

# O Rio e a Floresta:

articulações Huni kuin —  
Rio de Janeiro-Ayahwasca

Rio and the forest:  
Huni Kuin's mediation —  
Rio de Janeiro-Ayahwasca

## **MAICON FECHER**

Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES)  
[maiconfecher@hotmail.com](mailto:maiconfecher@hotmail.com)

## **ELIZABETH PISSOLATO**

Antropóloga e professora/pesquisadora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF  
[elizabeth.pissolato@gmail.com](mailto:elizabeth.pissolato@gmail.com)

**RESUMO:** Este artigo aborda a relação que vem se construindo a partir dos anos 2000 entre mestres huni kuin (Amazônia Ocidental) da ayahuasca — cantores (txana) ou pajés — e habitantes da cidade do Rio de Janeiro interessados nos conhecimentos mediados por esta e outras medicinas da floresta. Acompanhamos brevemente a relação entre indígenas Huni Kuin e religiões ayahuasqueiras no Acre dos anos 1990 e o processo de reavivamento da cultura que deu origem aos festivais pano, centrados no xamanismo, e a presença de visitantes de centros urbanos às aldeias. Em seguida, nos aproximamos dos rituais de nixi pae que passam a acontecer no Rio de Janeiro e proximidades e a seus desdobramentos em alianças e experimentos criativos envolvendo trajetórias pessoais huni kuin e cariocas. Neste processo de idas e vindas, o conhecimento da floresta se transforma na relação com outros conhecimentos, a cultura assume novos contornos, multiplica controvérsias e ganha representação por indígenas e não indígenas na cidade. A própria cidade, importante ator ou actante (LATOURET, 2012) nos processos em curso, faz vazar suas fronteiras, multiplica conexões entre a floresta e a urbe, põe em movimento sujeitos e seus mundos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Huni Kuin. Rio de Janeiro. Cultura.

**ABSTRACT:** This paper approaches the relationship that has been built since 2000's among ayahuasca Huni Kuin masters (Western Amazon) — singers (txanas) or shamans — and locals from Rio de Janeiro city that are interested in the set of knowledges mediated by that and other forest medicines. We briefly follow up the relationship between Huni Kuin indigenous people and ayahuasca religions in Acre 1990's years and the culture revival process that originated the shamanism-centered Pano festivals and presence of visitors from the urban centers to village. Next, we approach the rituals of nixi pae that happen in Rio de Janeiro and in the vicinity and their unfolding in alliances and creative experiments involving personal trajectories Huni Kuin and cariocas. In this process of comings and goings, the knowledge of the forest becomes the relation with other knowledge, the culture assumes new contours, multiplies controversies and gets representation by indigenous and non-indigenous in the city. The city itself, an important actor or actante (LATOURET, 2012) in the processes under way, makes its borders leak, multiplies connections between the forest and the city, sets in motion subjects and their worlds.

**KEYWORDS:** Huni Kuin. Rio de Janeiro. Culture.

## Ayahuasca da Amazônia para a urbe e para o mundo

Os estudos que mapeiam a expansão da ayahuasca para além da floresta amazônica — principalmente a tese de Beatriz Labate (2004) e diversos artigos recentes (LABATE; COUTINHO, 2014; LABATE; GOLDSTEIN, 2017; FERNANDES, 2018; FERREIRA OLIVEIRA, 2018)<sup>1</sup> demonstram uma crescente complexificação das práticas, noções, sujeitos humanos e não humanos envolvidos em sua experimentação. Se a presença inicial da ayahuasca nas cidades brasileiras, a partir dos anos 1970, estava diretamente associada às religiões ayahuasqueiras cristãs — particularmente ao Santo Daime e à União do Vegetal —, a partir da década de 1990, e principalmente dos anos 2000, as relações com a ayahuasca ganharam novos contornos entre grupos urbanos (COUTINHO, 2011; FERREIRA OLIVEIRA, 2012). As transformações se ligam à forma de espiritualidade nova era, a um interesse crescente, em diversos meios, por experimentações sensoriais, estéticas, terapêuticas com substâncias psicoativas, à presença de xamanismos nas cidades, que fizeram circular na urbe as chamadas “medicinas da floresta”.

Os trabalhos acima referidos fornecem-nos um mapa bastante rico do percurso da ayahuasca nos centros urbanos brasileiros, e, mais recentemente, abordam aspectos da expansão da rede ayahuasqueira transnacional (ASSIS; LABATE, 2014). Segue um rápido sobrevoo deste percurso.

De uso bastante difundido entre diversos povos indígenas na Amazônia ocidental, a ayahuasca veio compor, fundindo-se a elementos “cristãos, espíritas, indígenas, africanos, esotéricos etc.” (www.santodaime.org), a religião do Santo Daime. Seu fundador, Mestre Irineu, reuniu muitos adeptos em Alto Santo, sua igreja em Rio Branco, Acre. Mas foi principalmente a vertente criada por um de seus seguidores, Sebastião Mota de Melo, o Padrinho Sebastião, que assumiria um papel central na difusão do Santo Daime para além da Amazônia. Esta vertente, até hoje conhecida por seu antigo nome, CEFLURIS (Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), hoje denominado ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal), assumiu uma feição mais eclética ou sincrética — adotando, entre outros, elementos da umbanda e o uso da erva de Santa Maria (*Cannabis sp.*) — e atraiu visitantes urbanos ao Céu do Mapiá, circulação que resultou, no final dos anos 1970, na fundação de igrejas do Santo Daime em diversas cidades no sudeste e sul do país.

As religiões sincréticas de origem amazônica — especialmente o Santo Daime e a União do Vegetal — seriam as principais responsáveis pela

presença da ayahuasca nos centros urbanos brasileiros nas duas décadas seguintes (LABATE, 2004). Mas outros elementos se puseram em relação com a bebida nas cidades, no final dos anos 1990, vindo surgir as chamadas “vertentes neoayahuasqueiras urbanas”, as quais “combinam elementos das matrizes ayahuasqueiras das quais derivam com aspectos da religiosidade urbana, como o movimento Nova Era, o xamanismo de origem norte-americano, o hinduísmo, a umbanda, as terapias holísticas e alternativas e manifestações artísticas” (LABATE; COUTINHO, 2014, p. 216).

Uma tendência apontada por Coutinho e Labate (2014), nesse momento, é que o modelo das igrejas ayahuasqueiras abre espaço para um outro modo de relação com a ayahuasca, aquele a que se referem como “modelo peruano”, em que são organizados trabalhos, atendimentos voltados a pessoas das classes médias interessadas nas experiências com o chá.

As práticas neoayahuasqueiras estimulam, a partir deste momento, a presença de indígenas nas cidades e se articulam com outros conhecimentos ou medicinas da floresta — como o rapé, a sananga, o kampô<sup>2</sup>, que também passam a compor os trabalhos oferecidos a membros das classes médias urbanas. Mas não só os especialistas indígenas marcam presença nos centros urbanos; em alguns casos, como o de grupos Pano da Amazônia ocidental, instala-se um fluxo de visitantes das cidades às aldeias em busca de experiências intensivas e vividas na própria “floresta” com aquelas medicinas (ver a seguir).

Acompanhando o processo de expansão do Santo Daime ao longo das últimas quatro décadas, Glaucio Assis e Beatriz Labate (2014) buscam compreender como uma religião originada no Acre e marcadamente regionalista se transforma em “um grupo religioso heterogêneo, transnacional e inserido na dinâmica do campo religioso moderno” (ASSIS; LABATE, 2014, p. 12), marcando presença em todos os continentes do planeta e em mais de 40 países. Os autores sugerem que uma tal capacidade de expansão por parte da religião daimista está associada à “miscibilidade” e “psicoatividade” que a constituem. Miscível, o Santo Daime faz bricolagem facilmente com outras formas religiosas e culturais; incorpora elementos cosmológicos e rituais dos contextos com os quais se põe em relação; mistura-se a outras religiosidades. Sua psicoatividade, ou o protagonismo e centralidade que assume aí o uso ritual de substâncias psicoativas — principalmente a ayahuasca, mas possivelmente também outras, como as referidas acima — favorecem, por sua vez, uma conexão direta com o xamanismo em suas diversas modalidades (ASSIS; LABATE, 2014, p.14-16). Daí a presença destas “medicinas da

floresta” em muitos cantos do planeta e seu papel central em uma “cultura xamânica” com seu “modo rizomático” de crescimento (FERNANDES, 2018).

Esses breves comentários acenam para a complexidade que as práticas mediadas pela ayahuasca entre habitantes urbanos assumem atualmente. Muitas delas se conectam a uma espiritualidade do tipo nova era e experiências diversas que compõem este circuito nas cidades (MAGNANI, 1999) particularmente aquelas que se autodesignam xamânicas ou neoxamânicas.

Nosso interesse neste texto é principalmente seguir o percurso — em duas mãos, como veremos — que conecta aldeias huni kuin e a cidade do Rio de Janeiro, percurso mediado pela ayahuasca e o xamanismo “indígena”. Os relatos huni kuin nas etnografias nos levam ao Acre dos anos 1990.

## Acre, xamanismo e cultura

Buscando uma classificação para os xamanismos e neoxamanismos contemporâneos mediados pela ayahuasca, Saulo Fernandes (2018) considera o “xamanismo pano”<sup>3</sup> como uma modalidade particular, na medida em que assume características próprias enquanto “complexo cultural xamânico praticado por alguma das etnias do tronco pano, seja no contexto das aldeias, seja no circuito urbano da ayahuasca” (FERNANDES, 2018, p. 298).

O autor faz referência a relatos presentes nos trabalhos de Aline Ferreira Oliveira (2012) e Guilherme Meneses (2018), chamando a atenção para a relação especial que esses xamanismos teriam com o Santo Daime, as quais se iniciam no Acre, onde vive boa parte dos povos Pano no Brasil e onde fica o Alto Santo, igreja do fundador Mestre Irineu. Os relatos mencionados indicam que o contato de alguns indígenas com o Santo Daime neste contexto levou à “revalorização” do xamanismo da ayahuasca pelos grupos indígenas da região.

Ferreira Oliveira (2018, p. 170), retomando trabalhos anteriores (CARID NAVEIRA, 1999; LAGROU, 1991; WEBER, 2006), define esse período — que se inicia nos anos 1990 — como “um processo criativo de reinvenção da cultura no Acre”, marcado pela “afetação mútua” entre religiões ayahuasqueiras — principalmente o Santo Daime — e os indígenas pano. A autora lembra que o próprio cacique geral dos Huni Kuin do Jordão, Siã Osair Sales Kaxinawá, fardou-se no Alto Santo, no início desta década, e como este mesmo cacique teve papel central na criação dos festivais nas aldeias huni kuin na década seguinte. Cabe lembrar aqui a sugestão, por Manuela Carnei-

ro da Cunha (2009, p. 112) de que o xamã é aquele que se torna capaz de reunir mais de um ponto de vista em si mesmo, fazendo-se assim um “tradutor de mundos”. Será ainda Siã aquele que está na origem de conexões diretas entre os Huni Kuin e as cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, desde quando envia seus filhos Fabiano e Leopardo para estes centros, incrementando-se, a partir daí, o percurso que vem fazendo o xamanismo huni kuin da ayahuasca — *nixi pae* — para estas e outras cidades no mundo.

As pesquisas destes e outros autores tematizando o xamanismo pano em sua expansão sugerem-nos menos a transposição de um ritual antes feito nas aldeias que agora chega às cidades, e mais um processo de transformações com múltiplas afetações e desdobramentos, como transformações nos rituais tanto do Santo Daime quanto no xamanismo huni kuin (FERNANDES, no prelo); e transformações indígenas como parte do processo de “reavivamento” ou “fortalecimento da cultura” (FERREIRA OLIVEIRA, 2012, 2018)<sup>4</sup>.

É nesse contexto de transformações que podemos situar os festivais organizados pelos Yawanawá e Huni Kuin em suas aldeias a partir dos anos 2000. O uso de *nixi pae* (*nixi* significa fio, *pae* significa encanto; nome huni kuin da ayahuasca) nos festivais — e também em contextos de visitas de moradores de outras aldeias e das cidades — surge como prática ritual que articula xamanismo e “cultura”. Assim, quando há “trabalhos” com *nixi pae* nas aldeias, há também “apresentações da “cultura”, *katxanawa*, danças (da jiboia, da tartaruga etc.), defumação, uso de outras medicinas (rapé, sananga, kambô etc.) e presença de instrumentos como violão, maracá e tambores (...)” (MENESES, no prelo, p. 11 apud FERNANDES, 2018, p. 299-300).

A mesma tendência a reunir o consumo da ayahuasca a cantos, danças e outras formas estéticas e possivelmente outras “medicinas” se faz presente nos rituais de *nixi pae* realizados nas cidades conduzidos pelos indígenas huni kuin.

Antes de nos aproximarmos do ritual no Rio de Janeiro, podemos dizer que os processos no Acre dos anos 1990, envolvendo aldeias pano e a cidade de Rio Branco e seu entorno, foram fundamentais para as articulações estabelecidas posteriormente entre aldeias Yawanawá e Huni kuin e os centros urbanos no sudeste, dando forma principalmente a duas modalidades de evento que se tornam regulares. Nas cidades, há organização de rituais mediados pela ayahuasca — e outras medicinas — e de seus especialistas portadores de uma “espiritualidade indígena” (FERREIRA OLIVEIRA, 2012). Nas áreas indígenas, há organização de festivais ou visitas onde são recebidos os *nawa* (brancos), interessados nos conhecimentos “da floresta”, como

feita e ritual; encontro de espiritualidades; experimentos com os sentidos e com a “cultura”.

Passemos ao Rio.

### *Nixi pae* no Rio de Janeiro e a rede *txai*

Acompanharemos aqui o momento que parece inaugurar a presença dos Huni Kuin na cidade do Rio de Janeiro, o qual nos remete diretamente às trajetórias pessoais e relações de aliança estabelecidas, desde então, entre o rio Jordão e a cidade.

Nosso interesse é menos uma análise do hibridismo e da transformação mútua de diferentes modos de espiritualidade que se encontram nos neoxamanismos urbanos — e mais uma aproximação das redes de aliança e modos de fazer que a presença destes indígenas que se tornam pajés na cidade fazem desdobrar.

Como diversos trabalhos têm narrado e apresentaremos alguns deles mais a frente, a relação direta entre rio Jordão e Rio de Janeiro tem Fabiano, filho de Siã, como iniciador.

Tiago Coutinho, em sua etnografia sobre o *nixi pae* no Rio de Janeiro (COUTINHO, 2011, p. 15-16) relata a vinda, pela primeira vez, de Fabiano Txana Bane e seus irmãos — os três filhos do líder Siã do Rio Jordão — às cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, para participação em um projeto de apresentação de “canto e dança ritual indígena”, em 2004. Por conta de um convite para o ritual “fogueira da lua cheia” em um centro holístico de espiritualidade nova era, no bairro de Laranjeiras no Rio, inicia-se uma relação que daria origem a rituais mensais de xamanismo com o *nixi pae* na cidade, organizados por Fabiano e uma das sócias daquele centro, psicóloga que se torna, então, sua esposa.

O primeiro trabalho com *nixi pae* organizado sob a orientação de Fabiano aconteceu, conforme Coutinho conta em sua tese, no sítio de propriedade de “um etnobotânico” em um condomínio de classe média alta numa “cidade próxima ao Rio de Janeiro”. O sítio já acolhia tomadores independentes de ayahuasca e o etnobotânico tinha já se iniciado em xamanismos indígenas fora do Brasil, entre índios americanos (Lakota) e mexicanos (Huichol). No país, buscou a mesma iniciação junto aos Huni Kuin, viajando até a aldeia de Belo Monte, no Rio Jordão, Acre, e recebendo em seguida o *nixi pae* em seu sítio.

Os rituais, atendendo a um público de moradores do Rio de Janeiro — principalmente com vínculos com o “centro nova era” — passaram a ser mensais, mesclando-se com viagens (da própria esposa do pajé e de grupos organizados) ao Rio Jordão e outras aldeias huni kuin para experiências *in loco* com as medicinas da floresta. As viagens foram decisivas para a relação que se estabelece adiante entre aldeias e pajés huni kuin de um lado, e moradores da cidade do Rio de Janeiro, de outro. Havia uma expectativa, expressa nas palavras da psicóloga, esposa de Fabiano, de tornar “aquele rito urbano [...] uma ponte definitiva com a floresta” (COUTINHO, 2011, p. 17). Mas, havia, também, um interesse por parte de pajés huni kuin em dar forma à relação com este agrupamento urbano, e surgiu o diálogo em torno da criação do Instituto Yuxibu dos Pajés *Huni kuins* da Floresta, promovendo rituais em cidades como Rio e São Paulo, movimento que visava ainda (conforme carta do pajé Ixã Dua Bake reproduzida na tese de Coutinho) a articulação com outras etnias, como os Xakriabá e os Kaingang, para troca de experiências em diferentes campos das políticas indígenas. Esta movimentação está na origem da formação de um grupo na cidade do Rio de Janeiro, que se torna responsável pelo “intercâmbio de pajés” e por “organizar os eventos e representar certos interesses deste povo nas cidades, grupo que recebe, do velho pajé Agostinho, o nome de *guardiões huni kuin*” (COUTINHO, 2011, p. 19).

Os guardiões huni kuin passaram, então, a organizar trabalhos com *nixi pae* nas proximidades da cidade do Rio, a alguma distância do centro da cidade, em áreas com possibilidade de acolher cerca de 30 participantes, onde fosse possível fazer fogueira e virar a noite no ritual. A mediação entre o público urbano (em sua maioria relacionado à rede de espiritualidade nova era) e os pajés huni kuin foi assumida pelos “guardiões”, bem como “toda a parte operacional do evento: divulgação [via internet], administração do montante financeiro [arrecadado dos participantes], responsabilidade sobre as pessoas que procuram o rito, aplicação de questionários e deslocamento dos pajés”.

A presença dos pajés nas cidades (não apenas no Rio, mas também em São Paulo, Florianópolis, e outras) viabilizou, ainda, a prática dos atendimentos pessoais, e, no âmbito dos trabalhos com *nixi pae*, combinou, em certos contextos, o xamanismo huni kuin com outros xamanismos, incluindo trabalhos extras nos encontros. Este foi o caso, por exemplo, da introdução da cerimônia do *temazcal* por um terapeuta iniciado na tradição Lakota (COUTINHO, 2011, p. 23). Coutinho comenta, ainda, que “as aulas oferecidas pelo kaxinawá sobre a cultura e a tradução dos cantos kaxinawá (*huni meka*),

[tornariam] o *setting* de consumo de ayahuasca muito mais seguro para seus participantes” (COUTINHO, 2011, p. 24).

A rede carioca em contato com os pajés huni kuin estendeu logo as relações a outros países. Em 2011, quando Tiago Coutinho defendeu sua tese, Fabiano e seus irmãos já haviam feito trabalhos com *nixi pae* na Noruega, na Dinamarca, na Espanha e na Suécia, e, até o momento, as atividades seguem envolvendo muitos países e deslocando novos pajés das aldeias no Acre. O sítio na internet Txana/Guardiões Huni Kuin informa que, a partir de 2009, a rede se fortalece na composição Huni Kuin, Yawanawá e Guardiões: “Esta relação se intensifica nos anos seguintes ao ponto de carinhosamente nos denominarmos Huni-Yawas” (www.portaltxai.org).

## Confluências de sentido, experiência múltipla

Diversos autores têm apontado a centralidade da cura nos rituais com *nixi pae* feitos nas cidades, ou melhor, para seus habitantes. Trata-se, aqui, de cura num sentido amplo e flexível que esta noção-valor toma no universo de espiritualidade nova era, envolvendo práticas bastante diversificadas (ver, entre outros, MAGNANI, 2005) e modos variados de experimentar e dar sentido aos processos da vida.

Lugar privilegiado de conexão de sentidos, a cura seria capaz de reunir, através do consumo da ayahuasca nos “trabalhos com *nixi pae*”, modos indígenas e urbanos — particularmente aqueles definidos como *nova era* — de significá-la. É esse o caminho percorrido por Tiago Coutinho (2011) em sua etnografia sobre os rituais com *nixi pae* no Rio de Janeiro, a partir de 2005. Inspirado no trabalho de Losonczy e Mesturini (2014) e na noção de comunicação por equívocos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), o autor se aproxima do que entende como um tipo particular de comunicação aí presente, capaz de fazer convergir perspectivas ligadas a interesses absolutamente distintos. Nas palavras de Coutinho (2011a):

de um lado, um jovem divulgando a cultura de seu povo, movido por um impulso político, tanto quanto por um interesse em conhecer a vida na metrópole; de outro, um grupo de pessoas de grandes cidades que busca o restabelecimento de equilíbrio através de um rito de consumo de ayahuasca “autenticamente” indígena, movidos por um impulso terapêutico.

O autor acompanha de perto os momentos de preparação, por meio de falas — feitas tanto pelo jovem *huni kuin*, quanto por sua esposa psicóloga (de orientação junguiana) — para a ingestão do *nixi pae*; bem como os relatos de participantes sobre as experiências imagéticas vividas com a bebida. Sugere, a partir daí, que a experiência com a ayahuasca é capaz de pôr em comunicação as narrativas *huni kuin* do encontro com Yube, a jibóia ancestral dona da ayahuasca que engole, ela própria o tomador de *nixi pae*, levando-o a conhecer seu mundo, e as imagens inconscientes nos termos do funcionamento do inconsciente coletivo conforme proposto por Jung. Reconhece, assim, a possibilidade de um “mutuo entendimento”, nos ritos urbanos do *nixi pae*, entre a cosmologia Kaxinawá e “um ponto de vista reflexivo-teórico sobre o mundo baseado no conceito de *psique*” (COUTINHO, 2011a, p. 13). Aqui encontra-se o ponto de conexão entre a percepção dos indígenas e a de membros de uma classe média urbana de uma cidade grande, como o Rio de Janeiro.

O sentido de cura é compreendido pelo autor neste campo do entendimento mutuo, ligando-se particularmente ao que Elsje Lagrou (2007) definiu como uma experiência de morte. Conforme afirma Coutinho (2011a, p. 16): “uma experiência em comum [que] guia o consumo da ayahuasca tanto nas cidades quanto nas florestas [...]: a vivência de processos de morrer, perder o corpo ou “tornar-se outro””.

Aqui gostaríamos de chamar a atenção para o protagonismo do sujeito não humano, central neste e noutros contextos de ingestão da ayahuasca. Trata-se das plantas ou propriamente das “medicinas”, categoria que, longe de corresponder a um saber farmacêutico ou *farmakon* manejado por humanos, entende as plantas como sistema sapiencial em si mesmo. Não caberia, portanto, submeter as plantas às subjetividades complexas ou aos termos de outros sistemas.

Para os Huni Kuin, algumas plantas têm *päe*, uma força distinta, uma potência espiritual (LAGROU, 1991). A maioria delas é dotada de *yuxin*, que corresponde a olho, olhar — ou seja, possuem perspectiva (IDEM). Elas, então, têm a força de um ponto de vista que é possível apreender, uma intencionalidade que lhes permite interagir em distintos domínios ontológicos. Esses modos de entender as plantas e se relacionar com suas “medicinas” constroem-se sobre um substrato que reconhece que a intencionalidade e a consciência reflexiva não são atributos exclusivos dos humanos, mas potencialmente de inúmeros habitantes do cosmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

O xamanismo huni kuin, enquanto saber desdobrado da relação com estes sistemas vegetais ou as “medicinas”, torna-se, ele próprio, “força espiritual” nos rituais. Conecta-se aqui a ciência das plantas com o canto e as imagens que acompanham a sua ingestão, experiência que excede o simbólico e cujo efeito é muitas vezes experimentado como “limpeza” ou “cura”<sup>5</sup>.

Por outro lado, a experiência com a ayahuasca, em sua multiplicidade, tem levado a outros caminhos e fazeres além ou em conexão com o terapêutico-ritual. De modo especial, pensamos aqui em expressões plásticas desdobradas da rede Huni Kuin — ayahuasca — nawa nas cidades. Ao menos duas experiências relevantes merecem ser notadas aqui. A arte huni kuin que recentemente tomou a forma de uma produção organizada de desenhos e pinturas e se faz conhecida em cidades como São Paulo, Rio e no exterior, principalmente no âmbito do movimento Mahku<sup>6</sup>; e a arte com Huni Kuin, que vem sendo proposta pelo artista carioca Ernesto Neto em instalações recentes (ver próximo item)<sup>7</sup>. Na rede que conecta diferentes perspectivas cosmológicas — ou diferentes ontologias —, medicinas com seus próprios saberes e múltiplas dimensões do encontro entre pessoas huni kuin e nawa das cidades proliferam invenções e modos de fazer.

## Amizade, aliança, trabalhos

No item acima, nos aproximamos do momento em que um grupo de pessoas do Rio de Janeiro foi nomeado, por um pajé indígena no Acre, de “guardiões huni kuin” e da intenção de consolidação de um “intercâmbio” entre o rio Jordão e o Rio de Janeiro naquele momento. Certamente o que parecia ali uma primeira intenção de troca sistemática ganhou adesões e adensamento, como podemos ver ao visitar o sítio dos Txai/Guardiões Huni Kuin (-Yawa) na internet.

Como lemos naquele sítio, os rituais e a ingestão da ayahuasca, entendida como prática xamânica “ancestral”, permanecem no centro dos interesses e das atividades desta rede de amigos. A propósito, o termo escolhido para definir o que é afirmado como “um verdadeiro espírito de aliança entre os povos indígenas e os que habitam a cidade” é *txai*, cujo significado original de “cunhado”, no trato entre indígenas, teria se ampliado às relações de “cooperação e amizade” com os nawa da cidade. A rede, aqui, ou melhor, a “teia” que se desenha conecta “o uso ancestral das plantas sagradas” a uma “nova consciência coletiva” a ser alcançada por meio das tradições

xamânicas no tempo atual. Este tempo, chamado “xinâbenã”, profetizado por antigos pajés, acena para uma experiência de mundo “maior que qualquer instituição ou etnia, tecendo hoje uma verdadeira teia global<sup>8</sup>”.

Na rede global xamânica, os conhecimentos indígenas e as medicinas da floresta ocupam posição absolutamente central. As imagens trazidas no texto são as de “uma luz que vem da floresta” (amazônica) e uma “sabedoria milenar indígena” em prol de um movimento desejado, então, em escala planetária.

A mesma centralidade dos indígenas-com-seus-saberes ou “força espiritual” vemos no contexto das visitas *huni kuin* à cidade do Rio. Assim, o tratamento prestigioso que os jovens indígenas que se fazem pajés na cidade merecem, a atitude altamente respeitosa para com eles, o apoio cuidadoso na organização de seus trabalhos, a admiração e escuta que os cercam, tudo parece colocá-los na posição de grandes mestres ou xamãs poderosos. Enfim, o *txai* torna-se uma autoridade — por sua potência espiritual — frente aos brancos.

Outra faceta neste contexto é a da “indianização” entre participantes urbanos, expressa na adoção de elementos linguísticos (como o próprio termo *txai*), além de cocares, pinturas, colares de miçanga, apetrechos mágicos, objetos considerados dotados de poder tal qual as próprias medicinas, que, da perspectiva de uma parcela destes participantes, potencializam a força espiritual nos rituais. A propósito, a própria constituição de um espaço ritual nomeado aldeia (ver nota7) pode ser vista como parte deste processo.

Mas, na rede que se constrói em torno da potência espiritual indígena, a figura da *aliança* torna-se igualmente crucial. Como vimos anteriormente, para o contexto carioca, elas (as alianças) têm início nos “trabalhos” com *nixi pae huni kuin* feito para moradores do Rio de Janeiro. Mas, a partir daí, muitos outros “trabalhos” vêm se realizando na base da aliança, ora no cruzamento de trajetórias pessoais entre os *amigos*, — os *txai* que se deslocam das aldeias e os *nawa* com seu saberes e engajamentos nas cidades —; ora na construção conjunta de projetos a serem desenvolvidos para as aldeias, de interesse direto das comunidades. Comentaremos, rapidamente, dois resultados importantes deste cruzamento entre trajetórias pessoais e percursos *huni kuin* na cidade.

O primeiro deles levou à elaboração e publicação de “Una Isi Kayawa — Livro da Cura do Povo Huni Kut do Rio Jordão”, fruto de uma parceria que tem como principais protagonistas o líder xamã Agostinho Manduca Mateus IkaMurru, o etnobotânico Alexandre Quinet, que trabalha no Jardim Botânico do Rio de

Janeiro, e Anna Dantes, responsável pela edição e projeto gráfico do livro e proprietária da editora Dantes, no Rio de Janeiro<sup>9</sup>. Guardiões e outros colaboradores ligados a eles ou ao Jardim Botânico na cidade trabalharam juntos para realizar o que teria sido sonhado pelo xamã por mais de vinte anos. De uma primeira versão, em que as folhas seriam de material plástico, capaz de suportar a umidade da floresta, surgiu uma outra, comercializável, sendo os recursos da venda distribuídos entre os autores indígenas. Goldstein e Labate (2017, p. 461) chamam a atenção para as controvérsias, nas próprias comunidades huni kuin, quanto às iniciativas deste tipo. E não há como não notar as complexidades em torno da apresentação ou produção da “cultura” aí, como comentaremos adiante. Mas passemos, antes, ao segundo contexto.

Trata-se do que Goldstein e Labate (2017) chamaram de “encontros artísticos e ayahuasqueiros” entre o artista plástico carioca Ernesto Neto e colaboradores huni kuin que têm participado, junto com o artista, de exposições no país e no exterior. As autoras etnografaram e fizeram um comentário cuidadoso do encontro que levaria a produções como a instalação *Em busca do Sagrado: nixi pae e a jiboia*, na exposição “Histórias Mestiças”, em São Paulo (2014), que propunha a experiência da instalação junto com o ritual do *nixi pae* conduzido pelos huni kuin no mesmo espaço. Conforme o comentário das autoras, o projeto “apagou as fronteiras entre performance artística e ritual religioso. Ele construiu um templo espiritual dentro de um templo da arte” (GOLDSTEIN; LABATE, 2017, p. 452).

A participação em Viena, na Thyssen-Bornemisza Art Contemporary – TBA 21 (2015), por sua vez, demonstrou um alto grau de investimento e o envolvimento de muitas pessoas na exposição “*Aru Kuxipa — Sagrado Segredo*”. A mostra, além de uma elaborada instalação (GOLDSTEIN; LABATE, 2017, p. 453), contou com espaços para práticas medicinais pelos pajés que acompanharam o artista e com a realização, em paralelo, de um seminário com foco na etnobotânica e práticas huni kuin. Quanto ao envolvimento em torno deste trabalho conjunto, dizem as autoras:

Estavam presentes em Viena os já mencionados “Guardiões huni kuin”, jovens profissionais liberais ou universitários cariocas entusiasmados com o uso da ayahuasca (COUTINHO, 2015), além dos dois organizadores do *Livro de Cura*, palestrantes, o *staff*, a curadora da mostra e a fundadora da TBA. Os Guardiões acompanhavam os pajés, ajudavam nas vendas e faziam traduções. Os pajés [oito] eram tratados com bastante reverência. A grande maioria já havia tomado junto a ayahuasca e pare-

cia ter laços de amizade, conhecendo-se do Rio de Janeiro ou do Acre” (GOLDSTEIN; LABATE, 2017, p. 454).

No museu em Viena, em uma exposição de nível internacional, Ernesto Neto, sua comitiva huni kuin com seus guardiões, bem como visitantes da mostra puderam experimentar, com intensidade, a conexão entre a arte e a floresta. A instalação proposta pelo artista não se separa aqui da força da ayahuasca ingerida, dos cantos e da condução dos pajés, tudo isso compoendo uma mesma vivência estético-sensorial.

São muitas as dimensões que se cruzam num evento como este, tanto no âmbito da experiência pessoal quanto noutros planos que se revelam quando tomamos em análise a dimensão da *cultura*. Conforme comentam as autoras, notamos, aqui, “uma complexa interseção entre arte, espiritualidade e internacionalização e ressignificação de práticas e objetos tradicionais em novos contextos” (GOLDSTEIN; LABATE, 2017, p. 437).

Uma exposição como esta confere visibilidade internacional não apenas a uma “cultura da floresta”, mas aos Huni Kuin como coletivo portador de uma dada cultura.

## Dimensões da cultura, a aldeia e a cidade

Desde o início dos anos 2000, quando os próprios Huni Kuin — e outros povos Pano — começaram a organizar festivais em torno do xamanismo, a conduzir rituais nas aldeias e nas cidades, ou ainda encontros culturais, oficinas para um público não indígena — em geral, pessoas de uma classe média urbana, sejam artistas, terapeutas, cientistas e outros —, desde esse momento, a percepção de um povo e uma “cultura huni kuin” entram em cena.

Neste processo, alianças que, de início, acontecem no cruzamento de trajetórias pessoais, e em círculos mais ou menos restritos — como centros do circuito nova era — podem se desdobrar em formas palpáveis de “apresentação da cultura” a públicos mais amplos, como na experiência da exposição em Viena, comentada acima. Ou seja, encontros que se realizam como experimentos de colaboração e criação conjunta de “amigos” indígenas e urbanos não deixam de “produzir cultura” no sentido observado por Aline Ferreira Oliveira (2018), comentado no início deste artigo. Aqui, entra em questão não só o que se inventa ou reinventa como cultura, mas também o debate em torno da referência coletiva da “cultura de um povo”.

Não poderemos acompanhar, aqui, um conjunto complexo de questões que se colocam ao abordarmos estes contextos contemporâneos de interlocução entre indígenas e não indígenas e a produção de cultura<sup>10</sup>. Interessa-nos, de todo modo, notar o desdobramento das “alianças” entre os pajés huni kuin e os amigos urbanos para “trabalhos” de outra ordem — que não xamânica ou ritual-artístico — feitos nas aldeias. E, ainda, interessa-nos apontar, rapidamente, dimensões políticas da relação entre os Huni Kuin e a cidade.

Voltando ao ano de 2005 e ao documento produzido quando os visitantes do Rio de Janeiro às aldeias no rio Jordão receberam o nome e a incumbência de “guardiões huni kuin” (COUTINHO, 2011), notamos como o intercâmbio aí proposto define os amigos urbanos como “representantes de interesses dos Huni Kuin na cidade”.

Na base deste compromisso, ao nosso ver, os amigos da cidade mobilizam esforços para projetos de interesse das comunidades que vivem nas aldeias do Acre. É o caso de um projeto que vem se desenvolvendo há quase uma década para melhoria das condições de abastecimento de água na Terra Indígena do Jordão. Originado como projeto de extensão do Instituto Federal Sulriograndense, sob a coordenação do professor Charles Huber, do Curso de Gestão Ambiental, o trabalho se estendeu à rede de apoiadores e multiplicou suas realizações. Partindo de um sistema de captação de águas das chuvas, ele levou, em 2018, à cavação de dois poços, e hoje reúne recursos para a construção de um sistema de distribuição de águas na aldeia NiYushibu (Altamira), que atenderá a cerca de 160 pessoas. Estas informações podem ser vistas no sítio Vakinha (<http://vakinha.com.br/vaquinha/projeto-agua-para-aldeia-huni-kuin>), tendo sido a “vaquinha” criada em dezembro de 2018 (com o objetivo de arrecadar contribuições para a fase atual do projeto), por Hilas al Khouri, primeiro suplente do Instituto Txai (“Guardiões”), conforme lemos na rede LinkedIn (<http://br.linkedin.com>).

Novamente, aqui, experiências pessoais ou vivências com os saberes da floresta parecem estar imbricados com a colaboração financeira e outras formas de participação em projetos de interesse comunitário. Ao introduzir o texto que convida à colaboração na “vaquinha”, Hilas al Khouri não deixa de mencionar a experiência vivida junto aos Huni Kuin de “dez dias de muitas trocas, aprendizados e curas”.

Os contextos diversos de colaboração aqui comentados nos levam à impressão de que trajetórias e engajamentos pessoais, capacidades de mobilizar ideias, pessoas e recursos materiais resultam simultaneamente em realizações “lá”, nas aldeias, e visibilidade “aqui”, fora delas. Muitas ques-

tões surgem, certamente, no caminho (ver nota 9), como controvérsias lá e cá em torno do “abrir” ou não os “segredos da floresta”, acerca do que pode ser tomado como “transferência”, “apropriação”, “direitos autorais”, “tradução” ou “invenção” da “cultura” na relação entre *nawas* urbanos e *txai* indígenas.

É certo que as políticas indígenas são um aspecto fundamental neste processo continuado de trocas com os brancos. Coutinho (2011a, p. 2) chega a comentar a preparação que os três filhos do líder Siã, que vieram para o sudeste, teriam tido “desde a infância” para o exercício de uma liderança huni kuin junto aos brancos, ou, nas palavras do autor, para “defender os interesses de seu povo na cidade grande”. Outro aspecto importante diz respeito ao espaço político que a “cultura” ganha quando se transforma em registros palpáveis e duráveis, como livros, filmes, ou arte em exposição. A produção desses registros, bem como a oferta de oficinas, palestras, vivências “culturais” — com as medicinas, os cantos, os desenhos — tudo isso constitui, para os Huni Kuin, “um lugar político em face da sociedade nacional e de outros povos indígenas” (GOLDSTEIN; LABATE, 2017). Por outro lado, como ressaltam estas autoras, torna-se inevitável que “nesses encontros, práticas sejam estilizadas, filtradas e reinventadas”.

Os processos vividos desde os anos 1990, no Acre, rapidamente comentados, bem como os laços e a colaboração recente entre os Huni Kuin — e também os Yawanawá — e a rede de apoiadores que se forma no e a partir do Rio de Janeiro têm sido, ainda, abordados da perspectiva das cosmopolíticas ameríndias, marcadas pelo movimento de incorporação — no sentido de alteração de si — de alteridades humanas e não humanas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002 etc.). Neste sentido, Aline Ferreira Oliveira (2018, p. 170) lembra, para o contexto dos festivais realizados nas aldeias do Acre, a observação de Calavia Saez (2013, p. 205 apud FERREIRA OLIVEIRA, 2018, p. 170; traduzido pela autora) sobre o lugar central das festas entre os ameríndios, inclusive em suas versões mais turísticas ou comerciais, na medida em que operam “um padrão tradicional de captura e absorção de elementos externos”.

Assim como no xamanismo amazônico haveria grande espaço para elaborações pessoais, aqui, também, no campo das trocas ou alianças, as perspectivas que tomam forma e se põem em relação são muitas, seja entre os Huni Kuin, seja entre os *nawa* da cidade que se afetam e se engajam, de diferentes maneiras, com as vivências e/ou os interesses huni kuin. A lida com a “cultura” também revela planos diversos: índios apresentando sua “cultura” como no evento de lançamento do livro da Cura, com a presença por

semanas de um grupo de cantores *huni kuin* em uma casa construída dentro do Parque Lage do Rio de Janeiro; “Representantes” indígenas que se tornam pajés na cidade e, enquanto tal, tradutores da “cultura *huni kuin*”; e, ainda, representantes não indígenas que se fazem “guardiões” desta “cultura” e, ao modo dos pajés, também mediadores junto a outros *nawa* que vivem na cidade. São engajamentos diversos que multiplicam controvérsias.

De todo modo, não cabe duvidar: a floresta e seus guardiões indígenas conquistaram espaços e relações na cidade. Mas não um espaço que permanece circunscrito ali. A interlocução entre a ayahuasca, os *huni kuin* e os *nawa* urbanos é um processo em curso, feito principalmente de movimento. Assim como se movem as imagens mostradas pelo *nixi pae*, na rede *huni kuin*-Rio de Janeiro, as formas relacionais se alteram, as perspectivas se transformam, e a cidade, *cosmo-polis*, não cessa de vazar, para outros tantos lugares e para novas articulações.

## Notas

1. A ayahuasca, bebida de origem amazônica atualmente conhecida em diversos pontos do planeta, é produzida a partir da cocção do cipó *Banisteriopsis caapi* (jagube) e da folha *Psychotria viridis* (chacrona).
2. O rapé é um pó que resulta do processo de torra e moagem das folhas do tabaco. Esse pó é misturado com vários tipos de cinzas torradas de plantas como Pau pereira, Mulateira, Tissunu, dentre outras difíceis de se identificar pela taxonomia convencional. O kambô/Kapum/kampung é a resina advinda da secreção da mucosa da epiderme da perereca *Phyllomedusa bicolor* de origem amazônica, a qual é usada como “vacina” para tratar doenças e aumentar a imunidade. A sananga se trata de um líquido utilizado como colírio, obtido por meio da extração de um sumo da raiz da planta *Tabernaemontana Sananho*. Para preparar o colírio, são batidas as raízes do arbusto com água limpa e potável, o que permite a extração do princípio ativo da planta.
3. Os Huni Kuin são parte desse conjunto. O nome é uma autodenominação que significa “gente de verdade, ou de costume conhecido”. Antes eram denominados ofensivamente como Kaxinawá, que significa povo morcego, gente que anda de noite ou canibal. Os povos da família linguística Pano ocupam a parte ocidental da Amazônia brasileira no estado do Acre e parte sul do estado do Amazonas, ultrapassando a fronteira do Brasil, e indo até o leste peruano no pé dos Andes. A área de ocupação abarca a área do Alto Juruá e Purus e o Vale do Javari. São falantes da língua hantxa kuin (LAGROU, 1991). É um grupo étnico reconhecidamente ayahuasqueiro.
4. Aline Ferreira de Oliveira (2018, p. 171), tomando por base a abordagem de Manuela Carneiro da Cunha (2009) ao considerar a lida dos povos ameríndios com a “cultura” em contextos pós-Constituição de 1988 no Brasil, analisa o processo de “fortalecimento da ‘cultura’” pelos Yawanawá em dois movimentos: um “para dentro”, propriamente de “retomada” da “cultura” entre os próprios indígenas, e outro “para fora”, que se realiza nas “apresentações” da “cultura” para não indígenas, e também na relação com outras etnias indígenas. A autora reforça, em sua análise, a interpretação de Carneiro da Cunha (2009, p. 311) da “cultura” funcionando aqui como “categoria de ida e volta”.
5. Se o que estas experiências rituais operam vai além do simbólico, não deixam de se orientar, também, na relação com o simbólico, e, particularmente no contexto urbano, se ligam a modos de simbolizar a vida nas cidades como altamente nociva a uma espiritualidade saudável. No contexto de uma rotina capitalista, consumista, predadora e doente, a presença de uma “espiritualidade indígena”, marcada pela proximidade com a “força” da floresta, tende a merecer um lugar muito especial, contrapondo-se, enquanto potência curativa, à doença citadina.
6. O Mahku (Movimento de Artistas Huni Kuin) é fruto de pesquisas e da prática de ensino de Ibã Sales, que coordena esse grupo de jovens, sendo atualmente cantor (txana) e professor reconhecido no Brasil e exterior, autor dos livros *Nixi Pae*. O Espírito da Floresta (IBÃ KAXINAWÁ, 2006); *Huni Meka*. Os cantos do cipó (livro, CDs e DVD) (OPIAC, 2007).
7. A conexão entre desenhos e ayahuasca, ainda que não abordada neste artigo, é um tema central do xamanismo pano, conforme desenvolvido por Elsje Lagrou. São os desenhos chamados *kene* que estabelecem a ligação com o “mundo dos seres invisíveis” (LAGROU 2009, p. 88), sob a alteração da visão que a ayahuasca propicia.
8. Aqui são, então, mencionadas outras alianças em torno do xamanismo, como as travadas com os Wixárikas (México), Shipibo (Peru) e povos Tukano (Alto rio Negro, noroeste amazônico), alianças que conferem sentido suplementar ao txai ou TXAI (Tradições Xamânicas da América Indígena).
9. No sítio da editora Dantes são apresentados como autores, além de Agostinho, que também organiza o livro, junto com Alexandre Quinet: Manuel Vandique DuaBuse, Lauro Sales, Sávio Barbosa e o povo Huni Kuin do rio

Jordão" (<http://dantes.com.br/portfolio/unaisikayawa>). Para mais detalhes sobre o processo de produção do livro, ver Goldstein e Labate (2017, p. 440).  
10. Questões como as acerca da propriedade intelectual coletiva, da patrimonialização dos saberes indígenas ou mesmo da exotização da cultura, ver Manuela Carneiro da Cunha (2009); e, para a questão da ayahuasca no contexto particular aqui tratado, ver Goldstein e Labate (2017, p. 456-460).

### Referências bibliográficas

- ASSIS, Glauber Loures de; LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. **Religião e Sociedade**, v. 34, n. 2, p. 11-35, Dez. 2014.
- CALAVIA, Sáez Oscar; ARISI, B. La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos. **Revista Española de Antropología Americana**, v. 43, n. 1, p. 205-222, Jan. 2013.
- CARID NAVEIRA, M. **Yawanawá**: da guerra à festa. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Xamanismo e tradução. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). **Cultura com aspas**: e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- \_\_\_\_\_. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 7-22, Abr. 1998. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001>. Acesso em: 18 jun. 2019.
- COUTINHO, T. C. Xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso. 2011. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- COUTINHO, T. C. **Xamanismo da floresta na cidade**: um estudo de caso. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos Interdisciplinar de Psicoativos, 2011a. Disponível em: [www.neip.info](http://www.neip.info). Acesso em: 10 abr. 2019.
- \_\_\_\_\_. A questão da legitimidade e da legalidade dos usos contemporâneos da ayahuasca: Um estudo de caso. **Dilemas** — Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 331-355, Abr. 2013.
- FERNANDES, Saulo C. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. **Horizontes Antropológicos**, v. 24 n. 51, p. 289-314, Mai./Ago. 2018. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832018000200011>. Acesso em: 18 jun. 2019.
- FERREIRA OLIVEIRA, A. Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.
- \_\_\_\_\_. Os outros da festa: um sobrevoou por festivais yawanawa e huni kuin. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 167-201, Ago. 2018. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832018000200007>. Acesso em: 18 jun. 2019.
- GOLDSTEIN, Ilana; LABATE, Beatriz Caiuby. Encontros artísticos e ayahuasqueiros: Ernesto Neto e os Huni Kuin. **Mana**, v. 23, n. 3, p. 437-471, Set. 2017. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.1590/1678-49442017v23n3p437>. Acesso em: 18 jun. 2019.
- GOULART, Sanda Lúcia. As Raízes culturais do Santo Daime. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- GROISMAN, A. **Eu venho da floresta**: um estudo sobre o contexto. Florianópolis: EDUFSC, 1999.
- IBÃ KAXINAWÁ, Isaias Sales. **Nixi Pae**. O Espírito da Floresta. Rio Branco: CPI-AC, 2006.
- LABATE, B.; COUTINHO, T. "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**, v. 57, n. 2, p. 215-250, Dez. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.89113>. Acesso em: 18 jun. 2019.
- LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2004.

- LAGROU, E. Uma etnografia da cultura kaxinawá: entre a cobra e o inca. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.
- \_\_\_\_\_. **A fluidez da forma: arte alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá-AC)**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- LOSONCZY, A. M.; MESTURINI, S. Ritualized Misunderstanding Between Uncertainty, Agreement, and Rupture. Communication Patterns in Euro-American Ayahuasca Ritual Interactions. In: LABATE, B. C., CAVNAR C. (Orgs.). **Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond**. New York: Oxford University Press, 2014.
- MAGNANI, J. G. C. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. **Religião e Sociedade**, v. 20, n. 2, p. 113-140, 1999.
- \_\_\_\_\_. Xamãs na cidade. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 218-227, Nov. 2005.
- MENESES, Guilherme Pinho. Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos. **Horizontes. Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 229-258, Ago. 2018.
- Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71832018000200009>. Acesso em: 18 jun. 2019.
- MENESES, G. Navegando no astral: fluxos e transformações nos rituais de nixi pae. In: LABATE, B.; GOULART, S. **O uso de plantas psicoativas nas Américas**. Campinas: Mercado de Letras. No prelo.
- OPIAC – Organização de professores indígenas do Acre. **Huni Meka**. Os cantos do cipó. Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- \_\_\_\_\_. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation, **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, Article 1, Jan. 2004.
- WEBER, I. **Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola**. Rio Branco: Edufac, 2006.

Recebido em: 07/05/2019

Aprovado em: 17/06/2019