

Transformações e reinvenções do Santo Daime a partir das traduções do xamanismo Yawanawá (Pano)¹

Lígia Duque Platero, doutora em antropologia
(PPGSA/IFCS/UFRJ), pós-doutoranda (PPGJS/UFF).

Resumo

Neste capítulo, descrevo elementos da *aliança* espiritual e familiar entre dirigentes de uma igreja urbana do Santo Daime do Rio de Janeiro e líderes do povo indígena Yawanawá (Pano). Tenho como objetivos descrever a *aliança* como um sistema de trocas de dádivas, que resultaram em transformações cosmológicas e rituais nessa igreja urbana do Santo Daime. O problema do artigo relaciona-se às transformações (Viveiros de Castro, 2012) no Santo Daime devido aos diálogos xamânicos (Langdon, 2012) estabelecidos com o povo indígena Yawanawá. Como metodologia, realizei observação participante ao longo de 2 anos na igreja Céu do Mar e ao longo de 20 dias na Terra Indígena Rio Gregório. Como resultados, destaco as transformações e reinvenções daimistas a partir das relações de reciprocidade, em meio à performance do *virar índio*.

Palavras-chave: Santo Daime; Yawanawá (Pano); Transformações

Introdução

O tema do capítulo é a *aliança* espiritual e familiar entre dirigentes de uma igreja expansionista urbana do Santo Daime, localizada no Rio de Janeiro (Céu do Mar), e líderes (caciques e pajés) do povo indígena Yawanawá (Pano), da Terra indígena Rio Gregório, localizada no Acre. Neste texto, tenho como objetivos descrever elementos da *aliança* como um sistema de reciprocidade (Mauss, 2013), em meio a trocas em diferentes regimes de valor (Vereta-Nahoum, 2013). E, também, descrever como essas trocas ocorrem em meio a diálogos xamânicos (Langdon, 2012; De Rose e Langdon, 2014), produtores de transformações rituais e cosmológicas nessa igreja urbana do Santo Daime,

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

como atualizações da estrutura (Sahlins, 1987[1997]). Essas atualizações rituais e cosmológicas ocorrem em meio a rituais interétnicos, nos quais se consome de maneira ritual a ayahuasca (uni/daime) e as *medicinas da floresta*. E nos quais há traduções de cantos, danças e saberes Yawanawá, que em conjunto compõe a performance do *virar índio* nessa igreja daimista.

Nesse sentido, neste capítulo descrevo as trocas, diálogos xamânicos e transformações nesta igreja expansionista do Santo Daime, como desdobramento das relações com os (as) chefes e pajés Yawanawá. O problema do artigo relaciona-se à atualização estrutural e/ou cosmológica (Sahlins, 1981) nessa igreja representante de um segmento do Santo Daime, a partir das relações de reciprocidade Mauss (2013), diálogos xamânicos (Langdon, 2014) e traduções equívocas interculturais (Viveiros de Castro, 2004) do xamanismo Yawanawá. Como metodologia, realizei observação participante ao longo de 2 anos na igreja Céu do Mar e ao longo de 20 dias na Terra Indígena Rio Gregório, e realizei entrevistas formais e informais com adeptos daimistas e Yawanawás.

Desde 2009, a partir desses diálogos xamânicos e diferenciações em meio ao Santo Daime expansionista, o segmento de igrejas do circuito do Santo Daime ligado à igreja Céu do Mar vem produzindo inovações e transformações, devido à *aliança* espiritual e familiar entre essa igreja e o povo indígena Yawanawá (Ferreira Oliveira, 2012; Platero, 2018). A igreja Céu do Mar faz parte da linha expansionista (Assis, 2017) e experimentalista do Santo Daime², conhecida pelos nativos como *linha do padrinho Sebastião*. Essa igreja foi criada no Rio de Janeiro em 1982, pelo dirigente Paulo Roberto, tendo sido a primeira igreja do Santo Daime a ser fundada fora do Acre. Essa igreja, apesar de ser um dos segmentos independentes em relação à organização do ICEFLU, continua interconectada à igreja matriz Céu do Mapiá devido à sua vinculação espiritual (Assis, 2017) e familiar. Ao longo do processo de constituição da igreja Céu do Mar, houve traduções e adaptações dos rituais do Santo Daime ao contexto cultural do Rio de Janeiro e à personalidade do líder, com sua formação como psicólogo e como espírita kardecista. Adaptações e traduções resultaram em inovações nas práticas rituais desde o

² O Santo Daime vem sendo descrito pela bibliografia como uma das religiões ayahuasqueiras brasileiras (Labate, De Rose e Dos Santos, 2008). A legitimação desses segmentos como religiões ayahuasqueiras brasileiras foi importante em meio ao processo de regulamentação do consumo da ayahuasca no Brasil. Por outro lado, a oposição entre religião e xamanismo nem sempre é produtiva para a análise antropológica. Há pesquisadores que compreendem a experiência religiosa do Santo Daime como xamanismo coletivo (1989) ou como práxis xamanica (Groisman, 1991).

princípio da organização dessa igreja (Platero, 2018)³. Essas práticas passaram a ser levadas para outras igrejas e pontos do Santo Daime no Brasil e no exterior, a essa igreja vinculados.

O *ecletismo* é uma categoria nativa utilizada por adeptos da *linha do padrinho Sebastião*, buscando explicar os diálogos xamânicos e inter-religiosos de seus adeptos. Nesse segmento da espiritualidade ayahuasqueira, percebe-se uma abertura para a alteridade não encontrada em outros segmentos da tradição ayahuasqueira brasileira. Há uma abertura à experimentação de outras plantas psicoativas e de outras musicalidades e estéticas. Esse seria o processo de miscibilidade estrutural do Santo Daime expansionista apontado por Assis (2017), relacionada à sua porosidade, psicoatividade e musicalidade dessa religião ayahuasqueira. Compreendo aqui o conceito de miscibilidade estrutural a partir da noção de atualização da estrutura (cosmológica, ritual e mítica) presente na Antropologia histórica de Marshall Sahlins (1987 [1997]). Como comenta Lilia Schwartz (2001: p.134), “As pessoas agem em relação às circunstâncias de acordo com os seus próprios pressupostos culturais, as categorias socialmente dadas de pessoas e coisas”. Nesse sentido, trata-se de um problema de classificação, relacionado à atualização de uma estrutura cosmológica. Acrescento que, em meio às relações interétnicas aqui descritas, trata-se de diálogos xamânicos e traduções em espelho, já que a tradução nunca é de mão única, e as múltiplas traduções produzem novas categorias emergentes que circulam em múltiplas direções.

O experimentalismo dessa religião ayahuasqueira, como religião em construção (Labate, 2004) e aberta a alteridades, permite a existência de *muitos daimes*. As inovações e transformações no Santo Daime *da linha do padrinho Sebastião* foram iniciadas pela adoção da *cannabis*, rebatizada de Santa Maria pelo próprio padrinho Sebastião, na década de 1970. Inovação que foi seguida pela *aliança espiritual* relacionada aos diálogos com a umbanda, sobretudo a partir de 1988, devido ao encontro entre o padrinho Sebastião, o macumbeiro Ceará e a *iluminação* do guia Tranca Rua, além do encontro com o *guia espiritual* caboclo Tupinambá, da Mãe Baixinha da Oxum (Guimarães, 1992; Alvez Junior, 1997; Greganich, 2011). Essas primeiras *alianças*

³ Algumas transformações e adaptações nessa igreja relacionam-se a meditações guiadas e discursos (preleções) que mesclavam técnicas terapêuticas com *discursos de espíritos*; práticas de estudo do *terço dos pais do deserto*, além da inovação do ritual chamado *Trabalho de iluminação*, cujo mito fundador é a iluminação do espírito do Sr. Tranca Rua pelo padrinho Sebastião.

espirituais, envolvendo a adoção de uma nova planta professora ou planta-espírito e a adoção de outros *guias espirituais* à cosmologia do Santo Daime.

Já nos anos 2000, o Santo Daime expansionista inicia um outro processo de transformações e adoção de novas práticas rituais, a partir de relações com os povos indígenas. Em 2002, a *aliança das medicinas* foi formada envolvendo a igreja Céu do Patriarca de Florianópolis - também central e propagadora de inovações-, os Guarani de Mbyguaçu de Santa Catarina e o grupo Fogo Sagrado de Itzachilatlan. Nesse sentido, observamos um processo de transformações no Santo Daime devido aos diálogos cosmológicos com povos indígenas, como os Guarani (De Rose, 2010), os Huni Kuin (Coutinho, 2011; Meneses, 2018), os Yawanawá (Ferreira Oliveira, 2012; Reis, 2015; Platero, 2018), além de diálogos com outros povos indígenas, como os Ashaninka e os Apurinã (Labate e Coutinho, 2014). Outras inovações nas igrejas da *linha do padrinho Sebastião* que vem sendo difundidas em igrejas no Brasil e no exterior se devem às traduções de Léo Artése da igreja Céu de Lua Cheia (de São Paulo), em meio a diálogos com outras vertentes xamânicas, produzindo o que Conde Fernandes (2019) chamou de “pajelização” do Santo Daime.

As transformações cosmológicas e rituais são multidirecionais, já que há situações nas quais os ameríndios supracitados também passam por transformações e inovações cosmológicas e rituais devido às relações com adeptos do Santo Daime e de outros grupos ayahuasqueiros. Incluem-se entre esses ameríndios também os Kuntanawa – gente do cocão – que passaram por um processo de emergência étnica devido às relações com o Santo Daime (Pantoja, 2014); e os Juruna, etnografados por Tânia Stolze em seu encontro com a ayahuasca junto a outro grupo ayahuasqueiro (Stolze, 2018). Nesse sentido, o Santo Daime na atualidade faz parte de uma ampla rede xamânica contemporânea cada vez mais complexa e composta por uma grande diversidade de atores e agentes – humanos e não humanos.

Os Yawanawá (Pano) e o mito de mukaveine

O povo Yawanawá é um dos povos de língua Pano que vêm se destacando como *aliados indígenas* no circuito de igrejas do Santo Daime do Rio de Janeiro. Yawanawá⁴

⁴ A Terra Indígena Rio Gregório está localizada no Acre, no município de Tarauacá, e foi demarcada em 1984. Há atualmente 8 aldeias indígenas na Terra Indígena Yawanawá (além da aldeia sagrada), sendo a maior a aldeia Nova Esperança, liderada pelo cacique Biraci Brasil Nixuacá, e as demais aldeias lideradas pelo líder Tashka. A segunda maior aldeia é a Mutum, liderada pela cacique Mariazinha.

significa povo da queixada, o que eles afirmam ser devido à sua característica de sempre andarem em bando. Atualmente, há Yawanawás em várias partes do mundo (Brasil, EUA, México, África do Sul e países da Europa), inclusive há muitos *nawa* (não indígenas) que afirmam que *viraram índios ou viraram Yawanawá* devido à participação em rituais interétnicos com os Yawanawá e/ou em suas dietas xamânicas. Os Yawanawá realizam alianças com outros povos através de seus rituais de canto e dança, os Mariris, que são, como afirmou Naveira (1999), “máquinas de criar parentes”, através da captura e aparentamento dos afins. Parto da hipótese de que os Yawanawá se relacionam na atualidade a partir de uma estrutura relacional que chamo de predação atenuada ou domesticação⁵, relacionada à captura e incorporação do outro em meio aos rituais xamânicos, nas aldeias e nas cidades.

Desde o final do século XIX até a década de 1980, o chamado tempo da borracha, os Yawanawá trabalharam para padrões seringalistas. Entre 1972 e 1984, os Yawanawá conviveram com os missionários da missão estadunidense Novas Tribos do Brasil, tendo passado por um processo de conversão religiosa ao protestantismo, o que acabou resultando em um afastamento das práticas de pajelança. Já na década de 1980, os jovens líderes Yawanawá da época passaram por um período de lutas pela demarcação das terras e pela expulsão dos missionários. Desde a década de 1990, os Yawanawá afirmam viver no tempo do *resgate da cultura*, por meio da revitalização dos Mariris, da pajelança, das dietas, dos *kenes*⁶ e da implantação do turismo xamânico. Voltaram a valorizar os conhecimentos dos pajés e retomaram o consumo das chamadas *medicinas da floresta*: o *uní* (ayahuasca⁷), o rapé (*rume*, tabaco e cinzas de árvores), a sananga (um líquido de uma folha, chamada também de raio nos olhos) e o kambô (veneno de sapo). Essa “retomada”

⁵ Em sua forma de se relacionar com o outro, os povos Pano eram famosos pelo modelo de predação relacionado ao rapto de mulheres, tendo em vista incorporá-las totalmente à sociedade (Erikson, 1986). Entretanto, estrutura relacional associada à guerra e a caça foi atenuada no caso dos Yawanawá, e aproxima-se do caso Kaxinawá. Como afirma Els Lagrou (2007), a produção da sociedade Kaxinawá consiste em um tipo de domesticação ou familiarização da alteridade. Entre os Yawanawá, observa-se essa mesma lógica de captura, domesticação e incorporação do outro, por meio de estratégias como a sedução, a mimese e a aproximação do outro em termos cognitivos e corporais. Busco explorar melhor essa questão da predação atenuada ou familiarização tendo em vista a publicação deste artigo em revista.

⁶ Desenhos que são uma forma de língua dos espíritos (*yuxin*), utilizados em pinturas corporais e, nos anos 2000, inseridos em colares e pulseiras de miçangas.

⁷ A ayahuasca é o nome quéchua adotado no Brasil, para a bebida produzida com o cipó jagube (*Banisteriopsis Caapi*) e a folha rainha ou chacrona (*Psychotria viridis*).

se deve também às transformações relacionadas aos diálogos xamânicos com adeptos do Santo Daime, que passaram a visitá-los em seus Mariris.

Desde 2002, o cacique Biraci Brasil Nixuacá promoveu, junto a antigas lideranças, o Festival Yawanawá na aldeia Nova Esperança, recebendo também visitantes *nawa*⁸, como parte do novo empreendimento de turismo xamânico. Vereta-Nahoum (2013) afirma que esses eventos são um momento propício para a produção de novos parceiros econômicos, para a realização de novos projetos. Entretanto, a maioria dessas *alianças* possuem a conotação em primeiro plano de *alianças espirituais* (Ferreira Oliveira, 2012), envolvendo sobretudo trocas de saberes xamânicos, ainda que as trocas também estejam inseridas dentro de um sistema de reciprocidade mais amplo, envolvendo também projetos econômicos em comum.

Desde 2008, os Yawanawá vêm se relacionando com lideranças do Santo Daime, produzindo *alianças espirituais*, em meio a relações de trocas envolvendo a circulação de pessoas, de saberes xamânicos (cantos, danças, performances rituais, técnicas de cura), de medicinas (*uni/daime*, rapé, sananga, kambô, sipá, muká, jenipapo, cannabis, folhas de coca) de objetos (cocares de penas de gavião, arara e garça, pulseiras, colares e brincos de miçanga, aplicadores de rapé (de madeiras e ossos de animais), colares de dentes de onça), e de categorias nativas, tais como *medicinas*, *espiritualidade*, *saberes ancestrais*, *espíritos (yuxin)*, *guias espirituais*, *cultura*, *pajés*. Em meio a esse processo, os Yawanawá passaram a objetificar a própria “cultura”, associando-a a objetos e bens culturais tais como o kambô ou veneno de sapo (Carneiro da Cunha, 2014), o urucum (Vereta-Nahoum, 2013), seus cocares⁹ e ao próprio *uni*.

A *aliança* como atualização do mito de *mukaveine*

Estando na aldeia Mutum, em um festival, em 2016, indaguei ao pajé Tatá, ao líder Tashka e ao jovem Rasu sobre a aliança que os Yawanawá vinham realizando com os *nawa* das cidades, e sobretudo com os daimistas da igreja Céu do Mar. Recebi como resposta a narrativa da história (*shenipavu*) de Mukaveyne. Esse mito descreve como os

⁸ *Nawa* significava inimigo ou estrangeiro, e atualmente significa os brancos ou não indígenas.

⁹ Um funcionário da FUNAI de Rio Branco relatou-me que Tashka Yawanawá queria registrar seus cocares feitos com penas de gavião e arara em patrimônio cultural Yawanawá.

Yawanawá conheceram o homem branco, e como, desde então, passaram a estabelecer relações:

“*Mukaveyne* era um grande pajé, que soube um dia que ia fazer a sua viagem para a aldeia sagrada (ia falecer). Ele então reuniu seus filhos homens, para conversar com eles. (...). Então o pai falou: em meio à minha viagem para a aldeia sagrada, eu posso tocar muito longe daqui, onde existem muitos homens brancos, que vivem empilhados. Eles são muitos. Eu posso embaralhar o pensamento deles para que eles queiram sair de seus lugares de origem e queiram conhecer outros lugares. Então eles virão de longe, e chegarão até aqui. O filho respondeu: sim pai, faça isso. Eu quero conhecer esses outros homens brancos. E *Mukaveyne* prosseguiu: mas se isso acontecer, não façam guerras com eles. Façam amizade com eles, porque eles são muitos. Se vocês fizerem guerras e matarem dez, vai ser como se não tivessem matado nenhum. Então chegarão mais e mais. **Então façam amizade com eles. E vocês poderão se casar com as mulheres deles, e eles têm mulheres lindas. E eles poderão se casar com as filhas de vocês. E eles irão ensinar muitas coisas boas para vocês, e vocês poderão ter e usar os objetos deles**”. Tashka Yawanawá, julho de 2016.

Nesse sentido, o mito de *Mukaeyne* é uma história que é usada como explicação nativa para a realização das *alianças* com os brancos, sendo essas consideradas relações de trocas e de reciprocidade. Em meio a essas relações, existe a possibilidade da produção das *alianças espirituais*, tendo em vista também a *aliança* entre *guias espirituais* ou ancestrais e *plantas espírito* ou plantas mestras. Mas há também a possibilidade de domesticação ou familiarização por meio por meio dos intercasamentos. E, desde 2009, em meio às relações entre os Yawanawá e os adeptos do Santo Daime do Rio de Janeiro, vem ocorrendo diversas trocas de saberes, relacionados às formas rituais de consumo das *medicinas da floresta*, plantas professoras, consideradas transmissoras de ensinamentos e *cura*. Percebe-se que, em meio a essas relações, há a circulação de *medicinas*, de saberes, de poderes e técnicas xamânicas, e outros saberes e poderes relacionados ao mundo dos brancos.

Pode-se perceber que, em meio a essas relações, há uma espécie de predação atenuada, uma forma Yawanawá de incorporar o Outro. Os Mariris nas aldeias Yawanawá são a porta de entrada e cartão de visitas para o agenciamento desses outros, com os quais os Yawanawá passarão a trocar. Incluindo a busca de captura de super objetos e super tecnologias dos brancos e *gringos*, tendo em vista “resgatar a cultura” e “voltar ao tempo dos ancestrais”. Essas festas nas aldeias foram transpostas às cidades de forma adaptada nos rituais interétnicos entre diversos grupos e também em igrejas do Santo Daime do Rio de Janeiro, como na igreja Céu do Mar.

Entre os anos 2009 e 2017 (sendo este o ano de término do meu trabalho de campo), os Yawanawá estiveram presentes na igreja Céu do Mar participando em vários rituais do calendário do Santo Daime. Desde 2010, ocorreram outras viagens de pequenos grupos de daimistas do Brasil, do Canadá e dos EUA para a aldeia Nova Esperança e, desde 2013, também para a aldeia Mutum. A troca de visitas e a realização conjunta de rituais gerava trocas de saberes musicais (cantos sagrados e formas de cantar e tocar instrumentos) e transformações em performances corporais (danças). Os líderes que viajavam nessas comitivas (geralmente cacique Biraci, pajé Putani e pajé Yawá) retornavam às suas aldeias com mais prestígio e recursos econômicos. A partir dessas trocas de visitas, iniciaram-se as contraprestações.

Os rituais da *aliança*

As comitivas Yawanawá passaram a participar em rituais compartilhados dentro do calendário do Santo Daime. Com o passar do tempo, a realização de experimentalismos relacionados às práticas Yawanawá foram estabilizadas em dois tipos de rituais da *aliança*. Um deles é o chamado *Trabalho de São Miguel*, com a variação de Trabalho de São Miguel na mata. Nesse último, há momentos voltados para a experimentação das *medicinas da floresta*, sobretudo o rapé e, em menor medida, a sananga. Em determinados momentos desses rituais, a performance ritual Yawanawá é imitada, e os adeptos buscam utilizar objetos adquiridos entre os Yawanawá, tais como pulseiras, colares e pequenos cocares, além da utilização de urucum em pinturas corporais. Os adornos rituais auxiliam na produção do corpo do xamã (Langdon, 2012), sendo a estética corporal um ponto importante nessa performance do *virar índio*. Em meio a esses rituais, os pajés visitantes ganham lugar de destaque, e apresentam seus *saites* (cantos de festa). Em muitos desses rituais experimentalistas dos Trabalhos de São Miguel na Mata, canta-se variados hinos do Santo Daime, desde hinos do mestre Irineu e do padrinho Sebastião, novos hinos da *aliança*, *saites* Yawanawá e também pontos de Umbanda. Ao final da apresentação dos *saetes* ou dos hinos da *aliança*, todos acabavam com a saudação à moda Yawanawá: *yúúúúrruuu!* Geralmente, esse tipo de saudação é intercalada com as saudações utilizadas no Santo Daime, tais como: “Viva o povo Yawanawá! Viva o pajé Yawá!”.

O outro ritual é propriamente o *Trabalho dos índios* ou *Trabalho Yawanawá*. Nesses rituais, a intenção é reproduzir e adaptar o contexto ritual da floresta na cidade.

Entretanto, as regras são negociadas e adaptadas, tal como observamos em descrições de Ferreira Oliveira (2012) sobre rituais Yawanawá nas cidades. Nos *Trabalhos dos índios*, há apresentações das *medicinas*, sobretudo do *uni/daime*, rapé, sananga e sipá, e há também a contação de histórias (*shenipahu*). Nesses rituais, os pajés Yawanawá falam sobre as *dietas*, a principal forma Yawanawá de adquirirem os *conhecimentos ancestrais*. Essas performances dos Yawanawá em situações interétnicas, com o consumo do uni/daime e das *medicinas da floresta*, são situações produtoras de *alianças* e de agenciamento de pessoas, que são capturadas para fazerem parte das redes de trocas dos Yawanawá.

A *aliança espiritual* como trocas, circulação de medicinas, de espíritos e saberes

As *medicinas da floresta* (rapé, sananga e kambô) foram adotadas na igreja Céu do Mar, e também das igrejas do Brasil e do exterior ligadas a ela. Até 2009, os daimistas dessa igreja utilizavam somente a bebida daime (ayahuasca) em seus rituais, passaram a utilizar outras medicinas durante os rituais do calendário, principalmente o rapé¹⁰ (*rume*), feito de tabaco e cinzas de árvores. Em um ritual, Paulo Roberto disse que, para ele, “o rapé é um espírito irmão” que ensina, que se comunica com a pessoa dentro dela mesma, trazendo ensinamentos. Essa medicina passou a ser associada à região da cabeça, e à *firmeza* de pensamento. O rapé passou a ser utilizado por daimistas para estimular a convivialidade e a socialização, em encontros para conversar. O rapé passou a ser utilizado também antes, durante e depois dos rituais. O uso considerado dessa medicina pelos adeptos considerado desregrado passou a ser criticado por vários adeptos, e os dirigentes propuseram novos controles sociais informais para seu consumo.

As medicinas sananga e do kambô também foram adotadas por muitos adeptos dessa igreja. Entretanto, são consumidas com menos frequência e não em meio aos rituais do calendário regular do Santo Daime. Não são todos que já experimentaram ou que querem experimentar essas medicinas. Provavelmente isso se deve às sensações físicas desagradáveis durante o uso das mesmas. A sananga é um tipo de colírio de uma planta traduzido como *raio nos olhos*. Os Yawanawá afirmam que essa planta *abre a visão espiritual*, limpa e cura os olhos e *tira a preguiça*. Quando as comitivas Yawanawá visitam a igreja Céu do Mar e realizam os *trabalhos dos índios*, os líderes da comitiva

¹⁰ O rapé é aplicado por meio de um sopro, com a utilização de um aplicador individual (*curipe*) ou de um aplicador utilizado em duplas (*tipi*), com o qual a pessoa realiza o sopro na outra.

geralmente aplicam sananga nos adeptos que queiram passar pela experiência. A sananga também passou a ser utilizada individualmente por alguns daimistas que a compram em frascos com os Yawanawá ou com outros vendedores não indígenas. Geralmente os daimistas experimentam o uso dessa medicina tendo em vista receber alguma cura ou ampliar suas *visões espirituais*.

Já o Kambô (veneno ou vacina de sapo), é aplicado em sessões organizadas para poucos adeptos, quando há pessoas consideradas qualificadas para fazer a aplicação. Padrinho Paulo Roberto e madrinha Nonata fazem essa aplicação, principalmente nos *workshops* direcionados aos visitantes dos EUA e do Canadá. As interpretações sobre seus usos geralmente se associam à busca de *cura e limpeza*. Entretanto, há também outras traduções inusitadas. Se o *panema* é o azar na caça, a caça em meio urbano pode ser o emprego ou a fonte de renda que se possa ter. Estando na igreja, uma *fardada nova* disse-me: “estou com *panema*, preciso tomar kambô”. Então perguntei a ela o que ela entendia por *panema*. Ela me disse: “estou com *panema* porque não me pagam no meu emprego faz meses”.

Em entrevista em janeiro de 2016, o filho dos dirigentes da igreja afirmou que, em sua experiência na igreja Céu do Mar, ele havia feito o estudo espiritual de várias *linhas*: a *linha dos orixás*, o *estudo dos pais do deserto* - relacionado à oração de Jesus recebida *mediunicamente* por Paulo Roberto- e, por último, a *linha dos Yawanawás*. Como afirma Jordão, na *linha da pajelança Yawanawá* fica mais evidenciado o estudo sobre os espíritos dos animais e o estudo sobre o uso de outras medicinas da floresta, como o rapé, a sananga, o sipá e o kambô.

A *aliança* espiritual como reciprocidade e parentesco simbólico

A primeira troca ocorrida entre os dirigentes da igreja do Santo Daime e os pajés e chefes Yawanawá foi relacionada à cura que o pajé Yawá proporcionou em um ritual restrito a poucas pessoas, para o *padrinho* Paulo Roberto. Este sofria fortes dores nas costas devido a um problema de hérnia de disco. O pajé Yawá passou muitas horas cantando dentro de um pote de barro, aonde havia *uni*. Em meio ao ritual, o dirigente Paulo Roberto afirmou *ter visto* a imagem de muitos espíritos de animais da floresta, chamados através dos cantos do pajé Yawá. A sessão foi uma espécie de luta entre o pajé e o *espírito/yuxin* da doença, que foi convencido a se retirar do corpo do doente. Ao final da cantoria, o dirigente tomou a bebida do pote, e o pajé problemou a intenção de fazer com que esses novos espíritos chamados habitassem seu corpo. Nos dias seguintes, Paulo

Roberto não sentiu mais nenhuma dor. Depois de muitos meses, quando o pajé Yawá se encontrava doente no Acre, o dirigente Paulo Roberto enviou até ele um homem conhecedor de ervas, sendo que esse lhe proporcionou uma *cura* do seu corpo físico. O dirigente Paulo Roberto afirmou ter sido essa ação uma retribuição, sendo a contraprestação da dádiva parte da *aliança*.

Outra situação interessante de trocas foi a partir dos ensinamentos que o pajé Yawá proporcionou a Paulo Roberto, dando-lhe simbolicamente proteção espiritual a partir de técnicas xamânicas. Nas palavras do padrinho Paulo Roberto: “Ele (o pajé Yawá) fez uma coisa da proteção [com palavras e gestos]. Em cada pé ele botou uma cabeça de *sucurijú* [jiboia], e ele botou uma onça no meu peito e o gavião na minha cabeça. E depois disso eu senti uma necessidade irresistível de usar colar de onça, de dente de onça. Sempre que eu faço trabalho forte assim que eu preciso de uma proteção maior, eu boto os colares de onça, que foi dado por um Yawanawá” (Entrevista com Paulo Roberto, agosto de 2016). Nesse sentido, em meio à *aliança*, objetos passaram a ser utilizadas pelos daimistas como *objetos mágicos ou de poder*, como forma de produção corporal. Observa-se a circulação de saberes xamânicos, associados a performances rituais e à circulação de objetos, que passam a adquirir significados dentro do universo cosmológico do Santo Daime. Para o líder Paulo Roberto, utilizar o colar de dentes de jaguar ao longo dos rituais (colar que inclusive foi uma dádiva) significa ser protegido pelo espírito do jaguar ao longo das *batalhas no astral* que ocorrem em meio aos rituais.

Importante notar neste aspecto o diálogo xamânico que ocorre entre os daimistas e os Yawanawá: no xamanismo Yawanawá, o corpo do xamã é produzido por meio do consumo das substâncias/espíritos, por meio das dietas (a evitação de outras substâncias/espíritos) e por meio da transformação do corpo relacionada à utilização objetos (pulseiras, colares e cocares), pinturas e enfeites que auxiliam na constituição do corpo do xamã. A estética Yawanawá passou a fazer parte da igreja não apenas nos corpos, mas passou a inclusive fazer parte da arte visionária pintada nos muros da igreja, com o nome de *etnografite*.

A presença dos pajés Yawá e Tatá na igreja possibilitou ao padrinho Paulo Roberto se legitimar junto aos seus afilhados e afilhadas, e produziu também uma diferenciação de sua igreja em relação a outras igrejas do Santo Daime. Após várias visitas das comitivas Yawanawá, o dirigente passou a convidá-los justamente para o ritual de comemoração do seu aniversário, devido à presença de muitos fardados visitantes de outras igrejas do Brasil, dos EUA e Canadá. De acordo com o dirigente, a intenção era

produzir situações de encontros para a multiplicação e expansão das *alianças* Yawanawá com adeptos do Santo Daime. Paulo Roberto considerava que a abertura de sua rede de contatos para os Yawanawá como uma forma de contraprestação à *cura* e aos saberes das medicinas que havia recebido dos Yawanawá, especificamente do pajé Yawá. Outra contraprestação realizada pelo padrinho Roberto foi a inserção dos Yawanawá no Google Project, a partir de um contato com um daimista dos EUA. O projeto tinha em vista captar recursos econômicos para os Yawanawá para que jovens realizassem a *dieta do muká*, a dieta mais importante do xamanismo Yawanawá.

A *aliança* como parentesco efetivo: *virar Yawanawá*

Em meio às trocas que ocorriam a partir da realização desses rituais compartilhados, o filho dos dirigentes da igreja do Santo Daime afirmou que o que mais lhe chamou a atenção inicialmente entre os Yawanawá eram os *saberes e poderes de cura* dos pajés Tatá e Yawá¹¹, ambos *curadores* ativos e com mais de 100 anos de idade. Para Jordão, os próprios pajés eram provas vivas de seus poderes xamânicos de transmissão de saúde e *cura*. Os poderes de cura dos pajés Tatá e Yawá foram comparados por Jordão aos poderes de cura que tinha o Mestre Irineu, sendo que, no Santo Daime, o fundador da doutrina é considerado o *maior curador do mundo* por seus adeptos. Dessa forma, sua busca em obter os saberes Yawanawá era voltar às origens do Santo Daime, buscando reaproximar-se ao mestre Irineu, e não criar outro tipo de religião ou grupo ayahuasqueiro.

Jordão realizou diversas viagens com jovens turistas do Santo Daime, do Brasil, EUA e Canadá, para participar dos festivais na Terra Indígena Rio Gregório. Com o passar do tempo, Jordão se tornou uma referência na igreja Céu do Mar em relação aos saberes Yawanawá e em relação às formas mais adequadas de uso das *medicinas da floresta*. Em meados de 2014, Jordão, casou-se com a filha da cacique Mariazinha, da aldeia Mutum, dentro do padrão de relação Yawanawá de captura e incorporação do outro. Esse casamento esteve inserido em meio às trocas de dádivas em diferentes regimes de valor: o casamento implicava em auxiliar a sogra/cacique economicamente, como uma

¹¹ Entre 2016 e 2017, ambos fizeram suas “viagens para a aldeia sagrada”. Fico feliz por ter tido a honra de tê-los conhecido pessoalmente.

contra dádiva. O casamento permitiu também ao jovem realizar a dieta do muká, tendo em vista a busca de aquisição de conhecimentos xamânicos.

Transformações cosmológicas na igreja Céu do Mar e a performance do *virar índio*

Nesta parte, descrevo atualizações cosmológicas e rituais na igreja Céu do Mar, através da musicalidade e da atualização dos *hinos*. A musicalidade (Rehen, 2007; Assis, 2017) é um ponto importante para a produção de transformações nos rituais do Santo Daime. Em um primeiro momento da *aliança*, o dirigente Paulo Roberto passou a receber hinos que falavam sobre os Yawanawá, realizando traduções das comunicações dos pajés Yawanawá com os *yuxin* (espíritos). Nos hinos daimistas, tais espíritos passaram a ser classificados como *caboclos* e *animais sagrados*. O primeiro desses hinos trata do mito fundador da *aliança*, a primeira dívida que o dirigente daimista contraiu com os Yawanawá. O hino trata das relações entre Paulo Roberto e o pajé Yawá, e da *cura* que este promoveu naquele. Parte do hino chamado *Quem chamou foi Yawá*, do hinário Nova Aliança, de Paulo Roberto, será transcrito a seguir:

“Vejo na Montanha Sagrada/ O espírito que nela está/ É uma cabocla pintada/ Que pescava na beira-mar/ A Senhora da Pedra Grande/ Veio aqui para me curar/ Quem chamou foi Yawá/O pajé dos Yawanawá/ Aos 97 anos pisou na beira-mar/ Chegou em minha casa e começou a cantar/ Com as santas medicinas/ E a magia dos animais/Trouxe a força da floresta/ Das plantas sacramentais”.

O hino fala sobre uma experiência xamânica do pajé Yawá na igreja Céu do Mar, quando ele *viu* o espírito da Pedra da Gávea, na forma de uma mulher indígena de mais de 10 metros de altura, agência que o auxiliou na promoção da *cura* de uma hérnia de disco que Paulo Roberto. A tradução da experiência no hino traz uma visão animista do mundo: os oceanos, as montanhas e os rios são vistos como seres que possuem *espírito*. Nesse e em outros hinos da *aliança*, os daimistas também passaram a fazer uma analogia entre os *yuxin* (espíritos) vistos pelo pajé Yawá e por outros Yawanawá e os *orixás*, presentes na cosmologia da igreja Céu do Mar, devido à aliança com a umbanda¹². Outras analogias entre *yuxin* e os *guias espirituais* do Santo Daime também passaram a acontecer. Nesse sentido, foi a partir dessas classificações cosmológicas associadas a *orixás* e entidades associadas à umbanda e ao espiritismo que os daimistas dessa igreja realizaram atualizações da cosmologia do Santo Daime.

¹² A igreja Céu do Mar é marcadamente influenciada pela *aliança* com a umbanda, sendo a possessão e as referências a *orixás* e a *caboclos* muito presentes nessa igreja (Platero, 2018).

O dirigente Paulo Roberto *recebeu* vários outros hinos associados à *aliança*, inclusive com a melodia de *saites* (cantos de festa) Yawanawá. Na visão de interlocutores da igreja Céu do Mar, o hino Baetê foi *recebido* por Paulo Roberto, categoria muito importante entre os daimistas, como nos mostra Kastup (2007). *Receber* um hino significa que foi uma mensagem enviada por *espíritos* através da *mediunidade*. Nesse sentido, para os daimistas, não se trata de uma composição. Transcrevo parte do hino Baetê (Hinário Nova Aliança, n.27) a seguir:

“Baetê, Baetê, Baetê, Baetê/ Assim meus caboclos cantam/ O amor e o bem querer/ Eu vou chamar os meus caboclos/ Pra cantar Baetê, baetêra, baetê/ Hãn, Hãn, Hãn, Hãn, Hãn, Hãn/ Hãn, Hãn, Hãn, Hãn, Hãn, Hãn oh eee”.

Para os adeptos do Santo Daime, os *caboclos* são os *guias espirituais* indígenas, já existentes nos hinos do Santo Daime desde a época do mestre Irineu Serra, mas que ganharam maior presença na religião a partir da *aliança* com a umbanda. Uma das traduções possíveis do hino é a associação entre os Yawanawá e essas entidades espirituais. Esses *caboclos* são compreendidos a partir das classificações do universo simbólico da umbanda, como Ferreira Oliveira (2012, p.51) afirmou acertadamente. Nesse sentido, os adeptos do Santo Daime começaram a fazer analogias entre os *trabalhos dos índios* e as giras de umbanda.

Como se pode observar no hinário de Jordão, são realizadas analogias entre o animismo da umbanda e o perspectivismo Yawanawá. Transcrevo aqui trechos de um de seus hinos: “Eu vou chamar aqui neste terreiro/ Ogum e Oxossi, Ogum da Beira-Mar/ Eu vou chamar aqui neste terreiro/ Ogum Comanche, Ogum Yawanawá”. As analogias produzem novas entidades espirituais no panteão daimista, como o *Ogum Yawanawá* e *Ogum Comanche*, mencionados no hino.

No segundo hino de Jordão, chamado Salve o Povo da Floresta, há muitas analogias e equivalências entre elementos animistas da umbanda e elementos da pajelança Yawanawá:

“Conhecimentos ancestrais/ De todos seres divinos/ Das plantas e dos animais/ Me consagram este ensino/ Quando me acho doente/ Vou pra mata me curar/ Para encontrar as santas plantas/ Abro os olhos para ver/ Com a presença da *sananga*/ *Kanapá Vot Chai têt*/ Santa pintura do Urucum/ A limpeza do *kambô*/ **São medicinas de Ogum/ São medicinas de Xangô**/ (...) Salve a presença que chegou/ Que chegou para firmar/ A presença de Ogum/ Na floresta Yawá”.

Nesse hino, as medicinas da floresta são consideradas *medicinas de Ogum*, *medicinas de Xangô*, plantas relacionadas aos *orixás*. Assim, os elementos cosmológicos animistas da umbanda são as principais referências que permitem aos daimistas desta igreja atualizarem sua própria cosmologia, ao traduzirem os elementos cosmológicos Yawanawá.

Ao entrevistar Jordão e Kenewmá, essas duas jovens lideranças afirmaram que se sentem responsáveis por dar continuidade aos saberes transmitidos pelas duas *linhas espirituais* em diálogo na *aliança*. Uma *linha* representada pelos conhecimentos transmitidos pelo cacique e pajé-pastor Raimundo Luiz Tui Kuru, pai da cacique Mariazinha e tio do cacique Biraci Nixuacá, avô de Kenewmá Luísa. E a outra *linha* representada por padrinho Sebastião Mota de Mello, avô de Jordão. Em um de seus hinos, há o destaque em relação à atuação da agência do espírito do padrinho Sebastião nessa *aliança*:

“Por trás dessa fumaça branca/Vem um velho de barba branca/ É fiel e justiceiro/ **Padrinho Sebastião/ O coração de ouro/ Foi quem selou essa união (...)/ Pajé Tatá, Padrinho Sebastião/ Vem libertar das correntes da ilusão**”

Nesse sentido, a *aliança* é entendida como resultado da agência dos *guias espirituais* do Santo Daime, sobretudo da agência do espírito do padrinho Sebastião. Como compararam Jordão e Kenewmá Luisa em uma entrevista, “nós aprendemos com nossos antepassados”. O mestre Irineu foi comparado a Antonio Luiz, líder Yawanawá de três gerações atrás. E o padrinho Sebastião, avô de Jordão, foi comparado com Raimundo Luiz Tui Kuru, avô de Kenewmá Luisa Yawanawá. Nesse sentido, como na *Aliança das Medicinas* descrita por Langdon e De Rose (2014), os diferentes atores em diálogo realizam analogias (e traduções) cosmológicas.

A performance ritual do Santo Daime atualizada com a estética Yawanawá produz um sentimento de pertencimento como *daimistas aliados* ou daimistas Yawanawá. Mais que isso, os rituais interétnicos com os Yawanawá produzem o sentimento de ser *parente Yawanawá*. Por meio da produção ritual e corporal da pessoa nesses rituais compartilhados, que produzem genciamentos provocados pelas *medicinas da floresta*, os *daimistas aliados* buscam participar de atividades que possam beneficiar, inclusive economicamente, o povo indígena Yawanawá. Alguns desses *aliados* podem participar

em campanhas e petições na internet, e em outras campanhas de *caridade*¹³, em prol de povos indígenas. Através da *aliança*, há também um fortalecimento de discursos e posturas ambientalistas dos adeptos, que já existiam nesse segmento. No caso desta igreja, a noção ambientalista, de busca da defesa da floresta amazônica, relaciona-se também à idealização do indígena genérico e romantizado, como pessoas “puras” no paraíso cristão, tal como fica evidenciado no seguinte hino de Paulo Roberto:

“O que hei de fazer/ Para proteger a floresta bendita/ E o povo que lá habita/ Desde o amanhecer/ De milênios imemoriais/ Sonhavam com ancestrais/ Recebiam seu saber/ **Viviam no paraíso/ Sem culpa nem castigo/ Na inocência dos seus seres**”.

Esse ambientalismo se associar entre muitos daimistas ao vegetarianismo, como uma forma de “defesa dos animais e da floresta”. Interessante notar que os Yawanawá são tradicionalmente caçadores e se alimentam sobretudo com carne de caça, não possuindo nenhuma tendência vegetarianista.

Assim, o consumo das medicinas da floresta (a psicoatividade), a performance dos hinos da *aliança* (a musicalidade) e a adoção de objetos e técnicas xamânicas Yawanawá compõe a performance do *virar índio* em meio à aliança. Devido a essa aliança entre a igreja daimista e os Yawanawá, aumentou o espectro de espíritos com os quais se pode comunicar ao longo dos rituais, por meio da categoria nativa *mediunidade*.

Considerações finais: retorno às origens, *virar índio* e micropolítica Yawanawá

Nessa igreja, a *aliança* passou a ser considerada uma espécie de retorno às origens do Santo Daime. Nesse contexto, saberes e práticas de pajelança *dos índios* foram traduzidos e introduzidas no circuito das igrejas do Santo Daime do Rio de Janeiro, como saberes e práticas eficazes de *cura* e de transformação do *eu*, em meio às relações de reciprocidade que compõe a *aliança*. Inclui-se aí a aprendizagem e tradução do consumo das *medicinas da floresta* e de realização de dietas, uma das principais formas de produção de saberes indígenas. Em meio às relações de reciprocidade, a atualização da estrutura cosmológica do Santo Daime passou a ocorrer a partir de referências cosmológicas umbandistas e espíritas dos adeptos dessa igreja. As atualizações

¹³ Categoria de cunho cristão muito presente na igreja daimista. Padrinho Paulo Roberto passou a fazer campanhas de recolhimento de roupas para levar a parteiras indígenas de povos Pano do Acre. Nos grupos de WhatsApp da igreja, circulam vídeos e mensagens associadas à defesa dos direitos dos povos indígenas, associadas também a campanhas ambientalistas pela preservação da floresta Amazônica.

cosmológicas ocorrem devido às características do Santo Daime expansionista relacionadas à miscibilidade (Assis, 2017) e abertura ao outro. As transformações no Santo Daime relacionam-se à adoção das *medicinas da floresta* (a psicoatividade), a performance dos hinos da *aliança* (a musicalidade), e a utilização de objetos (como pulseiras, colares, pinturas e outros adornos, como cocares), que auxiliam na produção do corpo do pajé. Em seu conjunto, esses elementos constituem a performance do *virar índio*.

Em meio às relações de *aliança*, ambas as partes da relação precisam sentir que estão ganhando para que a aliança se perpetue no tempo. Caso contrário, uma cisão poderá acontecer. Nesse sentido, os Yawanawá passaram a capturar aliados nas cidades para compartilhar os seus *conhecimentos ancestrais* e trocá-los por recursos econômicos, por objetos modernos, novos parentes, prestígio, serviços, outros tipos de conhecimentos xamânicos, etc. As trocas em diversos regimes de valor e a captura (a predação atenuada) desses outros *nawa* fazem parte da micropolítica Yawanawá. Trata-se da atualização do mito de *mukaveyne* e da forma Yawanawá de produzir novos parentes, como os visitantes afins em suas festas.

As transformações rituais e cosmológicas nessa igreja do Santo Daime, ao se consolidarem por um período de tempo, podem ser consideradas como reinvenções da “tradição” do Santo Daime expansionista. Mas essas reinvenções são mutáveis: estão sujeitas a serem desestabilizadas por novos fluxos, em meio a novas transformações rituais e cosmológicas.

As festas e rituais com ayahuasca (uni/daime) são os principais espaços nos quais os Yawanawá realizam sua micropolítica de captura, domesticação do outro e produção de parentes aliados, atualizando e vivenciando a história (*shenipavu*) de *Mukaveine*. Entretanto, quando os *nawa* se tornam uma possibilidade de ameaça de “apropriação cultural” de suas medicinas sagradas, deixam automaticamente de ser aliados, podendo tornar-se inimigos. Esse é o limite da aliança. Os Yawanawá também transformaram a sua “cultura” ao dialogarem e se aliarem com os adeptos do Santo Daime. Entretanto, não querem ter sua “cultura” usurpada. Além disso, buscam incorporar os outros como parentes, mas sempre dialogam com o perigo da comida ser indigesta. Os Yawanawá não querem correr o risco de *virar branco*. Eis outro limite da *aliança*.

Bibliografia:

ALBUQUERQUE, Maria Betânia. Santo Daime e educação: contribuições a uma pedagogia cultural. Em: Kahmann, Ana Paula, Albuquerque, Maria Betânia e Silveira, Éder da Silva. **Santo Daime e educação: narrativas, diálogos e experiências**. Santa Cruz do Sul. EDUNISC. 2018.

ALVEZ JUNIOR, Antonio Marques. **Tambores para a Rainha da Floresta. A inserção da Umbanda no Santo Daime**. Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: Puc-SP, 2007.

ASSIS, Glauber Loures de. **A religião of the floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora**. Doutorado em Sociologia. Universidade Federal de Minas Gerais. 2017.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura com aspas”. **Cultura com aspas e outros ensaios**. Cosac & Naify. 2014.

COUTINHO, Tiago. **O xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso**. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, UFRJ, 2011.

COUTO, Fernando de la Rocque. **Santos e xamãs**. Mestrado em Antropologia. Universidade de Brasília. 1989.

DE ROSE, Isabel Santana. **Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho**. Tese de doutorado. Florianópolis, UFSC. 2010.

----- e LANGDON, Esther Jean. Diálogos (neo) xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. **Tellus**, Campo Grande, ano 10, n. 18, p. 83-113, jan./jun. 2010.

FERREIRA OLIVEIRA, Aline. **Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, 2012, 236p.

----- . Plantas, dietas, éticas yawanawa: iniciações xamânicas contemporâneas. Trabalho apresentado na **30ª Reunião Brasileira de Antropologia**, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

----- . “Rapé e *sananga*: medicinas e mediações entre aldeias e centros urbanos”. Em: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (Orgs.). **O uso de plantas psicoativas nas Américas**. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019. Pp. 261 – 279.

FERNANDES, Saulo Conde. Medicinas da floresta no circuito do Santo Daime. Em: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (Orgs.). **O uso de plantas psicoativas nas Américas**. Rio de Janeiro: Gramma/NEIP, 2019. Pp. 261 – 279.

GOULART, Sandra. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca**. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP. 2004.

GROISMAN, Alberto. **Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu do Mapiá**. Dissertação de Mestrado. PPGAS, UFSC, 1991.

GREGANICH, Jéssica. O axé de Juramidam: a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda.

Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, n. 19 p. 77-106, jan./jun. 2011.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. **A lua branca do Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. UFRJ/IFCS. 1992.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 6ª ed. 2008.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas, SP: Mercado das Letras, São Paulo, SP: Fapesp, 2004.

----- e COUTINHO, Thiago. “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. **Revista de antropologia**, São Paulo, USP, 2014, v. 57 nº 2.

LANGDON, Esther Jean. New Perspectives on Shamanism in Brazil: shamanisms and neo-shamanisms as dialogical categories. **Civilisations**, 61-2. 2012.

----- e De Rese, Isabel Santana. Medicine Alliances: Ayahuasca Shamanism in and Beyond Western Amazonian Indigenous Communities. In: LABATE, Beatriz C e CAVNAR, Clancy (Orgs.). **Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

LAGROU, Els. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**, Rio de Janeiro, TopBooks, 2007, 565 pp.

LIMA, Tânia Stolze. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 118-136, abr. 2018.

LOSONCZY, Anne-Marie & MESTURINI, Silvia. “Uncertainty, Misunderstanding and Agreement: Communication patterns in ayahuasca ritual interactions”. In: LABATE, Beatriz C e CAVNAR, Clancy (Orgs.). **Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MENESES, Guilherme. Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos. **Revista Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 24, n.51, p. 229 – 258, maio/ago. 2018.

MOREIRA, Paulo e MAC RAE, Edward. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e Seus companheiros**. Salvador: EDUFBA, 2011.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. Kuntanawa: Ayahuasca, Ethnicity and Culture. Em: In: LABATE, Beatriz C e CAVNAR, Clancy (Orgs.). **Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

PLATERO, Lígia Duque. **Reinvenções daimistas: uma etnografia da aliança entre o povo indígena Yawanawá (Pano) e uma igreja urbana do Santo Daime**. PPGSA/IFCS/UFRJ. Rio de Janeiro, 2018.

- REHEN, Lucas Kastrup. **Recebido e ofertado**. Dissertação de Mestrado. UERJ. 2007.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1987 [1997].
- SCHWARTZ, Lilia Moriz. Marshal Sahlins ou por uma Antropologia estrutural e histórica. **Revista Cadernos de Campo**, n. 09, 2001.
- VERETA-NAHOUM, André. **Selling “cultures”: the traffic of cultural representations from the Yawanawa**. Tese de doutorado em Sociologia. PPGS. São Paulo, 2013.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipit’i: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**. Volume 2, issue 1, 2004.
- . “Transformação” na Antropologia, transformação da “antropologia”. **MANA** 18(1): 151-171, 2012.