriormente, que adentrou e interferiu na cultura Yawanawa, e lhe foi prejudicial, sofre uma interpretação aplicada ao cotidiano dos não-indígenas que constituem estes espaços, e a partir delas criam modelos de comportamentos nos quais o consumo de álcool para socialização ou como fuga de problemas afeta a busca por um estado de bem estar, e a saúde, e se torna comportamento inadequado para quem está inserido no grupo.

Como efeito das interpretações aplicadas através de modelos regulatórios e orientadores de práticas que se diferem daquelas socialmente dispostas no entorno destes grupos, temos algo que se assemelha a noção de *communitas*, termo que Turner (1974) usou para descrever a sensação de comunidade e solidariedade que pode emergir durante a liminaridade. No contexto destes grupos neo-xamânicos urbanos, além das novas normativas comportamentais, este sentimento pode provir do ato coletivo de compartilhar de uma busca por experiências espirituais, cura ou crescimento pessoal. Isto gera o sentimento de *“profunda conexão”* entre os participantes dos grupos, os que os faz transcendendo barreiras sociais e individuais, unindo-os em um sentimento de pertencimento.

Logo, *communitas* nestes grupos pode se manifestar como um sentimento de unidade, pertencimento e apoio mútuo entre os participantes, persistindo além do ritual, fortalecendo os laços entre os membros do grupo.

Por fim, os conceitos de liminaridade e *communitas* de Victor Turner são úteis para compreender o sentimento de união que elaborado por meio da experiência compartilhada nos grupos xamânicos urbanos, e nos ajudam a destacar a importância das experiências rituais e das conexões sociais em tais grupos.

O sentimento de pertencimento é reforçado através da analogia feita às relações de parentesco. Assim como expressas anteriormente, na relação entre lideranças indígenas e as lideranças não-indígenas dos grupos, o modelo se repete dentro dos grupos. Desta forma, é muito comum escutar no interior destes grupos uns chamarem aos outros de “primo”, que seria a tradução de vínculo de parentesco atribuída a palavra “*txai*” amplamente utilizada nos meios xamânicos. Entretanto com a popularização do termo “*txai*”, decidem por traduzi-lo como demarcador de posicionamento nos grupos. Ou seja, nas redes xamânicas todos podem ser “*Txai*”, mas “*primo*” só são aqueles que estão inseridos no convívio cotidiano destes grupos.

É importante observar que a língua e a cultura dos Yawanawá têm suas próprias interpretações e significados específicos para a palavra “*txai*”. “*Txai*” é uma palavra que para os Yawanawá se refere a uma relação especial entre duas pessoas, geralmente, mas não necessariamente, entre parentes. Ela expressa a ideia de irmandade espiritual e de uma conexão profunda entre duas pessoas. É uma relação de confiança, respeito e cuidado mútuo. É uma palavra que descreve uma conexão.

Enquanto nas redes xamânicas, que envolvem o uso de substâncias como o Uni (ayahuasca), a palavra “*txai*” é usada para descrever a sensação de unidade, fraternidade e conexão que os participantes experimentam durante a cerimônia. As experiências em cerimônias podem também criar uma sensação de *communitas* (como exposto anteriormente) entre os participantes, onde se compartilha a sensação de harmonia entre eles, refletindo a sensação de que todos estão juntos na mesma jornada espiritual e que estão conectados de maneira profunda durante a cerimônia.

Em um plano mais geral, os grupos que formam as redes adotam uma postura que privilegia os indivíduos em aliança. Mais do que demarcar a

fronteira desses grupos por meio de códigos e condutas organizando um serie de orientações partilhadas por entre eles, o que ocorre é seu funcionamento através de princípios delimitadores de fronteiras em relação aos de fora, expressos de uma forma bastante vaga, mas que se desenha no decorrer das relações e arranjos da sua dinâmica.

Hora estão dentro aqueles que passam por diversos processos de iniciação ou aprofundamento na cultura X ou Y, hora estes mesmos estão fora, por não estarem de acordo com dinâmicas espontâneas que surgem em determinados momentos. Mas de forma generalista, frente a estas fronteiras incertas, podemos afirmar que os que estão dentro de determinado grupo, são aqueles que conseguem manter a dedicação a suas atividades, acima de tudo. Seja através da contribuição financeira, seja através da dedicação de seu tempo pessoal para a divulgação, manutenção e preparação de eventos.

É também no interior destes arranjos de redes e grupos que surgem frequentemente uma crítica operacional ao sistema medico oficial, ou seja, a medicina alopática, considerando-a contraria a conquista de um bem-estar integral. Pois por ser unilateral, e dotada de uma abordagem tecnicista, esta não estaria apta a oferecer subsídios satisfatórios para a execução de cuidados integrais, que visem todos os aspectos eleitos como importantes para estes grupos. Essas críticas geralmente refletem preocupações e perspectivas específicas sobre a medicina ocidental e podem variar amplamente entre indivíduos e grupos. Através de conversas, nota-se que se forma um consenso crítico sobre as seguintes questões:

- i- Redução da complexidade da saúde – criticam sobre a abordagem feita pela medicina ocidental, que tende a reduzir a complexidade da saúde humana enquadrando-a dentro de uma perspectiva puramente biomédica. Segundo eles, este tipo de atuação negligencia fatores importantes, como os aspectos espirituais, emocionais e sociais. Enquanto a abordagem ideal, seguiria o modelo de cuidado derivado das práticas xamânicas, onde a totalidade do ser humano, incluindo a conexão entre mente, corpo e espírito é considerada.
- ii- Foco na cura sintomática - Algumas críticas se concentram na abordagem da medicina ocidental de tratar sintomas em vez de

abordar os fatores que causam as doenças. Nos modelos de cuidado dos grupos, eles optam por uma abordagem que busca identificar e tratar o cerne dos problemas. Compreendendo, por vezes, as doenças como manifestações de desequilíbrios espirituais, emocionais ou sociais.

- iii- Medicalização em excesso – Há um posicionamento crítico muito forte a respeito da tendência da medicina ocidental em prescrever de forma excessiva medicamentos, para tratar sintomas e não a causa das enfermidades, usam a expressão “*medicalização da vida*”, expressão que faz referência ao uso de medicamentos que segundo eles disfarçam sintomas, mas não tratam o que adocece. Levando o paciente a um estado de entorpecimento. Além de apresentarem intervenções médicas invasivas, que podem ter efeitos colaterais indesejados e nem sempre consideram alternativas mais naturais e menos invasivas.
- iv- Falta de personalização - A medicina ocidental frequentemente segue abordagens padronizadas e protocolos de tratamento, o que pode não ser adequado para certos casos, por não levar em consideração as diferenças individuais. Elaboram que o tratamento ideal é aquele que adota uma abordagem mais personalizada, como nos casos de atendimentos individuais feitos pelos pajés<sup>60</sup>, adaptando os tratamentos e rituais de acordo com as necessidades específicas de cada pessoa.
- v- Falta de reconhecimento de práticas tradicionais – a não articulação das práticas xamânicas, já foi um ponto discutido no começo deste trabalho. Ela volta a aparecer nos grupos como uma crítica a medicina ocidental, pelo fato dela não valorizar, e/ou reconhecer de forma adequada outros modelos de cuidados, incluindo o xamanismo. Esta crítica reflete mais a indignação por parte de membros dos grupos, por situações vividas com os indígenas, do que algo

---

<sup>60</sup> A diversidade de formas de nomear aqueles que são reconhecidos como aptos a curar são bem extensas. Para uma explicação satisfatória sobre essas categorias entre os Yawanawá ver Perez-Gil (2001), que trata das categorias niipuya, xinaya, e os tsimuya. Entretanto, vale a pena ressaltar que em contexto urbano, o termo pajé é amplamente utilizado para se referir a estas categorias.

diretamente relacionado a eles, já que os modelos de cuidados provenientes destes grupos ficam muito restrito a eles.

Vale ressaltar, entretanto, que as críticas ao sistema médico ocidental feitas por integrantes de grupos xamânicos não são uniformes. As perspectivas podem variar devido às diferentes formas como esses grupos elaboram suas concepções. Destacamos anteriormente aquelas que apareceram de forma mais recorrente. Entre os contrastes identificados, está, por exemplo, a negação da eficácia de vacinas, como a da Covid-19, por alguns, enquanto outros a defendem amplamente. Além disso, é importante destacar que, em muitos casos, há uma defesa da articulação das práticas da medicina ocidental com os modelos de cuidados xamânicos por esses grupos. Esse aspecto é amplamente apoiado pelos próprios povos indígenas do país, que estão na vanguarda da luta pela manutenção e valorização das políticas públicas de saúde indígenas.

A partir da dinâmica de traduções cosmológicas, interpretações e elaborações de críticas aos sistemas atuantes de cuidado, que chamamos anteriormente de aplicação das interpretações no cotidiano, surgem a construção dos modelos de cuidados adequados e etno-orientados. Estes modelos fruto das experiências obtidas através do estado de liminaridade, seus rearranjos e as justificações elaborados neste processo, articulam as orientações e criam novas abordagens para com a saúde.

Embora a construção da ideia de cuidado a partir das experiências nas comunidades de substância seja um processo complexo e inicialmente individual, que apresenta variantes pessoais, a sua validação como um ato adequado, ele está estritamente relacionado com a experiência em grupo. O que o aproxima da noção de eficácia simbólica de Lévi-Strauss (1975), que reconhece que a validação está enraizada no contexto cultural e não necessariamente na validação empírica ocidental, que está fora de seu círculo de concepção. Sendo a eficácia simbólica reafirmada pelo grupo e mantenedora da coesão dele, ela segue alguns aspectos gerais que identificamos nos dois grupos xamânicos que nos aprofundamos.

Neste processo de reelaboração e reorganização de mundo que ocorre por meio do diálogo intercultural fomentado nestas redes xamânicas, destacam-se as formas de percepção e reexperienciamento do mundo, que se aproxima daquela desenvolvida por Ingold (2000), na qual o autor salienta que a percepção do ambiente não ocorre por meio do cérebro e sim pelo corpo e sua relação com o meio ambiente. Os depoimentos sobre as novas formas de compreender, perceber e experienciar os eventos cotidianos são recorrentes nas narrativas dos consulentes e compartilhadas publicamente em diversos momentos e lugares. As mesmas aparecem atreladas ao sentimento de 'despertar', onde o sentir, e o experienciar se desloca da mente e passa para uma esfera mais sensorial.

Isto leva a expansão das práticas terapêuticas para outras esferas da vida urbana. Logo, a percepção de si em relação a estrutura social e a busca por romper com ela, se inicia pela busca de tornar seus hábitos coerentes com a concepção de saúde desenvolvida. Foram levantadas, por saturação nas entrevistas, os tipos de compreensão sobre a relação entre saúde e corpo. Os dados a seguir demonstram aquelas que se mais se destacaram:

- 1- Conexão mente-corpo-espírito-natureza: As construções sobre cuidados nos grupos frequentemente enfatizam a interconexão entre mente, corpo e espírito. Este sentido é corroborado não apenas pelas experiências durante as cerimônias ou sessões com o uso do uni e demais substâncias, mas também pelo compartilhamento de narrativas sobre as percepções tidas e sensações. Logo o sentir-perceber acaba por se tornar meio de compreender como suas ações, pensamentos e emoções afetam sua saúde física e mental. E a partir disto são elaborados arranjos para adoção de práticas de cuidado com a saúde que abordem todos esses aspectos de forma integrativa. Tais como o cuidado com a ingestão de alimentos, principalmente os ultraprocessados e a inserção de práticas de permacultura, quintais produtivos ou agrofloresta, de acordo com suas possibilidades de execução, que religam o indivíduo ao cuidado com a terra, considerado terapêutico e conseqüentemente curativo. Resulta deste processo de equilíbrio entre mente-corpo-espírito-natureza a percepção do bem-estar

- 2- Autoconhecimento: A partir da construção do bem-estar, produto do equilíbrio entre mente-corpo-espírito-natureza, surgem as autoavaliações. São elas responsáveis pela construção do conceito de autoconhecimento nestes grupos. Autoconhecer-se é a soma da percepção e diagnóstico sobre si mesmo. Onde a pessoa desenvolve e aprofunda a compreensão sobre suas necessidades físicas e emocionais. Com base nesse autoconhecimento, podem tomar decisões mais informadas sobre os cuidados adequados: como a escolha de uma dieta mais compatível com o que se busca, adoção de práticas de gestão do estresse, ou a buscar tratamentos específicos.
- 3- Curar-se: A cura dentro dos grupos xamânicos é concebida não como um objetivo final, a ser alcançado, mas sim como uma trajetória de aperfeiçoamento pessoal. Muitas pessoas chegam nestes espaços em busca de cura, geralmente relacionadas com aspectos de sua convivência psico-social, seja para regular comportamentos de abuso de entorpecentes ou alcoolização, seja em busca de melhorar a convivência com pessoas próximas, ou como forma de livrar-se de sintomas da depressão e ansiedade. Nenhum dos espaços e grupos investigados promovem o uso da ayahuasca como curativo. No entanto, os relatos daqueles que participam das cerimônias, no ato de compartilhar suas próprias experiências, consolidam a ideia de que a prática do uso das substâncias traz benefícios para o tratamento de depressão, ansiedade e para a inibição da dependência química e alcoolização. Além disto, frequentemente os relatos dão conta da liberação de traumas após revisitar na “força” momentos difíceis, e da superação de bloqueios emocionais. O curar-se, portanto, é um processo gradual que acompanha o desenrolar do autoconhecimento, e ambos estão pautados na busca por melhorar a si enquanto indivíduo em sociedade.
- 4- Comunidade e apoio social: As comunidades de substâncias, acabam por se constituírem também como uma espécie de comunidades e rede de apoio. Além de muitas vezes tomarem o caráter de família extensiva, elas também desempenham o papel de orientação e prestação de cuidados relacionados com o indivíduo. A partir do compartilhamento de

informações, recursos e apoio emocional. O senso de *communitas*, discutido anteriormente, que surge nas cerimônias e se estendem para a convivência dos grupos, pode reforçar o compromisso de oferecer cuidados de forma individual e coletiva.

Portanto, as interpretações elaboradas pelos grupos levam a identificação destes 4 (quatro) pilares que compõem um modelo de cuidado e orientam a aplicação das práticas. Eles apontam também para os elementos norteadores da compreensão de corpo e saúde.

### **3.2 Um corpo que sente: a percepção do cotidiano no contexto de grupos xamânicos.**

As relações desenvolvidas nas redes xamânicas, tem promovido o surgimento de outras formas de relacionamento com o ambiente e com o todo, isto traz à tona como o xamanismo em centros urbanos vem sendo abordado por um viés terapêutico. Vale ressaltar que para algumas lideranças indígenas, este tipo de abordagem confere um posicionamento delicado para as práticas xamânicas tradicionais. Pois, quando tratadas como terapêuticas muitas vezes elas são desligadas de seus contextos originais, omitindo toda construção simbólica, que viemos abordando até aqui, e as tratando puramente por uma ótica farmacológica. Logo, é necessário esclarecer que a abordagem do xamanismo como uma terapêutica, especialmente a utilização das propriedades farmacológicas das substâncias isoladas de seus contextos simbólicos, não faz parte do escopo desta pesquisa. Ao abordarmos a utilização dos modelos de cuidado e sua inserção nos itinerários terapêuticos, enfatizamos que o contexto aqui abordado só é possível por toda construção elaborada anteriormente no cerne dos grupos, que foi demonstrada aqui anteriormente.

Trataremos a seguir de evidenciar como a percepção e o diagnóstico são elementos processuais, desenvolvidos por meio da interlocução de sujeitos e práticas. Para isto, analisaremos a partir de alguns autores como Ingold, Laplantine, e Csordas a construção do conhecimento que leva ao diagnóstico,

e conseqüentemente a elaboração de itinerário terapêutico. Neste sentido, ressaltamos a importância de compreender a percepção, movimento e engajamento como elementos norteadores na construção do conhecimento.

Para que o “*yuxin*”, ou “*energia*”, como são traduzidos e aproximados este conceito no xamanismo urbano, se torne perceptível é necessária uma nova forma de observa-lo, ou melhor, de senti-lo. Logo, a experiência xamânica para além da racionalidade, está condicionada com a capacidade de sentir no corpo para que seja percebida as sutilezas da experiência. Esta capacidade de sentir, ou “*experienciar*”<sup>61</sup>, passa por uma preparação do corpo.

Há, portanto, uma linha contínua de aprendizado nesse evento, onde o conhecimento é desenvolvido a partir do corpo, um corpo consubstancializado, moldado pelo uso das substâncias e sua capacidade de experienciar e desenvolver as práticas xamânicas. Observado isto, optamos por fazer um diálogo entre o projeto teórico de Ingold (1995, 1996a, 1996b, 1996c, 2000a, 2000b, 2000c), no qual o autor articula concepções tanto ecológicas quanto fenomenológicas para problematizar os conceitos de mente, percepção humana do ambiente e do conhecimento, para buscar compreender este processo.

Sobre consubstancialização do corpo, com base na conceitualização Le Breton (2012), aplicamos este conceito como forma a se referir ao processo pelo qual o corpo é moldado e ressignificado, tornando-se um veículo de conhecimento e transformação através de práticas específicas. No contexto das práticas xamânicas, isso se dá, por exemplo, através das dietas e rituais que seguem uma sequência estruturada. Essas dietas não apenas promovem o desenvolvimento das habilidades xamânicas, mas também transformam o sujeito devido ao seu profundo engajamento e interação com a espiritualidade.

A consubstancialização do corpo implica que o corpo não é uma entidade fixa, mas um processo contínuo de transformação. Esse processo é influenciado pela prática de dietas específicas que fazem parte das tradições xamânicas. Essas dietas e rituais envolvem abstinências alimentares, uso de

---

<sup>61</sup> Termo utilizado para se referir a capacidade de viver uma experiência de forma consciente, reconhecendo-a como tal e dando sentido a ela no momento que ocorre

plantas medicinais e outras práticas que conectam o indivíduo a um conhecimento ancestral e espiritual. À medida que o praticante se engaja nessas práticas, seu corpo passa por uma série de mudanças físicas, mentais e espirituais. Esse engajamento não é apenas uma adaptação física, mas uma imersão profunda que altera a percepção e a interação do indivíduo com o mundo ao seu redor. O corpo, portanto, se torna um receptáculo de conhecimento e sabedoria, refletindo a consubstancialização com a espiritualidade e a cultura xamânica.

Em suma, a consubstancialização do corpo no contexto xamânico é um processo dinâmico que envolve a interação contínua entre o corpo, a mente e o espírito. Esse processo transforma o praticante, não apenas através de mudanças físicas, mas através de uma profunda ressignificação de sua existência, moldada pela prática e pela espiritualidade.

Considerando que os elementos das práticas não são apreendidos aleatoriamente e de forma passiva pelo indivíduo, ao contrário, há um esforço individual e coletivo para que sejam alcançados, compreendemos que sua apreensão é fruto da ação e empenho para alcançar tais conhecimentos. Fazendo correlação com o modelo teórico de Ingold, a percepção é desenvolvida por um indivíduo imerso em seu meio e envolvido em práticas específicas que definem seu modo de interação. O indivíduo pela sua forma de experienciar o mundo, neste caso a prática xamânica, desenvolve suas habilidades e tem seu estado de atenção direcionado para aquilo que se dedica. Considerando que o ambiente aqui é entendido como ambiente-mundo, no qual o ambiente impõe uma condição reflexiva sobre como os humanos são parte ativa dele/nele e são por eles constituídos, tomamos como ambiente-mundo o a imersão de indivíduos em grupos xamânicos, que por meio da experiência fomentam processos de aprendizagem e constroem conhecimentos específicos, que são absorvidos e elaborados a partir de um corpo que sente.

### **3.2.1 Perspectiva analítica de Ingold**

A perspectiva analítica de Ingold, foi aqui adotada como modelo teórico empregado em uma abordagem etnográfica de natureza fenomenológica,

dirigida ao processo de gênese do conhecimento que elabora formas de perceber e diagnosticar, e seu emprego no cotidiano, neste caso na elaboração de itinerários terapêuticos. Neste sentido, são dois pontos acerca do projeto teórico de Ingold que vamos nos debruçar para os fins que esta tese se dedica.

I- A percepção como um fenômeno corporificado, influenciado pela interação contínua com o ambiente.

II- Importância do engajamento ativo e da prática na construção do conhecimento.

Ingold argumenta que a percepção não é apenas um processo mental, mas está intrinsecamente ligada ao corpo. Nossos sentidos e a capacidade de perceber o mundo estão enraizados em nossos corpos e em como esses corpos interagem com o ambiente ao nosso redor. Isso inclui práticas xamânicas para aqueles imersos em grupos neo-xamânicos. Por exemplo, nossos sentidos são mediados por nossos corpos e moldados por nossas experiências corporais.

Uma pessoa envolvida no estudo de um aspecto específico do xamanismo Yawanawa, dentro de um grupo aliado, terá sua atenção e percepção voltadas para isso. O canto, devido à sua importância na ritualística das cerimônias e por ser considerado uma *medicina*<sup>62</sup> exemplifica bem essa ideia. Quando a atenção de alguém é direcionada ao canto, todo o seu processo de aprendizagem no xamanismo se centraliza nisso, fazendo com que sua interação com o grupo se dê a partir de sua percepção da musicalidade. Ingold enfatiza ainda que a percepção não é um processo passivo, mas uma interação contínua entre o indivíduo e o ambiente. Portanto, estamos constantemente envolvidos em um diálogo com o mundo ao nosso redor, onde nossas ações e experiências influenciam e são influenciadas pelo ambiente em que vivemos.

---

<sup>62</sup> Utilizam o termo medicina para o canto, de forma correlata ao empregado para as “medicinas da floresta”. Pois, há uma narrativa sobre o canto, que relata que ele surge como um presente do “criador” a partir da saudade de um homem que viu uma pessoa importante para ele cruzar a grande ponte kapetawã (ponte que era o jacaré e um grande pajé, possível ponte que ligava mundos), e que passa a mandar mensagens por meio de kanah (arara amarela) para o outro lado, e a partir desse momento o homem passa a se comunicar pelo canto.

Entretanto, dada a conectividade de nossa sociedade, na qual o acesso a informações é ilimitado, e onde há uma emergência em termos rapidez nas interações para que a vida se torna cada vez mais dinâmica, e disto temos como consequência a exaustão. Aquilo em que depositamos nossa atenção e que nos traz certo conforto mental, acaba por ser onde depositamos nossa atenção, é apenas nessa interação mais pausada, que podemos considerar capaz de moldar nossa percepção e compreensão do mundo. E muitas vezes, isto só é possível nesse estado de “liminaridade” descrito anteriormente, por isso, a capacidade de moldar das comunidades de substância, que exige certa pausa na rotina hiperdinâmica da vida na metrópole, se torna mais convincente para esta investigação.

Outro fator importante em relação a corporificação da percepção está na processualidade e movimento. O autor compreende a percepção como um processo dinâmico e em constante movimento, em vez de uma representação estática do mundo. Ele argumenta que estamos constantemente engajados em atividades perceptivas enquanto nos movemos e interagimos com nosso ambiente. Portanto, nesta perspectiva a percepção seria moldada não apenas por momentos específicos, mas por uma série contínua de experiências.

Em contexto de experiências xamânicas, cabe aqui a compreensão da consubstancialização do corpo, que nos dedicaremos na próxima sessão, mas pontualmente podemos relacioná-la com a processualidade e movimento no sentido do corpo ser moldado, ressignificado como um corpo dotado de conhecimento por meio das dietas, que apresentam uma sequência a ser seguida, para o desenvolvimento nas práticas xamânicas, mas que acima de tudo transforma o sujeito devido a seu engajamento e interação com a espiritualidade. Destacando assim a importância da corporeidade, interação e contexto ambiental na formação de nossa compreensão do mundo ao nosso redor.

Vale ressaltar que, na perspectiva de Ingold, o engajamento ativo e a prática desempenham papéis fundamentais na construção do conhecimento. Associando o processo de aprendizado à ação, Ingold argumenta que o conhecimento não é adquirido passivamente através da observação ou instrução, mas construído ativamente através da participação e da prática. Ao

envolver-se em atividades e interações com o ambiente dos grupos xamânicos, as pessoas estão constantemente aprendendo e refinando suas habilidades e compreensão sobre o xamanismo.

O conhecimento contextualizado tem correlação direta com o engajamento ativo nas práticas, permitindo que o conhecimento seja aplicado a situações reais e significativas do cotidiano. Por exemplo, ao participar ativamente de práticas xamânicas urbanas, como defumações, cantos ou adotando novas formas de agir diante de desafios sociais ou familiares, as pessoas desenvolvem uma compreensão mais profunda do contexto em que estão inseridas e de como suas ações afetam e são afetadas por ele.

Essa experiência permite associar mudanças positivas às suas vivências com o xamanismo. O aprendizado experiencial é valorizado, pois evidencia como o conhecimento construído através da interação direta com o xamanismo e com outras pessoas se torna benéfico, moldando novas formas de ação de maneira profunda e duradoura.

Logo a construção do conhecimento torna-se um processo contínuo de construção e reconstrução, em vez de um produto final estático, como defendido por Ingold. E o engajamento ativo e a prática permitem que as pessoas participem desse processo de construção do conhecimento, adaptando-se e respondendo às mudanças em seus ambientes e circunstâncias. Além de adquirir conhecimento conceitual, o engajamento ativo e a prática também permitem o desenvolvimento de habilidades práticas e cognitivas. Ao praticar repetidamente uma habilidade ou técnica, as pessoas aprimoram sua proficiência e refinam sua compreensão sobre como aplicá-la em diferentes contextos.

### **3.3 O papel do corpo no xamanismo**

Compreender a percepção como processo fundamental do diagnóstico em grupos xamânicos pode impactar significativamente nossa compreensão atual sobre cura no xamanismo. Pois, é através da percepção sobre si e sobre os outros que se torna possível fundamentar o processo de elaboração de um diagnóstico. Como vimos anteriormente, na perspectiva de Ingold sobre

percepção e experiência, um dos elementos que se destacam é o corpo. Pois é através dele que se torna possível experimentar o mundo.

Merleau-Ponty (1999) em "Fenomenologia da Percepção", publicada em 1945, argumenta que o corpo é a gênese da experiência e compreensão do mundo. O autor defende que o corpo não é apenas um objeto físico, mas um agente ativo na percepção e na construção de significado. Portanto, a consubstancialização do corpo implica que os indivíduos estão envolvidos de forma constante em um processo de interação e criação com o mundo através de seus corpos. A abordagem de Merleau-Ponty pode ser relacionada com a experiência dos sujeitos nas comunidades de substância devido a centralidade do corpo no processo de aprendizagem, adoecimento e cura. Pois é através dele e de suas manifestações que são atribuídos significados para o processo de adoecimento e recuperação, e neste último, fica impresso no corpo o conhecimento sobre o desafio vencido, tornando o sujeito, muitas vezes exemplo ou especialista em superação de determinadas situações.

Neste sentido o corpo é visto como uma ponte entre a matéria, o físico, e a espiritualidade, o invisível. Pois, a partir dele que se torna possível a interconexão entre esses níveis que são compostos pelo corpo, mente e espírito. Não à toa, são inúmeros os relatos sobre o cuidado corporal, que vai desde resguardo de lugares ou situações que "*causam desequilíbrio energético*" até a mudança na alimentação. Além disso, as narrativas dos grupos frequentemente enfatizam a importância da conexão com o ambiente natural e a terra como parte do processo de reconexão consigo mesmo e de cuidado com a saúde. Portanto, a relação entre o conceito de consubstancialização do corpo desenvolvido por Merleau-Ponty e as práticas xamânicas que observamos nos grupos urbanos reside na compreensão que a saúde é um estado de equilíbrio dinâmico que envolve aspectos da experiência humana.

Sendo a saúde um estado de equilíbrio a ser mantido através das interações e experiências que envolvem o corpo e nas quais o corpo se envolve, passamos a voltar a atenção para a como estas experiências são apreendidas e significadas. Logo, podemos fazer uma conexão entre a consubstancialização e o paradigma da corporeidade (Csordas,1994), pois a

partir do corpo consubstancializado, ou seja, onde a percepção ocorre e toda transformação que advém dela, é que são produzidos significados.

O paradigma da antropologia da corporeidade (embodiment) segundo Csordas é uma abordagem teórica que destaca a importância do corpo na experiência humana e na construção de significado cultural. Csordas desenvolveu essa abordagem em seu trabalho seminal *"Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self"* (Corporeidade e Experiência: A Base Existencial da Cultura e do Eu), publicado em 1994. Para Csordas, a corporeidade vai além da anatomia e fisiologia do corpo, envolve também as sensações, emoções, gestos, movimentos e posturas, que são influenciados pela cultura e pelo contexto social. O corpo deixa de ser visto como apenas uma entidade biológica, e passa a ser compreendido como uma entidade cultural, social e existencial.

A corporeidade para Csordas (1994) é portanto, uma forma pela qual os seres humanos expressam, negociam e vivenciam sua identidade, relações sociais e valores culturais. A relação entre corporeidade e experiência neste sentido, pode ser compreendida à medida que a experiência humana é mediada e moldada pelo corpo, pois é através do corpo que os indivíduos interagem com o mundo ao seu redor e dão a ele significado. Logo, as interpretações das sensações físicas, as percepções sensoriais e as emoções vivenciadas em uma experiência xamânica sofrem influência de como o corpo reage a elas. Esta forma do corpo perceber a experiência, o faz ser mais que um meio de expressão, mas também um local de experiência e uma fonte de conhecimento. Segundo o autor, a corporeidade pode ser compreendida também como uma forma de performance, por onde os indivíduos expressam e manifestam sua identidade e cultura. E os fazem através de gestos, movimentos, rituais e práticas corporais, onde constroem e comunicam significados culturais e sociais.

Dentre as construções de significados corporais, estão a saúde e a cura, que tem relação intrínseca com o paradigma da antropologia da corporeidade (embodiment). Em relação a saúde o paradigma da antropologia da corporeidade oferece uma abordagem holística e culturalmente sensível para entender a complexidade da saúde e da doença, reconhecendo o corpo

como um local de significado, experiência e intervenção. E isto é possível ao reconhecer que as experiências emocionais, cognitivas e sociais têm um impacto significativo na saúde física e vice-versa, o autor destaca a correlação entre corpo e mente, onde a saúde deixa de ser compreendida apenas em termos de processos biológicos, e passa a ser compreendida em termos de experiências subjetivas e contextos sociais. A abordagem dada ao corpo e a compreensão de saúde pelo paradigma da corporeidade parece atender aos que os membros dos grupos reivindicam nas suas críticas sobre a biomedicina listada anteriormente.

Portanto, entender como as pessoas percebem, interpretam e lidam com o processo de adoecimento e a doença em seus corpos, a partir de uma abordagem holística e culturalmente sensível, nos leva a compreender a centralidade do corpo nos grupos xamânicos e como as interpretações sobre saúde são construídas a partir dele. Para isto vamos abordar no próximo capítulo, as narrativas pessoais, os significados atribuídos e as práticas ou estratégias de enfrentamento associadas à doença, por meio da análise das entrevistas. Outro aspecto da abordagem de Csordas em relação a corporeidade e saúde está na forma como o autor enfatiza a importância de reconhecer a agência das pessoas na promoção de sua própria saúde e bem-estar.

As dimensões subjetivas da doença, foram abordadas por diversos autores na antropologia, sendo Kleinman (1980) um dos principais expoentes. O autor, contribuiu significativamente para a compreensão da saúde e da doença na antropologia, com seu livro "Patients and Healers in the Context of Culture". Sua abordagem distingue entre "disease" e "illness", enfatizando a importância de considerar não apenas os aspectos biológicos da doença, mas também as dimensões subjetivas e culturais.

Embora grupos neo-xamanicos não sejam culturalmente distintos da sociedade em geral, ou seja, não seja portadora de um etnicidade, própria ou atribuída. A abordagem para a compreensão do adoecimento elaborada por estes grupos se distingue das demais. E isto como reforçado até aqui, inclui outras formas de compreensão que não exclusivamente a perspectiva biomédica.

Para Kleinman, "disease" refere-se à perspectiva biomédica da doença, ou seja, à condição biológica ou patológica identificada por critérios médicos objetivos. Isso inclui diagnósticos baseados em sinais clínicos, sintomas, testes laboratoriais e procedimentos diagnósticos. "Disease" se refere à dimensão biológica ou patológica da doença. Representa a presença de uma condição médica ou anormalidade no corpo que pode ser identificada e diagnosticada através de critérios médicos objetivos, como sinais clínicos, sintomas, testes laboratoriais ou procedimentos diagnósticos.

Enquanto Illness se refere à experiência subjetiva e cultural da doença. Este termo engloba as percepções, interpretações, significados e respostas emocionais dos indivíduos afetados pela doença. "Illness" inclui não apenas a manifestação física da doença, mas também as experiências emocionais, sociais e existenciais associadas a ela, bem como as práticas de tratamento e cura culturalmente específicas.

Essa distinção entre "disease" e "illness" é fundamental para investigar não apenas a etiologia e a patologia das doenças, mas também as maneiras pelas quais elas são compreendidas, interpretadas e vivenciadas por diferentes grupos sociais em diferentes contextos culturais. Podemos afirmar que é no estado da illness, quanto doença experiencial e cultural, que conseguimos acompanhar os significados que os próprios pacientes atribuem às doenças e suas transformações. Tais mudanças de compreensão sofrem influência devido às suas experiências pessoais e intersubjetivas.

Como exemplo, temos a atribuição de uma febre repentina a contaminação pelo coronavírus, no qual o paciente sentiu os diversos sintomas atribuídos à doença. Mas depois de seu teste negativado, e devido a sua lembrança sobre os momentos que antecederam seus processos de adoecimento, sua condição passa a ser relacionada com a absorção de energias negativas de uma visita que esteve em sua casa horas antes, e no seu enfraquecimento pessoal, por ter aceitado a aplicação de rapé de uma pessoa que ele não tinha total confiança. Neste processo, observamos que a doença deixa de ser de ordem biológica, e passa a ser compreendida pelo infortúnio de uma experiência espiritual e mental. Depois de diagnosticar a causa de sua doença, ele busca por meio de tratá-la, para isto, aciona alguém

de sua confiança para que lhe aplique um outro rapé, desta vez com intenção de cura, e após tal ação, ele diz se sentir melhor, tendo alcançado seu estado normal de saúde no dia seguinte, segundo relata.

A partir deste caso, compreendemos a relevância das abordagens preocupadas com a experiência dos atores em seus ambientes, pois tal experiência revela importantes dimensões das patologias e de seus tratamentos. Vale ressaltar que a compreensão de processos de adoecimento não se resume aos sentidos e às percepções individuais, há nestas compreensões processos de compartilhamentos intersubjetivos, que a partir da comunicação levam a elaboração de interpretações. Logo, o adoecimento é sobretudo um produto constituído por meio da interpretação e validação coletiva.

Laplantine (2010) considera que os conceitos de saúde e doença são socialmente construídos. Alguém só pode ser considerado sadio ou doente, a partir dos valores culturais elaborados pela comunidade ou sociedade na qual está inserido. As normativas que regulam socialmente ou grupalmente sobre saúde e doença são constituídas por símbolos e significados provenientes de uma lógica interna a estes meios.

“A doença é franca e explicitamente social: ela se liga à educação, à política ou à cultura (...) a origem da doença não se situa a nível do indivíduo (...), mas a nível da relação social” (Laplantine, 2010, p.72).

Buscamos compreender a etiologia dos modelos de cuidados nos grupos xamânicos. Tal qual observado pelo autor notamos que os processos de adoecimento costumam ser remetidos às ações do indivíduo, sendo assim a doença remete a um desequilíbrio que vem de dentro para fora. E quando o processo de adoecimento é creditado a algo externo, ainda assim é depositado no indivíduo a responsabilidade por esta ação, seja por conectar-se com energias negativas, pela falta de vigilância dos pensamentos, ou pela transgressão, como vimos anteriormente.

Sobre os modelos de cuidado provenientes destas comunidades, podemos afirmar que o modelo elaborado não perde sua referência inicial, ou seja, aquela referência de cuidado que vem com os indivíduos antes da sua

entrada no grupo, pois seria impossível eliminar tais referências. E tão pouco se adota um modelo de cuidado originário, pois há referências nestes modelos, que indivíduos urbanos não conseguem acessar. Seja pela complexidade intersubjetiva que eles exigem, seja pelo seu não compartilhamento por fazer parte de algo restrito há um grupo.

Então, o que temos é o produto do encontro destes dois modelos, que resulta em um modelo dialógico, com interpretações dos modelos de cuidados dos povos originários e sua aplicabilidade, quase sempre adaptativa, ao que é possível de se desenvolver em centros urbanos. A doença neste caso deixa de ser compreendida diretamente como uma “punição”, como é o caso da compreensão desenvolvida em espaços espirituais/religiosos, e passa a ser entendida como consequência de atos errôneos. Ou seja, cada ação, boa ou ruim, tem uma reação equivalente.

Neste modelo etiológico de causa e consequência, o indivíduo que consegue manter-se em equilíbrio, acaba sendo eleito como alguém exemplar, que deve ter seu comportamento observado e seguido. Dentro destes modelos também, as lideranças de comunidades de substância, geralmente os que são donos das casas de xamanismo e membros mais próximos a eles, são frequentemente impelidos por uma pressão silenciosa do grupo a serem este “modelo a ser seguido”.

É neste sentido, de compreensão do adoecimento por meio de uma coletividade que o afirma, que podemos observar que a elaboração sobre modelos de cuidados que incluem as práticas xamânicas só podem ser inteiramente compreendidas a partir do seu núcleo constituinte, ou seja, da comunidade que a elabora. Além disto, o uso de substâncias, tais como ayahuasca e outras medicinas da floresta são imprescindíveis para a atribuição de sentidos nesses processos, pois é a partir deste compartilhamento que tais comunidades se fundamentam, uma vez que quem não as utilizam, não consegue compreender as mensagens emergentes, os diversos significados e significantes.

### 3.3.1 Dietas e Transformações Corporais

Como ressaltado anteriormente as experiências em comunidades de substâncias levam a processos perceptivos que são influenciados pelas atividades que os indivíduos desempenham nos grupos e seu engajamento. Tal processo de expansão de consciência, produz a transformação do vínculo do sujeito consigo e com o mundo. Neste processo diferentes sujeitos de grupos sociais distintos passam a perceber e se relacionar com determinados ambientes a partir de uma lógica compartilhada.

Parte desses vínculos são construídos por meio do compartilhamento de situações ou eventos onde a experiência de busca por melhoramento, seja do ser, de uma condição de saúde, ou espiritual é pautada pela realização de dietas. Tais dietas, podem ter como finalidade diversos objetivos, mas seu processo de realização de modo geral é o mesmo, requer a restrição alimentar e de contatos sociais. Nos centros urbanos, torna-se cada vez mais comum este tipo de experiência que são adaptadas de seu contexto originário. Enquanto nas suas aldeias o, o corpo do pajé se transforma através de dietas do amargo, que envolve rigorosos resguardos, e pelo uso de substâncias amargas, com a finalidade de poder perceber os Yuxin, e por eles ser percebido. Nos centros urbanos esse tipo de dieta passa por ressignificação, e no lugar do objetivo principal ser a percepção de yuxin, passa a ser a percepção de si mesmo, e como consequência, nas dietas bem realizadas, a obtenção de equilíbrio.

Ao analisarmos as transformações, relembremos os estudos sobre a construção da pessoa. Segundo Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), que considera que “a produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas [...] membros de uma sociedade específica” Deste modo, podemos considerar que a busca pela melhoria, ou reforma do eu através das substâncias e dietas, tem relação muito próxima com “ser alguém” nas comunidades de substância, dando a estes corajosos que se submetem a restrições e exigências tão profundas um lugar especial nos grupos. “ser alguém” passa necessariamente pela necessidade de ter um

corpo transformado, ou “lapidado” como nossos interlocutores se referem. Pois para eles é um processo de sair da matéria bruta para uma matéria bem acabada, onde, parafraseando um dos interlocutores, *“toda a brutalidade de camadas externas, assim como em pedras, é retirada para que seja visto o brilho interior”*.

As dietas são como ritos de passagens (Turner, 1974) para estes grupos que envolvem aprendizagem e experiências impactantes nos participantes. Onde eles são retirados de sua socialização ordinária, ficam em estado limiar devido as restrições, e neste estado alcançam estados alterados de consciência não antes alcançados, e depois que finalizam voltam a comunidade, neste caso ao grupo xamânico, ocupando outro local. Um local de mais respeito, privilégios e também de autoridade. Van Gennep (2011) identificou que na sequência dos ritos de passagens são necessários uma manutenção constante da aprendizagem.

Como resultado observamos a incorporação de práticas, substâncias, discursos e representações terapêuticas. Seus hábitos mudam, e novos modelos de cuidado são inseridos no seu cotidiano.

As dietas, neste contexto, atuam de forma intensa no indivíduo, que além de ressignificar a si, estende esse processo a forma como se cuida. Dentro disto, há uma relação muito latente com os comportamentos de saúde adquiridos ao longo da vida. Podemos afirmar que nossos comportamentos relacionados à saúde, tem como referência a cultura, família, educação e experiências pessoais.

Por exemplo, uma das entrevistadas afirma que sua forma de cuidado não se modificou muito, pois sua família já tinha como “costume” não utilizar de forma primordial remédios alopáticos, enquanto outro entrevistado afirma que após passar por restrições intensas durante o período de dieta, ele passou a regular sua alimentação, adquirindo hábitos mais saudáveis e regulando quantidade de ingestão de alimentos e sua qualidade.

Logo, a inserção de novos hábitos também se relaciona com o itinerário terapêutico, uma vez que os modelos de cuidados são acionados a partir de uma lógica de resposta à identificação da causa da doença. Os

modelos de cuidados podem servir como meio para buscar um diagnóstico ou como forma de responder a uma percepção de algum desequilíbrio.

Por fim, podemos considerar que os grupos criam um repertório interpretativo associado aos usos da ayahuasca e seus efeitos. Assim, os entes não-humanos, ou agência das substâncias, ou *yuxins*, ou energias, variação de termo que depende do grupo, são inseridos no cotidiano como parte da construção de um corpo que os sente.

O corpo se torna central pois a forma como desenvolve a percepção de eventos relacionados com a saúde influencia na noção de doença e cura. Diante de todo aporte teórico posto anteriormente busca-se elaborar como se dá a concepção de corpo para os membros destes grupos. Como é esperado, em uma relação dialógica, os nossos interlocutores não conceitualizam “corpo” no dia-a-dia, quem se ocupa disso são os trabalhos acadêmicos, que se esforçam em definir, traduzir e responder questões postas sobre tudo o que, ainda, é visto como alteridade. Mas neste caso os “outros” estão muito próximos a nós, e por vezes em relação diária conosco, seja em trabalho, seja em locais públicos, seja nos nossos lares.

Então não cabe aqui elaborar um grande esforço por isolar estas pessoas para poder compreender processos que passam mais pela ordem da percepção do que de uma construção sólida, que passa por conceitualização intelectual. Toda referência feita pelos entrevistados e por aqueles que participam das cerimônias de ayahuasca sobre percepção, são expressas pelo “sentir”. O que pode ser compreendido sobre “sentir” é que este termo é utilizado para se referir a tudo aqui que não tem explicação lógica, ou que no momento da sua comunicação o indivíduo não consegue elaborar uma explicação por meio de seu repertório.

Por exemplo, um dos entrevistados ganhou um “*kuripe*” instrumento utilizado para a aplicação individual de rapé, entretanto, após seu primeiro uso, ele não se sentiu bem e sucederam uma série de acontecimentos “estranhos”. Devido a isto ele “sentiu” que aquele presente deveria ter algo que não o fazia bem. Não soube, entretanto, explicar o que seria, se uma intenção, se sua forma de preparo, ou qualquer outra coisa relacionada que pudesse ser

verbalizada dentro de seu repertório. Esta é uma das várias situações nas quais o “sentir” é aplicado.

Na experiência que tive durante o tempo de pesquisa e convivendo com membros destes grupos em período anterior ao desenvolvimento da pesquisa, pude perceber a noção de corporalidade presente naquele contexto. Compreendi que os sentidos e analogias de entendimento dos fenômenos como saúde e doença se expressam de variadas maneiras. E para buscar o reequilíbrio, são utilizadas plantas e suas partes para diversos tipos de tratamento. Podem ser descritos tratamentos com o uso de água, banho de folhas, argilas, óleos, preparações. O membro do grupo muitas vezes por tentar de distanciar do sistema médico convencional, se dedica a aprender receitas e práticas relacionadas com a cultura Yawanawa.

## Capítulo IV– Práticas e modelos de cuidados

Com a elaboração das interpretações sobre saúde e doença a partir das narrativas míticas do povo Yawanawa, notamos a inserção dos modelos de cuidados no cotidiano das pessoas que são membros dos grupos neo-xamanicos ayahuasqueiros. Estes modelos não se resumem ao uso de substâncias eteógenas, apesar de serem constituídos com base nas experiencias promovidas por seus usos dentro dos grupos.

Os modelos tratam de elaborar praticas para a melhoria e alcance de estados de equilíbrio, e bem estar que se estendem para a vida destas pessoas fora do círculo xamânico. Neste sentido, trataremos de analisar os impactos destes modelos na vida das pessoas, por meio das transformações relatadas em entrevistas. Que são compreendidas como situações relacionais da experiência que criam repertórios para novas interpretações sobre os modelos de cuidados necessários para a obtenção do bem-estar. Para que por fim, possamos compreender o papel dos grupos neo-xamanicos na promoção dos modelos de cuidados, pautados em logicas indígenas, no Recife.

Observa-se que nestes grupos, apesar de suas diferenças, há certa estrutura que orienta a construção de conhecimentos produzidos no seu cerne. Formada pela interpretação das narrativas mitológicas dos povos originários, com forte influência da sua trajetória histórica.

Logo, a elaboração dos princípios norteadores sobre a experiência xamânica e sua relação com o bem-estar passa por elaborações conjuntas sobre as noções acerca da conexão mente-corpo-espírito-natureza, autoconhecimento, noção de cura, sentimento de pertencimento comunitário e apoio social. São estes elementos responsáveis pela construção de parâmetros para efetuar a observação, avaliação e diagnostico nos grupos.

Estas referências ganham destaques durante as entrevistas, pois o modelo de cuidado dos povos torna-se, na medida do possível, o modelo a ser alcançados nas redes. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas (em anexo), com o objetivo de compreender quais os principais aspectos relacionados a interação entre atividades sociais, ritualísticas e saúde. Entre

meados de 2019 até início de 2023 foram realizadas 15 entrevistas, com pessoas eleitas como protagonistas nas redes. As entrevistas tiveram duração média de 40 minutos, dentre elas destacamos as 5 (cinco) entrevistas que descreveremos a seguir.

#### **4. Entrevistas**

Estas entrevistas são relatos de membros ativos e afastados dos grupos, que estiveram em contextos diferentes em imersões nos territórios indígenas, e trouxeram em seus relatos elementos que demonstram como suas experiências pessoais em conjunto com os modelos de cuidados exerceram transformações nas suas vidas. Optamos por descrever este conjunto de dados, por se tratarem de uma amostragem que abrange a diversidade de experiências encontradas, e que nos situa sobre a construção dos princípios sobre cuidado em sua narrativa. Em seguida traçaremos uma análise mais ampla sobre as motivações de busca pelos modelos de cuidados, a partir das demais entrevistas e análises de fichas de anamneses dos espaços.

##### **4.1 Entrevista A**

O entrevistado A de 24 anos na época, relatou que conheceu o xamanismo e as medicinas da floresta aos 17 anos, ele buscou por essas práticas por curiosidade, e também por questões de saúde, como uma possível alternativa para tratar depressão.

“conheci o xamanismo e as medicinas da floresta aí em Recife, quando eu tinha dezessete anos, começou através de um contexto em que, na verdade, eu entrei numa depressão muito forte, depois dessa depressão que eu tive cheguei a uma tentativa de suicídio. [...] me tornei usuário de drogas, usei drogas por um tempo, só que chegou um momento que eu via que aquilo não fazia mais sentido para mim...”

No episódio relatado, ele explica que devido a leituras sobre o movimento psicodélico dos anos de 1970 e suas relações de amizades, o uso de drogas se dava como uma forma de tentar se “conhecer mais”. Na mesma época, ele começa a ter conhecimento sobre “algumas plantas, sobre algumas substâncias de origem natural que poderiam me trazer esses efeitos”. Motivado por estar se sentindo mal pelo uso e efeito de substâncias, as quais ele não

sabia a procedência, ele então em 2014 decide participar de uma cerimônia com ayahuasca, realizada em Recife com condução de um não-indígena, mas que segundo ele “seguia uma linhagem de uma tradição indígena, com autorização do povo originário ao qual eles seguem”. Sobre sua primeira experiência, ele relata:

“E aí quando eu estive nessa cerimônia eu me apaixonei, me encantei pela cultura, pela medicina, e vi que eu queria mais aquilo para a minha vida. Então continuei indo, por um tempo, frequência não era tão alta, era a cada dois, três meses, quando tinha uma cerimônia eu ia, como eu era menor de idade eu não tinha tanta facilidade de ir em todas as cerimônias, até por questão financeira mesmo. Eu comecei a me interessar e me aprofundar porque eu vi que estava trazendo melhorias para a minha vida né, então por exemplo, eu tinha largado o ensino médio, não tinha terminado a escola, através da medicina eu decidi voltar a estudar, aí fiz faculdade, hoje sou formado em nutrição, eu tinha algumas questões familiares também e através da medicina eu consegui resolver essas questões, e assim, uma série de fatores que me fez ver que ali era um bom caminho porque eu estava vendo uma melhoria na minha vida.”

Após isso, o mesmo foi se inserindo em grupos xamânicos, e em 2016 ele conhece o povo Yawanawa, que o levou a fazer viagens até a Amazônia, com a finalidade de se aprofundar na cultura e espiritualidade do povo Yawanawá, local este que até o momento da entrevista ele tinha realizado duas idas, que somadas totalizavam 4 meses de permanência no território. Tempo este no qual ele esteve recebendo tratamentos e estudando as práticas, segundo ele “*conhecendo direto da fonte*”.

Precedeu sua chegada ao território uma situação de aproximação mais direta com uma das lideranças que esteve presente na comitiva da sua segunda cerimônia. Durante a estadia da comitiva Yawanawá em 2017 ele faz um pedido de ajuda para que se realize um tratamento para que recuperar seu bem-estar.

“Eu estava passando por alguns processos difíceis, estava me sentindo muito mal e pedi para ele me ajudar. Pedi um tratamento dele, e ele falou que iria me ajudar, só que ele não teria como resolver cem por cento a minha

questão. Para eu realmente poder ficar bem de verdade, eu teria que ir até a aldeia e receber o tratamento lá, direto com o pajé. Receber o tratamento mais profundo, que não teria como ser feito na cidade, tinha que ser na aldeia”

Sua ida se concretiza apenas depois de alguns anos, e um dos fatores decisivos foi ter mantido contato com a liderança a quem solicitou o tratamento, e que ofereceu a ele hospedagem. Lá ele permaneceu por dois meses, e alcançou a cura que ele buscava. Posteriormente, quando eu fui pela segunda vez, seu objetivo era estudar e aprender um pouco da cultura, que foi possível devido ao grau de aproximação desenvolvido na primeira visita e hospedagem.

Quando indagado sobre o tipo de tratamento que foi realizado, ele se abstém de dizer as motivações, causas ou sintomas que o levaram a recorrer tal tratamento na aldeia, mas descreve quais as terapêuticas utilizadas:

“é um trabalho de reza que é feito através de cantos, os Yawanawá eles trabalham a cura através de cantos e também de banhos de plantas, e tal. Mas esse [tratamento] especificamente não teve banho de planta não, foi o que se chama a dieta do *Nanã*, a dieta do jenipapo. Em que o pajé vai rezar o jenipapo dentro de um pote de cerâmica com cantos, ele vai cantar ali dentro do pote e depois o paciente vai tomar o sumo daquele jenipapo que foi rezado, vai espremer, vai tomar e pintar o corpo inteiro. A partir daí tem que fazer dieta, três meses de dieta, sem comer nada de doce nem fruta, só pode comer frutas azedas: maracujá, caju, limão, essas coisas... Sem poder comer carne vermelha, e carne branca também algumas específicas, não pode comer todo tipo de carne branca. Sem comer sal, sem beber água pura, você só toma caiçuma que é a bebida feita de milho ou macaxeira, e sem ter relação sexual também. Então são três meses de dieta, fazendo uma comparação é como se fosse uma cirurgia e você precisa fazer um pós-operatório né, então você precisa cumprir a sua parte para que aquela cura realmente chegue e por isso é necessária a dieta”.

A cura obtida através da dieta, segundo ele, modificou diversos aspectos da sua vida, incluindo problemas de pele que o acometiam desde a adolescência, e causavam consideráveis transtornos para seu bem estar.

“eu senti muita diferença em alguns pontos específicos, um deles, que foi o principal, eu tinha um problema de pele que eu sabia que não era somente uma coisa física e eu não queria tomar roacutan, não queria fazer tratamento dermatológico tradicional, porque eu sabia que ali tinha um fundo emocional né, energético, no meu ponto de vista, e eu queria ir resolver o problema pela raiz e não só tomar um remédio e resolver a pele, mas o problema continuar lá. [...] Essas dietas mudam muito a nossa visão sobre nós mesmos, porque, primeiro que é um desafio muito grande né, tanta restrição não é fácil, principalmente quando você vem para o contexto urbano. O que acontece quando tu tira doce, quando tu tira sexo, quando tu tira sal e quando tu tira água, e convívio social? tu tira praticamente todos os estímulos que o teu ego usa para fugir dele mesmo, quando tu tira tudo isso, tu se depara contigo mesmo, não tem muito para onde correr, tu está em silêncio, sozinho, no meio da floresta, sem comer, sem beber nada, sem poder fazer muita coisa, sem poder sair do lugar, qual a única coisa que tu tem para fazer? No mínimo pensar né, então você acaba se conhecendo muito mesmo né e também conhecendo seus limites, superando seus limites...”

Na experiência do entrevistado A, as dietas foram um divisor de águas para a sua auto percepção consigo e com seu corpo, a partir dela ele passa a perceber modificações no seu corpo, desde a sua pele até o seu metabolismo. Em especial, ele sentiu mudanças na quantidade necessária de ingestão de comida, e também sobre como percebe a fome.

“E até a minha própria percepção sobre a fome, que antes eu sentia muita fome o tempo inteiro e agora essa fome é mais amena, assim como a sede também, ela é mais espaçada, hoje eu consigo viver tranquilamente comendo duas vezes por dia, que antes era uma coisa impossível para mim.”

Após a sua volta da imersão relatada, ele passa também a incluir as terapêuticas vivenciadas lá no seu cotidiano. Especialmente relacionando tais conhecimentos com alimentação. Segundo ele, isto seria uma forma de alinhar suas práticas espirituais com seu campo de atuação profissional, já que o mesmo é profissional da área de saúde. Dentre as práticas adotadas no seu cotidiano está a inclusão da fitoterapia, ou seja, o estudo das ervas utilizadas pelos Yawanawá e Fulni-ô para a intervenção em saúde. E a utilização de

cantos como terapêutica. Sobre a dimensão terapêutica dos cantos, o entrevistado relata:

“ E o que eu considero como medicina é tudo o que vem dessas tradições e que é usado para benefício da saúde mesmo né, seja a saúde física, mental ou espiritual, então um canto ele não necessariamente vai estar trabalhando a tua saúde física, mas pode estar trabalhando a tua saúde espiritual, a tua saúde mental, que são três engrenagens, se uma parar as outras duas também param né, então os banhos, as defumações, as músicas e a própria natureza, passar um tempo na natureza, ficar sozinho em silêncio meditando, tudo isso pra mim é medicina.”

Em termos de potencialidade para a cura, ou reestabelecimento do equilíbrio e/ou bem estar, o entrevistado considera que as medicinas da floresta, são um processo complexo que vem se aprimorando com o passar dos anos, e suas tecnologias são conta de uma complexidade de situações ou sensações, que a medicina alopática negligencia. Em suas palavras:

“Se a nossa ciência médica que tem algumas centenas de anos evoluiu o tanto que evoluiu em algumas centenas de anos, imagina uma ciência que está evoluindo a milhares de anos é muito diferente, existe todo um contexto ritualístico mesmo e espiritual, que inclusive, você tomando a medicina da ayahuasca no contexto urbano você consegue ter transformações gigantescas na sua vida, mas você indo lá na Amazônia e tomando lá, não tem como comparar, porque você está tomando direto da fonte da qual essa medicina é originária”

E no contexto da busca por uma cura que abrange diversas camadas da vida ordinária, o reestabelecimento gerado pelo processo da utilização dos modelos de cuidado provenientes de grupos indígenas são ideais para a manutenção de pilares básicos. Que segundo ele são: mental, físico e espiritual. E dentre estes três, para ele o pilar espiritual tem um papel fundamental:

“Do meu ponto de vista [o espiritual] é um pilar muito importante na questão do bem-estar, porque para mim eu posso estar bem fisicamente e eu posso estar bem mentalmente, mas se eu estou num contexto que eu estou me sentindo muito desconectado da espiritualidade, quando eu digo da espiritualidade, eu tô falando de deus,

mas eu tô falando de mim mesmo. Se eu tô muito desconectado da minha própria essência, isso desequilibra os outros dois pilares. Como eu falei antes, são três engrenagens, se uma travar as outras duas travam [...] Eu acho que os três funcionam em conjunto e, bom, o bem-estar eu acho que envolve mais coisas ainda né, os três pilares são para que o bem-estar possa chegar, mas ele envolve também toda uma questão de como é que está a questão social, familiar, questão de trabalho, tudo isso e que essas três engrenagens estão funcionando bem, todos os outros pilares, tudo o que envolve a sua vida vai estar andando também”

A partir desta concepção do que são elementos básicos que compõem um ser saudável elaborado pelo entrevistado, ele segue a entrevista compartilhando o que para ele vem ser a doença.

“ Eu vejo a doença quando afeta mais o campo físico, mas por exemplo, uma depressão, uma ansiedade, um transtorno de bipolaridade na minha visão também são doenças né, porque elas vão te deixar não incapacitados necessariamente, mas elas vão te tirar do teu centro de normalidade, enfim, é complexo falar sobre isso porque o que é que é a normalidade né, mas assim, eu vejo que não é tirar da normalidade do padrão da sociedade, mas do que é normal para você e acaba um afetando o outro né, por exemplo, eu como estou nessa parte de alimentação, de nutrição, eu me observo muito em relação a como é que está meu estado mental e a minha alimentação, normalmente quando eu tô muito ansioso, ou muito estressado eu tenho uma tendência a comer muito, a comer muito doce e tomar muito café, então pra mim eu sei que é o gatilho já, se eu tô assim eu sei que estou ansioso e estressado, e quando eu estou ansioso e estressado naturalmente eu não consigo ter o desempenho como nas atividades que eu faço normalmente, então não é necessariamente uma incapacidade de você não conseguir fazer algo, mas ter digamos que uma queda mesmo no teu rendimento, nas coisas que você faz, do que é o normal para você, para sua vida”

A partir desta fala, podemos ter noção de como para o grupo do qual este entrevistado faz parte elabora a saúde ou bem estar e doença. Sua fala

aponta a visão de um grupo, uma vez que o mesmo se destaca como um dos articuladores, chegando a guiar cerimônias com ayahuasca que evoca os conhecimentos da espiritualidade Yawanawa, por ter recebido permissão para isto a partir da sua aliança e relações estabelecidas por meio de dietas. Em relação a este tipo de cerimonia, pergunto a ele sobre sua concepção sobre a agência da substância na cura e obtenho como resposta sua visão sobre o papel da substância e do condutor letrado em determinada espiritualidade:

“A cura pode vir através da própria medicina, você tomar a medicina da ayahuasca e ficar deitado sem fazer nada e sem ter uma condução você não vai chegar a lugar nenhum né ou até chega a algum lugar que não seja muito bom, na verdade, é necessário que exista uma condução para aquilo acontecer, seja através de um médico, seja através de um nutricionista, seja através de um pajé, de um pai de santo, de um psicólogo, enfim, mas porque eu vejo que é possível a gente se curar sozinho, é, só o que é que acontece? A gente tem muita dificuldade em se enxergar de fora para dentro e para a gente poder chegar nesse nível de cura a gente precisa se ver de fora para dentro, então é muito mais fácil você me ver de fora para dentro do que eu me ver”

Mas além da cura pelas substancia, o entrevistado reforça sobre um processo de aprendizagem que se dá pela trajetória do povo, onde aqueles que “trabalham com a medicina”, ou seja, que servem ela para pessoas fora da aldeia, precisam passar por dietas contínuas para aperfeiçoamento. Logo ter expertise em atender pessoas e guiá-las em cerimônias não está atribuído a um dom, e sim a uma extensa dedicação e seriedade com o caminho que escolheu para si. Ele relata:

“Sobre o povo Yawanawa, eles têm toda ciência de como trabalhar com a medicina, se a pessoa está passando mal o que é que se faz, se tem um processo espiritual, sei lá, uma incorporação, uma coisa assim, o que é que se faz para aquilo dali, enfim, existe toda uma ciência de como funciona, tem todo um desenho que já vem sendo estruturado e estudado a muito tempo. Então realmente tem uma profundidade muito grande de conseguir acessar coisas do nosso subconsciente, do nosso inconsciente, coisa do nosso plano mental que a gente não vê no dia a dia e coisas do plano espiritual realmente, eu digo do plano espiritual porque eu vivi coisas na floresta que eu

contando muitas vezes as pessoas acham que é mentira porque parece história de pescador né? Coisas que com a nossa racionalidade não dá para entender, só vivenciando para você ver que é verdade mesmo, e não tô aqui para convencer alguém se é verdade ou não.”

Desta primeira entrevista podemos destacar os seguintes pontos:

- 1- A motivação inicial, um desequilíbrio de ordem comportamental, no qual o indivíduo se viu tomado pelo hábito de consumir drogas o levou a buscar uma alternativa para encontrar o equilíbrio.
- 2- Sua relação com os Yawanawá se estreita devido a realização de dieta iniciatória, que além de proporcionar a cura para algo específico e particular que não foi compartilhado na entrevista, o transforma profundamente, modificando seus hábitos, sua relação consigo mesmo e seu corpo
- 3- O corpo que passa pela dieta, se torna um corpo consubstancializado onde a ingestão das substâncias ao mesmo tempo que o transforma fisicamente, imprime neste corpo conhecimentos provenientes da experiência.

#### **4.1.2 Entrevista B**

A entrevistada B de 31 anos na época, relatou que conheceu o xamanismo e as medicinas da floresta aos 23 anos, buscou por essas práticas devido a necessidade de mudanças, ela já tinha tido experiências anteriores com o uso da ayahuasca em outros contextos, mas encontrou no xamanismo o tipo de ritualista que a agradou. Em relação a sua chegada até as cerimônias de ayahuasca, ela relata que anteriormente a isto, sentiu a necessidade de se conectar com os povos originários, devido a uma visita ao povo indígena Xucuru do Ororubá, na ocasião da Festa de Reis. Este festejo é uma ritualística para abertura de ano, na qual algumas de suas etapas são totalmente abertas ao público em geral. Motivada pela ritualista de povos originários e após a experiência com ayahuasca no contexto do Santo daime, ela chega ao Xamanismo urbano. Inicialmente integrando e organizando cerimônias de grupos ayahuasqueiros conduzidos por não indígenas, e logo após, rompendo com estes e se integrando a um grupo aliançado com indígenas Yawanawa.

“Eu conheci o xamanismo em dois mil e treze, e através disso eu comecei a perceber mudanças positivas na vida

dela, nos hábitos e desejei também fazer uma mudança na minha vida, que eu não estava satisfeita com várias coisas.”

Atualmente, a entrevistada lidera um grupo dissidente deste primeiro em que ela se inseriu. Ela conta que a necessidade de se formar um grupo, partiu da demanda de lideranças Yawanawá que não contavam com um grupo de apoio específico no Recife. Na ocasião da vinda da comitiva Yawanawá para participar de um encontro e resolver questões burocráticas para a retirada de visto americano, eles resolvem durante uma cerimônia, lançar publicamente a permissão para a realização de cerimônias evocando a espiritualidade Yawanawa. Além disto, as lideranças que representam determinada aldeia mantinham uma relação de confiança longínqua com ela e seu companheiro. O grupo surge então com a ideia de:

“fortalecer a cultura, os costumes, resgatando junto com eles algumas coisas e nesse contexto nosso, da nossa cidade trazendo próprias pessoas que não tiveram antes um contato, que não podiam ir até a Amazônia, mas podiam chegar até esse conhecimento através da nossa casa, do nosso espaço.”

Tal evento é importante ser destacado, pois, é a partir da concepção das lideranças que guiam um grupo que se elabora as suas construções sobre aspectos relacionados com o xamanismo. A entrevista, por exemplo, entende a ayahuasca como:

“uma medicina da floresta que é capaz de despertar dentro de cada um, assim, suas potencialidades, despertar um olhar mais atento para dentro de si, o que você está precisando melhorar, o que você está precisando curar, o que você está precisando se desfazer e limpar, então é uma planta que tem uma grande inteligência dentro dela capaz de fazer essa leitura individual, em cada pessoa.”

Desta forma, já observamos uma ideia sobre a agência da ayahuasca que se contrapõe a da primeira entrevista, embora não a trate como mera substância, ela atribui uma consciência da medicina sobre como atuar sobre cada indivíduo. Além disto, a entrevistada destaca aspectos de melhorias em relações interpessoais, em especial, nas relações familiares. Atribuindo a

agência da ayahuasca, e das demais medicinas da floresta, a uma reforma pessoal e relacional, na qual o autoconhecimento é capaz de promover dissolução de conflitos e renovação de atitudes.

“A princípio acontece aquele estranhamento familiar, mas com o passar do tempo e a família observando também que aquela caminhada está trazendo mudanças positivas para a vida da pessoa, eu hoje considero ter uma relação muito boa com minha família, coisa que eu não tinha antes desse período de conhecer o xamanismo, de me entregar para essas mudanças positivas. E considero também que hoje eu consigo ter relações mais saudáveis de amizade, de tudo, baseadas em outros conceitos. [...] uma mudança que era muito danosa para minha vida que eu bebia muito, excessivamente, e logo após a primeira sessão eu já não quis mais saber disso, eu digo que meu consumo de carne também ficou um pouco mais consciente, eu passei anos sem consumir nada, mas depois eu reintroduzi na minha alimentação, porém de uma forma mais consciente sem estar exagerando, sem estar fazendo com que fosse uma base que eu não vivesse sem, digamos assim. Conheci outras coisas, também mudei muito visões de coisas que eu achava que eram super importantes na minha vida, mas no fim das contas eu resolvi que era muito supérfluo, então digamos que eu não tenha mais uma vida de querer ter além do que eu não posso, muito pé no chão... e uma consciência ambiental maior também, de tudo ao meu redor, essas foram as mudanças mais marcantes”

Tendo como princípio norteador para observação das pessoas que chegam atualmente no seu espaço em busca das cerimônias sua trajetória, vivências e experiências, a entrevistada pontua que hoje as pessoas seguem no geral o seguinte perfil:

“São pessoas que já viram que um certo padrão destrutivo de desenvolvimento não cabe mais dentro da vida deles e que estão buscando uma fonte, uma coisa mais raiz mesmo. [Estão] olhando para trás, tentando olhar para a sua ancestralidade, olhando para a ancestralidade de um povo que vem resistindo, que vem com muitas coisas que tem a contribuir para a melhoria da humanidade né, de forma muito simples e é como se fosse um resgate mesmo, interno, então cada pessoa que chega buscando isso eu sinto muito disso, a pessoa está naquela fase de que já viveu muitas coisas na vida na cidade, na vida urbana, e está meio que desiludida com questões de emprego, trabalho, relacionamentos, enfim, tem um vazio

quase que espiritual dentro dela e que ela não sabe o que é, mas está na busca para entender, então é muito dentro desse nicho assim”

Esta busca pela ancestralidade ao qual se refere a entrevistada está muito relacionada a retomada de comportamentos mais “ligados à terra”, que são atribuídos aos povos originários, é uma busca pela vida mais simples, onde as relações se estabelecem mais por meio de vínculos comunitários, de ajuda mútua do que por interesses em comuns. E este tipo de narrativa é fortemente reforçado nos grupos de redes sociais das comunidades de substâncias, onde sempre há o chamamento para a cooperação com iniciativas dos povos indígenas, seja na compra de artesanato para valorização do trabalho de mulheres, seja na contribuição por meio de “vaquinhas virtuais” para o tratamento de saúde de algum indígena que precise ser removido para tratamento na cidade, ou seja, para a compra de camisas de time de futebol de certa aldeia. E é com este apelo comunitário que as comunidades de substância se estabelecem, sendo todos ali denominado “elos de uma corrente do bem” que forjam nas comunidades de substância o sentimento de acolhimento e pertencimento.

Tal sentimento tem sua elaboração anterior a construção dos grupos ou casas de xamanismo no centro urbano, ela é atribuída a experiência comum a todas as pessoas que vão a imersões nas Terras indígenas, onde segundo a entrevistada “tudo parecer estar no seu devido lugar”. Sobre sua experiência no Festival Yawanawa, ela relata:

“Sim, a primeira vez que eu fui eu já conhecia eles há alguns anos. Conheci em dois mil e treze e fui lá em dois mil e dezessete, eu fui para conhecer um festival que eles fazem uma semana só de brincadeiras e rituais antigos, e foi muito bom passar uma semana imersa no meio de tudo aquilo. Ver como no meio de uma floresta existe uma vida tão pulsante, sem precisar de muita coisa, aqui a gente vê que precisa o tempo todo ter hora marcada para isso e aquilo, ter que pegar um carro para ir não sei onde... Enfim, ter que comprar milhões de comida que a gente não precisa comer, nutricionalmente falando, entre várias outras coisas. E você chegar lá no meio da Amazônia e ver uma comunidade inteira assim vivendo de uma forma, eles não são autossustentáveis, já estão misturados, mas

assim, a quantidade de coisas que eles vivem lá é bem menos, bem menores do que as que a gente vive aqui. E lá utilizam tudo o que tem da floresta mesmo para construir suas casas, tiram dali o sustento também para sua alimentação, as caças, as pescas e isso foi muito inspirador de ver, e fiquei pensando: eu estou tendo a oportunidade de ver um povo que é assim, imagine quantos outros existam também, que ainda conseguem resistir a todo esse avanço tecnológico que a gente ainda acha que precisa, tanto desenvolvimento para tanta coisa. Eles vivem dentro de um desenvolvimento, de uma globalização também, mas é de uma forma muito diferente e não é uma dependência, é tipo: ah, já que temos vamos usar e se também não tiver a gente se vira igual, vive feliz igual, e é muito bonito quando os antigos lá falam: no mesmo rio que eu tomo banho é o mesmo rio que os meus avós bebiam água, e que eu ainda bebo até hoje”

Neste sentido, entender que um indivíduo saudável deve estar em equilíbrio, sem hábitos nocivos de consumo se configura como um dos princípios norteadores sobre como a saúde pode ser concebida. A entrevistada B, relata:

“Saúde não é só a saúde do corpo físico, a gente também tem que entender que existe a saúde corpo, mente e espírito, tem que estar integrado, tudo alinhado. Então essa mudança de percepção foi nisso, de ver que nem sempre, porque você está ali com suas taxas tudo ok e sem adoecer, etc... mas como é que está a sua mente, o seu espiritual? como é que você tem cuidado disso, como é que você tem se fortalecido? Porque uma coisa está relacionada a outra, e uma coisa enfraquece a outra também. Mas dentro desse contexto eu digo que esse olhar para esse alinhamento, nem um nem outro pode ser deixado de lado, mas é importante alinhar essas três coisas. [...] as medicinas nos trazem um pouco mais de consciência sobre tudo do nosso corpo, até a parte de doença física mesmo. Eu nunca precisei de nada muito relacionado à cura física, mas eu já escutei muitos relatos de pessoas que realmente tinham doenças fortes e que nem sabiam na verdade que tinham, mas a própria medicina da ayahuasca sinalizou, mostrou em uma miração, mostrou em alguma coisa, e a partir dali a pessoa foi investigar e viu que realmente tinha alguma coisa, e graças a isso começou a fazer tratamento com antecipação e ter um resultado legal”

Neste relato mais uma vez há elementos que remetem a primeira entrevista, na qual a compreensão da saúde como é tida como algo integral, composto por diversos aspectos da vida, entretanto a agência da ayahuasca, como dotada de autonomia que utiliza de ferramentas como a miração para se comunicar passa a ser um aspecto importante de ser ressaltado. Além disto, há um certo controle da agência da substância, que está relacionado com os cantos, que também são medicinais que curam, uma vez que agem de forma conjunta. Entretanto, precisam ser estudados com muito cuidado para poder serem acionados.

“Os cantos tradicionais eles são como chaves, é como se eles tivessem ali abrindo um pouco a tua consciência para deixar que a medicina vá trabalhando. Existem cantos específicos para algumas coisas, mas quem detém mesmo o conhecimento de cada canto específico para doenças e determinados sopros, que são chamados vacuxis, que é uma técnica tradicional do povo Yawanawá para fazer uma cura numa pessoa. São todos passados tradicionalmente dos mais velhos para os mais novos, e hoje em dia também tem essa abertura para a gente ir pra lá, estudar com eles e aprender isso, mas requer uma entrega, requer abdicar de muitas coisas da sua vida para você então absorver esse tipo de conhecimento, assim como o povo Fulni-ô, por exemplo, tem as bençãos, eles fazem as bençãos com tabaco, soprando tabaco na pessoa, não só para proteger, mas também para curar, para tirar determinada doença que está ali, alguma coisa que está incomodando e está atrapalhando a vida da pessoa.”

Desta entrevista podemos destacar os seguintes pontos:

- 1- A motivação inicial pelo resgate de uma centralidade, relacionado com o contato com a terra faz com que elementos como cuidado com a natureza, pertencimento comunitário e atribuição de agência própria as substância sejam elencados com maior frequência.
- 2- Sua relação com os Yawanawá se estreita devido a demanda do próprio povo em ter aliados diretos na região, para promoção dos seus trabalhos, pulando assim uma etapa considerada importante, e até fundamental, pelos demais grupos xamânicos que é a iniciação por meio das dietas.
- 3- Os laços estabelecidos com os indígenas e a escuta de seus relatos são considerados ensinamentos, que devem servir de inspiração, ou exemplo de experiências. Logo, a modificação do ser não passa nesse caso por experiências extremas de dietas, e sim pela ordem do sutil, de tentar se comunicar com as medicinais por meio das mirações e

compreende-las por meio do compartilhamento, assim como os indígenas fazem ao contar a eles as suas histórias sobre a força.

#### 4.1.3 entrevista c

A terceira entrevista, entrevistada “C” em destaque foi realizada com uma jovem de 23 anos, ela que começou a conhecer recentemente as redes xamânicas, se inseriu quase que prontamente na equipe de uma das casas de xamanismo. Sua inserção neste universo, segundo ela, foi um mergulho profundo que a conectou com a música de uma forma tão surpreendente que em dois meses ela aprendeu a tocar violão e estudar os cantos, que são considerados medicinas. Dentro deste contexto ela se considera uma “trabalhadora”, que adotou para si a missão de fazer parte de comunidades de substância para ajudar outras pessoas. A forma como ela conheceu o xamanismo se difere das demais, e reflete muito as mudanças ocorridas com o tempo, principalmente se compararmos com os relatos anteriores de quase uma década atrás. Ela relata:

“Eu conheci o xamanismo, na verdade, através de um desconhecido que eu estava em um ônibus e ele estava cantando um canto, ele estava cantando bem baixinho, só que eu estava bem pertinho dele, e eu comecei a escutar e aquilo me chamou muito a atenção porque eu vi que não era uma música normal, comum, e aí eu fui perguntar a ele o que ele estava cantando, aí foi quando ele me explicou que era uns cantos e ele participava de um espaço xamânico aqui em Recife, e eu achei massa. Ele me passou o número dele e aí quando eu cheguei em casa fui procurar no Instagram. Quando eu fui procurar no Instagram eu vi que alguns amigos meus seguiam, aí eu fui atrás desses amigos, fui perguntar o que era né e aí foi que eu descobri que existia essa prática de xamanismo, fui descobrir em relação a tomar ayahuasca aqui e ainda assim acho que levou uns três meses até eu ir participar de fato de uma cerimônia”

Após levantar informações sobre este tipo de cerimônia e sobre a ayahuasca, com amigos, participantes, e pela internet, ela decide que seria interessante passar pela experiência como forma de tentar tratar seu quadro de ansiedade.

“Meu objeto na época era primeiro tratar minha ansiedade, eu era extremamente ansiosa e segundo era trabalhar meu amor próprio. Hoje em dia a gente sabe que não é tão simples assim né, mas na época foi meu objetivo indo para a cerimônia, e aí eu participei da primeira cerimônia com o povo Katukina e foi incrível para mim. Em seguida eu participei de uma cerimônia em uma casa de xamanismo e depois de três meses eu comecei a fazer parte da equipe. Então o xamanismo para mim começou muito nessa busca mesmo, de me conhecer, de melhorar, de tratar minha ansiedade, de trabalhar como eu me relacionava comigo mesma”

O encontro dela com o universo xamânico foi importante para abrir seus horizontes sobre povos indígenas.

“Antes do xamanismo eu não tinha tido contato com indígenas, eu não tinha ouvido falar de xamanismo, de nada, e desde que eu entrei foi que eu vim conhecer toda a história do povo, em específico o Yawanawá né, que eu estou trabalhando, mas todo esse universo indígena, todo esse contexto de toda a luta mesmo que eles estão tendo”

A entrevistada relata que a partir da sua inserção em determinado grupo xamânico, sua vida muda, pois ela deixa de frequentar diversos lugares, que segundo ela perderam o sentido, e passa a se dedicar quase que integralmente as atividades do grupo em que faz parte.

“Primeiro que eu tinha uma vida assim, muito tradicional, de trabalhar e estudar, e eu era muito de festa, eu não tinha uma boa relação com a minha família, primeiramente que meu ciclo de amizades mudou completamente né... desde que eu comecei a consagrar a medicina, certas coisas deixam de fazer sentido para a gente, muita forma de conviver, de festa, a relação mesmo que a gente tem com as pessoas [...] quando eu entrei para a equipe foi algo que realmente tomou muito do meu tempo, chega num final de semana tem cerimônia, aí no outro tem cerimônia ou então tem uma reunião, e querendo ou não muda toda a sua rotina porque num final de semana talvez eu estivesse numa praia, com meus amigos, curtindo, mas não eu estou trabalhando [...]e também mudou muito minha relação com a família, de estar reconhecendo mais o papel que tem meu pai, minha mãe, de eu estar buscando me reconhecer mais como filha, ter um relacionamento muito melhor, de calma, de saber, de conversar, de poder me abrir, hoje em dia na minha família eu consigo ter mais responsabilidade como adulta

Ela relata que no começo de seu envolvimento com os grupos ayahuasqueiros houve conflitos com seus familiares, pois eles assim como ela, não tinham nenhum contato anterior com grupos étnicos. E isto causou estranhamento, e certo preconceito por acreditarem que o uso de ayahuasca era equivalente ao uso de drogas, e que estava prejudicando a vida acadêmica e profissional da filha. Porém, depois de certo tempo, passaram a respeitar sua escolha. Tal preocupação se fundamentava por ela ter passado por uma fase na qual se questionou sobre sua carreira profissional.

“A questão de trabalho foi outro ponto que mudou muito porque eu tinha muita certeza de que eu ia me formar, ia ser uma super engenheira e ia estar ali só construindo prédio, então na época aquilo era suficiente para mim e hoje, primeiro que eu já não tenho tanta certeza assim e eu busco mais ver como é que na engenharia eu vou poder contribuir mesmo não só para a sociedade da gente, mas para os povos também, como é eu a gente pode estar construindo um espaço melhor para todo mundo mesmo, e hoje em dia eu tô até nessa busca de como é que eu vou trabalhar alinhando tanto essa parte minha profissional de engenharia civil com o meu trabalho com os povos mesmo”

Observamos no relato da entrevistada que assim como os demais, o círculo social muda. Muda devido a sua dedicação, mas também parece comum o fato de todos abdicarem de uma vida social mais intensa, com consumo de álcool. Um dos fatores apontados para isso é que a realização de cerimônias e imersões nas cidades ocorrem nos finais de semana. Tonando impossível a conciliação destas atividades. As cerimônias passam então a serem também uma forma de lazer, onde há encontros com certo círculo de amizades, e que por ocorrerem em locais próximos a natureza dão a sensação de relaxamento.

“É até uma forma de diversão também, porque dentro da cerimônia tem toda a questão de a gente estar alegrando, agradecendo e outra coisa assim que eu me lembrei muito é que hoje para mim todas as cerimônias tem muito um significado de eu poder me fortalecer dentro do que eu estou vivendo e é como se a cerimônia fosse um ponto de realmente reenergizar.”

Devido seu contexto ser de uma pessoa que estava recentemente adentrando ao circuito xamânico, a entrevistada destacou muito em sua fala como estava sendo sua experiência em fazer parte de um grupo.

“Então foi assim muito intenso, foi uma mudança muito drástica na minha vida. Eu já passava não a só olhar para mim, mas para o outro, porque a gente tem que estar ali servindo. E eu lembro que logo depois veio a pandemia, o que mexeu muito, porque eu ainda tô no começo, mas eu tava bem no comecinho. Acho que coisa de quatro ou cinco meses que eu estava fazendo parte da equipe, veio a pandemia e a gente passou seis meses sem fazer nenhum trabalho, em casa (no espaço xamânico), então também teve essa quebra logo de início... E quando a gente retornou, eu já me via com ainda mais responsabilidade, em relação a estar estudando os cantos, a estudar a língua...”

Sua inserção nas vésperas da pandemia, como a mesma relatou, teve grandes impactos, tanto pela pausa brusca que ela relata, quanto por após um tempo começarem a flexibilizar a realização de cerimônias com pequenos grupos. Neste sentido, a entrevistada aponta que houve muito diálogo a respeito sobre e segurança das pessoas, principalmente em relação ao contato que os “trabalhadores” que são membros das equipes teriam que ter para ajudar as pessoas em caso delas passarem mal, como é comum no efeito da ayahuasca. E ao optarem pelo retorno gradual, um dos consensos que chegaram foi sobre a doença, nesse caso coronavírus, afetar principalmente aquelas pessoas que estavam com aspectos enfraquecidos do bem estar, dentre eles a espiritualidade. Logo, o trabalho xamânico, poderia ser uma forma de fortalecimento para pessoas no enfrentamento ao vírus.

“Por exemplo, quando eu sinto meu corpo mais fraco, minha imunidade mais baixa eu já tomo um rapé e isso já fortalece minha imunidade, e eu chego a relacionar um pouco a como se fosse a causa principal de eu não ter tido. Porque como é um vírus, independente do vírus que seja, sua imunidade influencia muito. Então eu acho que a consagração da medicina fortalece essa imunidade da gente e conseqüentemente a gente vai estar menos fraco para estar pegando o coronavírus ou qualquer outra doença né. Então acredito que de certa forma tenha essa influência e também teve o uso do kambô que é a medicina da vacina do sapo que chama né, que tem muito esse poder de fortalecer a imunidade e estar podendo

limpar o corpo da gente mesmo, então eu usei as medicinas assim muito mais como uma forma de precaução e de fortalecimento mesmo né, e com certeza se eu pegasse o Covid com certeza ia recorrer como uma forma de fortalecer”

Ela reforça que é sua posição pessoal, mas que como enxerga o mundo como uma grande egrégora, onde você não pode ignorar que naquele momento de pandemia havia muitas pessoas passando dificuldades, logo, houve um conflito interno sobre estar participando de cerimônias, por olhar a parte que dentro das normas sanitária seria arriscado, mas ao mesmo tempo considerar que:

“O que mais interferiu na minha relação com a medicinas foi muito essa consciência social de observar quanta gente está morrendo, passando dificuldade e pensar “até que ponto é saudável a gente estar realizando as cerimônias?” Porque a gente sabe que tem muita gente o tempo todo... Hoje foi uma coisa que aumentou muito, pessoas procurando com caso de depressão, assim nas anamneses que a gente tem, que a gente recebe para as cerimônias, muitas pessoas que tomam remédio controlado para depressão, para ansiedade e aumentou cada vez mais a quantidade de gente procurando, e eu acredito que muito pela forma que a pandemia afetou todo mundo psicologicamente, a questão do isolamento, a questão de você perder o emprego, a questão da instabilidade mesmo e a gente observa que teve um aumento muito grande em busca das medicinas, justamente como esse amparo e esse alento pro emocional mesmo, de poder sair um pouco desse isolamento, poder colocar um pouco a cabeça no lugar”

Para a entrevistada o xamanismo “é uma forma de você caminhar na vida”, ela diz que é uma ferramenta associada a cultura, comparando-o à prática de ioga e meditação. Neste contexto ela considera que as práticas xamânicas, são ferramentas para o autoconhecimento, e através delas se constrói o bem-estar e a saúde. Para ela saúde está diretamente relacionada com respeitar seu corpo, se alimentar bem, e evitar excesso de qualquer coisa que seja. Dentro disto, ela relata uma experiência na qual sua relação com o ciclo menstrual foi fundamental para compreender sobre o que é estar bem, e como ela relacionou isto a outros aspectos do cotidiano:

“Em relação à saúde, antes de chegar na medicina tradicional eu observo muito como é que eu tô me tratando no dia a dia. Por exemplo, uma coisa que eu me lembrei que está muito relacionada a isso de saúde e que pra mim foi o mais mudou foi a minha relação com meu ciclo menstrual mesmo. Participei de uma cerimônia que eu pude observar o quanto que a minha força menstrual pode me ajudar a me conectar comigo mesma. Então pra mim o que mais mudou em relação a saúde foi essa minha relação com meu ciclo e hoje eu já busco ter mais consciência e respeitar mais meu tempo, tanto quando eu estou com muita energia eu não gastar demais essa energia, assim como quando eu tô num momento de me recolher mais, poder me recolher mais. [...] Observar como eu tô me alimentando... e tem outro ponto, a questão de informação que a gente consome... Informação dos lugares que a gente vive, que foi o que me fez mudar muito minha convivência... os lugares que eu frequentava. As vezes a gente está num local que é muito barulho, é muita gente, então eu comecei a observar como isso influenciava nos meus sentimentos, na forma que eu me sentia, na forma que eu me enxergava, que eu me cobrava. As vezes a gente estava num local que era todo mundo sarado, todo mundo chique, todo mundo alinhado, e você olha pra você e se sente menos né, então como muitas vezes era totalmente assim os lugares que a gente tá influencia na forma como a gente se enxerga, isso e as informações, conteúdo, conversas, as vezes a gente consome muita coisa aleatória, a gente conversa muito sobre a vida do outro ou conversa muito sobre coisas trágicas, de observar o que é que tô falando e como isso tá influenciando na vida da outra pessoa né, hoje em dia eu trabalho muito em mim o que é meu e o que é do outro.”

Todos esses pontos levantados para ela exercem grande influência no processo de adoecimento, pois causa ansiedade, depressão e outros transtornos. Além disto, ela considera que ao tratar a parte espiritual, as doenças físicas diminuem. Ela fala um pouco como é sua relação do uso de medicinas e a manutenção da saúde:

“Então conseqüentemente quando você vai tratando essa parte espiritual as doenças físicas elas vão diminuindo, porque eu vejo muito que essa questão das doenças hoje é muito dos excessos que a gente coloca, do excesso ou da falta também né, assim como a depressão, poxa a depressão... as vezes eu me sinto não digo nem deprimida porque eu acho que a depressão é realmente uma doença a ser tratada ne, mas assim quando eu me

sinto mais triste mesmo e eu posso tomar uma ayahuasca para poder trabalhar aquilo que está me deixando triste, eu posso tomar um rapé para poder firmar meu pensamento ou eu posso cantar, como eu disse, que o canto tem muito disso de amparo emocional para mim e então para mim a saúde tá muito relacionada assim, primeiramente eu busco as medicinas, seja para me dar um ânimo a mais, seja para curar uma rinite ou uma dor de cabeça, então pra mim é essa relação que eu tenho hoje”

Outro fato que se destaca na entrevista, é a relação que ela elabora entre música, pinturas corporais, artesanato e saúde.

Então para mim a medicina hoje tem essa conexão mesmo, espiritual, e dentro disso as pinturas e os artesanatos pra mim da forma que eu uso hoje em dia é muito da questão de proteção mesmo, da pintura principalmente né, toda vez que a gente se pinta com urucum ou com nanã, que é o jenipapo, é muito buscando essa proteção espiritual dentro dos trabalhos. Porque a gente sabe que a força espiritual ela tem todos os lados né, então essa proteção é justamente de estar pedindo assim um amparo dos nossos guias, de estar podendo se conectar com os espíritos da floresta. Os artesanatos também, todo o colar, toda a pulseira que eu uso é muito nesse intuito de proteção no trabalho que é desenvolvido e também tem o lado do artesanato como acessório, e eu tenho alguns brincos, algumas pulseiras que eu uso no dia a dia como acessório e também que eu vejo que essa é uma forma do povo estar conhecendo também a cultura. Já os cantos, hoje em dia para mim, eu estou estudando muito, pra mim os cantos têm esse contexto de estar guiando a gente, não só na cerimônia, principalmente primeiro na cerimônia né, porque toda cerimônia nossa é guiada através dos cantos que tem um significado, todos eles tem esse significado relacionado à natureza, uma força de um animal, uma energia do vento e todos eles são usados para trabalhar a força em si, no momento que está mais forte, mias bagunçado qual o canto que a gente vai trazer para acalmar, equilibrar, então tem toda essa guiança dentro do trabalho, mas no meu dia a dia, nos meus estudos é uma ferramenta que eu uso, por exemplo, às vezes eu tô num momento muito triste ou tô muito aperreada, então pra mim os cantos tem esse amparo de estar podendo trabalhar meu emocional mesmo ou então eu estou muito feliz, tô com muita energia e não sei o que fazer com tanta alegria e ai eu gosto muito de cantar, de tocar, que é para realmente mandar essas energias pro universo de volta.

Quando o espiritual é um dos destaques sobre a manutenção da saúde e a entrevistada o relaciona com o uso de artesanatos, podemos identificar que esta também é uma construção das redes. Torna-se muito comum o uso de pulseiras com os *Rautis*, que são as representações iconográficas de elementos da cultura Yawanawá que são relacionados com proteção, e geralmente estão associados a mitologia deste povo. Dentre eles padrões que representam a jiboia e borboleta.

Ainda sobre a percepção dela sobre saúde, e dentro do seu contexto de ser uma guardiã, como são denominados os membros de equipe de apoio que se dedicam aos estudos, ela destaca que tem observado quais são os principais motivos que levam os demais participantes a buscarem pelas cerimônias em centros urbanos:

“o que a gente mais observa primeiro é essa questão da busca pela cura mesmo, da depressão, da ansiedade, desses conflitos familiares também que são muito fortes. O perfil das pessoas que buscam a medicina e a gente observa muito primeiro esse caso de depressão, de ansiedade, é muito gritante a quantidade de gente que busca as medicinas como um apoio mesmo e que de fato tem uma ajuda muito grande né, também outra coisa que a gente observa muito é que grande parte das pessoas tem conflito familiar e que isso acarreta muito a depressão, a tristeza e que dentro das conversas que a gente tem muitas pessoas apontam esse conflito familiar, a gente percebe grande parte das pessoas do grupo LGBT né e todo um processo com a família, teve uma imersão da gente que tinha umas três pessoas na dizendo o quanto foi difícil a aceitação pela família né e eu acho que é muito bom a gente observar como eles buscam na medicina um apoio para estar se fortalecendo.”

Desta entrevista podemos destacar como principais pontos:

- 1- A relação de como a motivação inicial guia a trajetória de relação nas comunidades, como a entrevistada se interessou e conheceu o xamanismo por meio da música, a música passou a ser algo fundamental para ela, inclusive no que se relaciona com reequilibrar a saúde.

- 2- O destaque do espiritual como um dos principais pilares para manutenção da saúde, e como ele isto foi utilizado como argumento para a realização de cerimônias durante a pandemia.
- 3- E por fim, a inserção de um novo elemento que são as pinturas e pulseiras, como ferramentas de proteção, e conseqüentemente de manutenção da saúde.

#### **4.1.4 entrevista D**

O perfil do nosso quarto entrevistado é de um homem, 34 anos, que no momento da sua entrevista estava concluindo a graduação em medicina. Sua narrativa se destaca por ser um profissional de saúde em formação em um contexto particular, sendo membro há 12 anos de comunidades de substância, e tendo esta formação em meio a pandemia.

Sobre seu primeiro contato com o xamanismo, ele relata que ocorreu por meio um amigo. Na ocasião este amigo que também não tinha experiência com xamanismo, o informou que conhecia uma pessoa que realizava cerimônias com ayahuasca, e o convidou para juntos organizarem uma. Desta forma, ele começou a se inserir nesta rede, e desde o princípio esteve envolvido em organização e apoio. Suas primeiras experiências foram em contexto urbano e com pessoas não indígenas. Com o passar do tempo, ele foi:

“conhecendo outras vertentes dentro do próprio xamanismo, outras linhas espirituais, me foi, com o tempo, apresentando aos povos tradicionais do Brasil que trabalhavam com ayahuasca, com outras medicinas e fui adentrando nesse mundo.”

Ele relata que, em um primeiro momento, ele não buscou as medicinas como usualmente é relatado, com objetivo de obter autoconhecimento, e sim as buscou por curiosidade e pela experiência.

“Nesse primeiro contato já houve essa quebra de paradigma, não teve uma demora, não foi depois de um ou dois anos que mudou o motivo, mas no primeiro contato já houve essa mudança de motivação, de uma mera experiência, de uma curiosidade à uma investigação

do eu, de mim mesmo. Isso no primeiro contato já houve essa quebra, que com o tempo só foi se aprofundando, foi se aperfeiçoando, mas no primeiro momento a questão da curiosidade como já falei foi quebrada para essa questão de aprofundamento em mim mesmo né, não demorou”

O entrevistado relata que já a partir do primeiro momento passa a buscar conhecer melhor sobre si, e melhorar enquanto pessoa. Neste trajeto, decide mudar sua área de formação, e se dedicar à medicina, área esta que hoje é formado. Para ele o xamanismo é um aspecto que faz parte da vida do ser humano, assim como algumas pessoas seguem religiões e suas práticas estão presentes no cotidiano, o xamanismo como uma dimensão espiritual do ser humano.

“Para mim xamanismo seria uma grande pratica espiritual em que a gente tenta trazer a espiritualidade para a nossa vida em todos os aspectos, tenta fazer com que a nossa pratica espiritual realmente esteja integrada na nossa vida, que não seja apenas uma dimensão, não seja só uma parte da vida, mas que ela permeia como um todo. Seria essa a definição que eu daria”

Ele traz um ponto bem importante para nosso interesse de pesquisa, que é sua visão pessoal, mas que se formou de forma dialógica com os povos indígenas, sobre ayahuasca ser além de substância.

“Para mim, na minha experiência, existem coisas que a gente não consegue explicar apenas a partir da experiência individual, e que essas medicinas, eu não falo nem substância porque eu acredito que fora do contexto cerimonial e ritualístico, a mesma substância ela vai ter efeitos diferentes, então para mim, o rapé e a ayahuasca nesse contexto espiritual elas têm um conteúdo que não é explicado apenas pelo individual de cada um, é um conteúdo, a gente pode chamar de conhecimento ou outra coisa, que extrapola a parte individual, e sim, a gente pode chamar que é um conhecimento da própria medicina, que é do povo que está usando, mas existe algo a mais que eu não tenho como dizer o que é que é, mas que isso existe eu acredito que exista”

Desta forma o entrevistado a partir de sua longa experiência de 12 anos, aponta para mais um princípio que se forma dentro das redes sobre a concepção dos modelos de cuidados, que vai além de reconhecer uma agência

da substância, que ele não sabe nomear, e se consolida na elaboração da importância da contextualização do uso dentro de um modelo de cuidados, e este modelo é construído pelo “conhecimento” que é acionado dentro das ritualísticas, a partir de um conjunto de elementos que dão sentido a experiência.

Assim como os demais entrevistados que destacamos aqui, ele relata sobre mudanças em seu círculo social. Porém ele destaca que tais mudanças foram importantes não por se afastar de pessoas, mas sim pela mudança da forma de se relacionar.

“O conteúdo e a forma das relações mudaram, em termos de que muitos dos conteúdos que eu achava relevante eles passaram a não ser relevantes, e a forma em que eu trabalhava as relações ela também mudou, no sentido de que, cada vez menos eu buscava relações superficiais, e cada vez mais eu buscava relações mais profundas, mais com um significado, para além da mera presença, seja física ou virtual, de qualquer uma das formas. [...] as relações em certa medida se transformaram, porque eu passei a dar valor a coisas que eu não dava valor antes, e deixei de dar valor a coisas que eu dava valor né, então isso obviamente transformou muitas relações e transformou um pouco também a minha relação dentro de casa, eu parei de beber álcool, parei de usar outras substâncias, então tudo isso levou também a uma reconfiguração do meu círculo social, porque muitas das relações que eu estava acostumado girava em torno de festas, sair, beber e tudo mais...”

Mais uma vez a atitude de se afastar de festa e erradicar o consumo de álcool aparece como elemento a ser destacado na narrativa. Uma forma de analisar isto, é que devido a aproximação das pessoas inseridas nas comunidades de substância e sua aproximação da cultura Yawanawa, onde o consumo de álcool representa a entrada do colonizador e foi um elemento que desestruturou o povo, a sua retirada do hábito dos indígenas que hoje são representantes de seu povo, serve também como princípio norteador para o sistema de cuidados nas comunidades de substância. Acerca da sua relação com os Yawanawá o entrevistado relata:

“E especificamente falando agora do povo Yawanawá, que é o povo que embora seja mais longe, que mora no Acre, é um povo mais isolado, a gente tem um contato

espiritual maior e contato de relações, conheço vários indígenas do povo Yawanawá e eu fui até a aldeia, mais ou menos uns três anos atrás, visitei o povo Yawanawá e passei dois meses na aldeia, fui realizar um aprofundamento espiritual, fiz algumas iniciações na espiritualidade do povo Yawanawá e tive um contato mais profundo com o modo de vida do povo e a gente tem um contato próximo, eles estão sempre vindo para Recife, sempre tem alguém dos grupos visitando a aldeia, então é uma relação estreita de intercâmbio mesmo com esse povo.”

Ele destaca que toda sua relação com este povo, só foi possível de ser construída por causa da rede xamânica que promove a vinda das comitivas, e a ida de pessoas urbanas até os territórios, principalmente durante os festivais realizados por este povo. O entrevistado também destaca que todo seu contato com povos originários ocorreu a partir da sua experiência com a ayahuasca, pois é nos contextos das alianças que há a promoção e valorização dos conhecimentos tradicionais dos povos. Ele destaca também que há uma diferença entre ter um espaço que promove eventos com povos originários e ser um local onde um grupo xamânico desenvolve seu trabalho. Ele cita como exemplo de uma das casas de xamanismo mais antiga de Recife, seu coordenador:

“ [...] ele não desenvolve o trabalho espiritual guiado por ele, ele recebe pessoas que vão desenvolver trabalhos espirituais na casa, no espaço dele, então ele tem um espaço, um terreiro, como a gente chamaria, mas ele não desenvolve um trabalho espiritual guiado por ele, a partir da vivência que ele tem com povos e tradições, então para mim, nesse caso, ele não seria um grupo, um grupo xamânico, espiritual, mas ele coordena um local em que outras pessoas realizam trabalhos espirituais, seria essa diferenciação”

Esta diferenciação feita por ele é importante para nós, já que nos referimos aqui a comunidades de medicinas, e são aos diversos locais que se intitulam como espaço xamânicos, a partir delas definimos que as comunidades que nos interessam nesta pesquisa, e das quais entrevistamos seus membros, são fundamentalmente aquelas que mantêm relações dialógicas com grupos étnicos. Pois, apenas a partir dessa dialogicidade que podemos identificar as compreensões e reelaborações provenientes das experiências individuais que

se relacionam de forma estreita com modelos de cuidados indígenas a partir de um processo interétnico. Por exemplo, quando o entrevistado afirma que:

“As medicinas elas me trouxeram uma compreensão diferente sobre o que é bem-estar tanto físico quanto bem-estar mental, e bem-estar espiritual também. Então elas tiveram um papel importante na compreensão daquilo que eu entendia como saúde e tiveram também um papel importante na compreensão daquilo que entendia como hábitos saudáveis. Então muitas coisas que eu passei a não considerar como saudáveis eu fui deixando. Eu falo saudável não no sentido de causar doença física, mas de causar dificuldades e problemas mentais, psicológicos, espirituais também, e todas as práticas que de certa forma geravam adoecimento, cansaço ou confusão. Com o tempo eu fui reduzindo a partir do uso das medicinas, parei de beber, evitava certos locais, certas discussões que não me traziam tanta clareza. Depois que aconteciam e obvio que trouxe também uma visão mais abrangente daquilo que eu considerava que me fazia bem, ou o contrário né, daquilo que me fazia mal. No sentido de que muitas das coisas que muitas vezes eu achava que eram inofensivas, a partir do uso das medicinas e a partir desse contato espiritual comigo mesmo... algumas coisas que muitas vezes antes eram percebidas como inofensivas começaram a tomar uma dimensão diferente. Por exemplo, entender que brigar com o meu pai e com a minha mãe me fazia mal por mais que fosse uma coisa que eu fizesse com frequência, discutir em casa, discutir com um amigo, coisas que são triviais, que eu fazia sem levar em conta que me traria algum mal começaram a ter outro significado: A partir desse contexto de uso das medicinas, não só especificamente, mas do contato com as tradições, com os conhecimentos tradicionais e que começaram a fazer parte desse conceito de saúde, do que seria construir saúde no dia a dia, no cotidiano”

No trecho em destaque podemos perceber como a formulação de parâmetros para avaliar estar ou não saudável passam por transformações, trazendo à tona agora novos elementos que se tornam indicadores de saúde. Por exemplo, quando ele fala que a percepção muda com o contato com as tradições, e ele anteriormente aponta que passou a avaliar que discussões com os pais desequilibravam o bem-estar, podemos avaliar que há uma conexão direta com o que é promovido pelos grupos étnicos sobre a valorização dos mais velhos, o respeito que todos devem ter a eles, pelas suas experiências de

vida e etc. Da mesma forma como a saúde passa a ter outros indicadores para sua construção, a doença e a cura também. O jovem médico relata:

“Acho que mais do que a concepção de saúde, a concepção de doença foi a que mais se transformou, as tradições elas trazem ainda várias dimensões além desse simples conceito biopsicossocial e incorporam a questão espiritual para o adoecimento, e que traz toda uma complexidade para a questão da doença, que obviamente vai reverberar também na complexidade da própria construção da saúde. Então a doença deixa de ser apenas uma questão material e que muitas vezes a questão social e psicológica perpassa pela parte material, mas ela toma essa dimensão espiritual, em que outros planos de atuação vão também influenciar na produção de saúde ou na produção de uma doença, e quando a gente acessa essa dimensão espiritual a gente ganha outras ferramentas de trabalhara saúde e outras ferramentas de combater a doença também, eu acho que isso é um enriquecimento importante nessa compreensão da doença. [...] Quando a gente conversa com os povos indígenas, não existe esse conceito de cura como um ponto final. A cura é como se você fosse resolver um problema. Só que para eles os problemas sempre vão aparecer, sempre vão ter que fazer alguma coisa, não existe um momento que vai atingir o local perfeito, e aí a cura é resolver, seria ‘eu tô com um problema, eu consegui resolver esse problema, me curei’. Isso poderia ser para alguma doença, para qualquer coisa, um problema mental... Aí nesse contexto a cura ela é como se fosse uma escadinha, só que cada degrau também é uma cura, cada coisa que a gente resolve é uma cura que a gente tem. Mas não tem esse momento final de ‘cheguei no paraíso na terra e me curei de tudo’. Então esses pequenos hábitos, essas pequenas mudanças elas vão virando curas diárias, pequenas intervenções que a gente faz na nossa vida e pequenas melhorias que a gente faz que são curas também, mas não é esse momento de ‘a grande cura’ como se tudo tivesse resolvido na nossa vida, isso não é uma coisa que esteja tão presente, porque sempre muda, sempre tem coisa nova e as próprias tradições elas sempre estão abertas para coisas novas, por mais que elas sejam resistentes às vezes, elas se abrem para novidades e essas novidades trazem novos desafios e novas possibilidades, inclusive, de novas curas”

A dimensão espiritual na doença mais uma vez ganha destaque, e a compreensão da cura como um processo que percorre por toda existência

humana é um outro ponto a se destacar. Pois, desta forma se rompe com a ideia de que a cura é algo a ser alcançando, como ponto final de algo.

Em relação a sua formação profissional e como os modelos de cuidados e terapêuticas indígenas elaborados dentro das comunidades de substância que ele já fez e faz parte, podem ser associados, ele pontua:

“Existem dimensões em que é possível entender isso e atuar dessa forma, existe uma dimensão interna, no sentido de o modo como eu enxergo as coisas é diferente pela minha compreensão de outras realidades, então o modo como eu racionalizo as questões é um pouco diferente da mera identificação médica tradicional. Mas, para além da questão interna de como eu racionalizo as doenças, a minha atividade, existe também uma questão de como eu operacionalizo essa razão, de como eu atuo a partir dessa minha visão. E aí é nessa parte que é mais difícil integrar esses conhecimentos tradicionais com a medicina tradicional, porque não existe tanto espaço para práticas divergentes do que está preconizado no dia a dia, eu falo especificamente como médico, como profissional de saúde atuando nas instâncias oficiais, podemos dizer assim, de atenção à saúde, mas nessa outra operacionalização que é mais complicado acessar outras práticas que tenham nas tradições indígenas, no uso das medicinas, mas usando tecnologias menos intensivas, leves, e até práticas de sociabilidade mesmo que esses povos trazem, é possível de certa forma modular alguma ação de saúde, mas coisas muito pontuais, pelo menos por enquanto, e que dependem muito do contexto em que você está. Pensando no contexto hospitalar, especificamente, é praticamente impossível nesse momento que estamos vivendo do sistema de saúde, integrar alguma coisa com práticas tradicionais. Em contextos diferentes, na atenção básica, nas práticas integrativas, você pode lançar mão de algumas técnicas, tradições, alguns conceitos, para que de certa forma ajude o seu dia a dia, enquanto profissional de saúde, mas ainda assim são coisas muito pontuais e que poderiam ser melhores exploradas nesse contexto também, mas como eu falei, é muito mais fácil eu trabalhar essas concepções na minha racionalização interna do que está acontecendo, de como eu lido com os problemas de saúde na minha prática diária, mas na operacionalização disso é mais complicado.”

Quando ele pontua que se torna complicado de operacionalizar as lógicas desenvolvidas no contexto dos grupos xamânicos, mesmo que sejam estas que guiem sua compreensão pessoal sobre saúde e doença, fica muito evidente a falta de espaço para este tipo de debate ou inserção fora das comunidades de substância. Por mais que seja notável a expansão destas comunidades e de indivíduos que participam dela, apenas dentro dela e com seus pares que suas lógicas são compreendidas. Mesmo quando se busca uma alternativa para encaixar práticas xamânicas ou os modelos de cuidados indígenas, como já discutido sobre as PICS, demonstra um risco de perda já que os modelos de cuidados indígenas, segundo o entrevistado abrange outras racionalidades:

“Se as práticas deles já não são muito mais abrangentes do que isso que a gente chama de práticas integrativas, e que a gente tentar incluir a racionalidade deles nas práticas integrativas seria na verdade a gente restringir alguma coisa... acredito que há um espaço para integrar essas outras racionalidades e que o caminho que a gente toma pelas práticas integrativas pode ser um caminho que pode tornar acessível alguns conhecimentos e algumas terapêuticas realizadas pelos indígenas para o conjunto da população... mas no limite, a gente pode dizer sim que as práticas integrativas poderiam ser um caminho de aproximar algumas práticas baseadas na tradição indígena do atendimento populacional mais amplo.”

Por fim, o entrevistado aponta como os modelos de cuidados indígenas teriam ajudado durante a pandemia de coronavírus:

“ Eu não vejo nenhuma medicina sendo usada especificamente como prevenção da Covid, mas eu creio que a relação com a saúde através dessas medicinas, elas podem levar a um estado de bem-estar e de relação diferente com a própria doença, que pode levar a uma maior tranquilidade no processo, ao você experienciar o processo de adoecimento, não só da Covid, mas com qualquer outra coisa, eu não falo que seja um processo de imunização, mas no fundo eu acredito que é um processo de lidar diferente com o adoecimento. Já existem estudos mostrando que a imunidade de pessoas estressadas, de pessoas com relação ruim com a vida, elas vão ter uma imunidade mais comprometida. Então nesse sentido eu acho que as medicinas contribuem para

uma outra relação com a doença e com uma melhor saúde, realmente.”

Sem dúvidas esta foi uma das entrevistas mais importantes, pois além do entrevistado ter uma longa trajetória, na qual ele participou um dos agentes principais de diversos grupos xamânicos, grupos estes que na atualidade se subdividiram formando outros menores. Sua posição enquanto médico buscando racionalizar sobre as construções de indicadores de saúde provenientes de grupos xamânicos foi bastante enriquecedora. Destacamos desta entrevista os seguintes pontos:

- 1- A atribuição da agência da substância como ferramenta que proporciona cura e mudanças positivas ao seu uso em contexto ritualístico;
- 2- O apontamento pelo entrevistado que as mudanças sobre concepção acerca de saúde são provenientes do processo de dialogicidade com povos originários.
- 3- Os limites para um profissional de saúde operacionalizar e articular na sua prática médica os conceitos remodelados sobre saúde na perspectiva da interculturalidade.
- 4- A contribuição das práticas xamânicas para a ressignificação do processo de adoecimento.

#### **4.1.5 Entrevista E**

A última entrevista que trouxemos como destaque, ressalta o ponto de vista de uma pessoa que esteve imersa nas redes xamânicas, viajou até a Amazonia para participar de uma imersão com os Yawanawa, e que atualmente se distanciou. Consideramos importante destacar esta narrativa, pois ela traz diversos contrapontos do que foi apresentado até agora. Sendo está um demonstrativo de uma perspectiva de quem está em uma posição de não necessariamente precisar defender um espaço ou grupo com o qual se relaciona.

A entrevistada “E”, é uma mulher de 32 anos, que conheceu as redes xamânicas durante a faculdade, na época com 23 anos, por intermédio de uma amiga. Sua amiga havia tido experiências com centros ayahuasqueiros, por meio de conversas ela relatou suas experiências como algo fantástico, e despertou a curiosidade da entrevistada “E”.

“Eu conheci esse meio que eu não fazia ideia de que existia, na verdade, eu não conhecia nada a respeito sobre o chá, sobre práticas xamânicas, só sobre o óbvio, coisas que a gente aprende sobre o índio no colégio, em documentários, mas nada muito a fundo. Ela começou a frequentar também cerimônias xamânicas e me convidou, e eu fui conhecer lá. Foi por curiosidade, somente. Eu já era um pouco hippie, e isso me atraiu a atenção, e eu pensei que fosse interessante, foi a curiosidade que mandou, bem isso.

Após sua primeira experiência, ela foi conhecendo e se inserindo nos grupos xamânicos devido sua aproximação com esta amiga, que já na época era bastante envolvida com participações e organizações de cerimônias. Ela observa que sobre sua experiência nestes grupos e no consumo de medicinas da floresta e como influenciaram parte de sua vida, há duas grandes questões. A primeira é o fator de expansão de consciência e a alteração de percepção, e o segundo é a influência do meio em que você se insere.

Primeiramente, para ela as substâncias tem agência, algo que ela liga ao espiritual, mas que diz ter consciência que isto é fruto de um “viés místico” que faz parte de sua personalidade.

“No meu ponto de vista eu acho que elas não são meramente substâncias. Eu ainda acredito muito em espíritos e que todas as plantas tem suas energias, e essas especiais que são usadas na medicina da floresta tem um poder incrível. E é muito perigoso ser usado por pessoas que não tenham conhecimento, não tenham poder, não sei se poder é a palavra, mas enfim, nesse meio urbano né, sem ser com aqueles que tem realmente o conhecimento de como manusear a medicina, mas eu acredito que elas têm poder.”

A atribuição de uma espécie de “energia”, que na antropologia chamamos de agência, e para os Yawanawá pode ser Yuxin, é algo comum nos relatos, como vimos até agora. Yuxin, entende-se como “um princípio vital

que permeia toda a realidade, e do qual participam todos os seres, animados e inanimados (pedras, água...) que povoam o universo” (Peres Gil, 1999, p.53). Entretanto nos chama atenção sobre como ela relaciona perigo e poder nessa relação de manuseio destas substâncias nos centros urbanos. Além disto ela identifica as mudanças em sua vida após conhecer o xamanismo, em uma perspectiva de mudança de consciência, na qual a percepção do sutil proporciona um outro olhar sobre o que está no seu entorno.

“Eu observei assim, que durante a força eu percebia que tudo é energia, mas não só percebi, antes era só teoria, na força eu experienciei na prática, então depois de ter essas experiências eu sempre tomo muito cuidado com meus atos, minhas atitudes, que tipo de pessoa eu estou me tornando, as escolhas da minha vida. É algo muito sutil, é como se eu tivesse tocado uma percepção do mundo sutil, que a gente normalmente não tem essa percepção. E já nesse meio onde eu comecei, eu já mudei muito, meu humor, meu modo de ver as coisas, de tratar as pessoas também, tem esse poder né, de tratar os outros de certas maneiras, minha alimentação também, teve uma abertura assim, para ir mudando aos poucos a conexão e o poder com as plantas, de comer sempre o mais natural possível, plantar, apesar que eu não sou muito desse negócio do plantar, mas antes eu tinha zero interesse, aí eu comecei a despertar o interesse”

Em relação aos interesses e cuidados que foram se construindo a partir da sua experiência. Ela os correlaciona muito com o meio, ou seja, com o grupo com o qual mantinha relação próxima. Neste grupo questões como agroecologia, bioconstrução e alimentação vegana eram pautas frequentes, logo, na construção da sua relação com o grupo e com as medicinas, estes viraram elementos presentes. Sobre a influência do uso das medicinas e sua mudança alimentar, ela relata:

“Eu não sei se foi a medicina de fato né, porque o processo que eu segui com ela não passava muito por esse setor de alimentos, era mais de pensamentos e comportamento. Mas o meio que eu estava, aí é que entra a diferença, eu acho né, tudo é o meio que você toma. Então o meio que eu estava propagava muito a ideia do veganismo, do comer bem, do eliminar sal, tirar isso, tirar aquilo... Então você acaba aderindo a essa filosofia, talvez se eu tivesse em outro meio que não se preocupasse tanto com isso, talvez eu despertaria um pouco, mas não seria tão extremista em algumas coisas

né. Aí na época eu já comecei a pegar esse movimento de nova era, de vegetarianismo, já era vegetariana, mas comecei a tentar comer menos ovo, ficar quase vegana, procurar mais receita vegana. Tratar a saúde de uma maneira holística, tratar mais com erva, com chá, ver a ginecologia também de uma maneira mais natural.”

Dentro de sua entrevista, ela faz um relato importante sobre a convivência em grupo, e como isto não pode ser atribuído a uma agência das substâncias, ou da medicina. E sim como uma característica de grupo X desenvolvida pela convivência e construída a partir de junções de pontos de vistas, uns mais valorizados que os outros, pela validação da experiência da pessoa que o emitia, mas todos como parte da construção de princípios norteadores sobre como a saúde deveria ser tratada. Por exemplo, ela relata que houve uma época na qual, devido a convivência, passou a relacionar a medicina alopática a algo totalmente dispensável, levando-a a pensamentos extremistas.

“De uma certa forma, isso naquela época também me fez ter pensamentos extremistas, digamos assim, e achar que a medicina tradicional era puramente um coisa ruim, puramente capitalista, não era algo que eu pudesse confiar. Então naquela época eu comecei a suspeitar também das vacinas e tal. Fiquei com esses pensamentos um pouco extremistas. Não era a questão da medicina, a questão era do movimento que eu estava inserida por causa da medicina. Então teve essa mudança pro bem e pro mal também. De uma certa forma passei um período muito extremista achando que tudo fazia mal, e que se eu usasse uma vez iria ter câncer, enfim, fiquei um pouco extremista por um tempo, e a saúde mental eu achava que estava bem, mas estava abalada também, achando que o mundo inteiro era uma grande conspiração, então é complexo.”

A fase que ela se refere durou cerca de 3 anos, depois disto, devido a alguns acontecimentos, ela acabou se afastando do grupo. Com o passar do tempo, ela acabou elaborando uma diferenciação sobre o que vem a ser as mudanças relacionadas com a medicina, seus efeitos no corpo, seus conhecimentos e ensinamentos inerentes a sua agência, ou energia, e o que foram mudanças elaboradas pela necessidade de adaptação ao gripe no qual estava inserida. Além disto, ela passa a compreender o xamanismo de forma mais prática e associada aos povos tradicionais. Associando o xamanismo em

centros urbanos como captação, que muitas vezes podem ser perigosas, devido a interpretações e traduções elaboradas nas comunidades de substâncias.

“Olha, hoje em dia com tanta informação sei que este termo veio de outros povos, da Sibéria, não sei... e o que a gente acha que é xamanismo nada mais é... não é como tudo uma coisa só, são práticas. As práticas indígenas, no qual cada povo tem sua prática. Mas aqui no meio urbano a gente usa essa palavra porque é mais fácil, adotar o termo, a gente colocou um outro significado nesse termo”

Mesmo afastada de grupos xamânicos nos centros urbanos, ela resolveu participar de uma imersão no Território Yawanawa, desta experiência ela relata:

“Me despertou a curiosidade porque aqui em Recife eu comecei a frequentar as algumas cerimônias com o povo Yawanawa, e eu me conectava muito, de todas que eu ia era a que eu mais me conectava, com as músicas, com a energia, com o desenho, então me despertou essa curiosidade de fazer esse turismo religioso. Porque, apesar de muitos não considerarem turismo, é um turismo religioso pelo fato de você sair da sua cidade, ir para outra região, enfim, isso já é turismo, então por mais que a galera negue que não está indo fazer turismo, é um tipo de turismo, e é um turismo religioso de fato, espiritual. As motivações que eu tinha... essa idealização que eu tinha, esse romantismo é o mesmo que eu percebia que minha mãe tinha de Israel, e que era muito parecido, mas com estilos diferentes, com contextos diferentes. Então em todas as cerimônias que eu ia sempre tinha esse discurso motivacional para a gente ir pra lá [aldeia] conhecer da fonte, porque na fonte era diferente. E o que a gente via aqui “não era dez por cento do que era na fonte”, então sempre tinha essa motivação que despertava em mim esse romantismo, pois se já era incrível aqui, imagine na fonte... [...] Então eu fui seduzida por esse marketing, principalmente, porque assim, eu já estava feliz em ter essa oportunidade de presenciar aqui, porém eu não fiquei satisfeita o suficiente, quando eu escutava que era possível ir na fonte e na fonte seria mil vezes melhor”

Ela relata que quando começou a ouvir sobre as maravilhas de “conhecer e beber da fonte”, que como vimos, significa fazer uma excursão com um grupo e ir passar alguns dias em terra Yawanawa, com programação

de imersão, ou seja, atividade e roteiros definidos, ela não tinha recursos financeiros. Pois este tipo de atividade tem um custo elevado. A atividade de casas aliadas levarem pessoas para este tipo de excursão, é uma prática comum na manutenção das alianças, faz parte das trocas promovidas nestas redes (Platero, 2018). Então, alguns anos depois, já com uma organização financeira, ela conseguiu ir realizar este sonho:

“Então eu idealizei e fui, e na época que eu escutava isso eu não tinha condições de ir porque eu era estagiária, ganhava muito pouco. Mas também tinha esse discurso de “se você quer muito você consegue”, consegue a grana. Tem muito esse discurso no meio. E não é assim que funciona as coisas né, apesar que eu vi muita gente na época fazendo vaquinha para conseguir ir, é um sonho que fica na nossa cabeça, um sonho que é em parte nosso e também criado né, idealizado. Aí quando depois minha vida foi para outros lados, e eu não conseguia estar perto desses grupos, não via nem a possibilidade de nem tão cedo ir. Depois de passar um tempo trabalhando, tinha grana pra ir e fiquei um pouco receosa porque o passeio é muito caro, mas depois surgiu, eu vi no Facebook, uma oportunidade de ir por um preço muito barato se comparado ao que é, então eu agi, pensei: essa é a hora de realizar, conhecer na fonte e fui.”

A entrevistada deu detalhes sobre a programação da sua visita ao território, que traremos a seguir, justifico que estes detalhes são importantes para contrapor como experiências distintas inclusive junto com os povos, elaboram percepções distintas sobre saúde. Ela explica que sua ida ocorreu a junto com um grupo de São Paulo, que articulou a vivência em uma aldeia dentro do território Yawanawá que estava sendo fundada. Neste local havia apenas duas famílias residindo, e a liderança era uma mulher.

“A vivência era passar os quinze dias lá, era tipo, foi um dos primeiros grupos a irem, de brasileiros, e era como um teste pra ver como iria ser fazer as vivências lá, para a gente conhecer a rotina da família deles, dessa líder, não é a rotina de todos, então a gente foi só conhecer um grupo específico, uma família, e lá a gente conheceu outras perto, que não são tão ricas quanto as outras, conheceu algumas pessoas da família também, em algumas condições que eram mais precárias que a nossa, onde a gente estava, conheceu um pouquinho a realidade de outras aldeias. Mas a programação era isso, era saber um pouco das plantas, do kambô e fazer a vivência lá, os

cantos, saber um pouco das histórias. E foi na época de final de anos, a gente passou natal e ano novo lá também, então a programação estava bem aberta, era bem fluida também”

Ela relata que após sua viagem houve uma desilusão sobre a imagem que ela tinha dos Yawanawá que foi construída por meio dos relatos nos grupos xamânicos. Podemos observar que por ela ter ido em um espaço que estava ainda se estruturando, que não contava com diversos grupos aliançados, e por ser uma das primeiras vivencia, muitas coisas do cotidiano deste povo transpareceu. Esta experiência dela, foi além da “apresentação da cultura para turista ver”, e ela acabou acessando alguns aspectos culturais que não são promovidos, ou são disfarçados, quando as comitivas estão em excursão nos centros urbanos. Sobre isso:

“Me fez desromantizar, me fez ver que aquele romantismo pregado aqui no meio urbano é puro romantismo, assim, é puro estereotipo, a gente que fala tanto em estereotipo em estereotipar, e aqui o que a galera mais faz é estereotipar, estereotipar como se fosse algo perfeito, como se fosse a cura pra tudo, como se fossem seres humanos exemplares, e que não são, são gente como a gente, mas que com outra cultura. E também tem esse fator do choque cultural, porque enquanto aqui na cidade muita gente não queria ter nascido aqui, queria ter nascido em aldeias e sei lá o quê, eu tenho conhecido algumas que já falam: graças a deus que eu nasci na cidade, porque eu não ia aguentar aquela vida e o machismo, por ser mulher eu ouvi muita coisa que eu não consigo romantizar isso, e sei que são fatores culturais diferentes, que eu não posso ver com os mesmos olhos, porém isso tudo me fez desromantizar, obviamente eu respeito, porém não vejo com essa visão romântica que o povo vê aqui e acaba passando pano também”

Após toda sua trajetória de inserção em grupos, viagem até terra indígena para realizar o sonho de conhecer a “fonte” e sua desromantização na volta, A entrevistada fala um pouco sobre como partir disso tudo, ela formula e compreende o que é estar saudável atualmente. Primeiro ela considera que o fato de parte de suas práticas de saúde não inserirem remédios alopáticos, é algo que vem de família. Sua família geralmente une remédios básicos para tratamentos como analgésicos com chás, há então na sua prática familiar essa

articulação. Sobre sua como o xamanismo contribuiu para a sua concepção sobre saúde e doença:

“Antigamente eu estava que estar saudável era ser a pessoa que faz exercícios, comer bem, mas hoje em dia eu vejo que não é só isso. Ser saudável é você cuidar de todos os campos da sua vida: físico, emocional, espiritual e dos seus pensamentos. [...] Eu tenho a sensação que tem duas formas de se ficar doente: tem aquelas doenças que são genéticas, não importa as condições de vida você vai ter e tem aquelas que você busca de certa forma com seus hábitos né, então se tratando desses tipos de doenças eu acho que é um desequilíbrio em alguma coisa.”

As experiências da entrevistada relatadas anteriormente, e pela observação que ela faz sobre as pessoas que ela conheceu e de certa forma acompanhou na sua trajetória pelo xamanismo, faz com que a mesma seja a única entrevista que pontua os pontos negativos dessa relação desenvolvida nos centros urbanos com as práticas xamânicas. Por exemplo, quando perguntada sobre o potencial de cura das terapêuticas xamânicas, ela enfatiza:

“Eu vejo assim, que elas podem curar e adoecer né, porque a questão do curar vai muito da fé, assim como existe muita cura em igreja, que são considerados charlatões, usam o nome de deus, etc. Por que essas pessoas se curam? Porque é a fé, aí vai a questão do cérebro né, então assim, não é que eu acredite que essas práticas curam, mas que a fé da pessoa, essa questão que vai curar também, faz parte do processo, e o adoecimento é igual, no sentido que, somos pessoas de cidade né, que temos um outro estilo de vida, um outro padrão de vida, não tem como a gente ficar consumindo essas coisas sempre, achando que a gente vai só fazer o bem, porque querendo ou não a gente tá exposto a várias outras coisas que outras pessoas mais isoladas não estão. , então por mais que as pessoas achem que é cura, é cura, eu acho que tem como prejudicar. São práticas né, tudo o que a gente consome todo dia, uso diário, eu falo de consumir algo na presença do corpo, não de práticas como *Reiki* que não envolvem matéria né, mas acho que faz mal também, aí é da pessoa saber se observar”

Ela dá como exemplo sua experiência pessoal para ilustrar como a exposição frequente, ou o acesso frequente, as medicinas da floresta podem fazer mal.

“Teve épocas quando eu comecei, quando eu comecei eu fui bem lentamente, eu ia assim, uma vez a cada seis meses tomar ayahuasca, e o rapé eu não tomava, eu tinha medo. O fato do meu corpo reagir muito forte à medicina, era uma coisa que me afastava de não consumir com frequência porque eu passava por processos corporais mesmo: pressão baixa, palpitação muito forte... Então isso me preocupava, por mais me dessem uma explicação espiritual, esse fator físico me preocupava para não consumir com frequência, porque eu não posso colocar meu corpo por esse estresse o tempo todo. E depois de um tempo, depois que eu fui na Aldeia, que eu consumi mais o rapé. Aí eu comecei com o vício, na época eu já reconhecia que estava com vício, de todo dia, todo dia era a desculpa do espiritual né, mas também estava colocando meu corpo sob um estresse que eu via que estava fazendo mais mal do que bem, poderia me gerar algum malefício futuro”

Deste modo, a entrevistada aponta para algumas questões que são importantes de serem observadas, uma delas é o sistema de compadrio desenvolvido nas redes, que faz com que muitos dos participantes se abstenham, por um contrato social de tecer críticas ou apontar problemas nas relações estabelecidas nas comunidades de substância entre indivíduos, princípios e práticas. Destacamos nessa entrevista:

- 1- A ênfase de que para além de efeitos de substâncias, o que tem larga influência sobre a formação de princípios sobre o uso das medicações e as elaborações sobre saúde e doença são os indivíduos participantes dos grupos
- 2- A aproximação com a realidade dos povos originários fora do contexto turístico, como mencionado, traz uma quebra de romantismo que é elaborado pelas redes.
- 3- Não há parâmetros para o consumo de medicações da floresta, pois cada indivíduo tem uma reação corporal a ela.

## **4.2 Os princípios norteadores dos cuidados**

Como pudemos analisar por meio dos dados apresentados, a elaboração dos cuidados com a saúde efetuadas pelos participantes das comunidades de substância, partem do princípio do “equilíbrio e bem estar” que

são obtidos por meio da utilização das medicinas da floresta em conjunto com a inclusão de bons hábitos no seu cotidiano. Estes princípios fundamentam as noções de bem estar e saúde, e definem o que é equilíbrio.

A análise dos dados reunidos por meio de entrevistas, da observação de conversas em grupos de WhatsApp e em partilhas após cerimônias apontam para que a construção dos conceitos de saúde e bem estar agrupam uma série de elementos, que comumente são chamados de pilares, que constroem indicadores para estes grupos sobre o conceito de saúde e bem estar. Em suma se dividem em três: físico, mental e espiritual.

A relação do xamanismo com estes pilares ocorre de formas diversas, em suma as dietas/disciplinas garantem a saúde do físico, os hábitos do mental, e as medicinas do espiritual. Entretanto, como em uma teia complexa todos estes elementos estão correlacionados e se retroalimentam. Logo, um influencia diretamente no outro, e para se considerar saudável todos os três precisam estar em equilíbrio.

Neste caso, o processo de adoecimento é correlacionado ao desequilíbrio de um ou mais destes pilares, e a cura passa a ser algo utópico, já que é condição nata do ser humano enquanto existir buscar por melhorias. Neste caso, a busca nunca vai ser por uma cura plena, no sentido de esta ser resolução definitiva de algo, mas sim pelo equilíbrio, que é a manutenção momentânea do bem estar/saúde.

Em relação a cura e as terapêuticas xamânicas, observa-se que no modelo de cuidado das comunidades de substancia, a ação promovida pelas medicinas da floresta ocorre no sentido de mudar a perspectiva pelo qual o processo de adoecimento é visto. Nenhum dos indivíduos entrevistados relatam sobre efeitos farmacêuticos ou milagrosos para se obter a cura de algo, mas sim relacionam a cura com uma nova compreensão do processo de adoecimento, e os efeitos das medicinas, como agente de autoconhecimento, capaz de possibilitar que o indivíduo identifique quais são e como se desenvolveram os desequilíbrios que o adoeceram. E a partir disto obterão ferramentas que o capacitem à realizar mudanças, podendo efetivar uma “cura”, ou seja ter a resolução de algo, ou adquirir para si uma nova perspectiva sobre

tal desequilíbrio que promova maior conforto para si, e possa restituir seu bem estar, sem necessariamente precisar eliminar o sintoma.

Há um relato muito interessante proveniente de uma das conversas sobre as buscas por cura, e algumas frustrações que acontecem neste processo. Nele uma das lideranças de grupos xamânicos, relata como tem tratado este tipo de frustração, quando alguém chega e diz que busca se curar de “x”, mas não teve resultados para isto. E que no lugar disto um fator “y” apareceu. Nestes casos, ele diz que sua posição é sempre aconselhar de forma direta, alertando sobre o uni não ser uma substancia, mas ser algo com agência que mostra o que precisa:

*“A medicina reflete muito a nossa forma de ser no mundo. Quando no mundo somos pessoas muito centradas e acostumadas a guiar muitas coisas, muitas vezes não sabemos caminhar quando saímos do controle e quando não estamos guiando. Sentimos incômodos e ficamos resistentes. Precisamos aprender muitas vezes a ter confiança de sermos guiados. Não por mim ou outra pessoa, mas pela medicina. Tem muita gente que toma medicina na intenção de resolver um problema. Resolver problemas é especialidade da medicina, mas pra isso precisamos estar abertos. É como se você pedisse ao psicólogo pra ele dar o diagnóstico que você quer, ao invés de ouvir o diagnóstico que o psicólogo tem pra te dar. Intencionar aquilo que queremos entender na medicina não é problema, mas precisamos intencionar e se entregar pra o que ela tem pra trazer e nos dizer. Confiar. Comparo com andar na montanha russa. Quando você anda numa montanha russa, você tá todo seguro. Porém se você ficar tenso, desconfiado, vai ficar grudado nas grades de proteção, de olhos fechados e não vai aproveitar a volta. Quando você confia na montanha russa, solta os braços, abre os olhos e deixa ela te levar sabendo que você n vai saltar do carrinho e morrer. Você pode chegar cagado da mesma forma, mas vai chegar sorrindo e feliz por tudo o que sentiu e viu.”*

Este exemplo demonstra bem como são compreendidos a atuação, ou agência das medicinas da floresta sobre a cura, ou sobre o processo de se curar. É neste sentido que muitos falam sobre a “lapidação” do sujeito, pois para se curar de “x” coisa, as vezes é necessário tirar diversas outras camadas que encobrem isto. Por isto, a cura é vista como um processo que ocorre

diariamente e precisa ser sempre revisitada e acompanhada pelo próprio sujeito que a busca.

Sobre as causas dos desequilíbrios os dados apontam para três fatores principais: excessos, transgressões (em caso de dietas) e ataques espirituais. Este último é pouco elaborado pelos grupos de forma aberta, mas em certas situações são citados, porém, nunca desenvolvidos pelos entrevistados. Quando se trata de excessos, além da ingestão de alimentos, bebidas e drogas de forma demasiada, há outros aspectos, como descontrole emocional, que seria um excesso de reação às circunstâncias da vida. Este descontrole emocional, causado pelo “desligamento da pessoa com sua própria essência”, se manifestam em forma de sentimentos considerados maléficos para si e para com os outros, tais como rancor, vingança, ódio, desprezo e etc.

As transgressões, ou quebra de dietas e promessas causam desequilíbrios de ordens mais variadas possíveis. Por exemplo, em meados de 2022, uma jovem liderança Yawanawá abriu uma dieta de iniciação em um espaço xamânico do Recife. Este tipo de dieta anteriormente era realizado apenas dentro do território, pois exige das pessoas isolamento e abstinência de diversas coisas, inclusive água. Na ocasião, qualquer pessoa com interesse pode participar, sabendo das condicionantes que este tipo de dieta exigia, e mediante o pagamento do valor exigido.

Entretanto, já na primeira semana, de uma dieta que duraria 1 mês, um participante começou a demonstrar descontentamento com os rumos da dieta, primeiro pelo fato de a liderança não ter permanecido para acompanhar o grupo, fazendo isto de forma remota, mas que segundo ele ainda sim estava sendo insuficiente, diante dos desafios enfrentados. E segundo, pelas restrições alimentares, que exigiu nos três primeiros dias jejum total, e abstinência de água, podendo apenas consumir caiçuma, um tipo de bebida com base de mandioca fermentada. Este participante após 6 dias, começou a considerar desistir da dieta, o que para o grupo era um absurdo. Pois o fora comunicado sobre a responsabilidade espiritual que ele assumiria ao se colocar em dieta, e que devia seguir até o fim, ou coisas terríveis poderiam acontecer. Pois assim ele estaria descontentando a espiritualidade.

Após uma série de aconselhamento do grupo que o acompanhava na dieta, e dos líderes locais da casa, que o incentivavam o tempo todo à “firmar o pensamento”, e não “desistir no primeiro teste”, afirmando que sua certeza estava sendo testada pela espiritualidade, e seus pensamentos negativos estavam o fazendo enxergar de forma potencializada as dificuldades, ele manteve a dieta e a finalizou. Entretanto, após ele aceitar em continuar a dieta por pura pressão, as pessoas que o cercavam começaram a confabular sobre a hipótese de ele ter quebrado a dieta em alguns momentos, comendo sem permissão alimentos proibidos. Posteriormente, pouco depois de finalizar a dieta, esta pessoa passou por algumas dificuldades de saúde e financeira. Prontamente atribuíram a possível transgressão durante a dieta tal desequilíbrio.

As atribuições de doenças à espiritualidade, ao contrário do que comumente pensamos, não desloca a doença ou ao adoecimento, para algo que ocorre na esfera sobrenatural ou extra-humana, e sim como algo que ocorre dentro de uma conjuntura onde tais dimensões humana-espírito-natureza não são divisíveis, podendo entender assim que a visão de mundo destes grupos o constitui como “um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre outra invisível” (Langdon, 1996, p.27). Nestes casos, a recuperação da saúde exige um exercício reflexivo constante sobre suas ações e pensamentos. É neste sentido que o autoconhecimento é importante, para que o indivíduo se mantenha sob auto vigilância, tendo consciência de seus atos e suas consequências.

Sobre a dieta em fora da aldeia, vale ressaltar que os membros mais antigos dos grupos, em especial aqueles que tem a posição de liderança, defendem as adaptações ocorridas para estas passarem a ser efetuadas nos centros urbanos. Um dos questionamentos mais comuns é sobre o valor cobrado por estes ritos de iniciação. Atualmente, dependendo de quem é a pessoa a rezar<sup>63</sup> a dieta, e seu status na rede xamânica, os valores variam

---

<sup>63</sup> O ato de “rezar a dieta” é um momento realizado em cerimônia específica onde a pessoa responsável, coloca Uni em uma cunha, e fala palavras “rezando” a bebida, as palavras são na língua pano, e são proferidas pedindo proteção aos yuxins para a pessoa que inicia a sua jornada naquele momento. Lembrando que as dietas podem ser rezadas apenas por pessoas que tem um grau avançado de iniciação, ou seja, aqueles que passaram por diversas outras dietas e fizeram o

entre R\$5.000,00 a R\$ 20.000,00 (cinco mil reais e vinte mil reais). Sendo essa ampla variação de valores decorrentes do local de realização de tais dietas. Respectivamente os valores mais baixos atribuídos a dietas realizadas em centros urbanos, onde se reza a dieta presencialmente e acompanha o grupo de forma presencial por no máximo 3 dias, e o restante do tempo de duração da dieta o acompanhamento se faz online. E os valores mais altos atribuídos aquelas realizadas nos territórios, onde os grupos são acompanhados de perto por lideranças do povo durante todo o processo. Em defesa disso, relatos explicativos como os que transcrevemos a seguir são comuns:

*“A dieta por exemplo foi monetizada recentemente. Isso foi a forma de sacrifício moderno que os pajés encontraram receber a troca pelo poder que eles vão passar e com essa troca facilitar a sua vida com compra de barco, casa e mão de obra para seus serviços. A dieta verdadeira era punk. Acontecia assim: A pessoa ia até o pajé e dizia: “- eu quero fazer um semakei.”. O pajé ria da cara da pessoa e dizia pro cara ir transar com a mulher dele e curtir o casamento q ele não sabia o que estava fazendo não. Daí a pessoa tinha que insistir, praticamente implorar ao pajé... Depois de muita humilhação, o pajé dizia: “- tu quer mesmo?” - quero mesmo!”. Aí o pajé pegava o cara, e andava 5 dias pela mata, o mais distante de tudo com um galão de uni e dois quilos de Rapé. Achava um lugar no meio do mato, perto do rio, fazia uma cabana de mato, rezava a dieta e dizia: “- agora tu vais estudar.”*

*E assim eram pelos primeiros 3 meses... Dentro dessa mata, sem ter contato com ninguém. Não tinha prato, não tinha banheiro, não tinha copo, não tinha fogão, não tinha cama, não tinha rede. O teto das cabanas era de folha, mosquito, cobra, aranha, todos e todos... O pajé fazia o rezo junto do cara, depois de um ano acompanhando a pessoa, o cara ganhava a liberdade e o poder do pajé. Aí muitos se revelava e vazava pra pagar de pajé novo recém formado e esquecia do “pajé véi” que ensinou tudo.*

*Daí foi quando algumas regras novas foram implantadas nas aldeias, dentre elas o sacrifício prévio (pagar em dinheiro para não ter desistência). Agora é tipo: “- tu quer? Então antes tu vai me ajudar nisso e naquilo”. Pois quando o pajé passa algo pra uma pessoa, quando ele PASSA mesmo,*

*não é só rezar... É passar pro cara! Ele fica ligado eternamente no cara e o cara a ele. Como se fosse uma linha.* “

Ou seja, há uma defesa da monetização para a manutenção das despesas, principalmente dos mais velhos, pois, segundo o relato, muitos passavam por dietas e seguiam o curso da sua vida de volta, reproduzindo o aprendizado dos pajés, enquanto ele continuava ali, sem poder trabalhar mais nos roçados e sem um retorno para seu esforço, além de acabar se tornando uma pessoa com vínculo e responsabilidade sobre todo aqueles que ele iniciava.

#### **4.3 Modelos de cuidados adotados**

Nos centros urbanos se tornou comum, principalmente com a pandemia, associar as práticas xamânicas com uma dimensão terapêutica. Esta dimensão se caracteriza por colocar tais práticas em um lugar de cuidados do cotidiano, desta forma, boa parte do que é experienciado nas imersões sofre adaptações para poder ter continuidade na vida cotidiana.

Foram observados dois conjuntos de modelos de representações no emprego dessas terapêuticas: O primeiro modelo aproxima as práticas a um conjunto que aciona referências terapêuticas espiritualizadas, institucionalizadas ou não do processo de alcance do bem estar. Enquanto o segundo modelo referencial, dispõe da associação das práticas tradicionais como terapêuticas embasadas cientificamente. Neste último, a utilização das *medicinas da floresta* é feita a partir de uma abordagem que destaca seus princípios farmacológicos, a partir do discurso de “*verdadeiras inovações terapêuticas*” aplicadas como soluções para as mais diversas “*doenças do corpo e da mente*”.

A partir desta dupla orientação os modelos de cuidado inseridos nos itinerários terapêuticos, se situam no limiar que habita entre práticas científicas e práticas de cura geridas espiritualmente. Com base nos dados desta pesquisa, foi possível mapear quais são as práticas que são adotadas no cotidiano e suas formas de uso. Sobretudo os modelos de cuidados adotados reúnem

conhecimentos sobre o uso de plantas medicinais e seu emprego no atendimento primário, como banhos, chás e defumações, seguido pelo uso de medicinas da floresta no dia a dia, para a obtenção de equilíbrio ou para ajudar a organizar o pensamento, sendo utilizado principalmente o rapé e a *sananga*. Há também o uso cotidiano de perfumes e resinas, aos quais são atribuídos propriedades terapêuticas e capacidade de promoção de proteção espiritual, a promoção de dietas de curta duração com restrições alimentares e comportamentais, e por fim, a utilização de cantos na língua indígena, para se alcançar a conexão consigo e com “o criador”.

As plantas medicinais são utilizadas em diversos contextos, como banhos, chás e defumações. Sua utilização ocorre de formas variadas, e em diversas condições. São utilizadas tanto como forma de prevenir como de tratar males. Na prevenção, a utilização de plantas para banhos reenergizantes e de chás para o fortalecimento do sistema imunológico são bem comuns. Para o tratamento de cansaço físico e mental são feitos os banhos de ervas, onde as plantas são colhidas de algum local conhecido ou compradas no mercado de ervas, são utilizadas mediante sua maceração em um grande recipiente com água, e depois estas ervas são passadas no corpo com movimentos de dentro para fora, para que saiam tudo aquilo que está fazendo mal.

São muito utilizados também chás, para eventuais sintomas gripais ou de desconforto intestinal, preferencialmente feitos com ervas frescas, colhidas se possível de uma horta caseira, pois assim evitam contaminações por poluentes, químicos e até mesmo contaminações energéticas. E por fim, são bastante usadas defumações, que podem ser de dois tipos com ervas ou resinas. Com ervas, geralmente são utilizadas defumações para trazer conforto e bem estar, ao contrário das defumações com resinas que são realizadas para casos mais densos. Os principais problemas para os quais se destinam estas terapêuticas são para o tratamento de ansiedade, estresse, distúrbios do sono, e dores e inflamações.

O rapé, é um pó fino composto pela mistura de tabaco e cinzas de plantas que é inalado pelas narinas, por meio de instrumentos de aplicação e autoaplicação, chamados, respectivamente, de *tipi* e *kuripe*. Tradicionalmente

os Yawanawá usam o rapé composto apenas por tabaco e a cinza de *tsunu*<sup>64</sup> (*Platycyamus regnellii*). Sua utilização é diversificada e a forma de sua administração acompanha a finalidade de uso. Podendo ser em maiores ou menores quantidades, e utilizadas diversas vezes ao dia, ou uma única vez.

Em relação as finalidades de uso foram identificadas por meio das entrevistas que podem ser utilizados para purificação, conexão espiritual, estimulação e foco, obtenção de clareza mental. Também é utilizado como um remédio para aliviar dores de cabeça, enxaquecas, e dores musculares causadas por estresse. Muitas vezes é utilizado como forma de tratamento de dependência de nicotina, pois acredita-se que por conter em sua composição tabaco, ele ajuda de forma gradual ao individuo a se livrar do vício.

Por fim, há a utilização do rapé com a finalidade de obter cura física, emocional e espiritual. Para isto, seu uso ocorre através de dietas de curta duração. Onde ocorre o estudo com a substância de formas específicas para obtenção de conhecimento e cura. Essas dietas para o “estudo do rapé” duram de 21 a 90 dias, e exigem a abstinência de qualquer coisa processada ou natural que contenha açúcar ou sal, também não é permitido o consumo de frutas, exceto limão, acerola e maracujá. A água também deve ser consumida apenas se tiver misturada ao sumo do limão. Além das restrições alimentares, os optantes por realizarem tal dieta, devem manter também o jejum sexual. Acredita-se que tirando o gosto doce e salgado, e consequentemente eliminando da alimentação produtos processados, o corpo e a mente passará por um processo de desintoxicação que permite “escutar” a medicina do rapé sem interferências. O rapé, por sua vez, deve ser administrado pelo menos três vezes ao dia, sempre em locais calmos, e de preferência onde não exista a

---

<sup>64</sup> Para o preparo do rapé há a transformação de plantas em um pó fino. O tabaco tem suas folhas expostas ao sol, e após secas elas são trituradas manualmente, postas em um pilão (moedor artesanal) e lá são socadas até se transformar em pó. Esse pó passa por uma peneira, e por fim se obtém um dos componentes do rapé, o pó fino do tabaco. Enquanto as cinzas do *Tsunu*, conhecido na região nordeste do Brasil como Pau-Pereira é obtida por processo semelhante, no entanto, as cascas da árvore são retiradas, colocadas em uma panela de barro e levadas para queimar no fogo a lenha. Após um longo processo de queima controlada, elas se tornam cinzas, estas cinzas passam por uma peneira fina, igualmente ao tabaco. Por fim, para obtenção do rapé elas são misturadas em quantidades que vão sendo ajustadas até se ter o produto final com a característica que se deseja, mais forte ou menos forte.

presença de outras pessoas. A dieta é vista como uma forma de purificar o corpo, proporcionando a obtenção de curas e de conhecimento.

A *sananga* é uma substância líquida, utilizada como colírio, feita a partir da casca de uma planta chamada *Tabernaemontana undulat*. A solução líquida é pingada nos olhos, onde causa ardor temporário. É utilizada principalmente para limpar e purificar a visão. Com o objetivo de melhorar a visão, reduzir a fadiga ocular, e como método para tratar uma variedade de problemas oculares, como inflamação, infecções, olhos secos e coceira nos olhos. Devido a sensação de queimação que causa, onde é aconselhado não reagir de forma brusca, apertando os olhos, ela é utilizada como terapêutica para trabalhar sentimentos ou comportamento lidos como negativos, tais como raiva e reatividade.

Os perfumes e resinas, são utilizados como meios de obtenção de proteção espiritual, e como calmantes. Na ritualística cerimonial há sempre a presença de algum cheiro que envolve a percepção do participante e causa posteriormente lembranças e associações do odor com bem estar. Há dois odores relatados como fundamentais para os modelos de cuidado como calmantes e relaxantes, que são o da resina chamada *Sepá*, conhecida na região nordeste como breu, e que é envolvida por uma narrativa que diz ser esse o “cheiro do criador”, onde se toma uma “benção” antes de iniciar as cerimônias, que consiste em passar a fumaça que exala da queima da resina na cabeça, fazendo pedidos para serem alcançados durante a cerimônia, ou para pedir proteção. E durante a cerimônia a resina é utilizada como forma de promover uma limpeza energética afastando “energia negativas” e ajudando no processo de recuperação de pessoas que passam mal. Por exemplo, Peu, liderança Yawanawa, ao iniciar uma cerimônia, chama todos para passarem pelo *sepá*. Segundo ele:

*“Sepá é para fazer limpeza no pensamento, cada um deve passar por ela para abrir o coração e intencional seus pensamentos para os melhores objetivos de onde queiram chegar dentro dessa força. A medicina, ela, é um canal, ela é um portal espiritual, aonde tem essa conexão com a floresta. Tem essa conexão com o vento, com as estrelas, com a lua. Com todos seres de luz que vão estar*

*aqui presentes essa noite, trazendo cura para nosso pensamento e nosso espírito.”*

O segundo cheiro é o da água florida, um perfume vendido em casas especializadas, ou feito de forma artesanal, conhecido como incenso líquido, utilizado também para obter proteção e para “baixar e acalmar” a força, ou seja, para aliviar as ações sentidas durante a ação da ayahuasca. No cotidiano esses cheiros são utilizados para tratar males de origem espiritual e para proteção espiritual, trazendo sensação de calma e de proteção ou conforto pelo cheiro.

Os cantos na língua indígena, também são considerados ferramentas de cuidados. Eles desempenham o papel de conectores entre mundo físico e espiritual no cotidiano. A partir deles os sujeitos dizem poder acessar um estado meditativo, próximo ao vivenciado nas cerimônias, onde buscam se acalmar e se desligar dos estresses cotidianos. Geralmente são utilizados em conjunto com outras práticas, para potencializar a sensação de bem estar e conexão. Obtendo através deles harmonia e equilíbrio energético.

Dentro do universo xamânico que envolve a cultura Yawanawa, há classificação dos cantos, chamados de *saitis*, por tipologias. Foram relatadas as seguintes: *Saiti vanaya*: canto no qual é adicionando palavras de força, que falam da miração, proferem bênção ao espaço onde está sendo realizada a cerimônia, e chamam energia de cura. É considerado um tipo híbrido de canto por ter “estilo improvisado”.

*Saiti vanaya Meka*: São denominados os cantos de força, um tipo de canto mais aprofundados, que não se canta em celebrações. E são cantados apenas por pajés, ou aqueles que possuem “vana”, uma espécie de “dom” ou visão obtida por meio do aprofundamento espiritual.

*Saiti keneyia*: É um tipo de canto no qual se coloca a visão da sua força ou miração. Em suma se refere a um canto que é feito cantando o que está sendo visto no momento. Se caracteriza como um canto único e provisório.

A utilização de cantos a partir de gravações é um tema polêmico, pois muitos acreditam que devido as tipologias expostas acima, alguns cantos não deveriam ser reproduzidos fora de seu contexto, pois perderia a força e

poderiam estimular metafisicamente determinadas energias não apropriadas para o momento ou local que estão sendo reproduzidos. Em relação a isto, transcrevo aqui um relato exposto em grupo de WhatsApp, em 29 de março de 2020, na ocasião do início da pandemia, onde algumas pessoas estavam buscando de conectar com os cantos pela internet:

*“Grande parte dos cantos que estão na internet, são cantos que não tem uma tradução literal. Esses cantos representam energias ou contam uma história de uma determinada vivência do passado. Essas histórias uns contam de um jeito, outros de outro e assim de certa forma o Canto se torna mais rico, pois não tem fim nem limites ao mesmo tempo que também não tem um único significado. Nos estudos dos cantos, já tive contatos com sábios mestres na língua onde traduzia um canto como se fosse uma tecla “sap”. Mas também já vi outros mestres falarem da inexistência de uma tradução, e que os cantos trazem apenas uma energia de determinada coisa. [...] Mas vale lembrar, que eu estou falando dos cantos fechados ou seja os cantos ritmados com palavras repetidas como Wakomaya, Capii... Essa categoria de cantos específicos. Os cantos abertos (cantos geralmente longos com palavras diferentes), esses sim há tradução afinal, quando se abre um canto é pra você contar uma história dentro do canto ou falar daquilo que você está vendo dentro da força naquele exato momento. Como se fosse improvisado. Mas, para abrir um canto é preciso muito estudo tanto da parte espiritual quanto da língua. Pra saber exatamente o que está cantando. [...] Logo, ouvir os cantos que tem na internet é “tranquilo” no sentido de que a maioria que tá ali, tiveram permissão para serem gravados (claro que nem sempre é assim). Tem liderança que é política e tem liderança espiritual. Tem liderança que cuida das folhas, outras do rapé, outras do uni. Outras das brincadeiras, artesanatos, festivais... Ou seja, existem lideranças que por incrível que pareça, não compreendem 100% do próprio mundo espiritual cantado! Por não ser o seu departamento é interessante nesse contexto ficar atento. Famoso orai e vigiai. Entender que cada caminho precisa de um equilíbrio”*

Nesta conserva a pessoa responsável por passar orientações no grupo, e que conta com uma extensa vivência ao lado dos Yawanawa, além de responder questionamentos sobre significado dos cantos, para uma pessoa

que insistia em saber a tradução, para poder entender o que estava “chamando para dentro de casa”. Também quis demonstrar que não necessariamente todas lideranças que naquele momento estavam postando cantos na internet tinham propriedade sobre eles, e alertou que alguns estavam indo contra as principais recomendações que era não expor e reproduzir cantos do tipo *Saiti vanaya Meka*.

Os dados provenientes das entrevistas foram de suma importância para mapear os motivos e modelos destinados ao cuidado. Desta forma foi possível observar como os participantes das comunidades de substância se mobilizam para a manutenção e, quando necessário, a recuperação da saúde. Por meio delas também foi possível compreender que as relações e as transformações pautadas na experiência do xamanismo nos centros urbanos ocorrem de diversas formas devido as redes e relações estabelecidas. Os modelos provenientes destas redes, modelam o sujeito, descortinando um novo eu a partir do conhecimento adquirido sobre si mesmo e sobre o mundo após constantes imersões. Este conhecimento é construído de forma dialógica e aplicado no cotidiano na forma de modelos de cuidado, que são articulados com outros modelos.

Em nossa análise, observamos que os modelos não se restringem apenas aos grupos ou aos indivíduos, sua aplicação na vida cotidiana e seus efeitos são compreendidos por aqueles que estão próximos as pessoas que passam a adotar estes modelos. Um dos principais dados que nos levam a elaborar esta conclusão é a unanimidade em que aparecem os relatos sobre melhoras nas “relações com pessoas próximas”, em especial com o núcleo familiar.

Há um processo de resignificação das relações a partir da mudança do padrão de respostas aos estímulos e estresses, que segundo os entrevistados, só pode ser alcançado através da transformação proveniente de sua inserção nos grupos, que passam a lhe conferir novas orientações comportamentais e pela transformação do “eu” a partir da consubstancialização do corpo. Por fim, percebemos que a adoção dos modelos de cuidados não fixa na utilização de substâncias psicoativas, ou seja, nas *medicinas da floresta*. Estes modelos são antes de tudo a adoção de uma racionalidade que

transforma a forma como os indivíduos interpretam o mundo. O viés terapêutico não está na dissociação dos princípios ativos dos princípios indígenas que regem o uso dessas medicinas, e sim na maneira de lidar com ela, e na comunicação das pessoas entre si sobre este uso. Ela está na relação entre todas as coisas.

## Conclusão

Ao compreendermos os grupos neo-xamânicos ayahuasqueiros, da Região metropolitana do Recife, como uma comunidade aberta, que surge no processo de compartilhamento de identidades que são elaboradas a partir do consumo de substâncias, no caso específico seu principal evento motriz é a busca pela utilização da ayahuasca com finalidade rituais, que se tornam terapêuticas. Observamos que para além de uma comunidade que se une e compartilha uma substância, ela se caracteriza como um espaço no qual o ato de compartilhar substâncias, experiências e interpretações, confere sentido a sua existência, e rege as suas relações sociais, sejam elas no interior do grupo ou com seu entorno.

O fenômeno de formação de grupos que investigamos no Recife, tem como principal característica observada a dedicação pela manutenção de uma aliança com os povos originários. A aliança exerce um papel estruturante para estes grupos, pois é a partir dela que são consolidadas as relações com os povos originários e com demais grupos que formam as redes, e se desenvolve a partir de um amplo sistema de trocas. Estas trocas, se desenvolvem por meio de um sistema de compadrio, onde há uma espécie de apadrinhamento de grupos e relação de devoção por parte de seus “afilhados”, e tal sistema se expande também para as relações pessoais diretas, onde são diversos os casos de apadrinhamento de filhos de pessoas indígenas pelos aliados e vice-versa. Nesta troca se criam vínculos de “parentesco indireto” que insere uns aos outros no seu núcleo familiar ampliado, advém disto a noção de txai.

Além disto, estão inclusos nestas trocas ações de etnoturismo, desenvolvidas por meio de eventos imersivos nas aldeias onde residem as famílias das lideranças aliadas, e toda uma troca simbólica que confere legitimidade para ambas as partes dentro da rede xamânica que se cria nos centros urbanos. Pois, de um lado, injeta-se o reconhecimento das práticas por meio da promoção e valorização dos modelos de cuidado pautados na espiritualidade dos povos indígenas, enquanto do outro, se recebe a legitimação enquanto grupo aliado e comprometido em desenvolver modelos de práticas em centros urbanos.

Tornou-se evidente que as alianças são tomadas por uma complexidade pelas relações que se estabelecem nela e devido a ela. O primeiro indício disto é a triangulação da dialogicidade dos sujeitos, visto que a aliança se forma a partir do diálogo entre três sujeitos distintos: indígenas, aliados/não-indígenas e as medicinas da floresta/substâncias.

Este último é percebido enquanto sujeito pelo fato de que os demais indivíduos em diálogo o concebem assim, uma vez que eles atribuem as substâncias agências relacionadas não apenas a sua composição e ação físico-química, mas também ao seu caráter “energético”, ou seja, que possui yuxin. Ao longo desta pesquisa, tivemos exemplos recorrentes sobre como o diálogo com a liderança indígena, e o contato com as narrativas míticas sob efeito da ayahuasca, ou dentro da “força” possibilitaram, aos aliados, uma compreensão mais densa sobre a atuação e aplicação das narrativas no cotidiano daqueles que “adentram ao estudo da espiritualidade”.

Logo, a complexidade deste diálogo aplicado ao cotidiano se manifesta por meio de elaborações e interpretações das narrativas que carregam consigo trajetórias pessoais, destacando diversas perspectivas sobre as práticas de cuidado e suas formas de acionamento nos eventos cotidianos. Embora este seja processo inerente a formação de grupos que buscam consolidar uma “visão de mundo” em comum, ou valores norteadores, se sobressai nos grupos neo-xamânicos ayahuasqueiros encontrados em Recife, a sua dedicação em desenvolver metodologias para aproximação de visões de mundo, apropriando-se de interpretações sobre as narrativas mitológicas para construir uma aproximação com a realidade urbana. Obtendo como produto deste encontro os modelos de cuidado etno-orientados por estas interpretações. Diante disto, observamos dois desdobramentos destas interpretações: i- O fomento de novos modelos de cuidados que se inserem nos itinerários terapêuticos, e que já detalhamos de forma minuciosa por todo o texto; e ii- a promoção e reconhecimento dos saberes indígenas nos centros urbanos, que vamos nos dedicar a explorar nesta conclusão.

## **As interfaces da promoção e reconhecimento dos saberes indígenas nos centros urbanos.**

Ao analisarmos os dados, por meio de saturação, obtidos através das fichas de anamnese em conjunto com as entrevistas realizadas e anotações das falas compartilhadas durante eventos realizados pelos grupos aliançados, se pode observar a ocorrência de elaborações de modelos para responder a situações cotidianas, principalmente aquelas relacionadas à saúde, tendo como base medidas preventivas de adoecimento por meio da integração entre humanos e meio-ambiente. Desta forma, podemos afirmar que os modelos de cuidados desenvolvidos em grupos neo-xamânicos aliançados tem como base as interpretações mitológicas, são colocadas em prática por meio de ações preventivas. Os modos de práticas incluídas no cotidiano abrangem três segmentos: i- alimentação; ii - cuidados energéticos; iii - integração com o meio ambiente.

Por sua vez, podemos afirmar que as práticas constituídas nestes segmentos, são a somatória da interpretação das narrativas e das experiências vivenciadas nos grupos sob efeito das “medicinas da floresta”, que se consolidam por meio de uma percepção re-orientada sobre o mundo e sobre si mesmo. São frutos deste processo, por exemplo, o crescente interesse em atividades voltadas ao manuseio da terra, tais como a agroecologia e a permacultura; a aproximação de modos mais sustentáveis de consumo, como a adoção de alimentos orgânicos, a utilização de cosméticos naturais; e por fim, a inserção de práticas de cuidados preventivas como a ginecologia natural, e naturopatia.

Nota-se que o processo de elaboração de modelos de cuidados resulta em uma articulação de práticas, que não necessariamente são vistas como “xamânicas”, ou seja, que não estão acionando uma ideia de espiritualidade demarcada no cotidiano. Entretanto, esta é uma das formas de perceber como este processo se prolonga para além dos grupos. Pois, é a partir das experiências vivenciadas nele, de cunho espiritual/terapêutico que se torna

possível a transformação do seu próprio mundo e, conseqüentemente, da forma como se responde aos eventos cotidianos. Disto também, vem a necessidade de aquisição de novas habilidades, tal qual observado por Ingold (2001). No Recife, por exemplo, estimulados por membros desses grupos surgiram ações coletivas de hortas urbanas, tendo como premissa a necessidade de “viver o sonho” no dia a dia, ou seja, de viver as visões e sentimentos nutridos e compartilhados nos grupos para além deles. A este tipo de necessidade, se atribui o título de levar uma “vida de rezo”, onde seu cotidiano passa a ser alinhado com aquilo que o grupo vislumbra como ideal.

O “rezo”, portanto, seria o objetivo principal de uma pessoa, sua missão. A construção da relação entre humanos, ambiente e o autoconhecimento aparece, portanto, como jogo de percepção-afeto-conceito. Onde a mudança de percepção a partir da ênfase no “sentir” funciona como uma reorientação sobre os modos de estar no mundo e o experienciar. Este tipo de reordenamento cogno-afetivo, cria um novo repertório de vida. O novo repertório atribuído àqueles que seguem uma “vida de rezo”, são os que demonstram maiores fatores de mudanças bruscas, tais como a renúncia por empregos formais, muitas vezes em carreiras já consolidadas, para se dedicarem a uma vida alinhadas aos seus princípios espirituais, que garantem a eles, também, uma vida mais saudável, pautada por relações mais harmônicas com o ambiente e com pessoas.

A sensorialidade, na experiência xamânica destes grupos, em conjunto com a corporeidade, ganham ênfase a partir de como se desenvolve as respostas ao que se é percebido. No caso específico desta investigação, que busca compreender os modelos de cuidados, a forma como se percebe saúde e doença nestes grupos, foi um dos principais temas abordados nas entrevistas. Afirmamos que a saúde e doença é percebida, justamente pela centralidade da sensorialidade nestes grupos, o “sentir” se sobressai a uma racionalidade. Primeiro se sente algo, e a partir deste “sentir” se elabora sobre ele.

Ou seja, fica evidente que antes dos parâmetros de saúde e doença serem elaborados pelo grupo, eles são compreendidos por um corpo que sente, e que estranha uma “energia ou reação, em caso de doença, ou que vislumbra

o sentimento de bem-estar a partir de um evento. Logo, saúde, doença, bem-estar não são conceitos discutidos e elaborados nesses grupos, eles são experiências compartilhadas e refutadas entre eles.

As experiências criam, portanto, reordenamentos sobre o “sentir”, “perceber”, “ser” a partir do pertencimento de uma coletividade. E isto é o fator que leva a desenvolver o senso sobre a forma correta de agir diante de problemas de saúde. Este senso é empregado no cotidiano, a partir da escolha dos itinerários terapêuticos. Entendendo aqui itinerários terapêuticos como a reunião de esforços em prol da preservação e/ou restauração da saúde, que engloba diversas práticas e iniciativas, podemos observar que estes esforços são conduzidos por membros destes grupos por meio de ações isoladas ou coletivas, e que tem como ponto de partida a busca por orientação, um tipo de “consulta”, por meio de ingestão as “medicinas da floresta”, para ter “clareza” sobre o problema e como resolvê-lo. Dentro deste escopo, o itinerário mais comum é o indivíduo buscar por uma aplicação de rapé, ou se auto aplicar, para que no momento de seu efeito ele possa se “conectar” e sentir o que deve ser feito.

Logo, na contramão daquilo que é posto como modelos predominantes de atenção e cuidado para a manutenção da saúde, regidos pela orientação biomédica, os indivíduos optam por um modelo de cuidado e intervenção, (se for o caso), mais próximos àqueles desenvolvidos dentro do escopo dos modos de tratamentos de povos específicos. Os modelos de cuidado etno-orientados, relembramos, é aqui utilizado como forma para nomear as práticas e produtos orientados por éticas baseadas em preceitos étnicos, seja teorias, mitologia, cosmovisão ou experiências, e elaborados para prestar assistência para grupos ou indivíduos com o objetivo de promover o bem-estar.

Entretanto, há um fenômeno crescente que não pode passar despercebido, que está relacionado com a popularização de influenciadores nas redes sociais, as práticas e experiências, antes restritas a estes grupos, passam a ser divulgadas nestes meios. Isto gera uma crescente busca por estes modelos de cuidados. No entanto, por estes modelos não estarem dentro

das PNPICS, e nem serem articulados nos modelos de cuidado vigentes, esta procura recai sobre os grupos que promovem as cerimônias com o uso da ayahuasca.

Verifica-se que os espaços de xamanismo, onde há a abordagem destes outros modelos de cuidado, passam a ser compreendidos como espaços de atenção especial à saúde, ou seja, como espaços terapêuticos. Este fato tem ocorrido, de forma independente do posicionamento do grupo. Espaços xamânicos passam a ser percebidos desta forma pela difusão de suas atividades como mencionado anteriormente.

Embora não tenha sido possível explorar este aspecto com maior profundidade nesta pesquisa, podemos apontar que isto ocorre ao espaço de promoção de escuta e troca de experiências que estes se configuram nesses espaços. Associado ao fato de não haver dentro dos momentos de compartilhamentos posições críticas ou relatos negativos sobre as experiências ali vivenciadas. Embora saibamos que tais experiências negativas existem, como exposto pela última entrevistada analisada. Em suma, o ambiente de grupos xamânicos se torna terapêutico por serem promovidos como locais de acolhimento, no qual se evidenciam apenas experiências positivas.

Outra característica evidenciada por estes grupos e seus modelos de cuidados está associada ao uso de medicamentos. Se observa que nos modelos de cuidados mais utilizados por estes grupos, há um posicionamento contrário à utilização de medicamentos alopáticos, seja por tempo prolongado ou no cotidiano, de forma total ou parcial. A crescente crítica ao processo de medicalização, parece se apoiar na experiência negativa do povo yawanawá durante a implementação de políticas de saúde que fomentaram uma política de medicalização excessiva no território. A interpretação de que as práticas biomédicas tratam seus pacientes a partir de uma ótica exclusiva da medicina hegemônica, desconsiderando as possibilidades de articulações entre os sistemas de cuidados, atribuiu a ela o papel de vilã.

Embora, devemos reconhecer que esta não é uma posição unânime dos grupos, boa parte dos seus membros as adotam, pelo menos no seu

discurso. Ao que parece, estes grupos buscam elaborar uma contra resposta ao processo de medicalização estabelecido nos centros urbanos, buscando cada vez mais conhecer e utilizar os remédios naturais. Ou seja, os modelos de cuidados adotados tendem a funcionar como uma resposta à marginalização da medicina tradicional. Utilizar seus modelos de cuidados dentro e fora de seus territórios faz com que os povos reafirmem sua autonomia diante da negativa da eficácia de seus saberes pelas instituições. Podemos assim afirmar que os modelos de cuidado inseridos nos centros urbanos passam a elaborar novos itinerários terapêuticos. nos quais grupos neo-xamânicos ayahuasqueiros passam a ser inseridos como “opção terapêutica” que oferecem possibilidades de tratamentos para o reequilíbrio ou recuperação da saúde e bem estar.

Esta pesquisa aponta para o caráter inovador dos modelos elaborados por estes grupos, pois não são uma reprodução do modelo de cuidado de povos originários, e sim a elaboração de um novo modelo, produto do diálogo estabelecido entre dois sistemas que compreende saúde por vias distintas, e que ao final resulta em um modelo de cuidado específico destas redes, que inclui diversas formas de cuidado que não são estritamente terapêuticas e são aplicáveis ao cotidiano dos centros urbanos. Sendo assim, tentamos evidenciar ao longo desta pesquisa indicadores de como se estruturam estes grupos e como a partir deles são formuladas interpretações obre saúde e elaborados modelos de cuidados.

Entretanto, a crescente popularização destas práticas e a adoção de um viés terapêutico na sua promoção, tem resultado no surgimento de espaços não reconhecidos pelas lideranças de povos indígenas que formam alianças. Há, portanto, uma espécie de apropriação indevida de discurso e imagens, por estes tipos de espaços, que não são legitimados. Isto tem sido causa de polêmicas e conflitos, por apresentarem incompatibilidades com os princípios empregados na proposta de difusão destes povos por meio de alianças que se retroalimentam. A seguir, explicaremos um pouco sobre as interfaces apontadas como negativas pelos participantes das redes e observadas durante esta investigação.

As características apontadas como problemáticas pelas lideranças indígenas e pelos grupos aliançados no movimento de expansão do neo-xamanismo nos centros urbanos, trazem como características principais dois aspectos: i- A farmacologização/terapeutização das medicinas da floresta; e ii- Apropriação indevida e mercantilização. A terapeutização, e a consequente farmacologização, têm sido apontadas como um fator que apresenta ambiguidade, pois se por um lado ela destitui a utilização das medicinas da floresta das narrativas cosmológicas, enquadrando como uma substância de ordem puramente físico-química, por outro ela atribui reconhecimento científico por meio de estudos controlados que passam confiabilidade a respeito de sua ingestão.

Ou seja, este fator é um dos elementos responsáveis por gerar o aumento da busca pela ayahuasca, por exemplo, pelo fato dela estar sendo estudada devido ao seu potencial terapêutico para questões ligadas à inovação do segmento psiquiátrico. Contudo, a alta demanda provocada pelo “boom” de investigações científicas, têm resultado no surgimento de espaço não legitimados, que emergem na tentativa de assimilar o público crescente. Disto surgem outros problemas, como a mercantilização das “medicinas da floresta” que passam a ser adquiridas por meio de sites, sem qualquer regulamentação, ou atestado de proveniência, além da administração destas medicinas para terceiros sem o devido cuidado e formação necessária, ou seja, sem passar pelas dietas de iniciação e imersões nas aldeias. Estes fatores representam graves problemas para eles, pois “põe em risco a credibilidade” que eles lutaram tanto para construir.

A discussão sobre legitimidade de grupos e casas de xamanismo aliançadas é uma questão constantemente discutida e que permeia todo o processo de elaboração deste trabalho. Desde o início os indivíduos membros dos grupos reiteraram a importância de entrevistar e ouvir apenas as pessoas apontadas por eles como representantes destes grupos ou redes, por terem sido legitimadas por lideranças e pela sua trajetória e dedicação no aprendizado da “cultura indígena”. Aqueles que estivessem fora deste padrão de reconhecimento, eram vistos como “oportunistas”, que foram caracterizados

como pessoas que haviam participado de poucas vivências com grupos xamânicos, e se apropriaram de seus modelos e desenhos ritualísticos sem desenvolver uma relação mais profunda com lideranças indígenas.

Este tipo de ação, é vista como uma quebra de princípio, pois só há legitimidade a partir da experiência, e do reconhecimento de uma liderança, que atesta, por meio de apadrinhamento, a capacidade daquela pessoa de conduzir cerimônias e ser a “extensão de seu povo” fora da aldeia. Para os grupos neo-xamânicos aliançados este problema atinge outros aspectos, como a promoção de forma irresponsável de um discurso sobre cura. Pois, ao contrário do que se desenvolve no interior dos grupos aliançados, onde a cura proveniente dos modelos de cuidados é pautada por uma mudança na perspectiva de como o adoecimento é visto, nestes outros grupos “não legitimados” a cura é algo vendido junto com o evento, pois segundo eles, charlatões prometem ao indivíduo que busca pela medicina a cura de forma instantânea, ou seja, pelo ato de ingerir as substâncias, que segundo eles, se caracteriza como uma apropriação cultural, que visa enganar pessoas por meio de promessas inalcançáveis.

O apontamento destas questões como problemas a serem enfrentados, nos revela que há uma construção simbólica proveniente de relações interétnicas elaboradas por um diálogo entre partes que forma as alianças, e que defendem seu modo de operar e se relacionar contra quebra de acordos e padrões, taxando estes “outros” que estão fora do modelo das redes xamânicas como ameaças a serem combatidas. sob a alegação de que este tipo de situação descredibiliza todo o processo construído pelo povo Yawanawá e seus aliançados. No qual o fator segurança é pontuado como ponto principal, pois estes eventos promovidos por charlatões, podem promover uma piora em casos de doenças, ou adoecer pessoas. Principalmente pelo fato de, nestes casos, não se saber a procedência das medicinas utilizadas, e da possível falta de preparo e capacidade daqueles que estão conduzindo tais cerimônias para lidar com situações adversas que possam ocorrer.

Estas situações descritas reforçam a importância dada à construção de uma rede xamânica, composta por grupos aliançados, que promovem os modelos de cuidado com base no diálogo desenvolvido com lideranças indígenas. Onde predomina o sistema de trocas, e a consolidação de um papel, de responsabilidade na promoção destas práticas, para o devido reconhecimento nos centros urbanos. Logo, a função exercida pelos grupos neo-xamânicos ayahuasqueiros passa pela promoção dos modelos de cuidados, a partir da sua vinculação com as tradições de povos originários.

Por fim, podemos concluir que aos grupos neo-xamânicos aliançados são atribuídos o papel de valorização, difusão dos conhecimentos indígenas, a partir da realização de cerimônias com ayahuasca e demais “medicinas da floresta”. Além disto, devido às relações desenvolvidas nas alianças, eles também são responsáveis por promover os valores dos povos com quem mantêm alianças a partir de uma série de regulações, sobre preceitos a serem seguidos para poder desenvolver as atividades relacionando seu espaço ao nome de um povo. Logo, ao promoverem uma visão holística e integrada de saúde, desempenham um papel crucial na valorização e disseminação dos saberes indígenas, oferecendo novas possibilidades de cura e bem-estar que respeitam e celebram a diversidade cultural.

Apesar das variações existentes, o modelo de cuidado que é elaborado a partir deste diálogo, tende a seguir práticas orientadas por éticas baseadas em preceitos étnicos, seja teorias, mitologia, cosmovisão ou experiências, e elaborados para prestar assistência para grupos ou indivíduos com o objetivo de promover o bem-estar. Conclui-se este trabalho, portanto, com os seguintes indicadores sobre a elaboração de modelos de cuidados resultantes das alianças:

Implementação dos Modelos de Cuidados - Os modelos de cuidados praticados nas redes xamânicas urbanas baseiam-se em uma combinação de práticas tradicionais indígenas e abordagens contemporâneas de saúde. Estes modelos são estruturados a partir de três pilares principais: físico, mental e espiritual, que se interrelacionam para promover o equilíbrio e o bem-estar dos indivíduos. A prática das dietas e a ingestão de medicinas da floresta, como a

ayahuasca, são centrais nesse processo, atuando tanto na transformação física quanto na impressão de conhecimentos espirituais e culturais no corpo dos praticantes.

A dieta de iniciação - Que promove uma profunda transformação pessoal, modificando hábitos e a relação do indivíduo consigo mesmo e com seu corpo. A consubstancialização do corpo - Que através da ingestão prolongada de substâncias medicinais, resulta em uma incorporação física e espiritual de conhecimentos que reconfiguram a percepção e o comportamento do praticante. Processo essencial para a construção de um novo entendimento de saúde e bem-estar, onde o equilíbrio é constantemente buscado através da interação contínua entre corpo, mente e espírito.

A Influência na Promoção e Valorização dos Saberes Indígenas - A inserção dos modelos de cuidados xamânicos nos centros urbanos contribui significativamente para a promoção e valorização dos saberes indígenas. As práticas xamânicas urbanas estabelecem uma ponte entre os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas e as necessidades contemporâneas de saúde e bem-estar dos urbanos. Este diálogo intercultural permite que os saberes indígenas sejam reinterpretados e aplicados de maneiras que ressoam com as experiências e contextos urbanos, sem perder suas raízes culturais. Onde os laços estreitos com povos indígenas, como os Yawanawa, são fundamentais nesse processo, pois são legitimados a partir deles.

As dietas, as narrativas mitológicas e as práticas cerimoniais compartilhadas pelos indígenas proporcionam uma base autêntica para as práticas urbanas, ao mesmo tempo em que promovem uma maior conscientização e respeito pelos conhecimentos e tradições indígenas. A presença de aliados urbanos que adotam e divulgam esses saberes contribui para a sua preservação e disseminação, reforçando a importância de se consultar os guardiões dessas medicinas sobre suas lógicas de utilização e diretrizes específicas.

Os pilares e Práticas - a prática xamânica urbana enfatiza a importância da preparação do corpo e da mente para experiências profundas

de transformação. A ingestão de medicinas da floresta é acompanhada por rituais e disciplinas que garantem a saúde física, enquanto hábitos cotidianos sustentam a saúde mental e as medicinas da floresta promovem a saúde espiritual. Este conjunto de práticas visa atingir um estado de equilíbrio, onde o bem-estar é continuamente buscado através de uma interação harmoniosa com a natureza e a espiritualidade. Através da prática xamânica, os indivíduos aprendem a reinterpretar suas experiências de saúde e doença, adquirindo uma nova perspectiva que enfatiza o autoconhecimento e a autorregulação. A cura, nesse contexto, não é vista como a eliminação definitiva de sintomas, mas como a capacidade de alcançar um estado de equilíbrio e bem-estar através da transformação pessoal e da integração de novos conhecimentos.

Os desafios e Perspectivas - Os modelos de cuidados xamânicos urbanos enfrentam desafios significativos, incluindo a necessidade de respeitar e preservar a autenticidade dos saberes indígenas enquanto os adaptam para contextos urbanos. A complexidade das práticas xamânicas, a diversidade de reações individuais às medicinas da floresta e as dinâmicas sociais dentro das redes xamânicas exigem uma abordagem cuidadosa e sensível. No entanto, a crescente aceitação e valorização dessas práticas indicam uma mudança positiva na forma como a saúde e o bem-estar são percebidos e buscados nas cidades. A integração de práticas xamânicas e saberes indígenas nos centros urbanos não só enriquece os itinerários terapêuticos disponíveis, mas também promove um maior reconhecimento e respeito pelos conhecimentos tradicionais, contribuindo para a preservação cultural e o fortalecimento das comunidades indígenas.

## **Bibliografia**

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi, [2008] 2015. A queda do céu. São Paulo: Companhia das letras.

BARTH, Fredrik. Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. Bergen / Oslo: Universitetsforlaget. London: George Allen & Unwin, 1969.

BOMFIM NETO, Virgilio de Almeida. Entre humanos e plantas: alianças ayahuasqueiras na Amazônia contemporânea. 2023. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

BOMFIM NETO, Virgilio e BITTENCOURT, Miguel Colaço. Expressividade, performance e cânticos de cura na revitalização cultural Yawanawa. In: REIA-Revista de Estudos e Investigações Antropológicas, ano 4, volume 4(1):187-203, 2017 Oliveira (2012).

BOURDIEU, Pierre. La distinction: critique sociale du jugement. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

BRANDÃO, Ludmila de Lima, 2009, "O camelódromo, a cidade e os fluxos globais subalternos", Pós. Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAUUSP, São Paulo, USP, vol. 16, núm. 25, pp. 232-251.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 011, de 31 de outubro de 1991. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 nov. 1991.

\_\_\_\_\_. Decreto nº 9.795 de 17 de maio de 2019. Diário Oficial da União, Brasília, DF.

\_\_\_\_\_. Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 20 set. 1990.

\_\_\_\_\_. Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 24 set. 1999.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS - PNPICS. Brasília, DF, 2006.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Decreto nº 7.336, de 19 de outubro de 2010. Diário Oficial da União, Brasília, DF.

BRUNELLI, Giglio. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. IN: LANGDON, E.J.M. (Org.). Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas. Florianópolis. UFSC. 1996.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a Floresta Amazônica: xamanismo e tradução. Mana, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

CITRO, Silvia. 2009. Cuerpos significantes: travesías de uma etnografia dialéctica.

COMAROFF, Jean e COMAROFF, John Etnografia e imaginação histórica. Revista Proa, nº 02, vol. 01, 2010. <http://www.ifch.unicamp.br/proa>

CONAD, Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas. Resolução CONAD nº 1 de 25/01/2010. Norma Federal - Publicado no DO em 26 jan 2010. Disponível em: [https://www.normasbrasil.com.br/norma/resolucao-1-2010\\_113527.html#:~:text=Disp%C3%B5e%20sobre%20a%20observ%C3%A2ncia%2C%20pelos,princ%C3%ADpios%20deontol%C3%B3gicos%20que%20o%20informam.](https://www.normasbrasil.com.br/norma/resolucao-1-2010_113527.html#:~:text=Disp%C3%B5e%20sobre%20a%20observ%C3%A2ncia%2C%20pelos,princ%C3%ADpios%20deontol%C3%B3gicos%20que%20o%20informam.)

CSORDAS, T. Corpo, significado e cura. Editora da UFRGS, Porto Alegre, 2008.

\_\_\_\_\_. "The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing". Berkeley: University of California Press, 1994.

CURE, Salim, Mambe en contextos urbanos, o la producción de nuevas modalidades de consumo. In: Revista Mundo Amazônico 6(1), 2015 | 19-45

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. "De quelques formes primitives de classification" In: DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Année sociologique. Paris: Presses Universitaires de France, 1903-1904.

ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel. Corpo de planta: terapias e magias dxs curiosxs da baixa Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e de saúde popular. Tese (Doutorado) –Universidade de Brasília / Departamento de Antropologia/Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social. Brasília: UNB/DAN/PPGAS, 2015.

ELIADE, Mircea. O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande. Oxford: Clarendon Press, 1937.

FRAZER, James. \*The Golden Bough: A Study in Comparative Religion\*. London: Macmillan, 1890.

GEERTZ, Clifford. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York: Basic Books, 1973.

GOW, Peter. River People: Shamanism and History in Western Amazonia. Journal of the Royal Anthropological Institute, v. 2, n. 2, p. 271-288, 1996.

\_\_\_\_\_. Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GUARÍN, Hugo Portela. Epistemes-otras: un desafío para la salud pública en Colombia. In: Saúde indígena : políticas comparadas na américa latina / organizadoras, Esther Jean Langdon, Marina D. Cardoso. – Florianópolis: Ed. da UFSC, 2015

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia transnacional. Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997. (<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100001>)

HARRIS, Marvin. "The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle." Current Anthropology. 7.1 (1966): 261-276.

INGOLD, Tim. "Knowing from the inside", Making. Anthropology, archaeology; art and architecture. London: Routledge, 2013. pp. 1-15

\_\_\_\_\_. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012

\_\_\_\_\_. "Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world". In: Social Anthropology, v. 12, n. 02, 2004.

\_\_\_\_\_. The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. Routledge Press, London, 2002.

\_\_\_\_\_. Culture, Nature, Environment: Steps to an Ecology of Life. In: The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. London, New York: Routledge, 2000. p. 13-26.

\_\_\_\_\_. (org.). General Introduction. Key Debates in Anthropology. Londres: Routledge. 1996

KLEINMAN, Arthur. Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine, and Psychiatry. Berkeley: University of California Press, 1980.

\_\_\_\_\_. Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. Soc Sci Med 1973; 12(2B):85-93.

LABATE, B. C. Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano. Tese de doutorado em antropologia, UNICAMP, Campinas, 2011.

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

\_\_\_\_\_. "A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras". In: O uso ritual da ayahuasca, LABATE, B. C.; ARAÚJO W.S (org.). Editora Mercado das Letras, Campinas 2002.

LABATE, Beatriz C. e COUTINHO, Tiago. "O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu": reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de

consumo de ayahuasca no Brasil. In: Revista de antropologia, são Paulo, USP, 2014, v. 57 nº 2. p. 215-250

LAGROU, Els. Nisun: A vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus. Abril de 2020. Disponível em: <https://blogbvps.wordpress.com/2020/04/13/nisun-a-vinganca-do-povo-morcego-e-o-que-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-corona-virus-por-els-lagrou/>

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

\_\_\_\_\_. Xamanismo e representação entre os Kaxinawá. In: Langdon, Jean Esther M. Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LANG, Andrew. Primitive Religion. London: Longmans, Green, and Co., 1904.

LANGDON, Ester M. "Xamãs e xamanismo: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia". In: Ilha –Revista de Antropologia. N. 2, vol.1, 2010, pp. 161-92.

\_\_\_\_\_. A Doença como Experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. Etnográfica, [S.l.], v. 5, n. 2, p. 241- 260, 2001.

\_\_\_\_\_. Introdução: Xamanismo – Velhas e novas perspectivas. In: Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas. E. Jean Matteson Langdon, organizadora. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.

LANGDON, Esther Jean, FOLLÉR, Maj-Lis e MALUF, Sônia Weidner. Um balanço da antropologia da saúde no Brasil e seus diálogos com as antropologias mundiais. Anuário Antropológico [Online], I | 2012.

LANGDON, Esther Jean e WILK, Flávio Braune. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. In: Rev. Latino-Am. Enfermagem 18(3) mai-jun 2010

LAPLANTINE, F. Antropologia da Doença. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2010.

LE BRETON, David. Antropologia do Corpo e Modernidade. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Pensamento Selvagem. 2. ed. São Paulo: Papyrus, 1976.

\_\_\_\_\_. Tristes Trópicos. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1955.

LIRA, Wagner Lins. Daqui nós tira um ouro de chá! Umbanda, Santo Daime e xamanismo popular no tratamento religioso de patologias físicas, mentais e espirituais: o caso de um Terreiro alagoano. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2016.

MAIA, Lucas de Oliveira. Uso ritual da ayahuasca durante o tratamento de doenças físicas graves : um estudo qualitativo / Lucas de Oliveira Maia. – Campinas, SP : [s.n.], 2020. Orientador: Luis Fernando Farah de Tófoli. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Médicas.

MALINOWSKI, Bronislaw. *\*Argonauts of the Western Pacific\**. London: Routledge, 1922.

MALUF, S. "Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da Nova Era". In: Mana. Estudos de Antropologia Social, n.11(v.2), 2005. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132005000200007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200007)

McCALLUM, Cecília. O corpo que sabe – Da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas". in Alves, Paulo César (org.) Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras/organizado por Paulo César Alves e Miriam Cristina Rabelo. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ Editora Relume Dumará, 1998, pp. 215-243.

MENÉNDEZ, Eduardo L.. La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional? Rev. Alteridades 4(7), 1994, pp.71-83

MERLEAU-PONTY, Maurice. *\*Fenomenologia da Percepção\**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MINISTERIO DA SAÚDE. Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNIC), Tiragem: 1.ª edição – 2006 – 20.000 exemplares Elaboração, distribuição e informações: MINISTÉRIO DA SAÚDE Secretaria de Atenção à Saúde Departamento de Atenção Básica. 2006. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/pnpic.pdf>

MOORE, Henrietta L. *\*A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender\**. Cambridge: Polity Press, 1994.

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

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *\*O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever\**. São Paulo: Unesp, 2012.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). Traditional Medicine Strategy 2002-2005. Geneva: WHO Press, 2002.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). WHO traditional medicine strategy: 2014-2023\*\*. Geneva: WHO Press, 2013. ORTNER, Sherry B 2011. "Teoria na Antropologia desde os Anos 60". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 17 (2): 419-466

PERES GIL, Juliana. "A produção de riqueza nas terras altas da Serra da Mantiqueira: Um estudo de caso" In: *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v. 7, p. 45-70, 1999.

PEREZ-GIL, Fernando. *Antropologia e Imaginação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

PLATERO, Lígia Duque. *Reinvenções daimistas: uma etnografia da aliança entre uma igreja do Santo Daime e o povo indígena Yawanawá (Pano)* / Lígia Duque Platero. Rio de Janeiro: UFRJ/ IFCS, 2018. Orientador: Cesar Gordon. Tese (Doutorado) – UFRJ/ IFCS/ Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2018.

ROSE, Isabel S. 2010. *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

\_\_\_\_\_. e Esther J. Langdon 2010. *Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca*. *Tellus*, 10(18): 83-114.

SAÉNZ, Oscar. *Saúde Indígena: Atualidades e Perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2017.

SCHNEIDER, David Murray. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.

STEWART, Julian H. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press, 1955.

TEIXEIRA, Carla Costa; SILVA, Cristina D. 2013. "Antropologia e saúde indígena: mapeando marcos de reflexão e interfaces de ação". *Anuário Antropológico*, 2012(1): 35-57.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013. [www.scielo.br/pdf/mana/v17n2/a07v17n2.pdf](http://www.scielo.br/pdf/mana/v17n2/a07v17n2.pdf)

\_\_\_\_\_. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: Eduff, 2005.

VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss. 1, Article 1. 2004.

\_\_\_\_\_. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", in *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo: Cosac Naify, pp. 347-399. 2002.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

## **Anexo I - Roteiro de entrevista**

### **Apresentação:**

Leitura do TCLE

Obtenção de autorização para gravação

Lembrete sobre a possibilidade de declinar a responder quaisquer perguntas que não se sentir confortável.

### **Bloco de questões:**

- 1- Qual seu nome e idade?
- 2- Qual sua ocupação?
- 3- A pesquisa visa tratar xamanismo, mas queria saber o que é xamanismo para você?
- 4- Como conheceu o xamanismo e as medicinas?
- 5- O que você buscava nesse encontro?
- 6- Para você o que são as substâncias/medicinas?
- 7- Para você elas tem conhecimento/agência próprias?
- 8- Você observou mudanças nas suas relações sociais com famílias, amigos e a própria sociedade depois de conhecer as medicinas/xamanismo? Seu ciclo social mudou?
- 9- Quais foram as maiores mudanças na sua vida?

### **Alianças:**

- 1- Você tem referências de grupos que desenvolvem atividades com as medicinas da floresta no estado ou na região nordeste?
- 2- Você faz parte de algum grupo/instituição/casa de xamanismo?
- 3- Como conheceu este grupo?
- 4- Quais grupos etnias que vocês tem parceria/aproximação? (Para entender as redes)
- 5- Você já esteve em Terras indígenas? Se sim, quais?
- 6- O que te levou a visitar as terras indígenas?
- 7- Como ocorreu esse encontro e aproximação com membros desta etnia?
- 8- Quais são as maiores referências pra você dessas etnias quando se fala de xamanismo e medicinas?

- 9- Você anteriormente ao xamanismo já havia tido aproximação com os povos indígenas?
- 10- Após maior aproximação com povos indígenas, sua visão sobre o “índio” mudou de alguma forma?
- 11- Para você, o que faz reconhecer alguém como indígena?
- 12- Você considera as alianças com povos indígenas uma espécie de rede de apoio?
- 13- Em relação as alianças e parcerias, quais são os principais desafios?

### **Saúde e Aprofundamento:**

- 1- Qual a importância das medicinas e xamanismo na sua vida atualmente?
- 2- Durante a pandemia você utilizou as medicinas indígenas de alguma forma? Qual a finalidade?
- 3- Para você o que é curar-se? E o que é o sagrado?
- 4- O que é doença?
- 5- Você buscou tratamento para alguma doença? Se sim, articulou com outros tipos de tratamento? Ou apenas fez um?
- 6- Você teve covid? Como tratou?
- 7- Caso não tenha tido, você considera que isto pode estar relacionado ao uso das medicinas?
- 8- Houve algum processo de adoecimento no qual você tratou com as medicinas?
- 9- Mais alguma questão que você sentiu falta e gostaria de acrescentar?