

“PADRÃO INVERSO - ELEMENTO INDÍGENA TOMA FORMA URBANA”

O caso da ayahuasca enquanto objeto histórico.

Carlos Eduardo Neppel Pachecoⁱ

O objeto da presente pesquisa é a ayahuascaⁱⁱ, não a planta ou a bebida em si, mas o seu uso. Neste objeto pode ser percebida uma relação de “circularidade cultural” entre a cultura indígena e a cultura urbana. A bebida é produzida com base em duas plantas encontradas na Floresta Amazônica: a *bannisteriopsis caapi*, que também leva o nome de cipó-mariri e a *psychotria viridis*, um arbusto usualmente conhecido como chacrona. Estas plantas são fervidas juntas durante muitas horas, atingindo-se assim o princípio ativo, o DMT (N-Dimetiltriptamina), responsável pelo efeito alucinógeno da bebida.

Os efeitos subjetivos são visão de imagens com os olhos fechados, delírios parecidos com sonhos e sensação de vigilância e estimulação. É comum ocorrer hipertensão, palpitação, taquicardia, tremores, midríase, euforia e excitação agressivaⁱⁱⁱ.

Visto que a ayahuasca é um patrimônio imaterial^{iv} deixado pelos povos indígenas, sua relação com a história é interessante. Ainda mais que o Brasil, dentre os países principais na história da utilização da ayahuasca para fins religiosos, é o único que apresenta, com o passar do tempo, o aparecimento de “*religiões não indígenas e urbanas que fazem uso desta substância. Estas religiões surgem na periferia de cidades da região Amazônica, como Rio Branco, no Acre, e Porto Velho, em Rondônia.*” (GOULART, 2003, p. 07), fato que parece seguir um caminho inverso dentro do curso “*normal*” da história cultural indígena.

Nas culturas indígenas amazônicas, tanto a bebida, quanto seus elementos (cipó e arbusto) recebem vários nomes diferentes, dados por variadas tribos e em diferentes épocas. “*A ayahuasca é utilizada por mais de setenta tribos indígenas na América do Sul, incluindo vários países: Brasil, Peru, Bolívia, Colômbia, Equador, Venezuela*” (OTT, 1999; SANTOS, 2007). Além dos vários nomes, os próprios ingredientes podem sofrer leves alterações dependendo da tribo e da localização em que se encontram. Os mais comuns são a chacrona e o mariri, mas eles podem ser substituídos por similares, que

também produzem o DMT. Como exemplo temos o arbusto *diploterys cabrerana* chamada chaliponga, que pode substituir a chacrona.

Percebe-se que a substância indígena, bem como algumas de suas concepções enquanto culto e ritual, com o passar do tempo, acabam misturando-se com outras interpretações cristãs, já que as religiões ayahuasqueiras “tomam emprestadas noções provenientes de tradições espirituais de outras origens como, por exemplo, o kardecismo, o catolicismo, as religiões africanas, o esoterismo, etc.” (FILHO, MACRAE, TAVARES, RÊGO. 2009. pp. 04) Tal fato chama a atenção para uma discussão sobre a “circularidade cultural” entre a cultura indígena e a cultura não indígena, especificamente no Acre e em Rondônia, a partir dos anos trinta.

Existem, originalmente, três grupos religiosos urbanos que passaram a utilizar a ayahuasca em seus rituais: o Santo Daime, a Barquinha e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV). Segundo a antropóloga Sandra Lucia Goulart, a primeira a ser criada, no início dos anos trinta, foi o Santo Daime, por Raimundo Irineu Serra, na periferia da cidade de Rio Branco, no Acre.

A partir desse primeiro passo dado pelo chamado Mestre Irineu, estava instituído o primeiro centro “daimista” ou ayahuasqueiro no Brasil. Foi a primeira urbanização deste elemento indígena conhecido como ayahuasca. A partir dele, outros tantos seriam influenciados e criados no futuro. Em 1971, com a morte de seu fundador, o Santo Daime sofre uma ruptura em sua estrutura, gerando duas vertentes: o Alto Santo e o CEFLURIS.

No entanto, ainda quando Mestre Irineu estava vivo, outra ramificação religiosa que usava ayahuasca tomou forma. A Barquinha foi fundada por Daniel Pereira de Mattos (discípulo de Mestre Irineu), no ano de 1945, igualmente em Rio Branco. Chegada a morte de mestre Daniel em 1958, A Barquinha também se divide e hoje três igrejas existem, interdependentes entre si, mas alegando seguirem os ensinamentos originais de Mestre Daniel.

Daniel Pereira de Mattos começou seus trabalhos com Ayahuasca no CICLU, comandado por Irineu. Segundo Araújo, Daniel recebeu duas vezes uma mensagem de dois anjos que desciam do céu com um livro para ele, a primeira vez tendo sido em um sonho e a segunda, anos depois, enquanto encontrava-se enfermo e era tratado por Irineu Serra. Após a revelação, Daniel cria sua própria linha religiosa, primeiramente denominada Capelinha e mais tarde de “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz”, comumente conhecida como Barquinha^v.

O Centro Espírita Beneficente da União do Vegetal foi fundado por José Gabriel da Costa, em 1959. Este foi criado em Porto Velho, no estado de Rondônia, nas proximidades com a fronteira da Bolívia. Com o passar do tempo, a UDV divide-se em duas linhas primárias, que competem pela posição de fonte originária da União do Vegetal, e sete secundárias. Todas continuam seguindo basicamente as mesmas orientações no que tange aos rituais e princípios estabelecidos pelo seu fundador.

Das três linhas, a UDV é a que possui o maior número de membros, com cerca de oito mil; o Santo Daime possui cerca de quatro mil adeptos, enquanto a Barquinha, que se limita basicamente ao estado do Acre, tem cerca de quinhentos membros, espalhados em diferentes e autônomos centros e igrejas (BRISSAC, 1999).

O período histórico que norteará o objeto do presente trabalho compreende o espaço de tempo onde houve o contato cultural entre os índios e os criadores das culturas urbanas (Mestre Irineu, principalmente), que engloba os anos de 1930 a 1960. Seria esse o início da utilização urbana da ayahuasca. A pesquisa pretende compreender como a bebida indígena ganhou força, como ela foi compreendida dentro desta “circularidade cultural” e como centros religiosos urbanos passaram a utilizar esse elemento.

Com relação à relevância do objeto proposto, percebemos que “a descoberta dessa combinação sinérgica entre duas plantas é uma das realizações etnobotânicas mais significativas das culturas indígenas e um dos fatos que mais intrigou os cientistas” (CARNEIRO, 2002). Logo, por si só, o fato dos índios utilizarem essa composição já seria interessante, mas tudo se torna ainda mais intrigante quando observamos o caminho tradicional percorrido pela história indígena. Um caminho de deculturação^{vi}, segundo Darcy Ribeiro. Essa deculturação por vezes é chamada de aculturação.

A história tradicional indígena nos mostra que o índio teve sua cultura suprimida. Ou seja: abriu mão de muitos elementos de sua cultura em troca da cultura que lhe foi apresentada pelos brancos urbanizados. Muitos elementos urbanos foram adotados.

No caso específico da ayahuasca, temos, ao que parece, um caminho inverso. Esse elemento em particular não percorre o caminho da deculturação, pelo contrário. Ao invés de ser abandonado pelos índios, se mantém e ainda passa a ser utilizado pelas culturas urbanas. Assim, pode-se constatar que normalmente os elementos culturais indígenas são abandonados e elementos urbanos adentram o contexto indígena, mas, no caso da ayahuasca, é o elemento indígena que toma forma urbana.

Assim, pode-se constatar que normalmente os elementos culturais indígenas são abandonados e elementos urbanos adentram o contexto indígena, mas no caso da ayahuasca (compreendida enquanto elemento cultural imaterial indígena), é justamente esse pedaço da cultura indígena que irá sustentar o surgimento de culturas urbanas, ou seja, a cultura indígena ao invés de ser "aculturada" ou "deculturada", torna-se alicerce para a criação de culturas urbanas (ocidentais), indo contra muitas expectativas de desaparecimento da cultura indígena.

Não há no mundo poder capaz de evitar o desaparecimento, paulatino, mas absolutamente irrevogável, da população indígena, que vai se processando como que por uma lei da natureza e sem que ninguém tenha culpa.^{vii}.

Por percorrer um caminho contrário ao movimento comum observado na história, o objeto em questão torna-se interessante e prova ser merecedor de uma investigação histórica. Se visualizarmos "o avançado processo de aculturação das populações indígenas em geral" (ROSENFELD, 2010, pp. 20-35) o presente tema torna-se viável para pesquisa no intuito de compreender como esse "caminho inverso" ocorre.

A relevância deste trabalho pode ser vista também na cultura imaterial que é a ayahuasca, já que "o patrimônio imaterial é fonte de identidade, criatividade e diversidade e se constitui por meio de múltiplas manifestações culturais (conhecimentos, técnicas, representações e práticas singulares)" (SIMÃO, 2008, pp. 21). Esse elemento imaterial, que segue um caminho inverso dentro da história, merece ser vislumbrado sob os olhos da pesquisa e merece ser estudado. Justificando-se assim esta pesquisa.

O tema mostra-se ainda mais relevante quando percebemos o tamanho das transformações que essa "circularidade cultural" proporcionou. O Brasil foi o único lugar onde religiosidades urbanas passaram a consumir a ayahuasca e ganharam força como religiões independentes das crenças indígenas.

Ao analisarmos alguns dos contextos de seu uso – como nas igrejas associadas no pedido de patrimonialização e em alguns povos ameríndios –, buscamos mostrar como a bebida é um agente não humano associado a humanos em diferentes redes ou contextos, o que nos impede de pensá-la como um objeto único significado de diferentes formas: cada contexto cria sua "Ayahuasca"^{viii}.

Se observarmos as várias substâncias que existem no mundo, perceberemos que a maioria delas ou se encontra classificada como droga, lícita ou ilícita. Mas a ayahuasca, apesar de ser uma destas substâncias, é considerada patrimônio imaterial brasileiro, se utilizado dentro do contexto religioso.

Além do culto tradicional do peiote pelos indígenas norte-americanos, autorizado unicamente sob um critério étnico para os membros da Native Church of Peiote e da religião africana Buiti, praticada no Gabão e Camarões, as únicas religiões etnogênicas atualmente praticadas com permissão legal e aceitação institucional são os cultos brasileiros da ayahuasca.^{ix}

Lembrando que “neste ponto, é importante esclarecer que o consumo da ayahuasca, no Brasil, já esteve sob ameaça de proibição legal em diversas ocasiões” (GOULART, 2003)^x, chegando, inclusive, a ter seu uso suspenso e a bebida incluída na lista de substâncias psicotrópicas proibidas pela DIMED (Dimed S.A.-Distribuidora de Medicamentos), durante um período de quase um ano.

Assim sendo, a ayahuasca e suas conectividades culturais e religiosas são temas importantes, historicamente pensando. Pois, para que seu consumo fosse permitido nos cultos religiosos, a legislação brasileira teve que permiti-lo e um aval da ONU (Organização das Nações Unidas) foi necessário.

Ou seja, se até “A ONU vem estudando a ayahuasca e outras plantas utilizadas em cerimônias religiosas, como o peiote, há alguns anos”^{xi}, chega-se à conclusão que o tema tem real relevância para as pesquisas históricas que entram no âmbito das culturas imateriais e das “circularidades culturais” em que estas se encontram.

Do método histórico

A presente pesquisa irá seguir o caminho da micro-história enquanto método primário. A antropologia deve seguir como ciência auxiliar. Com essa combinação metodológica, esta pesquisa busca alcançar seus objetivos. Por muitas vezes a antropologia e a história dialogaram e mais uma vez esse diálogo se mostrará presente visando uma interdisciplinaridade.

A micro e a macroanálise se interpenetram, são partes efetivas da realidade histórica. Logo, não se trata de uma escolha de abordagem entre

duas realidades históricas, uma macro e outra micro. Isoladamente nenhuma é satisfatória como explicação única da problematização histórica: ambas formam um conjunto de níveis que precisam ser evidenciados, analisados e criticados, inclusive nas situações intermediárias aos dois extremos.^{xii}

Começando pela micro-história, que sem dúvida é o alicerce do trabalho, e baseando-se nos conceitos de Carlo Ginzburg a respeito da “circularidade cultural”^{xiii}, que desenvolve em suas obras. No *Queijo e os Vermes*, ao analisar o moleiro Menocchio, ele utiliza a idéia de “circularidade cultural”.

A circularidade cultural que Ginzburg propõe em seu trabalho seria referente ao contato e coexistência de uma cultura erudita (que detinha o conhecimento, tanto linguístico quanto literário) e uma cultura popular (marcada pela tradição da oralidade). Assim, pautado no contexto do moleiro, o autor nos mostra como essas duas culturas dialogam e interagem. Como elas circulam e coexistem. E tenta elaborar um quadro de como se desenvolve o processo cultural do fim do século XVI na região de Montereale.

A presente pesquisa utilizará a mesma idéia dessa circularidade de culturas. No entanto, no caso em questão, a cultura popular seria a cultura indígena, igualmente marcada pela oralidade, com costumes e crenças próprias. E a cultura erudita seria a cultura ocidental urbana. Ambas parecem circular quando falamos no contato do índio com o branco.

Neste trabalho, quando se fala a respeito da cultura ocidental urbana, a idéia é falar da cultura brasileira, altamente influenciada pela cultura européia e norte-americana, carregada com cristianismo. Uma cultura brasileira cheia de europeizações, afinal, “podemos dizer que de lá [Europa] nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal ou bem a essa forma” (HOLANDA, 1995, pp.40). Ou seja, a cultura brasileira, apesar da mistura entre o negro, o índio e o branco, ficou mais carregada de elementos culturais brancos (europeus).

Em um primeiro momento, uma grade conceitual deve ser montada, mostrando como se deu o avanço da cultura indígena no Brasil, a fim de revelar um parâmetro que mostre o caminho geral que a cultura indígena percorreu na história brasileira. Posteriormente, outra grade conceitual será desenvolvida, mostrando o caso em questão (ayahuasca como elemento de cultura imaterial) e como se desenvolve seu parâmetro,

objetivando revelar como foi o caminho cultural que a ayahuasca seguiu. Então, dispondo dos dois parâmetros, eles serão comparados e analisados. Assim, as informações comparativas entre a cultura geral indígena e a cultura imaterial, no caso da ayahuasca, revelarão para a história se o caso em questão encaixa-se no desenvolvimento comum ou se trata de um caso incomum.

De forma geral, percebe-se que, dentro de um rumo “normal”, os índios sofreram uma deculturação. Perderam ou abriram mão de elementos de sua cultura em troca de elementos que lhe foram apresentados pelo homem branco, algumas vezes de modo pacífico e outras de modo forçado. Aconteciam “(...) missões religiosas, roubando crianças indígenas de diferentes tribos para juntá-las em suas escolas que eram os mais terríveis instrumentos de despersonalização” (RIBEIRO, 1995, pp. 331). Mesmo nas vezes em que o contato era pacífico, não impedia outros tipos de deculturação.

Enfim, o que acontece com a ayahuasca é algo diferenciado. Em primeira vista, parece assumir um caminho inverso ao da deculturação. Esse elemento indígena, ao invés de ser esquecido, passa a ser utilizado em religiões urbanas. Mesmo que essas religiões sejam firmadas nos alicerces do cristianismo, esse elemento toma forma central, consistindo na raiz dessas religiões. Seria uma “deculturação inversa”? A resposta para tal pergunta só pode vir com o avanço desta pesquisa.

De qualquer forma, o elemento indígena ayahuasca segue um rumo, se não contrário, pelo menos distinto, de outros tantos elementos indígenas. Forte ao ponto de influenciar a criação de religiões urbanas independentes e não ser esquecido e suprimido. No ato de criação dessas religiões, temos a “circularidade cultural” entre a cultura indígena (representada como a ayahuasca) e a cultura ocidental (carregada do cristianismo e outras influências brasileiras).

A experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora em geral os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida. Neste particular cumpre lembrar o que se deu com as culturas europeias transportadas ao Novo Mundo. Nem o contato e a mistura com raças indígenas ou adventícias fizeram-nos tão diferentes dos nossos avós de além-mar.^{xiv}.

No caso da mistura envolvendo a ayahuasca, surge uma grande diferença com relação aos nossos avós europeus. Mesmo que essas religiões urbanas tenham muitos elementos trazidos da cultura ocidental, o contato com o índio e sua cultura trouxe um

alicerce novo, uma religião nova. Essa substância indígena ocupa um lugar central nestas religiões, pondo as culturas para dialogar lado a lado em sua “circularidade”.

Além dessa base da micro-história, a antropologia servirá como ciência auxiliar para uma melhor compreensão da pesquisa e será especialmente útil no contato com as fontes. Assim, estaria formada a base metodológica desta pesquisa. Já que “diversas ordens culturais estudadas pela antropologia têm sua historicidade própria” (SAHLINS, 1990, pp. 77), mesmo que o tema tenha sido amplamente discutido na antropologia, uma visão histórica definitivamente mostra-se necessária.

O uso da antropologia seria feito basicamente no trato com as fontes da pesquisa, visto que uma parcela desta foi criada e tal processo usou conhecimentos antropológicos, principalmente na criação dos questionários feitos nas entrevistas. O método antropológico para o trato das fontes se torna ideal.

A antropologia toma figura importante nesta pesquisa também pelo fato de que muito se pesquisou sobre o tema dentro do campo antropológico. Vários antropólogos, principalmente Beatriz Labate, têm produzido muito conhecimento a respeito da ayahuasca. A antropologia tem mais de um motivo para andar junto com esta pesquisa.

Das fontes históricas

As fontes que serão utilizadas para a presente pesquisa têm três tipos de natureza: escritas, filmografias produzidas a respeito do tema e, por fim, fontes criadas, de natureza audiovisual (entrevistas).

Começando pelas fontes escritas. Essa remessa é constituída pelos hinos das religiões urbanas. São cerca de cento e trinta hinos escritos e criados por Raimundo Irineu de Serra, criador da doutrina do Santo Daime, ou por seus seguidores. Os primeiros hinos da doutrina datam de 1934 e continuaram a ser escritos até a morte de Mestre Irineu e mesmo depois disso. Entre os primeiros hinos (em 1934), temos: “*Lua Branca, Tuperci e Ripi*”.

Esses hinos são de grande importância para a pesquisa, afinal, relatam as primeiras mirações que o fundador teve. Mirações que constituíram os alicerces da doutrina. Nestes hinos, Irineu conta suas conversas com a virgem Maria, que, para ele, seria a Rainha da

Floresta. Os hinos são relatos cantados de Irineu e de seus seguidores sobre as mirações que eles tiveram que guiariam seus caminhos para a criação do Santo Daime.

Sendo assim, os hinos são notoriamente as fontes que podem permitir um entendimento de quais influências culturais estavam inseridas nos pensamentos de Irineu. E como esses pensamentos floresceram (regados pela ayahuasca) e se desenvolveram para permitir a criação de uma religião urbana como o Santo Daime.

Esses hinos são cantados, com algumas modificações, principalmente nas igrejas oriundas da vertente do Santo Daime (Alto Santo e CEFLURIS), além de também serem cantados nas vertentes da Barquinha. Apesar de que, na Barquinha, a maior parte dos cânticos são hinos deixados por Mestre Daniel (inclusos nesses cento e trinta). A UDV não utiliza os hinos como foco das cerimônias, como os demais cultos o fazem.

Utilizando esses hinos como fonte, pode-se buscar uma compreensão de como acontece a “circularidade cultural” entre a cultura que mestre Irineu estava inserido (cultura ocidental cristã) e a cultura indígena (mirações causadas pela ayahuasca). Nas letras dos hinos, é possível encontrar elementos dessa circularidade, além de outras visões que o fundador tinha a respeito do mundo, da ayahuasca e de si mesmo.

A Rainha me mandou; Eu rezar para os meus irmãos.

Para Ela lá no céu; A Limpar meu coração.

A Rainha me mandou; Eu rezar para a humanidade.

Para Ela lá no céu; Fazer as vossas vontades.

(...).^{xv}

Eu vi a Virgem Mãe; Nas alturas onde Ela está.

Me mandou que eu afirmasse; A firmeza eu afirmar.

(...).^{xvi}

A minha Mãe é a Santa Virgem; Ela é quem vem me ensinar.

Não posso viver sem Ela; Só posso estar onde Ela está.

(...).

E eles pouco caso fazem; De aprender com alegria.

Porque pensam que não é; Ensinos da Virgem Maria.^{xvii}

Estes pequenos trechos dos hinos daimistas permitem a conclusão de que Mestre Irineu via a si mesmo como algum tipo de emissário que fazia as vontades da Rainha e que, segundo prévia interpretação dos hinos, a Rainha seria a Virgem Maria. O que permite perceber uma mescla de cristianismo (já carregado de outros elementos brasileiros) e ayahuasca (nas mirações). Ou seja, esta análise serve como exemplo dos muitos elementos que estão escondidos nos hinos da doutrina, que mostrará a circularidade cultural existente. Os hinos compõem as fontes escritas do trabalho.

Na parte da filmografia, a pesquisa dispõe de alguns documentários que falam a respeito da ayahuasca e de seus usos enquanto ritual. O documentário “*Metamorphosis*”, pensado e dirigido por Keith Aronowitz em parceria com a Mono Blanco Films LCC, produzido em 2009, mostra, entre outras coisas, uma viagem até a floresta amazônica, o contato com índios locais, o preparo e o consumo de ayahuasca neste ambiente indígena, podendo ser usado enquanto fonte de comparação de uso entre os povos indígenas que fazem o uso da ayahuasca na Amazônia.

O documentário “*Shamans of the Amazon*”, pensado e dirigido por Dean Jefferys em parceria com a SBS independent e produzido em 2002, mostra outra viagem, outra tribo e outras experiências com os índios, dessa vez no Peru. Além dos documentários “*Other Worlds*”, de Jan Kounen (2006), e “*Jungle Trip*”, de Gavin Sealre (2004), que também fazem parte do acervo filmográfico de fontes do trabalho.

Os documentários permitem um vislumbre sobre as várias variantes culturais que os indígenas ayahuasqueiros podem seguir. Útil como fonte comparativa, não só entre os documentários, mas com os hinos (vertente urbana) e com as entrevistas (fontes criadas).

A terceira parte do acervo de fontes desta pesquisa conta com quatro entrevistas, realizadas no estado do Acre, entre os dias três e onze de outubro de 2011, conduzidas pelo autor deste projeto. Três das entrevistas tem origem audiovisual e uma possui origem escrita (devido a não permissão de filmagem do entrevistado).

Foram entrevistados: o orador da vertente Alto Santo, Antônio Alves Leitão Neves; o cacique Assis Gomes da Silva (caxinawa) da tribo do 27; o representante Valmar da APAC (Associação dos produtores agroextrativistas Onicuim do Caucho), que também é assessor pedagógico da escola da tribo do Caucho; e o primeiro secretário da Barquinha da madrinha Francisca, João Guedes Filho.

O autor do presente trabalho deslocou-se até Rio Branco, no estado do Acre, onde executou duas destas entrevistas (Alto Santo e Barquinha) e em seguida foi até a cidade de

Tarauacá, onde elaborou outras duas entrevistas (tribos caxinawa). Como no Acre, especialmente em Rio Branco, foi onde surgiram as doutrinas urbanas ayahuasqueiras, entrevistas com membros dessas doutrinas parecem eficazes para o incremento das fontes.

Por fim, com estas três modalidades de fontes, a pesquisa pretende elaborar um parâmetro histórico do elemento cultural ayahuasca a fim de perceber um caminho inverso ou não em seu desenvolvimento histórico. A pesquisa utilizará estas fontes (além da comparação e análise delas) para traçar o parâmetro de desenvolvimento cultural da ayahuasca, pautado na circularidade cultural que existe em torno dela. As fontes pretendem mostrar de que forma se estabelece essa circularidade.

Notas

ⁱ Mestrando em História pelo PPGH, da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD.

ⁱⁱ Nome quíchua: Aya – *persona, alma, espíritu muerto*; Wasca – *cuerda, enradadera, parra, liana*; sendo uma tradução possível: “corda ou liana dos espíritos ou dos mortos”. O termo, segundo o antropólogo Luís Eduardo Luna, é um dos mais usados para designar a bebida, principalmente na região do Peru. Existem, no entanto, várias outras denominações, que se tornam mais ou menos frequentes, de acordo com a região. Na Colômbia, em geral, a bebida é chamada de yagé (Luna 1986, pp 73-4).

ⁱⁱⁱ CAZENAVE, S.O.S. - Banisteriopsis caapi: ação alucinógena e uso ritual, *Rev Psiq Clín* 27;(1), 2000, pp. 1-6.

^{iv} “*O patrimônio cultural imaterial diz respeito àquela porção intangível da produção cultural dos povos, encontradas nas tradições, nos saberes, no folclore, nas línguas, nas festas, e em outras tantas manifestações que são transmitidas de uma geração a outra.*”. AGUINAGA, Karyn Ferreira Souza, Advogada, Mestranda em Direito Ambiental pela Universidade do Estado do Amazonas – UEA, Bolsista da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM. *A proteção do patrimônio cultural imaterial e os conhecimentos tradicionais.*

^v OTERO DOS SANTOS, J. Daime, Vegetal, Hoasca: a Ayahuasca no contexto religioso. In: *O caso da patrimonialização da Ayahuasca no Brasil: algumas questões sobre pessoas e propriedade.* Trabalho Final da disciplina “Cultura: invenção, objetivação, apropriação” - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

^{vi} RIBEIRO, Darcy. - *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil.* – São Paulo; Companhia das Letras, 1995.

^{vii} SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos.* São Paulo: Livraria Pioneira Ed./USP, 1965. pp 12.

^{viii} OTERO DOS SANTOS, Júlia. *Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da Ayahuasca.* Trabalho apresentado na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Pará, Brasil.

^{ix} CARNEIRO Henrique Soares; Professor Doutor, Departamento de História, Universidade de São Paulo (USP), Brasil. *Revista de Estudos da Religião – REVER, PUC-SP; O Uso Ritual da Ayahuasca.* Campinas, Mercado de Letras, São Paulo, Fapesp, 2002.

^x GOULART, Sandra Lucia; Mestre em Antropologia Social pela USP (Universidade de São Paulo), doutoranda em Ciências Sociais pela Unicamp (Universidade Estadual de Campinas) e pesquisadora do NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinar dos Psicoativos). *A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo: as religiões da ayahuasca e o tema das drogas*. Comunicação apresentada em Congresso: V Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) Florianópolis, dezembro/2003.

^{xi} DANTAS, Iuri. *Jornal folha de são Paulo*. 15/11/2004, página C4.

^{xii} REVEL, J. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998. pp 33.

^{xiii} GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

^{xiv} HOLANDA, Sérgio Buarque de. – *Raízes do Brasil* – 26ª Edição — São Paulo: Companhia das Letras. 1995. pp 40.

^{xv} Trecho do hino “A Rainha me Mandou” cantado na vertente CEFLURIS pelos daimista do Céu do Mapiá.

^{xvi} Trecho do hino “Eu vi a Virgem mãe”. cantado na vertente CEFLURIS pelos daimista do Céu do Mapiá.

^{xvii} Trecho do hino “A minha Mãe é a Santa Virgem”. cantado na vertente CEFLURIS pelos daimista do Céu do Mapiá.

Bibliografia

AGUINAGA, Karyn Ferreira Souza, - *A proteção do patrimônio cultural imaterial e os conhecimentos tradicionais*. - comunicação apresentada em congresso, 2001.

BRISSAC, Sérgio. *A Estrela do norte iluminando até o sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Rio de Janeiro, UFRJ-Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1999.

CARNEIRO Henrique Soares; - *O Uso Ritual da Ayahuasca*. - Revista de Estudos da Religião – REVER, PUC-SP; Campinas, Mercado de Letras, São Paulo, Fapesp, 2002.

CAZENAVE, S.O.S. - Banisteriopsis caapi: ação alucinógena e uso ritual, Rev. Psiq. Clín. 27;(1), 2000.

DANTAS, Iuri. *Jornal folha de são Paulo*. 15/11/2004, página C4.

FILHO, Antônio Nery, MACRAE, Edwaerd, TAVARES, Luiz Alberto, RÊGO, Marlize. - *Toxicomanias Incidências clínicas e socioantropológicas*. - Drogas: Clínica e Cultura CETAD/UFBA, Salvador 2009.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

GOULART, Sandra Lucia - *A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo: as religiões da ayahuasca e o tema das drogas*. - comunicação apresentada em congresso: V Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) Florianópolis, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. – *Raízes do Brasil* – 26ª Edição — São Paulo: Companhia das Letras. 1995.

LUNA, L. E. *Vegetalismo. shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almquist and Wiksell International. 1986.

REVEL, J. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

RIBEIRO, Darcy. - *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. – São Paulo; Companhia das Letras, 1995.

ROSENFELD, Denis Lerrer. - *Questões quilombolas, indígenas e o MST*. -Digesto Econômico. pp 20-35, 2010.

SANTOS, R. G., FERNANDEZ, J. L., STRASSMAN, R. J., MOTTA, V., CRUZ, A. P. M. *Effects of ayahuasca on psychometric measures of anxiety, panic-like and hopelessness in Santo Daime members*. Journal of Ethnopharmacology. v.112, 2007.

SAHLINS, Marshall David. – *Ilhas da História* - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1990.

SIMÃO, Lucieni de M. *A Semântica do Intangível: considerações sobre o registro do ofício de paneleira do Espírito Santo*. 2008. Tese (Doutorado)– Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos*. São Paulo: Livraria Pioneira Ed./USP, 1965.

OTERO DOS SANTOS, Júlia. *Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da Ayahuasca*. Trabalho apresentado na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, Belém-Pará, Brasil. 01 e 04 de agosto de 2010.

OTERO DOS SANTOS, Júlia. - *Daime, Vegetal, Hoasca: a Ayahuasca no contexto religioso*. In: *O caso da patrimonialização da Ayahuasca no Brasil: algumas questões sobre pessoas e propriedade*. Trabalho Final da disciplina “Cultura: invenção, objetivação, apropriação” - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

OTT, J. Pharmahuasca, Human Pharmacology of DMT Plus Harmine. *Journal of Psychoactive Drugs*. v.3, n.2, 1999.