



INTERCÂMBIO

Ayahuasca e experiências religiosa e cultural entre indígenas da floresta amazônica e nawas das cidades

Ayahuasca and religious and cultural experiences between Amazon forest indigenous people and Nawas in cities

Bruno Eduardo Freitas Honorato*

Luiz Alex Silva Saraiva**

Resumo: O objetivo deste artigo foi analisar os discursos de parceiros, participantes de rituais e turistas que visitam a terra indígena do rio Gregório, no Acre, acerca das concepções de experiência espiritual e cultural em torno da bebida ayahuasca oferecida pelos yawanawá em cerimônias urbanas e na atividade turística da aldeia Yawarani. A partir de uma pesquisa etnográfica desenvolvida entre 2016 e 2020 junto ao povo indígena yawanawá e entrevistas realizadas com atores sociais que interagem diretamente com os indígenas, procurou-se delinear dimensões do intercâmbio de sentidos entre povos indígenas ayahuasqueiros da floresta amazônica, religiões ayahuasqueiras, umbandistas e adeptos da Nova Era na construção de uma sociabilidade comum a esses atores.

Palavras-chave: Yawanawá. Ayahuasca. Nova Era. Rapé indígena. Cultura e espiritualidade.

Abstract: The purpose of this article was to analyze the discourses of partners, participants in rituals, and tourists visiting the Gregory River indigenous land, at Acre State (Brazil), about the concepts of spiritual and cultural experience around the ayahuasca drink offered by the yawanawá people in ceremonies urban areas and the tourist activity of the Yawarani village. Based on ethnographic research carried out between 2016 and 2020 with the yawanawá indigenous people and interviews with social actors who interact directly with the indigenous people, we sought to outline dimensions of the exchange of meanings between ayahuasca indigenous peoples in the Amazon Forest, ayahuasca religions, umbandistas and adherents of the New Age in the construction of a sociability common to these actors.

Keywords: Yawanawá. Ayahuasca. New Age. Indigenous snuff. Culture and spirituality.

Introdução

O objetivo deste artigo é analisar os discursos de parceiros, participantes de rituais e turistas que visitam a terra indígena do rio Gregório, no Acre, acerca das concepções de experiência religiosa e cultural em torno da bebida ayahuasca, oferecida pelos yawanawá em cerimônias urbanas e na atividade turística da aldeia Yawarani. Este trabalho

* Professor Adjunto da UNIFAL (Alfenas-MG). Doutor em Administração (UFMG, Belo Horizonte-MG). ORCID: 0000-0003-3670-0095 – contato: brunoefh@gmail.com

** Professor Associado da Faculdade de Ciências Econômicas da UFMG (Belo Horizonte-MG). Doutor em Administração (UFMG, Belo Horizonte-MG). ORCID: 0000-0001-5307-9750 – contato: saraiva@face.ufmg.br

foi constituído a partir de uma pesquisa etnográfica desenvolvida entre 2016 e 2020 junto ao povo indígena Yawanawá e teve como um dos seus instrumentos de pesquisa entrevistas realizadas com atores sociais que com os indígenas interagem diretamente, como parceiros organizadores e participantes de cerimônias urbanas, bem como turistas que frequentam esporadicamente a região devido ao turismo étnico e xamânico.

O povo yawanawá, do tronco linguístico *pano*, ocupa as cabeceiras do rio Gregório, afluente do rio Juruá, desde tempos imemoriais. Tendo tido seu primeiro contato com brancos há mais de cem anos, o “povo da queixada” é resultado de uma dinâmica sociológica de muitos grupos, que inclui migrações de famílias, alianças por meio de casamento e rapto de mulheres no contexto de conflitos, além de mudanças decorrentes do contato com o homem branco no contexto da economia da borracha na Amazônia (Instituto Socioambiental, 2017). A comunidade yawanawá, para representar sua forma de organização, invoca o símbolo do porco do mato (*yawa*, “queixada”, *nawa*, “povo”): “como os queixadas, andamos sempre em bando” (Souza, 2013, p. 30).

Até a década de 1970 no Brasil, a ayahuasca estava ligada a cultos “exóticos” pouco conhecidos e afastados na floresta amazônica brasileira. A partir do momento em que essas religiões foram “descobertas” por *hippies*, artistas, intelectuais, curiosos e pessoas em busca de cura, elas ganharam espaço na classe média e começaram a se expandir no Brasil e, posteriormente, no exterior. Isso aconteceu, primeiramente, por meio das chamadas religiões ayahuasqueiras tradicionais Santo Daime, União do Vegetal (UDV) e Barquinha, na década de 1930 (Labate; De Rose; Santos, 2008).

O cipó de gosto desagradável também chamou a atenção da grande mídia, especialmente a sensacionalista. Batizado como “sacramento”, o daime, ayahuasca ou cipó hoje ocupa papel central não apenas nas religiões ayahuasqueiras originárias do Acre, mas também entre os grupos chamados “neoayahuasqueiros urbanos” ou na “rede ayahuasqueira urbana”, dissidentes dessas três religiões principais que inauguraram novos modos de consumo da ayahuasca junto aos movimentos da Nova Era (*New Age*), às terapias holísticas, aos orientalismos, às artes e ao tratamento psicológico e/ou psiquiátrico (Labate, 2004). Em geral, tais grupos são ambíguos quanto às matrizes religiosas de que provêm, por vezes negando, por vezes referenciando os ensinamentos dos mestres dessas religiões, embora sempre cuidando para não cair nos usos da ayahuasca representados como “profanos” ou como “droga” (Labate; De Rose; Santos, 2008).

Weber (2006) afirma que a ayahuasca passou a representar, num contexto atual de culturalismo indígena, a própria “cultura indígena” para alguns povos da floresta amazônica. Juntamente com a retomada das festas entre os yawanawá, os rituais de ayahuasca/*uni* são novas formas de se relacionar com os *nawas* (brancos) e, por conseguinte, de produzir “cultura” (Oliveira, 2018). A retomada do uso da ayahuasca nas aldeias, entretanto, foi historicamente afetada pelos grupos ayahuasqueiros das cidades próximas à terra indígena. As lideranças *pano* Biraci Yawanawá e Siá Kaxinawá, juntamente com o *txai* Macedo, tomavam o chá com um padrinho de igreja daimista da região de Cruzeiro do Sul na década de 1990 quando despontou o “resgate cultural” dos yawanawá (Oliveira, 2018). Segundo essa autora, o Santo Daime contribuiu sobremaneira para que os indígenas passassem a valorizar e praticar os rituais com ayahuasca nas aldeias novamente. Outras lideranças, como as dos povos katukina, kutanawa e ashaninka,

também frequentavam as igrejas daimistas na época e tomavam a ayahuasca em redes utilizadas pelos indígenas. Por conseguinte, os yawanawá também contribuíram para a retomada das práticas rituais e festivas de outras etnias como os puyanawa, os kuntanawa e os nukini, que endossaram o movimento de “fortalecimento da cultura” com a bebida como elemento central. Os encontros entre lideranças indígenas e ayahuasqueiros locais foram centrais não apenas no regaste cultural, mas também no controle do álcool das aldeias, na medida em que comunidades inteiras deixaram de ingeri-lo enquanto retomavam o consumo da ayahuasca (Oliveira, 2018).

Novas práticas espirituais no Brasil: Nova Era, neoayahuasqueiros e neoxamanismo

O livro *Bruxaria, Ocultismo e Correntes Culturais* (Eliade, 1979) é considerado um dos precursores do esoterismo moderno, anunciando a explosão do ocultismo nos EUA na década de 1970. Tal movimento chega ao Brasil a partir da década de 1980 e começa a ser estudado por autores como Soares (1994), Camurça (1996), Magnani (1995; 1996; 1999; 2000a; 2005), Amaral (2000), Tavares (1998) e Labate (2000), que realizaram estudos sobre o que posteriormente foi chamado de Nova Era. Esses estudos são precursores no Brasil, seja em suas características espaciais (Magnani, 2000a), religiosas – enquanto uma nova consciência religiosa ou uma religiosidade de caráter difuso (Soares, 1994; Camurça, 1996) –, em seus aspectos sincréticos (Amaral, 2000) ou nas características associativas das redes terapêuticas que formam o que Tavares (1998) chamou de “espiritualidade terapêutica”. Também Labate (2000) observou como as religiões neoayahuasqueiras se interligavam às redes urbanas de consumo da ayahuasca, como as neoxamânicas (Magnani, 1995; 1996), tendo denominado seu uso fora do contexto religioso-institucional de novas modalidades de consumo da ayahuasca, embora ligado a propostas terapêuticas de meditação oriental, teatro, música, pintura e terapias corporais, em geral alinhados ao movimento da Nova Era.

No Brasil, as matrizes ayahuasqueiras possuem uma hegemonia simbólica e concreta (Labate, 2000) e, em geral, medeiam as relações com a bebida, sendo referência tanto no consumo nas religiões tradicionais quanto no consumo dos neoayahuasqueiros, que posteriormente também terão interlocuções relevantes com o “resgate da cultura indígena” no consumo da ayahuasca. Segundo Labate (2000), a interseção entre as redes que compõem as religiões ayahuasqueiras tradicionais, de um lado, e o universo da Nova Era, de outro, é o que confere especificidade ao caso brasileiro de consumo urbano de psicoativos de origem indígena. Os chamados grupos “neoayahuasqueiros” também começaram a ter rituais próprios com a ayahuasca e a desenvolver referenciais particulares em busca de novas práticas espirituais menos dogmáticas e hierárquicas do que as religiões ayahuasqueiras tradicionais.

O movimento da Nova Era, que desde a década de 1960 já encontrava adeptos nos movimentos de contracultura nos Estados Unidos, chegou ao Brasil na década seguinte, principalmente por meio das classes média e alta que incorporavam os interesses estrangeiros. As religiões ayahuasqueiras encontraram esse espaço de difusão

junto ao movimento da Nova Era por terem, em certa medida, abarcado a necessidade de autoconhecimento dos dissidentes das religiões tradicionais. A Nova Era se orienta por um deslocamento na noção tradicional de religião e sustenta um exercício pessoal, que expressa, entre outras coisas, uma ligação direta com a ideia de se pensar a religião do “ponto de vista do indivíduo” (Magnani, 2000a; Soares, 1994; Camurça, 1996; Amaral, 2000; Tavares, 1998; Labate, 2000).

Magnani (2000a) sustenta que o fenômeno da Nova Era está relacionado a modificações no campo dos comportamentos e das práticas religiosas contemporâneas. Para o autor, ela não pode ser considerada uma religião específica, porque não se encaixa nos modelos canônicos: incorpora o elemento da espiritualidade em uma dimensão de qualidade de vida e se insere em novas formas de manifestar o sentimento religioso – ou a religiosidade – que expressa a vivência do sagrado de maneira mais ampla. Magnani (2000a) delinea padrões espaciais e institucionais da Nova Era no Brasil e categoriza as principais regularidades do ramo de atividades (e de negócios) na cidade de São Paulo, um conjunto que forma um circuito – que ele denomina de “neoesotérico” – em que os adeptos do movimento New Age encontram regularmente espaços que congregam o *modus vivendi* da Nova Era no Brasil.

O estudo de Magnani (1999; 2000b) antecipa a chegada dos indígenas nas metrópoles a partir dos anos 2000. As cosmologias indígenas e os sistemas xamânicos se conjugam com uma perspectiva imanentista presente nas referências doutrinárias que permeiam o movimento da Nova Era. Nessa perspectiva, todos os seres participam do movimento cósmico, e não há separação entre os planos do sagrado e do profano. A dimensão do mal, do sofrimento, da doença e da desordem é uma falência no contato da individualidade com o plano divino, o que pode ser tratado mediante processos terapêuticos de retomada do contato – muitas vezes chamado de *religare* pelos adeptos do movimento, retomando o sentido etimológico da palavra religião – que varia de práticas de meditação a processos de cura xamânicos e técnicas de respiração.

A proposta ecológica e as bases de entendimento da “natureza” no movimento da Nova Era se fundem com a ideia de um princípio divino que preserva a vida em todas as suas dimensões. Nesse sentido, a inclusão das cosmologias ameríndias às referências do xamanismo clássico norte-americano e dos povos andinos encontrou espaço fértil e foi bem recebida pelos adeptos do movimento. Embora seja relativamente recente, coincidindo com a saída dos indígenas kaxinawa e yawanawá em suas missões de “divulgação da cultura”, as cosmologias dos povos *pano* já estavam presentes em algumas práticas neoxamânicas antes mesmo de sua chegada às metrópoles com as medicinas.

O xamanismo urbano (Magnani, 2005), representa uma vertente importante do circuito neoesotérico em que os povos indígenas são incorporados na agenda do neoesoterismo. Tal vertente bebeu inicialmente nas fontes dos xamanismos norte-americano, andino e mexicano e, no momento atual, se inspira nas cosmologias e nas práticas dos povos ayahuasqueiros da Amazônia. De forma simplificada, Labate (2000, p. 325) define o movimento neoxamânico – subgrupo no universo da Nova Era – como “brancos que formulam novas religiosidades a partir do arcabouço indígena” e os entende como uma tendência que se prolonga pelos usos urbanos da ayahuasca no universo de interações e sincretismos possibilitados pelo uso da bebida fora do contexto institucional-religioso.

O neoxamanismo, sobretudo representado por *nawas* “iniciados” em algumas das práticas xamânicas ou dietas indígenas, como no caso dos povos *pano*, abre espaço para os indígenas adentrarem na Nova Era inserindo suas medicinas indígenas no universo das terapêuticas holísticas que restauram e regeneram o *self* (para usar um termo apropriado da psicologia pelos adeptos do movimento). Muitas dessas “iniciações” são feitas não apenas por indígenas, mas por neoxamãs estrangeiros que tiveram contato com tradições nativas. O neoxamanismo se configura como um mediador importante para os indígenas e seu projeto de “resgate da cultura”. Entretanto, isso gera um custo para os indígenas, que, em termos culturais, trocam saberes e práticas ditas ancestrais por acesso ao universo de sentidos da Nova Era. Por um lado, *nawas* diplomados pelos indígenas em suas dietas iniciáticas são cada vez mais comuns e tensionam a dinâmica de controle e gerenciamento de saberes culturais que se alastram, ganhando outros usos; por outro, os indígenas expandem a “cultura” por meio destes mediadores e se apropriam de categorias comuns.

A reapropriação e a ressemantização de práticas terapêuticas de origem indígena pelos adeptos do neoxamanismo têm sido criticadas pelos seus efeitos de mercantilização do Outro e de incentivo ao consumo da diferença, que, muitas vezes, ultrapassa os sentidos oferecidos pelos indígenas e os recombina dentro de um simbolismo próprio de uma lógica ocidental universalizante e individualista (Caicedo Fernández, 2007). O neoxamanismo é apenas uma das vertentes da Nova Era e inaugura um campo disputado por neoxamânicos e antropólogos pela legitimação de seus discursos. De um lado, os antropólogos avançam em direção à construção de uma categoria que atualiza as antigas ambições da categoria xamanismo pela incorporação de práticas interativas entre novos xamãs espiritualistas e saberes indígenas no discurso científico. De outro, os neoxamânicos rechaçam o discurso científico como inócuo e dispensável na construção de uma rede de práticas e terapêuticas espirituais em que os indígenas possam tomar proveito e se consagrar como curandeiros e verdadeiros guias espirituais para um Ocidente branco carente de contato com a natureza e com a ancestralidade – no universo semântico da Nova Era. A agência dos indígenas na formação de parcerias com os neoxamânicos e a construção de uma intercosmologia que propicie a disseminação das práticas ritualísticas dos yawanawá contrariam a crítica bipolarizada de que os indígenas estariam sendo mercantilizados como produtos de mais uma moda em que se autorreproduz o sistema capitalista, alheios ao próprio destino.

Oliveira (2012) faz uma relação profícua entre a associação dos neoxamânicos de classe média e alta, os indígenas yawanawá que peregrinam em comitivas rituais e as novas práticas espiritualistas da Nova Era. Tal relação perpassa a realização de práticas econômicas, culturais e de consumo. Ao propor um novo campo xamânico, a autora enfatiza modalidades específicas de sociabilidade entre indígenas e não indígenas que propiciam uma “economia da espiritualidade”, inspirada no termo proposto por Arisi (2010), “economia da cultura”, em que circulam mercadorias, sentidos, trocas ligadas à produção de um espaço intercosmológico entre brancos e indígenas.

A rede *yawa-nawa* coloca em suspensão a crítica usual de que os indígenas estariam se inserindo no mercado ou dialogando com o neoxamanismo. Tal premissa permite pensar tais interações, rituais e comitivas num regime da cosmopolítica dos yawanawá

em que religiosidade e política não estão separadas. Oliveira (2012) defende que há um novo campo xamânico a ser pesquisado, no qual o neoxamanismo se comunica diretamente com as práticas xamânicas dos indígenas, criando um diálogo em que são possíveis construções sociocosmológicas comuns a indígenas e *nawas*. Os atores ligados ao neoxamanismo foram importantes intermediários na “divulgação da cultura” dos povos *pano*, tendo feito seus primeiros contatos para depois consolidar suas experiências com as medicinas indígenas nas aldeias.

Para Coutinho e Labate (2014, p. 244), “os usos indígenas da ayahuasca estão cada vez mais entrelaçados com os usos religiosos e urbanos”, e ganham legitimidade no circuito urbano de consumo da bebida. Os discursos de defesa da diversidade cultural e das minorias étnicas, bem como os de autenticidade das tradições indígenas e do papel dessas culturas na cultura brasileira, ganham mais força nas alianças entre atores da Nova Era e os indígenas, inseridos no debate público sobre o patrimônio da ayahuasca.

Metodologia

A abordagem etnográfica empreendida nessa pesquisa foi construída a partir da combinação das seguintes estratégias de coleta de dados: a) Seguir o turismo na terra indígena no processo de organização, divulgação e articulação dos parceiros e parceiras que mobilizam pessoas para os eventos na aldeia, além de participar de retiros na terra indígena *in loco* e observar os procedimentos e agenciamentos relevantes para a construção dos eventos e rituais pelo povo yawanawá; b) Seguir os sujeitos de pesquisa, os indígenas yawanawá, em períodos intermitentes, atendendo ao requisito de um acompanhamento, o mais completo possível, das atividades desenvolvidas na terra indígena; c) Seguir rituais e cerimônias que acontecem em cidades do Brasil, aproveitando a oportunidade para articulação dos dados etnográficos e triangulação com os dados coletados nas aldeias; d) Entrevistar em profundidade com os participantes dos rituais e cerimônias visando capturar a perspectiva dos frequentadores dos rituais em relação ao consumo das medicinas tradicionais dos yawanawá e ao circuito urbano da ayahuasca em que se inserem os rituais e cerimônias; e) Entrevistar em profundidade com os participantes dos retiros e outros festivais ofertados pelos indígenas visando capturar a perspectiva dos frequentadores das aldeias em relação ao consumo das medicinas tradicionais dos yawanawá.

Metade dos entrevistados participou de todas as modalidades de atividades consideradas e todos, sem exceção, mencionaram o desejo de participar das atividades na aldeia, embora ainda não tivessem ido por motivos financeiros ou por não ter conseguido planejar o retiro dentro da rotina de trabalho na cidade. Foram feitas dezesseis entrevistas semiestruturadas com participantes e organizadores de eventos indígenas nas cidades, tendo os participantes sido escolhidos por indicação de organizadores dos eventos e nos contatos desenvolvidos ao longo dos encontros com os indígenas nos rituais urbanos. Todas elas foram transcritas, originando quatro categorias de discussão: i) formas de conceber a experiência com o Uni; ii) o rapé e o Uni; iii) cultura e espiritualidade; e iv) interlocuções com rituais de outras religiões e etnias.

Formas de conceber a experiência com o *uni*

A ayahuasca ou *uni* é parte determinante do turismo xamânico e de toda a empreitada dos yawanawá pelo mundo na “divulgação da cultura” nos centros urbanos. Como fonte de controversas discussões entre religiosos tradicionais, adeptos do movimento da Nova Era, cientistas e conservadores, em geral, o *uni* é um elemento que interliga os mundos *nawas* e indígenas, evocando discursos e significados que se ligam muitas vezes por metáforas, histórias e mitos contados para reduzir o nível de ansiedade gerada pelo desconhecimento de uma “verdade unificada” sobre as propriedades da bebida. Muitos conhecem a bebida nas religiões ayahuasqueiras ou neoayahuasqueiras antes de a ingerir com os indígenas. A interlocução entre atores das religiões neoayahuasqueiras e neoxamãs com os indígenas é forte, uma vez que os primeiros constroem os significados de suas práticas referenciando os saberes dos segundos.

A maioria dos entrevistados já havia bebido ayahuasca antes da experiência com os yawanawá. As experiências muitas vezes começaram nos centros espirituais novaeristas e desencadearam uma busca por fontes “ancestrais” da bebida, o que os levou aos indígenas. O “buscar na fonte”, na “origem”, ou “beber onde o mestre bebeu” é valorizado entre os consumidores da bebida como um elemento de reforço da prática: concretiza uma espécie de objetivo espiritual desses *nawas* diante do consumo da medicina. Como afirma um dos entrevistados, “o estágio master é tomar na aldeia”.

Durante as viagens pelo Brasil, é comum que os indígenas participem de cerimônias em algumas dessas religiões, o que é visto como reconhecimento por parte dos neoayahuasqueiros e neoxamãs. Em geral, quando isso acontece, formam-se contatos que podem gerar benefícios para ambas as partes. Os indígenas se beneficiam porque angariam novos seguidores que podem se prontificar a ir às aldeias ou a fazer algum trabalho para os indígenas na cidade; os neoayahuasqueiros ganham o reconhecimento “ancestral” dos indígenas, o que muitas vezes passa a ser evidenciado pelos líderes dos centros terapêuticos como uma espécie de merecimento espiritual.

A interlocução entre atores das religiões neoayahuasqueiras, neoxamãs e indígenas também medeia a ida dos turistas às aldeias. Muitos destes tomam a bebida com os indígenas nas cidades e em mirações¹ percebem a necessidade de ir à aldeia. Ela é tomada como uma espécie de espaço do sagrado para alguns dos participantes, ao evocar valores da “pureza”, “ancestralidade”, “cura” e da “floresta” como referências para a experiência. A mediação dessas categorias passa pela agência da medicina, que auxilia a convergência de sentidos entre os significados que os *nawas* dão a essas categorias e os que os indígenas assumem nas relações com eles.

A possibilidade de entrar em contato com a “ancestralidade” e “beber ayahuasca na fonte” é atualizada pelo contato direto com os indígenas. As medicinas indígenas trazidas aos rituais passam a mediar as aspirações dos *nawas* quanto a ter um “contato com a natureza/pureza” e uma experiência espiritual. Isso se entrelaça, de forma que os

1 Termo utilizado nos contextos de uso da ayahuasca para explicar as visões experimentadas durante o processo ritual de ingestão da bebida: “por trabalhar com conteúdos advindos do inconsciente pessoal e coletivo, a imaginação arquetípica se move além da imaginação consciente” (Mercante, 2012, p. 257).

rituais urbanos se tornam um catalisador das aspirações espirituais dos *nawas*, encaminhando-os para a possibilidade de “ir à fonte”, o que atesta a bem-sucedida estratégia dos indígenas de divulgar sua cultura.

Tomar ayahuasca na “floresta” e “na cidade” é radicalmente diferente segundo a maioria dos entrevistados. Alguns deles também acreditam que as medicinas da floresta devem ser usadas nas cidades para conectar com a “floresta”, uma categoria que remete a um lugar espiritual, não necessariamente físico. No conjunto de referências das religiões ayahuasqueiras e das religiões sincréticas como a umbanda, a “floresta” ou “mata” remete a um lugar espiritual de “cura” pelas plantas e à casa dos povos ancestrais. A característica que o *uni* evoca é a de ponte entre o participante dos rituais e o lugar da “cura” espiritual. Ponte porque a “cidade” é onde está o “homem branco”, a “indústria”, a “mercadoria”, o “dinheiro” e se opõe à “floresta”, um campo rico em naturalidade, pureza, paz e, sobretudo, harmonia entre os seres.

Os entrevistados fazem referências ao tema da “energia”, comum nas religiões neoayahuasqueiras, na umbanda e nas práticas terapêuticas da Nova Era como o reiki, thethahealing etc. As “energias” da cidade e a da floresta são diferentes, não apenas porque evocam sentidos diferentes para os participantes dos rituais, mas, sobretudo, porque possibilitam experiências diferentes nas quais os aprendizados mediados pelos efeitos das substâncias enteógenas dependem de onde a substância é consumida.

Os relatos corroboram os achados de Kavenská e Simonová (2015), que atribuem a experiência com a ayahuasca a um sentido metafísico, entendida em um panorama de reflexões espirituais que levam à transformação do comportamento. A bebida, em todas as entrevistas, foi referenciada como algo “sagrado”, e que é necessário um tempo sedimentar a experiência no corpo. Corpo e espírito se relacionam como entes distintos que estão em dimensões diferentes, embora se comuniquem o tempo todo: a dinâmica espírito-matéria envolve uma dimensão intermediária, a “energia”.

A experiência com o *uni* evoca, sobretudo, a dimensão da “cura”, sobre a qual os xamãs têm um domínio que outras pessoas não têm. Como os xamãs são diplomatas espirituais que podem trafegar entre os mundos e negociar com espíritos e entes não humanos nesses mundos, são eles que “têm pensamento” (como dizem os yawanawá) e que podem mediar os processos de “cura” em algum dos participantes dos rituais. A “cura” é vista de diversas formas e pode ser acionada por diversos mecanismos, como pelo uso do *uni*, por exemplo. Os participantes se defrontam com medos, angústias, alegrias, epifanias etc. e podem resgatar uma experiência traumática, obter uma cura para alguma moléstia física ou uma cura espiritual de algum dilema. Os cantos também são mecanismos de ação para os curadores. Entre os yawanawá, os cantos e rezos próprios para a cura são entoados durante o atendimento de um doente. Tais também são objeto de desejo dos neoxamãs, que entendem que dominá-los é obter mais uma ferramenta de “cura” que pode auxiliá-los nos trabalhos que desenvolvem.

A “cura” também pode acontecer por meio da música. A música ritual é diferente da de outros fins. O condutor do ritual é uma espécie de “bardo” que canta durante o consumo da ayahuasca mostrando o “caminho de volta” para que os participantes não se percam na experiência e não “fiquem do lado de lá”, como afirmam os indígenas. Enquanto cantam, os yawanawá conduzem a experiência do grupo que está na “Força”.

Por isso, conduzir um ritual de mais de sete horas cantando e tocando instrumentos sozinho é um trabalho que exige muito do condutor. Quando é possível, e nas vezes em que há outros músicos nos rituais urbanos, é comum que eles permitam que os outros músicos cantem e toquem, desde que sejam músicas da “Força”².

O “estudo” de determinadas práticas dos indígenas, como os cantos, é valorizado como forma de compreensão desses mecanismos de “cura”. “Estudo” é um termo também relacionado ao “sentir”, não necessariamente ao saber intelectual. “Estudar” se refere mais a compreender aquilo que se está praticando do que a obter informações sobre a prática. O “estudo” pode ser coletivo, mas seu foco é a interiorização da experiência para concepção de um saber individual e intransferível.

O rapé e o *uni*

Os entrevistados também consideram as diferenças entre o rapé e o *uni*. A concepção da “Força” em cada uma das medicinas varia entre significados comuns no conjunto de referências da Nova Era. Diante das experiências dos participantes, a energia “feminina”, da “mãe” é atribuída à ayahuasca, enquanto uma força “masculina” é atribuída ao rapé. A energia do rapé é “masculina” porque o efeito é forte, rápido e “aterra”, como se a medicina “chamasse a atenção” do participante para o “momento presente”, enquanto o *uni* tende a ser mais lento nos efeitos, embora a duração seja mais longa e profunda, levando o participante a ter experiências com o “inconsciente”, que está relacionado ao elemento “água” e à energia “feminina”.

Atualmente, o rapé se encontra também em rituais das religiões ayahuasqueiras, o que não era comum até pouco tempo atrás. Com a inserção dos indígenas no circuito urbano da ayahuasca, medicinas como o rapé, a sananga e o kambô passaram a integrar as práticas de religiões ayahuasqueiras e neoayahuasqueiras. E quando não se inserem propriamente nos rituais das religiões ayahuasqueiras por ter liturgias específicas, são utilizadas por alguns dos membros destas religiões fora do contexto das igrejas, em casa ou em outros rituais, uma vez que os participantes dessas religiões costumam trafegar entre as práticas da Nova Era. Ao mesmo tempo em que o Santo Daime teve a sua importância para o processo de revitalização das culturas dos povos *pano*, os daimistas passaram gradualmente a consumir mais medicinas da floresta em um fluxo de trocas culturais com os indígenas que influenciou ambas as partes (Fernandes, 2018).

O rapé, diferente da ayahuasca, pode ser carregado e usado mais facilmente durante vários períodos do dia. Os indígenas se preocupam com a possibilidade de vício por parte dos *nawas*. Seu uso também tem relação com “buscar *insights*”, “ajudar na tomada de decisões”, “fazer orações”, “pedir por alguém” ou “pedir uma cura” em algum sentido. Essa tradução dos *nawas* das medicinas comporta, em certa medida, os sentidos que os indígenas lhes atribuem quando a elas se referem como seres com os quais dialogam

2 A “Força” é um dos termos utilizados para se referir ao estado alterado de consciência produzido pela ingestão da ayahuasca. Os indígenas, assim como nas comunidades ayahuasqueiras, dizem que “a força chegou” quando a pessoa começa a entrar em estado alterado de consciência após ingerir a bebida.

durante os transe xamânicos. A conexão com as plantas e a interação direta com não humanos é base da cosmologia dos yawanawá.

Cultura e espiritualidade

A ancestralidade é um dado inerente ao modo de vida indígena. Para boa parte dos entrevistados, o modo de vida dos indígenas – ligado a terra, à caça, pesca e outras atividades tradicionais –, está em consonância com uma visão da categoria “ancestral” essencializada no contato com a natureza e nas práticas básicas de sobrevivência. Cultura e espiritualidade convergem na conexão com espíritos, plantas, animais, Deus e outros seres que os yawanawá acessam. O modo de vida coletivo, harmônico e próximo à natureza é sinônimo de espiritualidade, uma conexão com o sagrado.

A noção de identidade e de lutas contra a colonização também aparece como elemento que reforça a nobreza dos indígenas. A ligação entre beleza, pureza, harmonia, natureza, sagrado entre outros é feita como extensão da imanência proposta pelo conjunto de referências da Nova Era. A “essência” é o belo, que é puro e harmônico, natural e sagrado. A convergência entre os sentidos de cada um desses termos aproxima a relação entre os indígenas e a busca espiritual dos *nawas*.

A seriedade com que os indígenas lidam com o uso das medicinas também é tomada pelos entrevistados como ligada à ancestralidade. “Usar a medicina de forma errada” ou utilizá-la sem “propósito” se contrapõe ao “sagrado”. Uma característica dos adeptos da Nova Era é a proposta de religiões mais “abertas”, livres de dogmas institucionais. Em confronto com as práticas doutrinárias das religiões ayahuasqueiras tradicionais (Labate, 2000), isso é determinante para as dissidências dessas religiões e para a formação de novas práticas religiosas que apoiam a liberdade de concepção das experiências individualmente, sem a necessidade de uma liturgia tradicional.

A noção de coletividade no modo de vida indígena agrada aos turistas e participantes dos rituais em geral: este modo de vida é visto por não apresentar os dilemas da lógica ocidental. Ao mesmo tempo em que ressaltam a experiência de um modo de vida “não discriminar uma mulher que teve um filho de outro pai”, em outros momentos, a cultura patriarcal aparece como sendo um problema menor dentro da vida social indígena, por ser parte de uma cultura ancestral que tem uma dinâmica própria.

Os entrevistados reforçaram um movimento feminino insurgente nas aldeias e nos rituais que associam ao modo como o movimento feminista das mulheres *nawas* tem influenciado as indígenas em suas práticas. A presença das mulheres no ritual dentro e fora das aldeias é ressaltada como uma vitória feminina diante das tradições. Se, por um lado, há um apelo às tradições no sentido de manutenção da harmonia e do sagrado indígena, por outro, há uma expectativa de inovação na dinâmica cultural que compreenda as demandas feministas por parte dos indígenas.

A tensão entre tradição e inovação/invenção, nesse sentido, envolve não apenas as expectativas dos *nawas*, como também a própria compreensão do sagrado. Para alguns dos entrevistados, a questão do machismo foi colocada como uma doença social que precisa ser curada na cultura yawanawá, envolvendo inclusive as medicinas. O

entendimento de uma “cura da tradição” se opõe ao discurso corrente dos entrevistados de que a tradição e os costumes indígenas são sagrados e puros. Para os adeptos da Nova Era, algumas das demandas feministas são absorvidas no conjunto de referências doutrinárias, o que condiz com a expectativa de cura desse aspecto da tradição que se contrapõe a essas demandas. As afirmações são postas como se uma grande mudança já estivesse em andamento mesmo nas aldeias, reconfigurando algo que “precisa se alinhar” com o projeto de mudança planetária.

A dimensão da cultura que se vincula mais à noção de “espiritualidade” dos participantes da pesquisa é a capacidade dos indígenas de realizarem curas por meio das práticas xamânicas. A possibilidade da cura, entretanto, é associada pelos novaeristas não apenas à dimensão física – embora uma cura física seja um recurso de argumentação e convencimento sobre o “poder espiritual” do xamã ou de determinada prática terapêutica para os adeptos do movimento –, mas também às dimensões energética e espiritual. As curas físicas são mais raras, mas aparecem nos relatos.

A cura pode vir por intermédio de um xamã ou apenas pelo intermédio da própria bebida. Em alguns casos, a própria ayahuasca leva o participante do ritual a “se conectar” com a doença e buscar uma resolução para o conflito que, resolvido internamente, na dimensão do espírito, se expressa materialmente na cura da enfermidade. A cura também pode vir na forma de um anúncio da doença, como no caso do entrevistado que estava com câncer e foi avisado em uma miração para que pudesse procurar o médico a tempo. Outra dimensão da cura que merece atenção é a cura das doenças psiquiátricas como a depressão. Um estudo recente de Palhano-Fontes et al. (2019), reforçou a observação de efeitos antidepressivos na ayahuasca corroborando resultados obtidos quando a bebida é comparada com placebos. No relato, o entrevistado afirma que não usaria mais remédios além da bebida para a cura da depressão. Nesse caso, a bebida agiu no participante sem a mediação do xamã.

A relação entre as práticas culturais indígenas e a espiritualidade dos participantes dos rituais também se modifica na forma como os rituais são conduzidos, pois a cerimônia depende de quem a conduz. No caso dos yawanawá, a estrutura dos rituais é semelhante ao que acontece nas aldeias, com a música como elemento central. Porém, o contato com outros estilos de rituais dos *nawa* provoca traduções que os indígenas fazem dessas práticas incorporando elementos com os quais têm contato por meio de outros rituais neoxamânicos e neoayahuasqueiros.

Abrir espaço para que os *nawas* possam se expressar após o ritual não é comum entre os indígenas nos rituais conduzidos nas aldeias. Em geral, os indígenas tomam o *uni* durante a noite e seguem para as suas casas de forma independente após o encerramento da cerimônia. A possibilidade dos *nawas* falarem sobre sua experiência é uma exceção que está sendo incorporada nos rituais realizados nas cidades, com uma cerimônia chamada “pau falante” (*talking stick*) inspirada em práticas dos nativos norte-americanos (Labate, 2000). Isso parece não incomodar os participantes como algo que altera a tradição: a inovação aqui é vista como uma partilha das experiências, de escuta e, portanto, de um senso de coletividade e compartilhamento.

A forma de condução dos rituais depende de vários elementos. Para alguns dos entrevistados, a condução varia por meio das músicas entoadas, rezos em línguas nativas e,

principalmente, pelo grau de conhecimento xamânico do condutor, o que condiz com os relatos de Nani Yawanawá sobre tais possibilidades de variação. Os yawanawá cantam para conduzir e rezam em língua nativa durante os rituais para se comunicar com os seres não humanos e mediar as forças que compõem a cerimônia. Esse diálogo intercosmológico com neoxamânicos e neoayahuasqueiros aproxima os indígenas da noção de “sagrado”.

A estrutura das cerimônias varia conforme o público do ritual, sendo a natureza dada na medida em que se conhece o público. O condutor do ritual é que faz as escolhas dos cantos e rezos, embora haja uma estrutura básica na atuação do indígena: a abertura, o momento de servir o *uni*, o momento de servir as medicinas separadamente, o desfecho e a conclusão do trabalho. As diferenças entre os rituais e as formas de condução também são associadas às dimensões “energéticas” e “espirituais”, uma vez que o “campo energético” formado para o ritual depende em grande parte do condutor, da qualificação que ele apresenta para a condução, bem como da estrutura montada para o ritual, dos cantos executados, as pessoas presentes, do nível de entendimento que ela possuem sobre esse tipo de ritual, da relação delas com a “Força”, entre outros aspectos. Em certa medida, a noção de “espiritualidade” novaerista é expansiva, englobando a dinâmica ritual dos indígenas em um quadro de referências que parece se alargar com a incorporação de configurações cosmológicas dos yawanawá.

Interlocução com rituais de outras religiões e etnias

As relações entre a cultura e a “espiritualidade” *nawa* também assumem uma dimensão intercosmológica, em que seres que povoam o universo yawanawá se associam a seres que povoam outras religiões como a umbanda e o espiritismo. A relação com a umbanda aparece em vários momentos e de formas variadas nas entrevistas. Os relatos mais frequentes associam os caboclos da umbanda aos indígenas, já que, no referencial doutrinário da umbanda, “caboclos” especificamente são indígenas que “trabalham no astral”, isto é, em uma dimensão espiritual.

Os yawanawá não são afeitos ao termo “caboclos”, usado durante muito tempo no Acre para designar indígenas mestiços, frutos de relacionamentos com *nawas* fora da aldeia. A presença de “caboclos”, “boiadeiros”, “indígenas” como seres de dimensões espirituais são comuns nos relatos. Os entrevistados que também frequentaram ou frequentam as religiões ayahuasqueiras associam esses seres aos rituais em determinadas ocasiões, reforçando a lógica de inclusão cosmológica presente na Nova Era.

As diferenças entre os rituais indígenas e as religiões ayahuasqueiras tradicionais se manifestam, principalmente, na liberdade de atuação dos participantes em cada ritual. Os rituais indígenas e, em geral, os rituais neoxamânicos conduzidos nas cidades, são mais livres, deixando a critério dos participantes o lugar onde sentar, dançar ou ficar deitado, ir à fogueira ou permanecer em silêncio enquanto os condutores cantam. Nas religiões ayahuasqueiras tradicionais, os rituais com indígenas e neoxamãs propiciam aos participantes maior liberdade de participação na liturgia. Embora sejam convidados a participar dos cantos e das danças a todo o momento, não há um sentimento de obrigação em relação a esta participação.

As religiões ayahuasqueiras também aparecem como elementos de mediação entre os participantes dos rituais e os indígenas. É por meio delas que muitos participantes encontram outros membros ligados ao movimento da Nova Era. A experiência nos rituais com os yawanawá muitas vezes é confrontada também com experiências em rituais com outras etnias. Os huni kuin são os que mais aparecem, uma vez que, junto com os katukina e outras etnias *pano*, são os mais conectados ao movimento novaerista pelas cerimônias com ayahuasca e turismo na terra indígena para conhecimento das medicações. Os rituais entre as etnias yawanawá e huni kuin são tidos como semelhantes, com diferenças pontuais nas formas de condução, o que também acontece quando a condução é feita por indígenas de etnias diferentes.

Considerações finais

Nosso objetivo neste artigo foi analisar os discursos de parceiros, participantes de rituais e turistas que visitam a terra indígena do rio Gregório acerca das concepções de experiência religiosa e cultural em torno da bebida ayahuasca oferecida pelos yawanawá em cerimônias urbanas e na atividade turística da aldeia Yawarani. Por meio de uma etnografia que incluiu entrevistas em profundidade com atores sociais como parceiros organizadores e participantes de cerimônias urbanas junto aos indígenas e turistas que frequentam esporadicamente a terra indígena, evidenciamos alguns discursos sobre as experiências religiosa e cultural em torno da ayahuasca. Os achados foram discutidos em quatro categorias: i) as formas de conceber a experiência com o Uni, ii) o rapé e o *uni*, iii) cultura e espiritualidade e iv) interlocuções com rituais de outras religiões e etnias. Dessas categorias, podemos destacar os seguintes entrincheiramentos.

A ayahuasca, ou o *uni*, é um elemento que interliga os mundos *nawas* e indígenas. Historicamente, o percurso dos yawanawá no movimento de “divulgação da cultura” coincide com a expansão do movimento novaerista nos centros urbanos. Sua inclusão no quadro de referências da Nova Era se dá pela interlocução entre os discursos de espiritualidade e ancestralidade. Também uma dimensão de pureza indígena e defesa da natureza é levada em conta no movimento novaerista que assume, em partes, discursos ambientalistas e vegetarianistas. A partir desse contato com os *nawas*, as alianças se tornam meios pelos quais os indígenas acessam os grandes centros e divulgam a sua cultura. As “medicinas da floresta”, em especial a ayahuasca e o rapé, são os principais mediadores não humanos nessas alianças. Elevá-los à posição de entes dentro do cosmo em que interagem os yawanawá e os *nawas* supõe entendê-los como mediadores de relações que transportam sentidos para aqueles que os consomem.

A possibilidade de enxergar o turismo nas terras indígenas por meio de uma exposição (i) “de si mesmos” no caso do turismo étnico, e (ii) das práticas e saberes medicinais indígenas no caso do turismo xamânico, é alimentada por redes criadas pelos indígenas na “divulgação da cultura” iniciado na década de 1980 – um processo que atualiza e fortalece as práticas espiritualistas nas cidades e nos coletivos da Nova Era. Isto é, a rede de novas práticas espirituais no Brasil também é atualizada com a chegada dos yawanawá e a possibilidade de incluir seus saberes no quadro de referências doutrinárias

dessas práticas. O neoxamanismo é o conjunto doutrinário que tem mais interesse em tal expansão, uma vez que amplia sua legitimidade recorrendo aos indígenas como fonte tradicional de conhecimentos xamânicos.

Os rituais dos yawanawá acionam um tipo de comunicação que aponta para convergências entre as necessidades dos *nawas* e as dos indígenas. A autenticidade dos indígenas garante, em certa medida, a segurança necessária ao ritual para os *nawas*. O processo de comunicação entre indígenas e *nawas* é permeado por equívocos e mal-entendidos diversos (Viveiros de Castro, 2004; Losonczy; Mesturini, 2011). Apesar disso, ele cria, alimenta e mantém discursos, práticas e ritos que confirmam as relações entre o ritual da ayahuasca e a noção de “xamanismo” concebida pelos *nawas* e indígenas. Ayahuasca e rapé surgem como agentes não humanos centrais na reordenação dos equívocos produzidos na comunicação dos indígenas e no entendimento dos *nawas* sobre a categoria “xamanismo”, corroborando os achados de Coutinho (2011) sobre os kaxinawa.

Tal como Coutinho (2011), consideramos que seria simplista atribuir a inserção das cosmologias ameríndias no quadro de referências da Nova Era como mera teatralidade alienada: o neoxamanismo se tornou um meio de simbolização intercultural que permite a expressão dos indígenas e a validação da visão de mundo e do projeto político dos yawanawá, dos kaxinawá e outras etnias *pano*. O neoxamanismo não pode ser considerado o equivalente do xamanismo ameríndio em nossa sociedade, embora abra um espaço importante para a manifestação dos indígenas e para a recriação e a sobrevivência política e cultural dos povos *pano*.

Os indígenas legitimam as práticas e saberes apresentados nos rituais por meio dos sinais diacríticos da cultura que se tornam sinais sacros mediados pela agência das medicinas que oferecem e sobre as quais têm um domínio que os *nawas* não possuem. Se os rituais dos neoxamânicos também buscam esses operadores em um aparelhamento estético dos condutores por meio de elementos de culturas diversas, como cocares, penachos, tambores e roupas, é justamente nos indígenas que este aparelhamento é mais legítimo, porque se aproxima do original e retoma uma visão essencialista da “floresta”, da “natureza” e da “pureza”.

Consideramos, por fim, que a representação dos indígenas como um coletivo que detém saberes xamânicos milenares e associa a indianidade a uma dimensão de “espiritualidade” lhes permite se inserir no quadro de referências da Nova Era e facilita uma interação em que os sentidos são compartilhados, ainda que haja mal-entendidos para as duas partes. As interlocuções com religiões ayahuasqueiras, umbandistas e adeptos da Nova Era possibilitam aos indígenas adentrar um novo campo político-religioso de construção da sociabilidade yawanawá. Na medida em que se associam a essas outras práticas, o escopo de possibilidades de interação e inovação cultural dos indígenas se amplia. Na fronteira da construção de um mundo comum, os indígenas seguem com uma estratégia efetiva de sobreviver como o Outro da relação: não aquele Outro oprimido e ofuscado pela incorporação do capitalismo e da sociedade ocidental, mas aquele que não se exime da diferença e a torna fonte de poder e autoridade sobre o mundo em que ousa adentrar.

Referências

AMARAL, L. Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000. 230 p.

CAICEDO FERNANDÉZ, A. Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. *Nómadas* (Col.), (26), 114-127, 2007.

CAMURÇA, M. O espírito da Nova Era: interpelação ao cristianismo histórico. *Atualidade em debate, caderno*, v. 43, 1996.

COUTINHO, T. Xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

COUTINHO, T.; LABATE, B. C. “O meu avô deu ayahuasca para o mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 2, 2014.

ELIADE, M. *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais: ensaios em religiões comparadas*. Rio de Janeiro: Interlivros, 1979.

FERNANDES, S. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. *Horizontes Antropológicos*, n. 51, pp. 289-314, 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Povos indígenas no Brasil - Yawanawá. 2016. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/Yawanawá>. Acesso em: 28 de julho de 2017.

KAVENSKÁ, V.; SIMONOVÁ, H. ayahuasca tourism: Participants in shamanic rituals and their personality styles, motivation, benefits and risks. *Journal of Psychoactive Drugs*, v. 47, n. 5, pp. 351-359, 2015.

LABATE, B. *A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*. São Paulo: Mercado das letras/Fapesp, 2004.

LABATE, B. *A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*. 2000. 385p. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2000.

LABATE, B., DE ROSE, I.; DOS SANTOS, R. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado das Letras, 2008.

LOSONCZY, A.; MESTURINI, S. Ritualized misunderstanding between uncertainty, agreement and rupture: communication patterns in Euro-American ayahuasca ritual interactions. In: LABATE, B.; CAVNAR, C. (Eds.). *The expansion*

and reinvention of Amazonian shamanism. Oxford: Oxford University Press, 2011. pp. 105-129.

MAGNANI, J. Xamãs na cidade. *Revista USP*, n. 67, pp. 218–227, 2005.

MAGNANI, J. O Brasil da nova era. Zahar, 2000a.

MAGNANI, J. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, pp. 113–140, 2000b.

MAGNANI, J. O neo-esoterismo na cidade. *Revista USP*, n. 31, pp. 6-15, 1996.

MAGNANI, J. Esotéricos na cidade – os novos espaços de encontro, vivência e culto. *São Paulo em Perspectiva*, v. 9, n. 2, pp. 66-72, abr./jun. 1995.

MERCANTE, M. *Imagens de cura: ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

OLIVEIRA, A. Os outros da festa: um sobrevoo por festivais Yawanawá e Huni Kuin. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 51, p. 167, 2018.

OLIVEIRA, A. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, SC, 2012.

PALHANO-FONTES, F.; BARRETO, D.; ONIAS, H.; ANDRADE, K.; NOVAES, M.; PESSOA, J.; MOTA-ROLIM, S.; OSÓRIO, F.; SANCHES, R.; SANTOS, R.; TÓFOLI, L.; SILVEIRA, G.; YONAMINE, M.; RIBA, J.; SANTOS, F.; SILVA-JUNIOR, A.; ALCHIERI, J.; GALVÃO-COELHO, N.; LOBÃO-SOARES, B.; HALLAK, J.; ARCOVERDE, E.; MAIA-DE-OLIVEIRA, J.; ARAÚJO, D. Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: a randomized placebo-controlled trial. *Psychological Medicine*, v. 49, n. 4, pp. 655-663, 2019.

SOARES, L. E. *O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. O rigor da indisciplina. Ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Iser/Relume-Dumará, 1994.

SOUZA, L. *Fonologia, morfologia e sintaxe das expressões nominais em Yawanawá (pano)*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Rio de Janeiro, RJ, 2013.

TAVARES, F. *Alquimias da cura: um estudo sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, pp. 3-20, 2004.

WEBER, I. Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola. Rio Branco: Edufac, 2006.

Recebido em: 31/03/2020

Aprovado em: 19/03/2021

Conflito de interesses: Não declarado pelos autores.

Este artigo foi avaliado e aceito por dois pareceristas diferentes.

Editor: Antonio Genivaldo C. de Oliveira