

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE QUÍMICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO DE QUÍMICA – PEQui

ALINE FLORENTINO DA COSTA

EFICÁCIA SIMBÓLICA E SENTIDO DE CURA: UM TEMA ENTRE O
ENSINO DE QUÍMICA E OS SABERES ORIGINÁRIOS

RIO DE JANEIRO

2022

Aline Florentino da Costa

EFICÁCIA SIMBÓLICA E SENTIDO DE CURA: UM TEMA ENTRE O ENSINO
DE QUÍMICA E OS SABERES ORIGINÁRIOS

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós- graduação em Ensino de Química Modalidade Profissional, Instituto de Química, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ensino de Química.

Orientador: Prof. Dr. Waldmir Nascimento de Araujo Neto

Rio de Janeiro
2022

CIP - Catalogação na Publicação

F633e Florentino da Costa, Aline
Eficácia simbólica e sentido de cura: um tema
entre o ensino de química e os saberes originários /
Aline Florentino da Costa. -- Rio de Janeiro, 2022.
93 f.

Orientador: Waldmir Nascimento de Araujo Neto.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Instituto de Química, Programa de Pós
Graduação em Ensino de Química, 2022.

1. Cultura indígena. 2. Educação. 3. Ensino de
química. 4. Antropologia. 5. Eficácia Simbólica. I.
Nascimento de Araujo Neto, Waldmir, orient. II.
Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos
pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

Aline Florentino da Costa

EFICÁCIA SIMBÓLICA E SENTIDO DE CURA: UM TEMA ENTRE O ENSINO
DE QUÍMICA E OS SABERES ORIGINÁRIOS

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós- graduação em Ensino de Química Modalidade Profissional, Instituto de Química, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ensino de Química.

Aprovada em: ____/____/2022.

Prof. Dr. Waldmir Nascimento de Araujo Neto (IQ/UFRJ)
Orientador

Prof^a. Dr^a. Ivoni Freitas Reis (UFJF)
Membro externo

Prof. Dr. Leonardo Maciel Moreira (UFRJ)
Membro interno

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Waldmir (O Barroco), que em inúmeros momentos atuou para muito além da orientação com muita compreensão, parceria e afeto em situações complexas onde o cenário pandêmico me atravessou de modo pessoal difícil e no campo da nossa pesquisa causou diversos impedimentos de aplicações presenciais. Obrigada, professor!

Agradeço aos professores da banca por terem aceitado o convite e também ao PEQui e toda sua equipe por terem me ajudado, através de aulas e convivências, a me lapidar ainda mais me expandindo como professora.

Agradeço a mim mesma que não desisti apesar dos dilemas e contratempos. E também às pessoas da minha vida sem as quais eu provavelmente não teria conseguido seguir sem abandonar. Vocês sabem quem são.

À Luiza que chegou agora, no final do processo, mas já me inspira tanto e me traz vontade de fechar meus ciclos pra me tornar uma pessoa melhor. Te amo. Obrigada por revisar meu abstract.

EPÍGRAFE

Brasil,
meu nego, deixa eu te contar
A história que a história não conta
O avesso do mesmo lugar
Na luta é que a gente se encontra

Brasil, meu denço
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não está no retrato

G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira

RESUMO

COSTA, Aline Florentino da. **Eficácia simbólica e sentido de cura: um tema entre o ensino de química e os saberes originários**. Rio de Janeiro, 2022. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de Química) – Instituto de Química, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Neste trabalho nos dedicamos à análise de trabalhos sobre a cultura, rituais e crenças dos povos indígenas do Brasil e do modo como eles expressam, absorvem e transmitem o conhecimento. Nossa pesquisa promove análises de ordem teórica e bibliográfica alicerçada na obra do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss em seu livro *Antropologia Estrutural* onde o autor nos escreve sobre sua imersão, de modo etnográfico, em um sistema indígena da região central do Brasil de 1938. Buscando colocar a cultura indígena em foco, consideramos observações de conceitos da cultura dos povos originários apresentados pelos próprios indígenas. Em nosso referencial teórico verificamos como Lévi-Strauss se utiliza da cultura indígena em análises etnológicas especificamente de rituais mágico-religiosos ancorando assim seu conceito de Eficácia Simbólica e de modo material assumimos como objeto físico de análise a *Ayahuasca*, enquanto produto cultural, a partir do solo teórico oferecido pelo antropólogo. Ao vincularmos tal referencial teórico ao contexto da educação, pretendemos contribuir para a formação de professores de química capazes de articular abordagens não tradicionais e uma aproximação cultural em ambiente escolar, e de modo específico concebemos um *ebook* interativo como forma de produto que se apresenta como um Recurso Fundamental e Instrucional Inovador pensado para professores não indígenas. De modo geral, acreditamos e almejamos que nosso texto e produto possam provocar, em quem o experimentar, o interesse de se tornarem, se quiserem, agentes da preservação cultural indígena.

Palavras-chave: cultura indígena, educação, ensino de química, antropologia, eficácia simbólica

ABSTRACT

COSTA, Aline Florentino da. **Symbolic efficacy and sense of healing: a theme between chemistry teaching and original knowledge.** Rio de Janeiro, 2022. Dissertation (Master in Chemistry Education) – Chemistry Institute, Federal University of Rio de Janeiro, 2022.

In this work we are dedicated to the analysis of works on the culture, rituals and beliefs of the indigenous peoples of Brazil and the way they express, absorb and transmit knowledge. Our research promotes theoretical and bibliographic analysis based on the work of the French anthropologist Claude Lévi-Strauss in his book *Antropologia Estrutural*, where the author writes about his immersion, in an ethnographic way, in an indigenous system in the central region of Brazil in 1938. To focus on indigenous culture, we consider observations of concepts of the culture of the indigenous peoples presented by the indigenous peoples themselves. In our theoretical framework, we verify how Lévi-Strauss uses indigenous culture in ethnological analyzes specifically of magic-religious rituals, thus anchoring his concept of Symbolic Efficacy and, in a material way, we assume Ayahuasca as a physical object of analysis, as a cultural product, from the theoretical ground offered by the anthropologist. Linking this theoretical framework to the context of education, we intend to contribute to the training of chemistry teachers capable of articulating non-traditional approaches and a cultural approach in the school environment and specifically we conceive an interactive ebook as a form of product that presents itself as a Fundamental Resource and Innovative Instructional designed for non-indigenous teachers. In general, we believe and hope that our text and product can provoke, in those who experience it, the interest of becoming, if they want, agents of indigenous cultural preservation.

Keywords: indigenous culture; education; chemistry teaching; anthropology; symbolic efficacy

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. OBJETIVOS	17
2.1. Objetivos gerais	17
2.2. Objetivos	17
3. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA: DA ANTROPOLOGIA AO SABER ORIGINÁRIO	18
3.1. A eficácia simbólica de Lévi-Strauss	18
3.2. Povos Indígenas: uma ambientação	28
3.2.1. A inversão: indígenas descobrindo os brancos	35
3.2.2. Rituais religiosos/espirituais	39
3.2.3. As medicinas sagradas e o conhecimento originário	43
3.3. Ayahuasca, psicoativo da floresta	49
3.3.1. A bioquímica da <i>Ayahuasca</i>	49
3.3.2. Interesse multidisciplinar na substância	54
3.4. A expansão <i>ayahuasqueira</i> no Brasil.....	57
4. ENCONTROS NA EDUCAÇÃO	64
4.1. A inserção da cultura originária no ensino não indígena	65
5. METODOLOGIA	70
5.1. Relatos de uma Metodologia de pesquisa	71
5.2. Metodologia do produto	74
6. PRODUTO	76
6.1. Produto: O ebook interativo – O percurso da expansão	79
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	83
8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	85

1. INTRODUÇÃO

O Brasil tem seu berço na violação. Violação, exploração, escravização decorrentes, em primeiro momento, da invasão dos portugueses e posterior perpetuação de uma série de explorações e abusos. Quando os europeus chegaram ao Brasil a terra já estava habitada e isso constitui um sentido fundamental sobre o direito à terra (SILVA, 2018). Há registros de que, por exemplo, a origem dos Tupi-Guarani data de pelo menos há 2500 anos, sendo que algumas datações sugeridas arqueologicamente para a gênese da ocupação Guarani em terras brasileiras situam-se em torno de 200 anos antes de Cristo (MELLO e KNEIP, 2017, p.304-305). É diante desse cenário que nossa pesquisa toma forma, sabendo que a escolha do tema carrega em si dificuldades de acesso a informações, sobretudo no que diz respeito às tradições originárias. Essas tradições são transmitidas na oralidade e, muitas vezes, apenas para os reconhecidos membros de suas comunidades, sendo assim, nos valem em alguns momentos de matrizes de informação indiretas, tais como: recortes de áudio e vídeo, reportagens, além de relatos não acadêmicos, mas que consideramos imbuídos de valor histórico.

Compreendemos que a temática indígena inserida no contexto da educação cria no leitor uma expectativa de observação do dispositivo que trata da obrigatoriedade do ensino de História e culturas indígenas nas escolas públicas e privadas, a saber, a Lei nº 11.645/2008. No entanto, seguimos na contramão e ao invés de partirmos da lei para justificar algum tema, invertemos a proposta de pensamento e buscamos refletir sobre as razões pelas quais há a necessidade de uma lei que garanta o não apagamento de uma cultura. E para além disso, porque carecemos de uma lei onde os líderes indígenas busquem por representatividade em acordo com a realidade de suas comunidades, bem como para a preservação de suas vidas (BERGAMASCHI; GOMES, 2012, p.58).

Diante dessa linha de pensamento e com o objetivo de colocar a cultura indígena em foco, trataremos das dimensões possíveis sobre a bebida sagrada da *Ayahuasca*, planta de poder utilizada por indígenas em rituais espirituais. Em termos de produção acadêmica podemos citar que o início das pesquisas sobre a união das plantas que formam a *Ayahuasca* ocorre na segunda metade do século XIX na obra de Richard Spruce que em 1852 identificou o cipó da planta como sendo do gênero da *Banisteria*¹ conforme verificaremos maias adiante *Banisteriopsis caapi* (GATES, 1986). Luís Eduardo Luna

¹ Pertencente à família *Malpighiaceas*, que integra outros 73 gêneros nativos das regiões tropicais e subtropicais (SCHULTES, 1979).

(2005, p. 339) nos declara que os registros, ainda que escassos, feitos sobre as origens da *Ayahuasca* trazem como principal fonte documental os estudos antropológicos. Esse caminho esclarece nossa escolha por um referencial teórico de matriz antropológica, a saber: Claude Lévi-Strauss em sua obra *Antropologia Estrutural*, livro esse onde o autor argumenta sobre sua tese acerca do conceito de *Eficácia Simbólica*. Procuramos considerar as questões apresentadas por Lévi-Strauss, combinando tal conceito, nesse escopo, com questões culturais inseridas nas matrizes de vida dos povos originários da América do Sul e dos seus rituais sagrados. Diante do vasto cenário de contribuição e legado dos habitantes originais desta terra, utilizaremos também, dentro do recorte da *Ayahuasca*, uma breve análise bioquímica e suas formas de utilização.

Encerrando as conexões trazidas em nosso texto, o ensino de química adentra no cenário da educação no contexto do curso de graduação em licenciatura em química, onde exploramos como público alvo os professores em formação. Concebemos que para contribuir na formação de professores de química capazes de promover abordagens não tradicionais e uma aproximação com culturas distintas das do “homem branco”, há de se desenvolver uma quebra de paradigma entendendo que o diálogo entre as diversas áreas do conhecimento se faz necessário. Acreditamos que essa quebra de paradigmas ocorre a partir de uma expansão de consciência, o que pode renovar a forma de abordagem da cultura indígena em sala de aula. Buscamos aqui um encontro de pontos culturais com aspectos da educação pretendendo promover, para professores em formação, ou ainda para todos aqueles que se aproximarem do nosso texto e produto educacional, aproximação inicial com a cultura indígena, ao mantermos como intangível as possibilidades de despertar do interesse em se tornarem agentes da mobilização e visibilização cultural dos povos originários.

A fundamentação teórica descrita em nosso texto revisita o conceito de Lévi-Strauss através do livro *Antropologia Estrutural*. Ao trazermos um livro emblemático no campo da antropologia, indicamos que a *Antropologia Estrutural* contém em si um estudo sobre estruturas das sociedades e culturas que são universais. Nesta obra, temos compilação de textos fundamentais, publicados nos quinze anos que se seguem à publicação de *Antropologia estrutural* pela primeira vez, até 1973. Aqui o autor se debruça nas teorias estruturalistas do semiótico Roman Jakobson, que conheceu nos Estados Unidos, para uma renovação no método antropológico. Além das relações de seu campo com a semiótica, Lévi-Strauss ainda observa a psicanálise e a arte, e também analisa o ensino de sua disciplina.

O termo ‘estrutura’ ganha destaque na modernidade com noções de linguística, sendo que à época as correntes estruturalistas utilizavam o termo voltando-se para suas denotações originais de onde podemos entender a etimologia da palavra com o significado de construir, como vemos a seguir.

Tratando-se da gênese do vocábulo “estrutura”, deriva do verbo *struere*, o qual significa construir, no sentido de “construir edifícios”. Este termo expressa em seu significado original o mesmo sentido por meio do qual a noção de estrutura seria empregada pelas correntes estruturalistas no século XVII, a partir de então, o emprego da palavra possibilitou uma dupla direção: ao homem, cujo corpo pode ser comparado a uma construção (disposição de órgãos, por exemplo) e em direção às suas obras, em especial, à língua na distribuição das palavras na oração, composição de um estilo poético (OLIVEIRA; PENA, 2014).

Lévi-Strauss então, propõe a utilização do termo ‘estrutural’ em antropologia, o que se considerou grande inovação por ser uma espécie de deslocamento do modelo de ciências em que a antropologia estava inserida, a saber, as ciências da natureza para as ciências humanas, ao trazer concepções da linguística. Dessa forma, o antropólogo busca na utilização do termo ‘estrutura’ um modelo cabível de cientificidade (DOSSE, 1993, p.37). Diante da utilização do termo e com observações de culturas ameríndias, Lévi-Strauss define que podem existir então estruturas universais comuns a diferentes culturas, ou seja, Lévi-Strauss nos indica que por mais diferente que uma cultura seja da outra é possível encontrar estruturas comuns em termos de modelos inconscientes. Sendo assim, podemos enunciar que a estrutura não se limita ao que se pode observar de modo etnográfico. Desse lugar emerge o interesse do antropólogo pelas ciências da mente, examinadas pela psicanálise e fundamentadas, por exemplo, por Freud e Lacan (REIS; WERNER, 2020).

A partir do solo teórico oferecido por Claude Lévi-Strauss, um recorte foi necessário para adentrar no campo dito pelo próprio autor como *mágico-religioso*. Para isso, destacamos o segmento do livro denominado *Magia e religião* ao examinamos os capítulos IX, *O feiticeiro e sua magia*, e X, *A eficácia simbólica*. Nos interessou a noção de *Eficácia Simbólica*, tese defendida pelo autor na obra, que se encontra definida no capítulo X do livro. Como a construção da obra ocorre de modo contínuo neste segmento, entendemos a importância de um olhar mais abrangente e por isso retornamos ao capítulo IX para compreender parte da construção da tese.

De acordo com Lévi-Strauss podemos fundamentar a eficácia simbólica como sendo algo que produz efeitos físicos em termos de cura a partir de símbolos impostos

por uma autoridade. Para unir os componentes que dão corpo ao conceito, o autor se vale de diversos exemplos de observação etnográfica nas comunidades indígenas brasileiras, mas também, como já abordado nas linhas acima, se utilizava de conceitos psicanalíticos para agregar robustez àquilo que desejava definir. Podemos propor paralelismos diante deste cenário, como por exemplo, uma paciente sentada no sofá do “set de análise” onde também, abajur e poltrona do psicanalista compõem o ambiente visitado por ela semana após semana. Neste contexto, o psicanalista conduz a paciente que é transportada até o momento do trauma através de sua memória – seja ela recriada de forma verídica ou não – e lá encontra a saída para abandonar tal dor, momento esse conhecido pela psicanálise como ab-reação, a saber, “...o momento decisivo da cura em que o doente revive intensamente a situação inicial que está na base de seu distúrbio, antes de superá-la definitivamente.” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.196).

O processo que envolve o paciente no divã pode ser considerado análogo, ao considerarmos um Xamã do povo indígena *Ayoreo* quando promove um canto, dito *Sarode*, para curar dor de estômago, onde, em tal canto, ocorre a sucção do estômago do paciente e, após a sucção, o canto é retomado e repetido de acordo com o problema apresentado pelo doente, que rememora a experiência para que encontre sua cura. A comunidade acredita que a técnica e o xamã são competentes, assim como o paciente, que sofre do mal e ao final da sessão ele se sente melhor e eventualmente se recupera (RENSHAW, 2006). Posto isso, o autor define que para a *Efíacia Simbólica* três elementos são considerados essenciais: (i) o xamã não duvidar de seu poder de cura, (ii) o doente acreditar que o Xamã pode realizar tal feito; (iii) a comunidade instituir status de autoridade ao feiticeiro, tudo isso atrelado à construção onde se revive os fatos traumáticos, sejam esses fatos recriados de modo real quase teatral ou simples recriações da mente do modo como bem entende.

Para Eduardo Viveiros de Castro, a representação do xamanismo relaciona representações subjetivas para combater um mal fisiológico. No ritual existe uma manipulação psicológica do órgão adoecido mediada pelo xamã, uma saída mítica para a dor através do símbolo, sendo que este (símbolo) faz com que haja cura “(...) *cruzando deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 231). Tais pensamentos constituem Xamã, Doente e Público como bases para a criação de uma nova realidade, a da cura, e segundo Lévi-Strauss “*Esses três elementos do que se poderia chamar de complexo xamânico são indissociáveis*” (LÉVI-

STRAUSS, 1975, p.194). Outro ponto importante é que independente da crença religiosa instituída, observa-se que um rito pode possuir a presença de elementos não somente subjetivos, mas também de ordem material, tal qual os rituais que promovem a ingestão de bebidas feitas com plantas de poder. Mas não só isso, um terreiro de umbanda que utiliza elementos como a fumaça do defumador e bebidas alcoólicas, ou ainda um ritual indígena que possua em seu roteiro a ingestão de chás sagrados feitos com plantas nativas, trazem consigo uma dupla função e estas se complementam. Maria Tereza Lemos de Arruda Camargo nos conta que tais funções são chamadas de papel sacral e papel funcional. O sacro possui intrinsecamente atributos metafísicos e transcendentais, enquanto o funcional carrega em si atributos da matéria e de suas finalidades considerando, inclusive, características fármaco-químicas (CAMARGO, 2014, p.4).

As características fármaco-químicas da Ayahuasca têm sido estudadas mais intensamente nos últimos anos (RUFFELL et al., 2020) e recentes estudos apontam para respostas positivas quanto ao uso como droga auxiliar no tratamento da depressão profunda, obtendo-se respostas significativas de melhora comportamental e cognitiva dos pacientes (PALHANO-FONTES et al., 2018). Uma das primeiras indicações do contexto de ação fármaco-química da Ayahuasca revelou que ela mantém ativa a região do cérebro responsável pelo processamento visual, mesmo com os olhos fechados (DE ARAUJO et al., 2012)

Contudo, os olhares sobre os tipos de eficácia dependem de onde se fala e para quem se fala, o conhecimento é apreendido de modos diferentes em culturas diferentes. Em se tratando de povos indígenas, há de se ter olhar cuidadoso sobre quem estamos falando para que não ocorra uma perpetuação de generalidades equivocadas. Para isso, se faz necessário entender os indígenas brasileiros como povos originários, com heterogeneidade e que já faziam parte dessa terra bem antes de se iniciarem processos de invasão de outras nações. Mais que isso, tratar a questão indígena com cuidado é “(...) *lembrar e viver a memória histórica (...)* (LUCIANO, 2006, p. 18)”. Em razão disso ainda em fundamentação teórica, no Capítulo **Povos Indígenas: uma ambientação**, temos nosso primeiro momento de apresentação de aspectos das culturas originárias onde moldamos breve explanação sobre algumas sociedades indígenas, nos familiarizando a respeito dos cuidados necessários com a linguagem ao se referir a esses povos, bem como a forma como eles são encarados de maneira geral. Inseridos nesse tópico, adentramos em solo mais profundo e debatemos o olhar de autores indígenas sobre os aspectos de dominação europeia em território brasileiro. Nos debruçamos em suas falas afim de

desvendar o olhar deles sobre seu próprio povo e muitas vezes nos deparamos com discursos carregados de indignação e de lamento intenso, onde há clareza sobre os enganos promovidos pelos colonizadores quando se referiam à **invasão** como descobrimento. Davi Kopenawa Yanomami, xamã e porta-voz do povo Yanomami, nos conta que: “*Nossos ancestrais conheciam as terras do Brasil desde sempre. Mas, apesar disso, os brancos continuam a mentir para si mesmos pensando que descobriram esta terra!* (YANOMANI, 1999, p.18)”. Por fim tratamos das complexidades e mistérios inseridos em rituais religiosos/espirituais bem como da utilização de medicinas sagradas, as conhecidas plantas de poder, especificando a utilização da bebida *Ayahuasca* e formas de abordar a origem da feitura do chá.

Em seguida, observamos os aspectos bioquímicos e as consequências da ingestão da *Ayahuasca* que contém o princípio ativo N,N-dimetiltriptamina (DMT) que é um psicoativo poderoso e atuante no sistema nervoso central. Após a discussão dos panoramas bioquímicos e multidisciplinares sobre a *Ayahuasca* trazemos breves olhares sobre as chamadas religiões *ayahuasqueiras* em busca de oferecer compreensão sobre como algumas religiões utilizam o chá como parte de sua liturgia, com destaque para o *Santo Daime*.

Ao adentrarmos no capítulo 2, tratamos dos encontros na educação e utilizamos nosso ponto de interesse que são as observações de alguns aspectos educacionais dos povos originários e como tais aspectos são abordados em escolas não indígenas. Neste rumo, observamos que assim como existem alterações do sentido original da utilização da *Ayahuasca* em rituais, há um distanciamento do sentido original também no quesito educação. Sobre deslocar o sentido original de um símbolo, o psicanalista Carl Jung, na Escola de Psicologia Analítica ajuda a revogar a discrepância entre o homem primitivo e o homem moderno – que a princípio, não encontra nenhum sentido ou aplicação dos símbolos antigos – quando observa, reavalia e entende os símbolos primitivos sem alterar ritos ou mitos de pequenas sociedades tribais ainda existentes nas fronteiras da nossa civilização. Tal processo de pensamento do psicanalista gera o conceito de *inconsciente coletivo* considerada parte da psique que retém e transmite a herança psicológica comum da humanidade. Contudo, por serem simbologias milenares, o homem moderno pode acabar não os entendendo de modo consciente nem sendo capaz de captar suas informações de modo direto. De acordo com Jung, podemos desprezar as simbologias e formas diferentes de cultura de modo consciente, por talvez não percebermos utilidade, no entanto “(...) *inconscientemente reagimos a eles, assim como às formas simbólicas* —

incluindo os sonhos — através das quais se expressam” (HENDERSON, 1964, p.107). Ao considerarmos trazer tais apontamentos, entendemos que são construtivos em nossa intenção de colaborar para preservação de símbolos e cultura indígena, portanto, um autor que defenda a importância de se considerar e reavaliar simbologias milenares precisa estar presente em nossa escrita, adensando nosso raciocínio de manutenção e cuidado da cultura dos povos originários.

Na metodologia promovemos análises de ordem teórica e bibliográfica acerca do referencial teórico e também esclarecemos o nosso método, dito qualitativo, na forma de relatos da escrita onde esboçamos nosso itinerário até encerrarmos na confecção do produto final. A saber, um *Ebook* interativo composto de uma sequência didática proposta para turmas de graduação em licenciatura. Neste capítulo, em consonância com Tatiana Gerhardt e Denise Silveira, consideramos os tipos da pesquisa: abordagem, natureza, objetivos e procedimento, seguida de fases para elaboração de um protocolo de pesquisa (FONTELLES et al, 2009) onde consideramos: fase de decisão, fase de execução, fase de análise e fase de redação. Cada observação e utilização nossa está descrita no capítulo 3, referente à metodologia.

2. OBJETIVOS

2.1 Objetivos Gerais

Buscamos realizar em nosso projeto um estudo acerca da cultura dos povos originários do Brasil. Esse estudo pretende trazer à tona funções e modos do conhecimento originário que estejam em sintonia com “coisas” que posteriormente foram apropriadas pela Química, enquanto campo histórica e socialmente instalado na contemporaneidade, de maneira a destacar aspectos que possam ser mobilizados em atividades nas escolas com vistas a promover alteração de paradigmas relacionados à forma sobre como a cultura indígena tem sido abordada nos espaços escolares. Intencionamos que a proposta ocorra através de uma expansão de consciência, ao despertar em professores em formação do curso de licenciatura em química o desejo de se tornarem agentes da mobilização da cultura dos povos originários.

2.2 Objetivos específicos

Em sentido específico, temos como objetivo desenvolver estudos sobre enteógenos e outros produtos que compõem circuitos ritualísticos dos processos Xamânicos. Neste projeto, em específico, escolhemos estudar o percurso da *Ayahuasca*, ao realizarmos uma abordagem de pesquisa inicial sobre esse produto, destacando aspectos de diálogo com o ensino de química. Como sentido intrínseco de um projeto anexado a um programa de pós-graduação Profissional, será desenvolvido um produto educacional que se apresente como *Recurso Fundamental e Instrucional Inovador*, pensado para professores não indígenas em formação, como ferramenta que proporcione abertura inicial a certos aspectos da dinâmica cultural dos povos originários. Tal produto se manifesta na forma de *ebook* interativo que carrega um percurso, por meio de um repositório de material áudio visual sobre ayahuasca e povos tradicionais. Em relação a aos professores em formação partimos, na maioria dos casos, da ausência de familiarização com a cultura indígena. Sendo assim, tornar aspectos da história dos povos originários mais acessível, e transmitida muitas vezes no texto do produto por eles próprios, possa permitir, de volta ao objetivo geral, uma aproximação intercultural para expandir as percepções sobre si mesmo e sobre o universo dos povos originários.

3. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA: DA ANTROPOLOGIA AO SABER ORIGINÁRIO

Considerando que nosso estudo está voltado para as tradições indígenas com um objeto muito particular, inserido no contexto dito religioso, a obra *Antropologia Estrutural*, de Claude Lévi-Strauss, foi analisada utilizando como recorte o segmento *Magia e Religião* que contém, no capítulo X, nosso texto base de interesse que recebe o título de *A eficácia simbólica*. Para definir o conceito da eficácia, a princípio, fomos levados ao capítulo X por razões óbvias, apesar disso, e compreendendo a importância de uma avaliação mais ampla, tal texto trazia elementos que notoriamente haviam sido construídos, provavelmente, no capítulo anterior, *O feiticeiro e sua magia*, o que nos levou a retornar a leitura e assim compreender o caminho percorrido pelo autor até a definição da concepção do termo.

No capítulo de abertura do segmento *Magia e Religião* o autor nos coloca diante da estruturação do que mais tarde seria sua tese acerca da eficácia simbólica, nele acompanhamos, de forma clara e cheia de retóricas, a trajetória de pensamento de Lévi-Strauss inspirado pelas reflexões de Cannon (1942), que discutiu eventos de morte através de feitiçaria e o *status* de realidade presente em tais atos mágicos. A conformação do capítulo se dá em seis partes fundamentais, onde na primeira o autor expõe o problema e nos prepara para a apresentação de três exemplos que dão corpo à análise e, com isso, na parte final o autor aglutina tais análises e embasa sua tese.

3.1. A eficácia simbólica de Lévi-Strauss

Em meados de 1942, estudos de Cannon em seu texto *A morte 'vodu'* (*"VOODOO" DEATH*) abrem importantes campos de discussão sobre os "(...) mecanismos psico-sociológicos subjacentes aos casos de morte por conjuração ou feitiço". Alguns anos depois, o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, dada relevância de tais estudos, se interessa em analisar casos de morte por feitiçaria dentro de um sistema social – indígena e, de modo etnográfico, mais especificamente na região central do Brasil de 1938 – e a partir disso explorar, ademais, as curas advindas de atos de magia, sob a ótica estruturalista, através de expedições etnográficas e posteriores análises etnológicas.

Tal caminho nos interessa e aqui, similarmente, nos debruçamos sobre 'a cura', todavia, 'cura' em seus aspectos sacrais – subjetivos – e funcionais – químicos – partindo

da análise de trabalhos sobre rituais e crenças dos povos indígenas do Brasil e do modo como eles pensam, absorvem e transmitem o conhecimento. Nesse sentido, nas linhas a seguir, assumimos como objetivo um estudo sobre a *Ayahuasca*², enquanto produto cultural, a partir do solo teórico oferecido por Lévi-Strauss com a noção de *Eficácia Simbólica* e, mais a frente, a convergência de tal ponto com aspectos da educação.

Inspirado por novos estudos, da época, acerca de trabalhos em linguística, Lévi-Strauss elabora o pensamento estruturalista a partir da apreciação dessas teorias, onde após expedições etnográficas na região central do Brasil, define que tais análises estruturais necessitavam de posturas potencialmente mais fixas, assim como a ciência da linguagem o fazia. Contudo não se queria formular uma ciência tão regrada a ponto de engessar seu desenvolvimento:

Lévi-Strauss formula seus princípios desde a primeira temporada nos Estados Unidos, após sua descoberta da linguística estrutural e dos trabalhos de N. Trubetzkoy e de R. Jakobson (conhecido em Nova York, este último se tornará um amigo). Desde essa época, com efeito, ele estava convencido de que a etnologia deve seguir o mesmo caminho que a linguística se quiser adquirir o estatuto de uma ciência rigorosa (DESCOLA, 2009, p. 149).

E, segundo Roudinesco, Lévi-Strauss desponta como aquele que liberta o termo antropologia de amarras antigas:

a fim de definir uma nova disciplina que abarcasse, ao mesmo tempo, a etnografia, como primeira etapa de um trabalho de campo, e a etnologia, designada como segunda etapa e primeira reflexão sintética. Segundo essa nova organização, a antropologia tinha um papel confederativo: na verdade, tomava por ponto de partida as análises produzidas pelos outros campos do saber e deles pretendia extrair conclusões válidas para o conjunto das sociedades humanas (ROUDINESCO, 1998, p. 28).

Considerado expoente do estruturalismo, Lévi-Strauss organiza tal pensamento atrelando este à antropologia em sua obra *Antropologia Estrutural* e nos aponta uma direção no entendimento do conceito: “*É provável que não haja muito mais que isto na abordagem estruturalista; é a busca de invariantes ou de elementos invariantes entre*

² (...) uma bebida composta de duas plantas, o cipó *Banisteriopsis caapi* e a rubiácea *Psychotria viridis*, fervidas juntas durante muitas horas. As substâncias psicoativas nela presente são a DMT (da *Psychotria*) e a Harmina, Harmalina e Tetrahydroharmina (da *Banisteriopsis*). A DMT é inativa oralmente e, portanto, apenas sua mistura com um inibidor da monoaminoxidase (IMAO) pode permitir que seu efeito psicoativo se manifeste. A descoberta dessa combinação sinérgica entre duas plantas é uma das realizações etnobotânicas mais significativas das culturas indígenas (LABATE e ARAÚJO, 2002).

diferenças superficiais” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.13) Isto é, um caminho onde diferenças entre as realidades existentes são superficiais, e o que se encontra nas camadas mais internas de tudo isso são estruturas, questões invariáveis que se replicam nas mais diversas realidades sociais condicionando o comportamento das pessoas. O estruturalismo se dedica a buscar essas regularidades que permeiam as rasas distinções, à exemplo da linguística – ponto onde o antropólogo se debruçava constantemente – que possui nos fonemas os elementos básicos da linguagem.

E, quando somos confrontados com fenômenos demasiado complexos para serem reduzidos a fenômenos de ordem inferior, só os podemos abordar estudando as suas relações internas, isto é, tentando compreender que tipo de sistema original formam no seu conjunto. Isto é precisamente o que tentámos fazer na Linguística, na Antropologia e em muitos outros campos (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.15).

Buscando inspiração nos representantes das linhas psicanalíticas, como Freud e Lacan, os conceitos de inconsciente e consciente surgem de modo a encorpar a construção do pensamento do antropólogo:

Portanto, tal como a linguística mostra que as estruturas que analisa são inconscientes e determinam os diferentes modos de significação, assim o estruturalismo de Lévi-Strauss concluirá que as estruturas dos sistemas que estuda assumem as mesmas propriedades; assim como em linguística se visa apreender leis científicas determinantes dos processos inconscientes, assim com o estruturalismo no domínio das ciências humanas. Em suma, Lévi-Strauss procura remontar à arquitetura do espírito, isto é, às próprias estruturas do espírito humano (ACILIO, 1976, p.180).

Lévi-Strauss defende que modelos ditos inconscientes possuem a capacidade de serem analisados mais a fundo em sua estrutura, como se deste modo camadas de consciência – mais claras, óbvias – conseguissem esconder a real ordenação de tal sistema. São modelos mais ricos em comparação aos conscientes que poderiam ser considerados, de tão simplificados, como entraves à real compreensão do todo, isto é, no inconsciente reside o princípio através do qual se estabelece – e de onde emana – a pluralidade de episódios particulares de cada sistema.

A análise estrutural se depara, por isso, com uma situação paradoxal, bem conhecida pelos linguistas: quanto mais clara for a estrutura aparente, mais difícil será captar a estrutura profunda, devido aos

modelos conscientes e deformados que se interpõem como obstáculos entre o observador e seu objeto (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.304).

Conforme indicado na abertura do presente capítulo, nosso recorte da obra de Lévi-Strauss ocorre nos capítulos IX e X. No primeiro momento do capítulo IX (O feiticeiro e sua magia) Lévi-Strauss se convence de que o sistema de referências de um indivíduo, que está inserido em um corpo social, pode promover interferências em níveis fisiológicos, psicológicos e sociais já que o “enfeitiçado” é excluído desse corpo e como consequência sua *“integridade física não resiste à dissolução da personalidade social”* (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.181). Pode-se dizer que “o caminho da morte” (figura 1) do sujeito se dá, caso os três processos, de ordem social, psicológica e fisiológica, sejam seguidos de modo que o sujeito alienado do corpo social de sua comunidade (processo social) admite pra si mesmo as sugestões impostas pelas pessoas de seu convívio (processo psicológico) e tomado da certeza do fim de sua vida, se entrega ao processo, interrompendo por vezes sua alimentação gerando consequências em seu corpo físico (processo fisiológico) e é conduzido pela comunidade, e por si mesmo, até sua morte, formando assim um ciclo que alimenta tal corpo social que se vale de experiências que confirmem as questões míticas da comunidade.

(...) o corpo social sugere a morte à pobre vítima, que não tenta escapar do que considera ser seu inelutável destino. E logo são celebrados para ela os ritos sagrados que a conduzirão ao reino das trevas. Brutalmente alijado, de saída, de seus laços familiares e sociais, e excluído de todas as funções e atividades por intermédio das quais o indivíduo tomava consciência de si mesmo, e enfrentando em seguida as mesmas forças imperiosas, novamente conjuradas com o único propósito de bani-lo do reino dos vivos, o enfeitiçado cede à força combinada do terror que sente e da retirada súbita e total dos múltiplos sistemas de referência fornecidos pela convivência do grupo e, finalmente, à sua inversão definitiva quando, de vivo e sujeito de direitos e de obrigações, passa a ser proclamado morto, objeto de temor, de ritos e de proibições. A integridade física não resiste à dissolução da personalidade social (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.181).

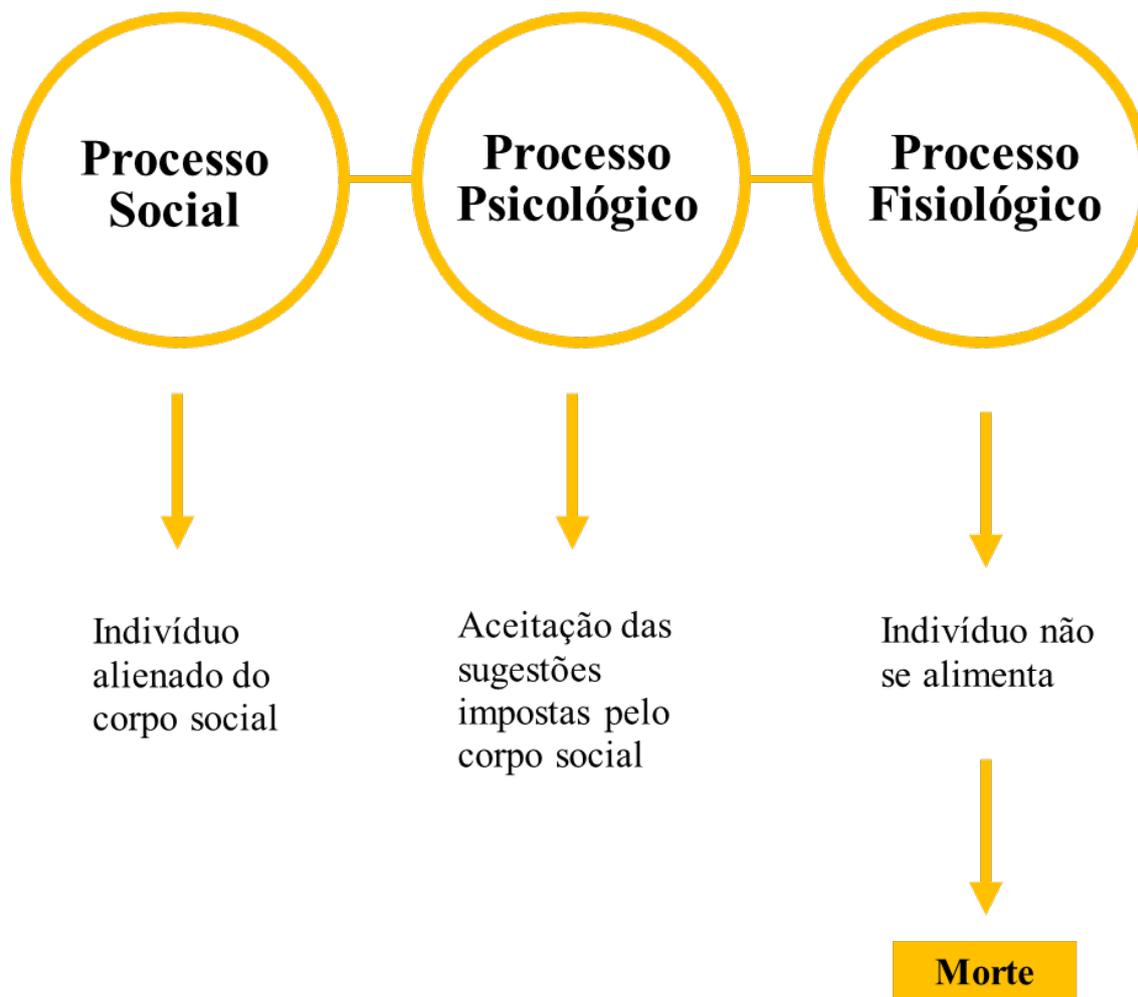


Figura 1: Processo do “caminho da morte”. Fonte: autora

Ainda na parte um do capítulo IX, ao final, Lévi-Strauss traz à tona o que mais tarde servirá de base para sua tese a respeito da eficácia da cura, nestes momentos iniciais o autor usa de retóricas como uma espécie de diálogo consigo mesmo depositando e construindo uma lógica de pensamentos que irá fundamentar e encerrar mais à frente. Fato observado quando nos coloca que a eficácia da magia:

(...) se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.182).

Esses aspectos descritos serão os alicerces do embasamento de sua tese, formando a tríade: feiticeiro, doente e comunidade. Tendo em consideração tais pontos e algumas

perguntas sobre a relação de veracidade do feiticeiro e suas operações mágicas, o texto é impulsionado a progredir pelo caminho da descrição de fatos, a saber, um relato vivido pelo próprio autor e os outros dois momentos documentados, respectivamente, por uma investigadora e por indígenas do Canadá.

Ao passarmos para o âmbito etnográfico do capítulo observamos, como anunciei anteriormente, três exemplos que dão início a uma etnologia feita pelo autor e dentre tais exemplos destaco a particularidade analisada em cada caso. O primeiro nos conta sobre um feiticeiro, “*cuja atividade cotidiana em nada se distinguia da dos demais homens do grupo: caça, pesca e trabalhos artesanais. Era um homem robusto, de uns 45 anos, muito bem-humorado*” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.182). Este feiticeiro pertencia ao grupo indígena dos Nambikwara, no Brasil central em 1938, local onde Lévi-Strauss estava em expedição o que, nas palavras de Roudinesco, eleva o antropólogo ao *status* de etnólogo:

Foi em contato com índios do Brasil (cadiueus, bororos, nhambiquaras) que ele se tornou etnólogo, entre 1935 e 1939. Mas, ao contrário de Marcel Mauss, por um lado, que não teve nenhuma experiência direta de campo, e de Malinowski, por outro, cujo contato com o trabalho de campo teve um efeito de revelação, Lévi-Strauss foi, sem sombra de dúvida, o primeiro etnólogo a teorizar a viagem etnológica segundo o modelo de uma estrutura melancólica: todo etnólogo redige uma autobiografia ou escreve confissões, diria ele, em essência, porque tem que passar pelo eu para se desligar do eu. Por isso ele proporia comparar a experiência de campo com uma análise didática. Exilado em Nova York durante a Segunda Guerra Mundial, ali deparou com um novo “campo”: o das diferentes teorias dos etnólogos e linguistas norte-americanos (Roman Jakobson, Franz Boas etc.) nas quais se iria inspirar para construir uma abordagem estrutural da antropologia. Sob esse aspecto, Lévi-Strauss transformou-se numa espécie de etnólogo dos etnólogos, a ponto de considerar as teorias antropológicas como mitologias comparáveis aos mitos elaborados pelo pensamento selvagem (ROUDINESCO, 1998, p. 28).

Inserido na tribo e envolvido no sistema da comunidade, o antropólogo nos conta que o feiticeiro após uma incursão pela floresta, desaparece por algumas horas e ao ser encontrado por um grupo e contar a história da razão de seu sumiço, é alvo da desconfiança de alguns membros da comunidade e um boato surge sobre ele. Neste ponto é colocado em questão o caráter do feiticeiro e, a partir disso, a validação de suas práticas pela comunidade, contudo, por mais absurda que pudesse ser a fabulação do líder se ela convergisse de alguma forma com o imaginário mítico daquele corpo social, ela estaria validada, já que o sistema transforma uma experiência pessoal em algo coletivo:

Tais interpretações divergentes, por mais fidedigna que seja sua origem, não são evocadas pela consciência individual ao cabo de uma análise objetiva, mas antes como dados complementares, invocados por atitudes bastante vagas e não elaboradas que, para cada um de nós, possuem um caráter de experiência. Contudo, tais experiências permanecem intelectualmente amorfas e afetivamente intoleráveis, a não ser que se incorpore algum esquema flutuante na cultura do grupo e cuja assimilação é o único meio de objetivar estados subjetivos, formular impressões informuláveis e integrar experiências desconexas em sistema (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.186).

Esclarecendo ainda mais a questão do sistema que valida as obras de feitiçaria, há o relato do povo Zuñi do Novo México em 1905 feito pela investigadora M. C. Stevenson. Nessa narrativa uma menina tem uma crise nervosa após ser tocada em suas mãos por um adolescente que, após este fato, foi levado ao tribunal da época e acusado pela comunidade de ser um feiticeiro, o que naquele tempo era um crime com sentença de morte. Ao perceber que se defender desmentindo a acusação não tinha efeito, o adolescente, de modo perspicaz, muda sua estratégia e se utiliza do poder do coletivo contribuindo com a intenção do sistema que já o compreendia como culpado. Deste modo, o jovem inventava relatos sobre como foi iniciado na magia e quanto mais ele falava, mais aquela comunidade se convencera e mais ele próprio alcançava o que era a feitiçaria.

Ao cabo da aventura, o que resta das espertezas do início, até que ponto o protagonista não se deixou convencer por seu personagem, ou melhor, em que medida ele não se transformou realmente num feiticeiro? “Quanto mais o rapaz falava”, nos é dito acerca de sua confissão final, “mais profundamente ele mergulhava no que dizia. Às vezes, seu rosto se iluminava com a satisfação de dominar sua audiência” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.189).

Passamos então para o terceiro exemplo, aqui Lévi-Strauss nos apresenta a trajetória de Quesalid – seu nome de feiticeiro – até se tornar um xamã. O feiticeiro aqui carregava consigo uma missão tortuosa: a de comprovar que tais atos de magia eram falsos e, para isso, se colocou no papel de infiltrado em um grupo que formava tais feiticeiros, ali, Quesalid foi iniciado e se tornou Xamã, nas palavras de Harry Whitehead:

Como Lévi-Strauss coloca, Quesalid decidiu se tornar um xamã “porque ele não acreditava no poder dos... xamãs” e desejava expor a natureza fraudulenta de suas ações. A relutância inicial de Quesalid deu lugar a sucessos de cura aparentemente controlados por placebo, e esses sucessos tornaram-se centrais para o desenvolvimento de teorias de cura simbólica ao lado de outro artigo de Lévi-Strauss *A eficácia simbólica* (WHITEHEAD, 2000, p. 150, tradução da autora).

Ao longo de sua trajetória Quesalid seguiu desvendando alguns Xamãs pelas tribos e, segundo relatos, encontrou em suas andanças apenas um xamã que parecia ser verdadeiro pois não cobrava por seus serviços. No entanto, como a própria técnica utilizada por Quesalid era mentirosa, podemos pensar que seja indiferente saber se o que se faz é verdadeiro ou não, mas o que importa são os pontos em comum em cada processo ritualístico, afinal, em meio a falácias e encenações Quesalid foi um Xamã que alcançou sucesso em sua prática, como nos indica Laderman

Lévi-Strauss relata três histórias de anormalidades na prática mágica que, em vez de pôr em dúvida o sistema de crenças predominante, aumentam sua força. Dentre esses, o mais revelador é o de Quesalid, um índio kwakiutl que se tornou xamã para expor os truques utilizados pelos feiticeiros. Ele terminou sua vida como um xamã poderoso e, acordo com Lévi-Strauss, o sucesso de Quesalid se deu principalmente pelo respeito de seus clientes e estima de seus colegas feiticeiros (LADERMAN, 1997, p.333, tradução da autora).

O último trecho do capítulo IX coloca o autor na condição de organizador de todo o conjunto de descrições, elaborações e inspirações advindas dos momentos anteriores promovendo, enfim, a junção de tais componentes comuns, o que classificou como uma análise da “*psicologia do feiticeiro*”. Já no início da análise o autor nos leva ao conjunto de elementos fundamentais, as bases para a criação para a nova realidade de cura considerando o conceito que se quer construir, há, portanto, de se incluir no momento dessa cura a presença de xamã, doente e público, cada qual com sua função o que cria o cenário de um *complexo xamânico* (figura 2), como nos conta Lévi-Strauss:

(...) tripla experiência: a do próprio **xamã** que, se sua vocação for real (e ainda que não o seja, em razão do exercício em si), experimenta estados específicos de natureza psicossomática, a do **doente**, que sente ou não uma melhora, e a do **público**, que também participa da cura, cujo treinamento por que passa e a satisfação intelectual e afetiva que obtém determinam uma adesão coletiva que por sua vez inaugura um novo ciclo. Esses três elementos do que se poderia chamar de complexo xamânico são indissociáveis (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.194 grifos da autora).

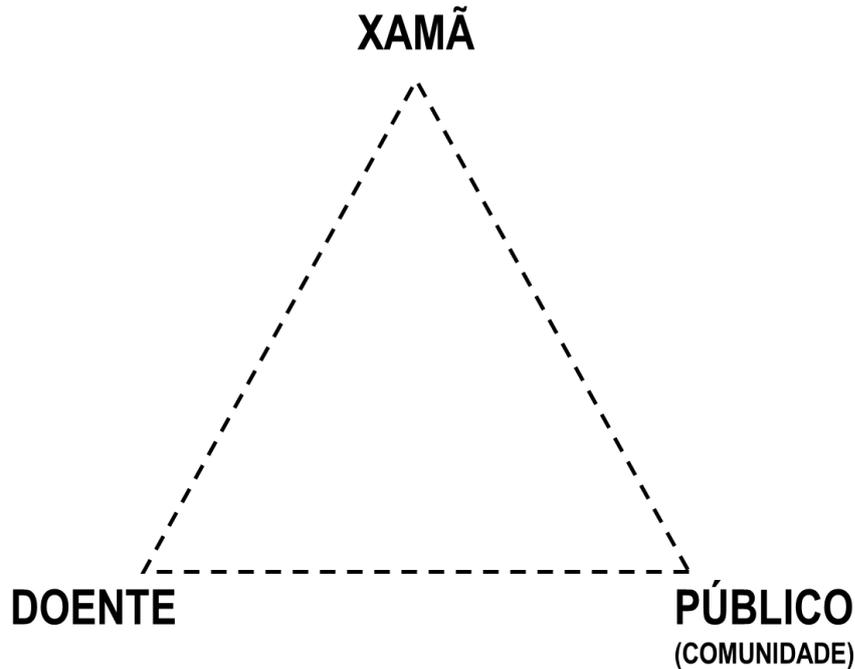


Figura 2: Complexo xamânico. Fonte: autora

Adentrando no capítulo X, *A eficácia simbólica*, o autor nos leva para a análise de um texto mágico-religioso que promove descrição de momentos de cura xamânica de modo a extrair do texto aspectos gerais que entrem em consonância com os elementos já analisados no capítulo anterior, a priori “*estabelecendo a realidade e as características dessa manipulação (psicológica), para em seguida buscar seus possíveis objetivo e eficácia.*” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.207). Há a observação de que o xamã traz consigo artifícios mitológicos que não precisam necessariamente fazer sentido, bastando obter níveis de congruência com o universo da comunidade em que se está inserido, ademais o doente aceitar os mitos e não duvidar do poder do feiticeiro. A cura nos rituais mágico-religiosos traz consigo o aspecto importante do reordenamento das questões psicológicas do doente, sendo que tal reordenamento reflete na fisiologia do mesmo e isso através da busca de situações inconscientes que haviam sido recalçadas e que passam por um processo de manifestação em forma de encenação para que ele – vivendo uma ab-reação – consiga se reestruturar. O autor nos leva a comparações claras do xamanismo com processos psicanalíticos, inclusive nos conceitos, sendo a ab-reação termo cunhado pela psicologia onde psicanalista conduz seu analisando até o momento do choque através de sua memória – seja ela recriada de forma verídica ou não – e de lá retorna conseguindo trazer ordem no caos e compreendendo razões de ecos vividos no seu presente, com isso encontra a saída para abandonar sua dor interior, a saber, “...o

momento decisivo da cura em que o doente revive intensamente a situação inicial que está na base de seu distúrbio, antes de superá-la definitivamente.”(LÉVI-STRAUSS, 1975, p.196).

O fato de a mitologia do xamã não corresponder a uma realidade objetiva não tem importância, pois que a paciente nela crê e é membro de uma sociedade que nela crê. Espíritos protetores e espíritos maléficos, monstros sobrenaturais e animais mágicos fazem parte de um sistema coerente que funda a concepção indígena do universo. A paciente os aceita ou, mais precisamente, jamais duvidou deles. O que ela não aceita são as dores incoerentes e arbitrarias que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que o xamã, recorrendo ao mito, irá inserir num sistema em que tudo se encaixa (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.213).

Alguns estudos sobre Freud e indicações do próprio texto de Lévi-Strauss sugerem que tais reordenamentos fisiológicos conseguem ocorrer pois a desorganização, que acarretou tal somatização, ocorrida anteriormente era de ordem psicológica. Uma vez reordenado o ambiente interior – “almático”, psíquico – do doente a estruturação neurótica se desfaz e, juntamente com ela, seus sintomas de ordem física. Embora compreendendo que “(...) *um substrato fisiológico das neuroses diz respeito à origem do mito, num caso reencontrado (psicologicamente), como um tesouro individual, e, no outro (cura xamânica), recebido da tradição coletiva*” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.218), o que significa dizer que a diferença reside justamente no aspecto mitológico, não importando quanto de veracidade existe naquele ponto, o mito precisa fazer sentido e obter contexto junto ao grupo de pessoas participantes do complexo xamânico em questão, independente de ser fantasioso ou de ter feito parte da vida do doente, faz sentido pelo contexto inserido e é fator razoável para a completude da cura.

3.2. Povos Indígenas: uma ambientação

Em que ordem de ideias descrever essas impressões profundas e confusas que assaltam o recém-chegado numa aldeia indígena cuja civilização permaneceu relativamente intacta? (...) Diante de uma sociedade ainda viva e fiel a sua tradição, o choque é tão forte que desconcerta: nesse novelo de mil cores, que fio se deve seguir em primeiro lugar e tentar desembaraçar?

(LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 225)

Sendo, uma sociedade indígena, tão emaranhada, por onde começar uma análise? Ou ainda, é pertinente dissociar e compartimentar em tópicos o que se quer estudar? Queremos observar aspectos ritualísticos religiosos dentro dos povos indígenas do Brasil, contudo, entendendo que não há como dissociar o aspecto religioso das demais estruturas sociais de um povo, já que a *“As crenças religiosas dos povos indígenas afirmam uma unidade indissolúvel entre o natural e o social, com influências mútuas e consequências recíprocas”* (RAMOS, 1982, p.12). Apesar, porém respeitando as tamanhas diversidades encontradas, nos interessam as equivalências dos povos e como se estruturam. Diante de um universo de possibilidades sócio-culturais, a ênfase aqui se dará em relação aos mecanismos que esses os povos indígenas utilizam para apreensão e perpetuação do seu conhecimento, bem como a forma como lidam com a espiritualidade. Contudo compreendendo *“(...) o risco de confundir as teorias indígenas acerca de sua organização social (e a forma superficial dada às instituições para adequá-las à teoria) e o funcionamento real da sociedade* (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.144) e que recortes e enquadramentos, oportunos, não abarcam o todo, pois:

A divisão de uma dada sociedade humana em sistema econômico, sistema religioso, social, político etc. só se justifica como um artifício necessário à descrição e análise. Quanto mais não seja, o sistema linear da escrita ocidental dificulta, ou mesmo impede, a apresentação simultânea de um todo complexo, formado de várias partes intimamente interligadas, tornando indispensável à compreensão proceder-se “por partes” (RAMOS, 1982, p.15).

Diante do cenário de pouco conhecimento sobre tais etnias, percebo a necessidade de, sempre que for possível, dar voz àqueles que são os sujeitos de quem falamos. Evocar indígenas para falar de sua cultura é promover um resgate uma vez que os povos originários são, por muitas vezes, invisibilizados, inferiorizados e apagados dentro de sua

própria história. Abarcando tal conceito Kaka Werá Jecupé³ em seu livro *A terra dos mil povos* nos conta sobre os indígenas de acordo com o que recebeu de seus ancestrais através da oralidade, para ele:

Em essência, o índio é um ser humano que teceu e desenvolveu sua cultura e civilização intimamente ligado à natureza. A partir dela elaborou tecnologias, teologias, cosmologias, sociedades, que nasceram e se desenvolveram de experiências, vivências e interações com a floresta, o cerrado, os rios, as montanhas e as respectivas vidas dos reinos animal, mineral e vegetal. Há inúmeras características e formas de relações do índio com a natureza, o que provocou o florescimento de muitas etnias, muitas variedades de línguas, muitos costumes (JECUPÉ, 1998, p.14).

Acima, o autor nos coloca frente a uma definição do que seria seu povo sob a sua ótica, a saber, de integrante do próprio povo. Ademais é interessante observar e compreender como se dirigir aos grupos indígenas, de modo a manter sempre o respeito e a consideração sobre o que os próprios pensam e como entendem que deveriam ser chamados ou referenciados. A autora Alcida Rita Ramos em seu livro, já citado acima, *Sociedades Indígenas* nos aponta uma importante discussão sobre a utilização do termo “tribo”. A autora prefere a não utilização do termo em sua obra, por ser este, segundo ela, um termo imposto pelos europeus conquistadores e que não representa a diversidade inicial das comunidades indígenas. É um termo posterior à conquista, empregado de modo a fazer sentido na cabeça dos dominadores que impuseram certas organizações sociais aos grupos. É uma redução feita por quem une de modo arbitrário grupos que, muitas vezes, não se reconhecem como parte de um todo, as diferenças culturais não são respeitadas. O inverso também ocorre por questão de conveniência ao considerar povos que se identificam enquanto “familiares” como pertencentes a outro clã, de modo que independente da forma há a incidência de generalizações (RAMOS, 1982, p.10). Além do conceito de “tribo” a palavra “índio” também é alvo de indagações dos grupos formados pelos povos originários, sendo considerado um termo reducionista que fala mais sobre como são vistos por outras culturas desconsiderando o que são em essência e o fato de que *“hoje vivem no Brasil mais de 200 etnias, falando 188 línguas diferentes. Cada povo tem sua língua, sua religião, sua arte, sua ciência, sua dinâmica histórica própria”*

³ Kaka é um apelido, um escudo (...) Werá Jecupé é o meu tom, ou seja, meu espírito (JECUPÉ, 1998, p.11). Kaká Werá (São Paulo, São Paulo, 1963). Escritor e empreendedor social, morou por 12 anos com os Guarani da aldeia Krukutu e por eles foi batizado com o nome Werá Jecupé. (KAKÁ, 2017)

(FREIRE, 2016, p.6). Sobre o apelido “índio” Daniel Munduruku⁴, em entrevista nos indica que:

A palavra índio é redutora. Quando a gente combate essa imagem do índio, combate essa imagem tanto do índio romântico, que é um índio que não existe, um índio imaginário, quanto essa imagem violenta, que está muito presente na sociedade, que diz que a gente está vivendo uma vida mansa no meio da floresta, com as benesses do governo, como se ser índio fosse um privilégio porque o governo banca a gente. Isso é pura estupidez! (CERNICCHIARO, 2017, p. 19).

Jecupé segue nos instruindo sobre as terminologias comuns fornecidas aos indígenas quando nos conta que a nomenclatura “índio” surgiu no século XVI quando alguns vocabulários foram impostos aos moradores da terra, tais como: *negros da terra*, *gentio (coisa) da terra*, *bugre*, *índio*. Ainda no século citado um modelo de obtenção de recursos financeiros se monta agressivamente sobre a escravização, exploração da força humana e da natureza. Nesse contexto o “índio” foi moldado para ser escravizado e, posteriormente, utilizado como moeda de troca no período das bandeiras no Brasil. Diante disso percebemos que a utilização do termo “índio” é carregada de peso e dor históricos, sendo mais apropriada a utilização de outras denominações como povos indígenas, povos originários, indígenas, entre outras já citadas no presente texto (RODA, 2017). No livro *Jesuítas e Bandeirantes no Tape* de Jaime Cortesão verificamos algumas cartas da época colonial e em uma delas um Padre chamado Antônio Ruiz de Montoia faz uma petição à Felipe IV, na época rei da Espanha, pedindo alento contra as invasões e danos causados pelos portugueses no Brasil e remédio contra a dizimação dirigida aos indígenas do paraná, em tal relato fica evidente a intenco de reduzir ao máximo a populao indígena de modo violento e de utiliz-los como moeda de troca:

Das invasões que os habitantes do litoral do Rio de Janeiro e Espírito Santo e em particular das vilas de São Paulo fizeram nas províncias para trazer cativos e vender os índios cometendo as atrocidades que são notórias e abrindo a porta para os inimigos holandeses do Brasil entrarem no Peru. Chegou a notícia de outra nova invasão para

⁴ Daniel Munduruku é um dos grandes nomes da literatura produzida hoje no Brasil. Autor de mais de 50 livros, coleciona diversos prmios nacionais e internacionais, entre eles, o Prmio Jabuti pelo livro *Coisas de ndio* em 2004, o Prmio rico Vannucci Mendes do CNPq, o Prmio Literatura para Crianças e Jovens na Questão da Tolerância da UNESCO, a Ordem do Mérito Cultural da Presidência da República (em 2006 como Comendador e em 2013 como Grã-Cruz). Munduruku possui graduao em Filosofia, História e Psicologia,  doutor em Educao pela Universidade de São Paulo, pós-doutor em Literatura pela Universidade Federal de São Carlos e diretor-Presidente do Instituto UKA - Casa dos Saberes Ancestrais. (CERNICCHIARO, 2017, p. 15)

continuar a devastação das duas reduções de índios cristãos em que mataram um religioso entre os outros da Companhia daqueles que ensinam os dois índios e feriram outro de tal forma que ele morreu das feridas. Em São Paulo estão a maioria dos índios injustamente cativos e trazidos do Paraguai, ao invés de colocá-los em liberdade foi obrigatório deixá-los em cativo e escravidão, para serem vendidos para o Rio de Janeiro (CORTESÃO, 1969, p.295-296, tradução da autora).

Diante de uma visão tão reduzida do homem branco por vezes os grupos indígenas são observados como aqueles que necessitam ser conduzidos, pelos povos com uma suposta supremacia cultural, para processos civilizatórios. Tal etnocentrismo entranhado se faz presente pois cada personagem de uma cultura fala a partir do olhar de quem está inserido nela, o lugar de onde se fala se “contamina” e uma propensão a busca pelo comum acontece, com tal análise sujeitos e elementos de natureza muito destoante são drasticamente marcados como outra coisa, como, por exemplo, selvagens ou bárbaros (DESCOLA, 2011, p.48). As representações dos povos originários, desde quando foram “descobertos” são colocadas de modo controverso ao que na realidade se observava e, sobretudo, moldada às referências que os invasores possuíam de mundo, novamente aqui percebe-se que a questão parte, via de regra, da onde se fala para onde se olha.

Assim, embora os textos de Colombo e Vespúcio, por exemplo, afirmassem que os indígenas da América andavam nus e livravam-se de toda pilosidade, eles eram, por vezes, representados com saiotas de penas e folhas e com rostos barbados. Assim, a nova realidade não poderia ser representada tal qual se apresentava, pois antes era necessário que fosse conformada a modelos de representação preexistentes (BRUCOLI, 2015, p. 66).

A figura a seguir exemplifica o que foi apresentado acima, ela expressa o cotidiano na visão do que se queria representar, estão presentes ali, entre os atos corriqueiros, o canibalismo e o esquartejamento de um corpo, aparentemente, não indígena. As descrições dos indígenas como “(...) *libidinosos e antropófagos, com uma dieta gastronômica baseada em carne humana, serão constantes nas descrições e na iconografia das décadas seguintes*” (CHICANGANA-BAYONA, 2010, p. 38), o que pode se considerar controverso já que o autor ao qual a Xilogravura aquarelada foi atribuída – o gravurista Johan Froschauer – possivelmente nunca tenha pisado na América.

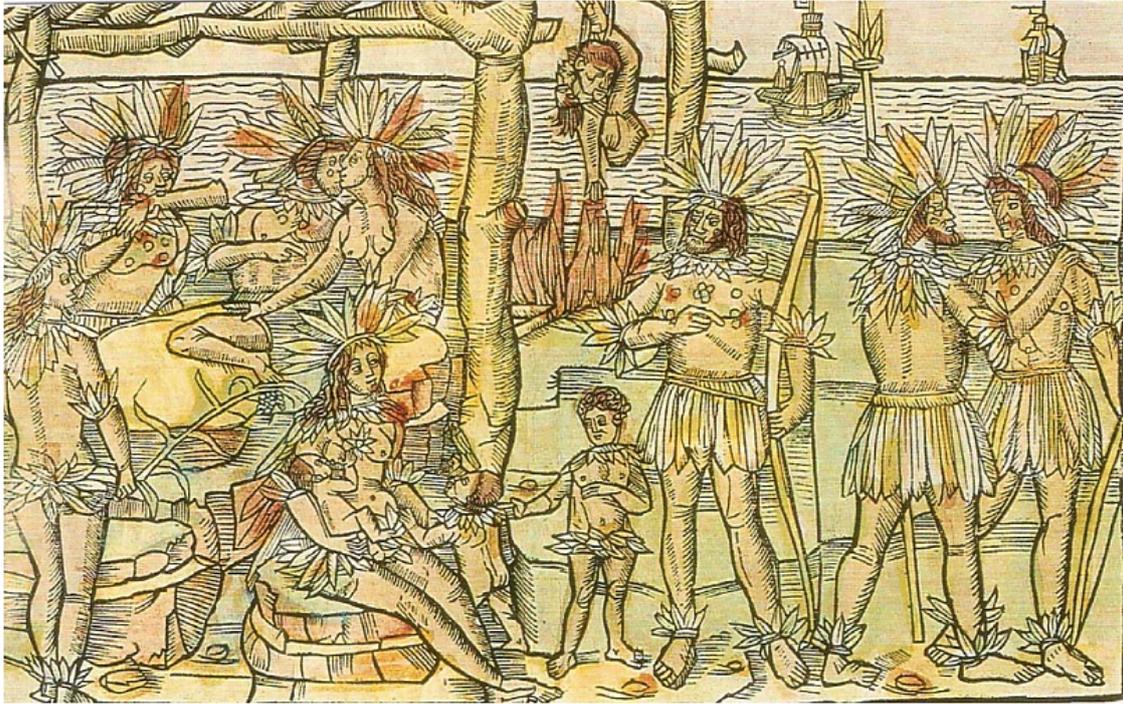


Figura 3: Imagem atribuída a Johann Froschauer. Fonte: (CHICANGANA-BAYONA, 2010 p.37)

Diversas falácias foram reproduzidas ao longo do tempo, afinal, os “índios” venderam nossa terra em troca de presentes banais como tecido e espelho, eram preguiçosos, canibais, sem deus. Contrapondo tais rótulos, estudos minuciosos apontam para um caminho bastante diferente. Há, na realidade, uma rejeição a esses povos que foram perseguidos, dizimados, escravizados e, quando não morriam, tinham que se retirar de suas terras. Uma barbárie feita por civilizações que negavam culturas, etnias e identidades discrepantes das suas. Os indígenas foram exterminados à força, concepções essas “repetidas em vários discursos oficiais, reproduzidas em escritos literários e estudos acadêmicos” (SILVA, 2008, p.181). Ainda hoje o estereótipo e o racismo direcionado ao indígena no imaginário coletivo é reforçado pela perpetuação das imagens desse povo de diversas formas, podemos utilizar as mídias do Brasil como uma ilustração (Figura 4) e não apenas em imagens, mas também em canções como por exemplo a música *Baila Comigo* de Rita Lee onde a autora e intérprete nos conta que a canção “foi um sopro de uma entidade indígena” (CRUZ, 2021):

Se Deus quiser
Um dia eu quero ser índio
Viver pelado, pintado de verde
Num eterno domingo

Ser um bicho preguiça
Espantar turista
E tomar banho de sol
Banho de sol, banho de sol, sol

Baila comigo
Como se baila na tribo
Baila comigo
Lá no meu esconderijo
(RITA LEE, 1980)



Figura 4: A perpetuação do esteriótipo. Fonte: colagem da autora, imagens da internet

Há também uma carga de preconceitos linguísticos inseridos em nossa cultura onde ocorrem indícios de que os indígenas seriam menos capacitados e praticariam falas errôneas em relação à gramática normativa (Figura 5). Expressões comuns, tais como: *programa de índio* ou *dialetos indígenas* fortalecem tais visões depreciativas e são

carregadas de preconceitos, contudo tal depreciação não deveria caber em um povo no qual a natureza da linguagem é tão heterogênea de acordo com os fatores históricos que os atravessaram. A construção do português falado no Brasil é múltipla e varia em função de diversos fatores:

Diferenças no uso de língua e variação de língua são devidas a padrões complexos de fatores ligados principalmente à história, geografia, etnia, cultura e sociedade. Mas a variação geográfica é mais perceptível. No entanto, a experiência regional não é a única fonte de diferenças na variação linguística. Sexo, idade, função ou qualquer outro fator social podem acarretar diferenças notáveis no comportamento linguístico. A isso os sociolinguistas têm chamado de socioletos. Toda língua que se usa numa área relativamente extensa é falada de maneiras diferentes conforme os lugares: são seus dialetos regionais. Além disso, mesmo em uma única comunidade, a língua pode ser falada de maneiras distintas pelos membros dos diversos grupos sociais: essas formas diferentes são dialetos sociais ou socioletos. Nem dois falantes da mesma língua falam do mesmo modo, nem um mesmo falante usa sua língua do mesmo modo todo o tempo. Isto implica que toda língua está exposta à variação (MANÉ, 2012, p.43-44).



Figura 5: Preconceito linguístico. Fonte: imagem da internet⁵

⁵ Disponível em: <<https://imgs.app/p/datas-comemorativas-feliz-zapzap-indio-whatsapp-ObWncAwP>>. Acesso em: 24 mar. 2021.

3.2.1 A inversão: indígenas descobrindo os brancos

Tudo isso existe desde os primeiros tempos, quando Omama⁶ (figura 6) nos fez existir. É por isso que não creio nessas palavras de descobrir a terra do Brasil. Ela não estava vazia! (YANOMANI⁷, 1999, p.19).

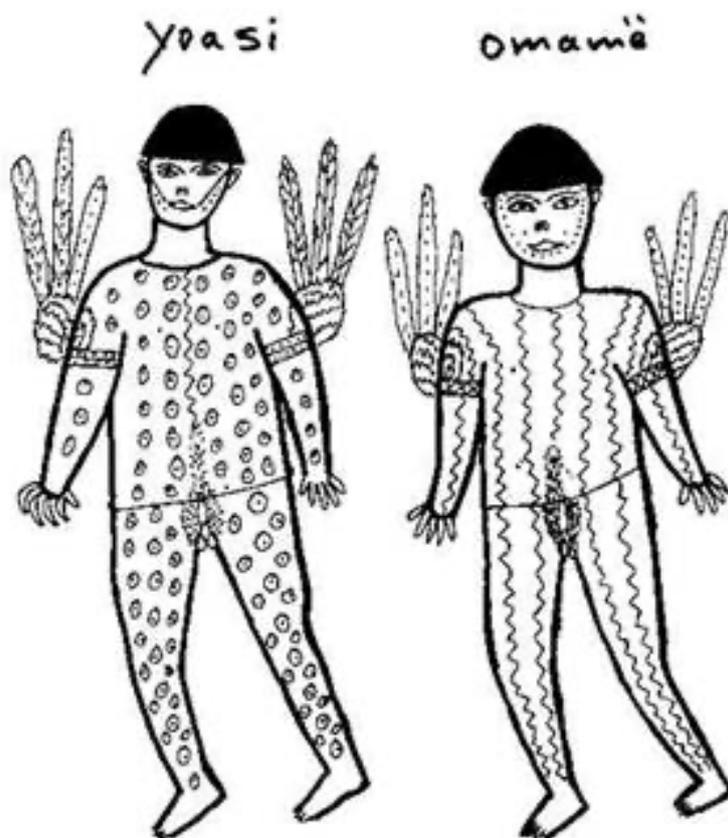


Figura 6: Yoasi e Omama (KOPENAWA, 1990)

Quando os portugueses chegaram ao Brasil a terra já estava habitada. Assegura-se que os Tupi-Guarani foram os primeiros a fazer contato com os europeus no período colonial e já ocupavam “*um imenso território então: no litoral Atlântico desde o cabo de*

⁶ No princípio *Omama* criou tudo que existe, deu vida aos seres. *Omama* e seu irmão *Yoasi* (figura 6) surgiram sozinhos, sem descendência. É o demiurgo (criador) da mitologia yanomami (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p.81).

⁷ Davi Kopenawa Yanomami é xamã e porta-voz do povo Yanomami, um dos maiores povos indígenas relativamente isolados que vive na floresta Amazônica na fronteira do Brasil com a Venezuela. Chamado de “Dalai Lama da floresta”, Davi é hoje reconhecido internacionalmente como embaixador do seu povo e uma das vozes mais eloquentes e poderosas que se manifesta contra a destruição da floresta Amazônica e dos seus povos (PETRONI, 2018, p.61).

São Roque, ao norte, até o Trópico de Capricórnio, ao sul, assim como extensas áreas do planalto meridional e entorno” (ALMEIDA e NEVES, 2015, p.499). Antes da chegada dos brancos invasores a população indígena no Brasil estava entre 8 e 40 milhões com civilizações organizadas dentro de sua cultura e com complexidades de camadas bastante heterogêneas que não foram compreendidos pelos colonizadores. A entrada dos brancos em território indígena foi, desde o início, carregada de intenções exploratórias e dominadoras. As civilizações que ali estavam habitando foram enganadas, uniformizadas, etiquetadas, julgadas como objeto de conquista ou mão de obra para implementação da organização de um sistema produtivo de acordo com os valores da sociedade europeia. (GUERRAS, 2019). Davi Kopenawa Yanomami em seus escritos no livro *A outra margem do ocidente* nos conta sobre tais enganos promovidos pelos colonizadores quando se referiam à invasão como descobrimento e se indigna quando diz que:

(...) os brancos clamam hoje: "Nós descobrimos a terra do Brasil!". Isso não passa de uma mentira. Ela existe desde sempre e Omama nos criou com ela. Nossos ancestrais a conheciam desde sempre. Ela não foi descoberta pelos brancos! Muitos outros povos, como os Makuxi, os Wapixana, os Waiwai, os Waimiri-Atroari, os Xavante, os Kayapó e os Guarani ali viviam também. Mas, apesar disso, os brancos continuam a mentir para si mesmos pensando que descobriram esta terra! Como se ela estivesse vazia! Como se os seres humanos não a habitassem desde os primeiros tempos! (YANOMANI, 1999, p.18).

Sobre os Tupi-Guarani e a datação de sua origem Noelli nos aponta ainda que:

Os Tupis do Brasil empreenderam uma enorme expansão territorial há mais de 2.000 anos. A palavra Tupi é aplicada a um estoque linguístico que abrange aproximadamente 41 línguas que se espalharam, há vários milênios, por todo o leste da América do Sul (Brasil, Peru, Bolívia, Paraguai, Argentina, Uruguai). Desses 41 idiomas, os dois mais frequentes mencionados desde a chegada dos europeus foram os Guarani e os tupinambá. O povo tupi já estava espalhado pelo Brasil há 2.000 anos, em regiões muito distantes uns dos outros e dos centros de origem propostos. O tupinambá e os Guarani já ocupavam a maior parte de seus territórios historicamente conhecidos em pelo menos 2.000 anos atrás (NOELLI, 2008, p.659 e 665, tradução da autora).

Os invasores estão tão certos de sua supremacia cultural e de seus direitos que não se privam de seguir insistindo em apoderar-se da terra e dos corpos indígenas,

considerados por eles, conforme relatado por Dauá Puri⁸, como “(...) “*os sem almas*”, *selvagens animais a serem domesticados, com fins a uso no trabalho escravo.*” (PURI, 2017, p.5). Daiara Tukano⁹ reflete sobre o viés mercadológico dado às urnas encontradas recentemente no litoral da Bahia, urnas essas que mantinham indígenas mortos e que foram enterrados dessa forma de acordo com suas tradições, fé e amor. Tais achados foram expostos em museus do velho mundo dos brancos, violando o descanso alheio apenas para se tornarem objeto de estudo, curiosidade e exposição como um troféu erguido por aqueles que sempre se sentiram no direito de impor, através da força e do medo, superioridade. Tukano relata que:

Em abril foi encontrada em Salvador a urna de um parente, lembrei de uma conversa lá com Denilson Baniwa... comentava do meu sentimento ao ver essas praias pela primeira vez, pensar no momento do começo da invasão... aquele mar aberto de noite por alguns segundos nos contava histórias desse passado... eu confesso que eu não sou muito de mar... Baniwa lembrou dos relatos dos próprios portugueses sobre corpos enfileirados na praia para intimidar os nativos...quando vi corpos expostos em museus europeus a primeira vez fiquei muito impressionada...e até recentemente minha sensação é que quando se retira uma urna, se viola um direito a descansar em paz (TUKANO, 2020, p.284).

Para Lévi-Strauss as comunidades indígenas no Brasil assumiam um *status* de primitivas pela escassez de cultura material, ainda que dotadas de complexos arranjos não tangíveis que pesquisadores deslocados etnograficamente do contexto não tinham aptidão suficiente para abarcar de modo mais plural, o que gerava observações mais simples dos processos que se queriam estudar (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.133). Aqui não temos a pretensão de explorar um todo e, como já afirmado, recortes e empacotamentos serão necessários. A saber, povos ancestrais, seguem como humanos que precisam e tem desejo de garantir a perpetuação de seus iguais e a ordem social criada e, para tal, se organizam em grupos que possuem, inclusive, conexão com o sobrenatural.

⁸ Dauá Silva é natural do Rio de Janeiro, indígena etnia do Povo Puri – RJ. Alguns anos atua como contador, caçador de histórias é escritor, músico, arte educador e compositor. Atuou em rádio difusão como animador, e em vários eventos culturais. Graduado em Licenciatura de Educação do Campo pela Universidade Federal de Viçosa – MG. (Disponível em < <http://cimus.musica.ufrj.br/index.php/cantos-dos-rituais-indigenas/>>)

⁹ Daiara Hori Figueroa Sampaio - Duhigô, do povo indígena Tukano – Yé'pá Mahsã, clã Eremiri Hãusiro Parameri do Alto Rio Negro na Amazônia brasileira, nascida em São Paulo. Artista, ativista, educadora e comunicadora. Mestre em direitos humanos pela Universidade de Brasília - UnB; pesquisa o direito à memória e à verdade dos povos indígenas; Coordenadora da Rádio Yandê, primeira web-rádio indígena do Brasil - www.radioyande.com.

As tradições culturais indígenas – valores de afirmação identitária, os saberes medicinais naturais e a religiosidade desenvolvida – são exemplos de questões de uma parte da cultura que é intangível, que aborda aquilo que está nas pessoas. Em se tratando de espiritualidade podemos pensar que “*A imaterialidade dos sentimentos religiosos associa-os, de forma muito direta, ao patrimônio cultural imaterial (...)*” (MENDES, 2012) e isso nos traz a reflexão do que é a cultura imaterial¹⁰ ancestral e qual sua importância.

A relevância dos conhecimentos tradicionais está não apenas evidenciada para a manutenção das culturas e da diversidade social, mas, também, porque esses saberes não são agressivos ao meio ambiente, na medida em que, ao serem praticados, o são com respeito ao tempo natural de renovação dos recursos, ou seja, de modo sustentável. Assim, preservam a biodiversidade, conservando a potencialidade de receber e atender às futuras gerações (RODRIGUES e DOS SANTOS, 2014, p. 44).

Diante de tal relevância e para assegurar que as sociedades originárias não desapareçam há a necessidade de preservação dos seus saberes, de sua cultura e da integridade física dos que compõem essas comunidades. No Brasil a Constituição Federal de 1988¹¹ garante que a cultura indígena estará protegida, considerando tais povos como cidadãos brasileiros, todavia mantendo sua distinção dos setores da sociedade nacional. E para além disso, gerando uma realidade ainda mais protetiva e palpável, no Brasil se tem o Instituto Histórico do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que preserva o Patrimônio Cultural Brasileiro e também salvaguarda e inspeciona os bens culturais brasileiros inscritos na [Lista o Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade](#)¹²

¹⁰ Tido como a contraposição da cultura material – aquilo que é tangível – os bens culturais de natureza imaterial, de acordo com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas). Ou ainda todas as formas tradicionais e populares de cultura transmitidas oralmente ou por gestos, que com o passar do tempo são modificadas pelo processo de recriação coletiva (SANTOS, 2004, p.139).

¹¹ A Carta Federativa do Brasil também tutelou amplamente os direitos correlatos e específicos aos povos indígenas, asseverando direitos de cunho fundamental para que sua existência seja assegurada, bem como o seu desenvolvimento pleno, a partir das suas práticas sociais, culturais, medicinais, tendo destaque os artigos 215 e 216, referentes à proteção do patrimônio cultural, artigo 225, que trata da tutela ambiental e os artigos 231 e 232, sobre os direitos dos povos indígenas. (RODRIGUES e DOS SANTOS, 2014, p. 65)

¹² O Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, de acordo com a [Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial](#), adotada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) em 2003 e ratificada pelo Brasil em 2006, é composto pelas práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais

dos quais aspectos da cultura indígena fazem parte, sendo assim, esses aspectos, patrimônios culturais imateriais.

As ciências aborígenes se revelam de colossal importância, na medida em que não são agressivas ao meio ambiente, enquanto que práticas tecnológicas e industriais, por vezes, ameaçam o salutar ciclo na natureza. Além disso, esse conjunto de conhecimentos foi considerado **patrimônio cultural imaterial**, como bens intangíveis, visto que integram a diversidade biológica, natural e cultural (RODRIGUES e DOS SANTOS, 2014, p. 40).

Em se tratando de imaterialidade, as religiões e a espiritualidade assumem tal mérito adentrando no grupo de patrimônios e assim como qualquer pensamento, estudo ou manifestação de uma época específica, se valem também do cenário e dos atores que compõem tal sociedade. Os agrupamentos indígenas trazem elementos da realidade de suas comunidades para explicar fenômenos da natureza, a morte e também colocar de modo um tanto compreensível os atos mágicos dos rituais sagrados.

3.2.2 Rituais religiosos/espirituais

“Para o índio, toda palavra possui espírito”
(JECUPÉ, 1998, p.13 – A terra dos mil povos)

Cercado de mitos, símbolos e mistérios os rituais indígenas são transferidos de geração em geração através da oralidade, potencial criador de realidades. A oralidade é prática e seu uso determina as modificações linguísticas nas mais variadas manifestações e, embora saibamos que existe uma hierarquização, não há de fato uma superioridade entre a fala e a escrita, mas sim expressões de uma determinada cultura:

Como manifestação da prática oral, a fala é adquirida de modo natural em contextos informais do dia a dia e nas relações sociais que se estabelecem desde o momento em que o bebê tem seus primeiros contatos com a mãe. O aprendizado e o uso da língua natural são uma

que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu Patrimônio Cultural. Transmitido de geração a geração, o Patrimônio Cultural Imaterial é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, o que gera um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

forma de inserção cultural e socialização. (...) podemos afirmar que as diferenças ou semelhanças entre as duas modalidades – oral e escrita – ocorrem em um *continuum* (e não em um grau de oposição), que vai do menos para o mais informal. No Brasil, não há uma “língua padrão” em moldes rígidos, como existe na Inglaterra. Na verdade, o que existe é um padrão ideal de linguagem, a que todos almejam alcançar, que tem como parâmetro a norma culta. Desse modo, os dialetos e registro são avaliados a partir do seguinte critério: se mais distante dessa norma, menor prestígio; se mais próximo, maior prestígio (ANDRADE, 2011, p. 50, 51, 54 e 55).

A saber, a oralidade é uma prática realizada dentro da própria comunidade sendo assim entendemos que os povos originários apresentam certa dificuldade de falar sobre seus aspectos religiosos para não indígenas, há muito mistério envolvido e tais segredos são a alma da perpetuação de seu povo. Pode-se supor que isso seja um resquício recalcado no inconsciente, resquício esse da época do primeiro contato dos povos indígenas com os europeus onde a receptividade e a aceitação daqueles indivíduos em seu meio e em sua cultura custou a dizimação e escravização de um povo, algo que não se podia imaginar, pois “(...) *eles – ancestrais indígenas – não compreendiam nada da língua dos brancos; foi por isso que os deixaram penetrar em suas terras dessa maneira amistosa. Se tivessem compreendido suas palavras, acho que os teriam expulsado.* (YANOMANI, 1999, p.17). Em se tratando da etnia guarani pode-se afirmar que a religião e seus sigilos é o que mantém esse povo resistindo e é algo muito presente dentro de sua cultura. Seu líder religioso é conhecido como pajé, uma espécie de mentor e conselheiro de *Nhanderu*¹³ para toda a comunidade. Como já mencionado, existem muitos segredos que permeiam as questões espirituais dos povos originários, quando um pajé se pronuncia é raro e não são fornecidas muitas informações sobre aspectos sagrados. À exemplo disso, o pajé Guirá Pepó nos conta que “(...) *you não estuda para ser tiramoin, Nhanderu é quem diz quem vai ser. Eu sou tiramoin, pra nós é tiramoin, para vocês é pajé. Tiramoin é o pai de todo mundo na aldeia, o conselheiro, é tudo, é o médico espiritual da comunidade.* (TRADIÇÕES, 2019). Sendo assim, tal figura elegida por *Nhanderu* fará a ponte entre a comunidade e a espiritualidade:

Como em virtualmente todas as sociedades humanas, nas sociedades indígenas existem os intermediários entre o social e o sobrenatural. No Brasil eles são mais conhecidos pelo nome de pajés e em linguagem antropológica são chamados xamãs (RAMOS, 1982, p.80).

¹³ Divindade. Aquele que criou boas condições para os guaranis Mbya (GODOY e CARID, p.107-108).

Investigando a cultura Guarani na literatura e em produções áudio visuais, observamos que os cantos se manifestam como parte vital dentro de suas expressões espirituais. Através deles, um caminho para o encontro com o sagrado e para a cura é percorrido, isso com a condução do Pajé de determinada comunidade, conforme exemplificado por Montardo, em vivências descritas em um artigo sobre os Caminhos nos Cantos e Danças Guarani:

A interpretação dos cantos e danças guarani como caminhos foi feita baseada no que meus interlocutores Kaiowá e Nhandeva (da região conhecida hoje como sul do Mato Grosso do Sul-MS), ensinaram-me acerca do que acontece nos rituais cotidianos. (...) Vou narrar aqui como me coloquei este desafio, revisitando reflexões iniciadas durante a pesquisa de doutorado, iniciada em 1997, sobre a música e os caminhos guarani, dando a elas continuidade, e relacionando com a pesquisa que estou desenvolvendo atualmente. (...) Em uma introdução de cerca de um minuto e meio, o ñanderu toca o mbaraka (chocalho) em posição vertical, depois faz um recitativo da canção a ser executada. Após o recitativo, ele muda a posição da execução do mbaraka, tocando-o horizontalmente, marcando uma pulsação. Nesse momento, as mulheres começam a cantar e a tocar os takuapu (bastão de ritmo) de encontro a uma madeira, que fica no chão para esse fim, e alguns dos demais participantes começam a dançar (MONTARDO, 2018, p.147 e 150).

Embora haja uma diversidade imensa de manifestações, pode-se dizer que para os povos originários o espírito é indissociável da natureza, do que se come, de como se relacionar com o outro e com tudo a sua volta. Os cantos espirituais retratam tal conexão trazendo elementos da natureza, sua energia e história funcionam “(...) *para comemorar e traduzir fatos históricos, pontos geográficos, animais das florestas e a vida indígena, em sua essência*” (SOUSA *et al*, 2012, p.5), conforme retratado no Toré¹⁴:

TORÉ: “REYOU REYÁ”

Boa Noite meus Parentes! É por que chegou a hora!

Boa Noite meus Parentes! É por que não é nada!

¹⁴ O toré é uma tradição indígena de difícil demonstração substantiva. Trata-se, a princípio, de uma dança ritual que consagra o grupo étnico. Não se pode, além disso, precisar uma origem do termo e até do ritual do toré pela ausência de narrativas coloniais a seu respeito. O toré ganha visibilidade (e a relevância atual) a partir de um processo social que se inicia na primeira metade do século XX. Hoje, o toré está inclusive totalmente incorporado ao movimento indígena no Nordeste como forma de expressão política (GRÜNEWALD, 2008, p.43).

Io Io Le laiá
Nós viemos de Aruanda
Heiahá, Heihi!

O Toré acima cantado representa a identidade do nosso povo. Ele é transmitido de geração em geração e, com orgulho de sermos Xucuru-Kariri, passamos a resistência para nossos descendentes (SOUSA *et al*, 2012, p.24).

Tugny, 2011 nos descreve um cenário ritualístico espiritual oriundo de cerca de 6 anos de experiências com representantes da etnia tikmũ'ũn, povos que residem entre nordeste de Minas Gerais, fronteira com o sul da Bahia e que hoje sobrevivem em números pequenos em terras que foram devastadas por queimadas para plantações e criações de gado de fazendeiros. Aqui os cantos, os mitos e a integração com a natureza se fazem presentes:

Os Tikmũ'ũn possuem aldeias semi circulares, marcadas todas pelo kuxex, uma casa que traduzem como “casa de religião”, situada solitária no extremo de suas outras metades. É por esta casa que chegam às aldeias os yãmĩyxop, uma miríade de povos cantores, traduzidos por eles, ora como “imagens”, ora como “espíritos”. A chegada destes yãmĩyxop, assim como sua permanência nas aldeias, é marcada por uma intensa prestação sonora musical, reunindo vozes dos homens, mulheres, crianças e espíritos, bem como por uma produção sustentada de alimentos que são levados pelos homens e mulheres a estes povos aliados. Os rituais que marcam a presença destes yãmĩyxop nas aldeias são frequentes e ardorosamente desejados por todos eles. Servem a concluir um processo de cura de doenças, a marcar novas alianças, a coroar uma caça bem sucedida (TUGNY, 2011, p.3).

Não podemos deixar de mencionar que rituais espirituais e cantos também se apresentam como símbolo de resistência. Os povos indígenas que residem na região nordeste do país carregam tal traço de maneira forte e como emblema de luta, de fato os cantos xamânicos são expressões cultural e identitária dos povos da floresta:

Nós, indígenas do Nordeste, temos muito em comum em nossas tradições. As invasões e os massacres começaram pelo Nordeste e, por isso, temos a força e a inteligência da resistência em nossas culturas. Muitas etnias foram agrupadas pela Igreja em aldeamentos multiétnicos, tanto para roubar as terras como para facilitar o domínio. Entre as seis etnias que fazem parte deste trabalho, podemos perceber

as seguintes expressões musicais: Toré, Porancy e os Toantes. Tradicionalmente, os cantos indígenas pulsam nas comunidades mantendo vivas nossas culturas. Os invasores tentaram nos silenciar. Tentaram exterminar todos os povos indígenas, mas resistimos, também, através dos cantos (SOUSA *et al*, 2012, p.5).

Já observamos anteriormente Lévi-Strauss analisando os aspectos xamânicos – imbuídos de operações “mágicas” – como a manifestação materializada da eficácia simbólica, para outros autores, tais aspectos ocupam papéis culturais, religiosos que transcendem o tempo e as barreiras territoriais, o que torna a prática dos rituais algo transcultural. Para Lévi-Strauss, os cantos fazem parte de um paralelismo do xamanismo com a psicanálise, contudo em termos trocados. O ato de expressão através do canto que o xamã realiza se contrapondo ao silêncio do psicanalista, diante disso “(...) a *ab-reação* – citada no ponto 1.1 deste capítulo – torna-se uma “*ad-reação*”, o psicanalista escuta e o xamã fala” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.215). É atual falar sobre os ritos e os aspectos simbólicos que os permeiam, bem como compreender – para seguir na linha da atualidade e utilizar um termo presente em nosso tempo – a neurociência envolvida em tudo isso de modo bioquímico e cerebral, assim como as consequências fisiológicas envolvidas no corpo de quem participa e ingere algum tipo de substância psicoativa.

3.2.3 As medicinas sagradas e o conhecimento originário

“Ma! Só vejo os espíritos virem a mim quando estou dormindo”. Então, ele acrescentou: “Bom! Pare de gritar à toa durante a noite! Não aja mais como fantasma sem motivo! Beba yãkoana comigo e responda aos espíritos que o querem. Assim você poderá tratar sua gente. Se quiser, apresente-me suas narinas para que eu lhe dê o sopro de vida dos xapiri. Vou fazê-lo virar espírito mesmo!” (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p.134).

No Brasil as medicinas sagradas indígenas têm sua importância desde o período do primeiro encontro com os brancos. Uma vez que os remédios trazidos pelos europeus se esvaíam, eles passavam a necessitar de auxílio medicinal dos povos originários para lidar com suas mazelas fossem elas de ordem espiritual ou material. Como os europeus não tinham domínio sobre as possibilidades medicinais encontradas na floresta, obtiveram a ajuda dos médicos indígenas para curar suas feridas. Hoje podemos considerar o conhecimento medicinal das plantas importante no que diz respeito ao atendimento às pessoas mais pobres e de zonas rurais que não possuem fácil acesso aos

remédios fabricados pelas grandes indústrias, uma vez que boa parte da farmacêutica foi inspirada em pesquisas dessas mesmas plantas medicinais que os indígenas utilizavam há tempos (ESPECIAL, 2013). Como informado anteriormente, na tradição Guarani temos a figura do Pajé, “(...) líder, ligado ao processo de preservação da cosmovisão grupal, transmitidos às gerações através de processos informais de aprendizagem direcionados à toda comunidade e rituais religiosos, na “Opy” = casa de reza” (LITAIFF, 1996, p.111). O líder irá atuar na prática terapêutica, sendo o agente ativo no processo de cura que ocorre tanto de modo externo como interno:

Para os Guarani todas as doenças graves têm origem tanto espiritual quanto material. As doenças menos graves podem ser tratadas pelo médico “jurue” (que significa cabelo ao redor da boca), denominação atribuída a todo civilizado, branco, negro ou oriental ou pelo curandeiro guarani (ou ainda um outro especialista em ervas medicinais); enquanto que as doenças de origem espiritual só podem ser tratadas por um “Pajé”. Estas últimas são consideradas consequências da não observância do código de comportamento “tekó”, que geram um profundo desequilíbrio no espírito humano (LITAIFF, 1996, p.108).

Além dos cantos explorados na seção anterior deste capítulo, existem ainda aspectos materiais envolvidos no processo de cerimônias espirituais indígenas, o que entendemos por medicina sagrada, que se manifesta através das plantas de poder. As medicinas se materializam por vezes em forma de bebidas e espécies de pó feito de ervas e cinzas que são assoprados nas narinas dos menos experientes, por meio da boca dos mais velhos. Tal pó recebe, em diversas etnias, o nome de *Rapé* uma substância composta de “folhas do tabaco que são plantadas nos roçados em meio aos outros cultivares. Uma vez secas e piladas, acrescentam-se as cinzas da casca do cupuí – hoko em jamamadi e diferentes línguas arawá – responsável pela força e potência da mistura” (SHIRATORI, 2019, p.180). As bebidas possuem uma variação maior de nomenclaturas, sendo nosso objeto de interesse o chá sagrado da *Ayahuasca* por vezes também chamado de *Jurema*¹⁵ ou ainda conhecido no contexto espiritualista urbano como *Daime*. Bebida de sabor inusitado ou, porque não dizer, desagradável, aspecto viscoso e forte coloração marrom-

¹⁵ Pode ser uma planta, uma bebida e uma entidade. Possui alta concentração de N-N-dimetiltriptamina (DMT), isto é, uma substância capaz de promover intensas alterações de consciência e percepção. Das cascas das raízes dessas plantas são elaboradas beberagens usadas ritualmente por grande número de sociedades indígenas no Nordeste. Os grupos indígenas que não usam essa bebida fazem referência constante à planta como dotada de forças mágicas ou cósmicas que são cultuadas ou, pelo menos, reconhecidas enquanto portadoras de influências oriundas das matas nativas (GRÜNEWALD, 2008, p.43).

escuro, a *Ayahuasca* originariamente utilizada pelos ameríndios em suas comunidades indígenas apresenta uma diversidade cultural enorme e é conhecida por uma série de nomenclaturas distintas, como: *natema*, *yagé*, *nepe*, *kahi*, *caapi*, *nixi pae*, *shori*, *kamarampi*, *cipó*, *além de daime*, *vegetal e outros* (ALBUQUERQUE, 2014, p.180). O tronco originário do termo é proveniente da língua sulamericana *Quéchua*, onde *huasca*, significa “cipó” e *aya* “almas” ou “os espíritos”, esses significados nos levam às seguintes possibilidades de nome: “cipó das almas” ou cipó dos espíritos (METZNER, 2002, p. 1).

Ainda sobre aspectos subjetivos e materiais presentes em rituais xamânicos, Davi Kopenawa nos conta sobre sua iniciação como um *xamã* em um ritual *Yanomami*:

Foi depois disso que ele começou a me dar seus espíritos, soprando pó de *yãkoana* em minhas narinas pela primeira vez. É um ancião, um grande *xamã*. Seus *xapiri* são muitos e fortes. Seu pensamento vai muito longe e sua casa de espíritos é muito alta. Foi generoso da parte dele me dar assim o sopro de vida de seus próprios *xapiri*, pois ele quis mesmo fazer de mim um *xamã*! Foi na casa dele, a primeira casa dos habitantes da floresta da Montanha do Vento perto do posto de Demini, que eu fui iniciado. Foi assim que aconteceu. Comecei a beber *yãkoana* num certo dia no tempo da seca (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p.135).

As bebidas originadas das plantas de poder possuem diversas origens espalhadas por muitas etnias indígenas no Brasil e pelo mundo. Nos interessa especificamente a utilização da bebida *Ayahuasca*, entendendo que a utilização desse termo não substitui as denominações desta medicina em cada povo, contudo, em nosso texto utilizaremos este vocábulo de forma genérica compreendendo todas as nomenclaturas. Os indígenas promovem o estudo sobre as plantas de poder afim de seguir as tradições ancestrais e propiciar o bem estar da comunidade com os ensinamentos trazidos por elas e, além disso, por meio de curas interiores e no campo físico. Existem diversos modos de contar a origem da feitura da bebida sagrada, com um pensamento ocidental rapidamente nos remetemos a explicações relacionadas a métodos científicos pautados no empirismo e em leis e teorias já fundamentadas. Em outras culturas não necessariamente uma descoberta científica é feita dessa forma, para o povo Tukano o nascimento do *Kahpi* – cipó da *Ayahuasca* – inaugura o surgimento das línguas e da divisão dos povos, retratado na arte de Daiara Tukano (figura 7).



Figura 7: Nascimento do kahpi – cipó da *Ayahuasca* – arte de Daiara Tukano 2020

Já para o povo Huni Kuin, nos conta Txana Bane¹⁶ que o guia espiritual da comunidade do clã da jibóia vivenciava a floresta de uma maneira muito intensa. Após sua morte, ele foi plantado – enterrado – e aos poucos, naquele local, uma árvore cresceu como se fossem extensões do corpo do Pajé, ali naqueles ramos estavam os dois componentes principais para a feitura da bebida, do Pajé se fez a medicina. Antes de sua morte o líder havia recebido um aviso de que se transformaria em planta e avisou a todos de que isso aconteceria, por isso ao nascer a árvore já se sabia o que ela representava, em seguida, os irmãos da comunidade utilizaram as folhas e o cipó para a elaboração da bebida, ingeriram e vivenciaram experiências onde a sensação de que estavam totalmente conectados à natureza era real. Txana Bane também orienta sobre a importância das canções para completude do processo cerimonial, segundo ele há a necessidade de se ingerir a bebida em um ambiente ritualístico e seguro para que a jornada espiritual se complete acessando as memórias da consciência e da sabedoria. Diante deste cenário as canções são uma espécie de suporte nessa viagem interior promovida pela medicina, tais cantos auxiliam na conexão e também no retorno dessa viagem finalizando a cerimônia.

Hoje indígenas debatem a temática de modo a aumentar a discussão sobre a proteção da bebida enquanto patrimônio cultural dos povos indígenas, ademais, para a manutenção da correta utilização das medicinas sagradas de modo que esta cumpra seu propósito de maneira adequada assegurando assim a continuidade dos saberes embutidos nas plantas de poder. À exemplo disso podemos citar as *Conferências Indígenas da Ayahuasca*¹⁷ que ocorrem no Acre onde indígenas da região abordam o tema e sustentam resoluções acerca de seu patrimônio. A seguir trechos da carta com algumas resoluções da 3ª Conferência Indígena da Ayahuasca, realizada de 10 a 13 de outubro de 2019, no Instituto Yorenka Tasorentsi, no Município de Marechal Thaumaturgo, Acre, Brasil, sob

¹⁶ Txana Bane é filho do Liderança Siã Sales Huni Kuin (Cacique Geral do Jordão – Acre). Siã é um antigo militante na luta pelos direitos indígenas, membro da União dos Povos da Floresta, que percebeu a necessidade de um intercâmbio entre a cultura indígena com a cultura do homem branco para afirmar a cultura tradicional do povo Huni Kuin e a sustentabilidade da vida na Floresta Amazônica. Em 2005 enviou seu filho, Fabiano Txana Bane, para morar no Rio de Janeiro e estudar cinema, com autorização do pajé Agostinho Manduca Mateus Ika Muru para conduzir as cerimônias do Nixi Pae (TXAI, 2019).

¹⁷ Durante a realização da AYA2016 - II Conferência Mundial da Ayahuasca, em Rio Branco - Acre (outubro de 2016) surge a proposta da realização de uma Conferência exclusivamente indígena. A primeira Conferência Indígena da Ayahuasca, foi um evento realizado entre 14 a 17 de dezembro de 2017 na Terra Indígena Puyanawa, localizada na cidade de Mâncio Lima, no estado do Acre, com a participação de mais de 170 indígenas, representando 14 povos. O evento teve como objetivo discutir aspectos ligados à produção, transporte, consumo, patrimonialização, questões relacionadas à ancestralidade, preparo e utilização da ayahuasca pelos povos indígenas. Após esta aconteceram mais duas edições, a 2ª Conferência foi realizada de 10 a 14 de agosto de 2018, na Terra Indígena Puyanawa, no Município de Mâncio Lima, fronteira Brasil-Peru e a 3ª Conferência citada no texto (SILVA, 2019, p.183).

a coordenação do Instituto Yorenka Tasorentsi e da Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá (OPIRJ):

- Consideramos as cartas das duas primeiras Conferências Indígenas da Ayahuasca como documentos orientadores para o uso das medicinas indígenas de forma sábia e responsável nas comunidades indígenas.
- Assumimos o desafio de manter a Ayahuasca com seus valores tradicionais, refletindo sobre os potenciais, os riscos e os limites do repasse de conhecimentos para não-indígenas.
- Ressaltamos a responsabilidade das lideranças espirituais sobre o controle do uso correto das medicinas indígenas dentro de suas comunidades e na orientação de representantes do seu povo fora das aldeias. Consideramos a necessidade de formação dessas lideranças para articulação política em diversas instâncias.
- Reafirmamos a importância da manutenção dos conhecimentos indígenas (música, histórias, medicinas, entre outros), salientando que as canções e outros elementos dos rituais são o próprio conhecimento tradicional e não podem ser dissociados do modo de vida dos povos indígenas.
- Orientamos que o conhecimento profundo das práticas tradicionais, através do convívio com os mais velhos e sábios, é fundamental para que a juventude possa refletir sobre os limites de compartilhamento de conhecimentos, inserção de instrumentos musicais e outros tipos de mudanças nos rituais.
- Sugerimos a produção de documentários com as lideranças espirituais de cada povo para registro das práticas e conhecimentos tradicionais, com fins de circulação interna.¹⁸

Na seção a seguir apresentaremos aspectos da Ayahuasca, ao procurar demonstrar a força cultural envolvida nesse material, que se destaca por uma relação tradicional, tanto quanto por seu potencial químico intrínseco. Nesses termos apresentar a bioquímica envolvida no processo se faz necessário, assim como abordar o potencial do tema em diversas áreas.

¹⁸ Disponível em: <<https://portal.ifac.edu.br/images/conteudo/documentos/Carta-3a-Conferencia-Indigena-da-Ayahuasca.pdf>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

3.3 Ayahuasca, psicoativo da floresta

Pretendemos aqui fornecer subsídios para uma ampliação do olhar sobre esse material através de olhares científicos ocidentais que abordam conceitos bioquímicos, neurocientíficos e psicanalíticos. Nos propomos a estabelecer nosso discurso em sentido antagônico a qualquer caminho de preconceito para as formas de saberes tradicionais.

3.3.1 A bioquímica da Ayahuasca

A bebida sagrada *Ayahuasca* é produzida por fervura de duas plantas um cipó da família Malphigueáceas, chamado *Banisteriopsis caapi* (figura 8) e folhas conhecidas como *Psychotria viridis* (figura 9), da família das Rubiáceas (CALLAWAY *et al*, 1999), as folhas também podem ser denominadas popularmente de *rainha* ou *chacrona* (TAYLOR, 2010).



Figura 8: *B. Caapi* Fonte: imagem da internet¹⁹

¹⁹ Disponível em: < www.portaldoholanda.com>. Acesso em: 10 mar. 2020.



Figura 9: *P. Viridis* Fonte: imagem da internet²⁰

A fervura para produção da bebida recebe o nome de decocção (figura 10), ela exige um cozimento, em água, por várias horas das duas plantas fazendo com que o princípio ativo esteja no líquido e, após isso, o substrato é descartado e o líquido embebido do princípio ativo é utilizado. Analisando de modo farmacológico, as folhas da *Psychotria viridis* contêm o psicoativo N, N-dimetiltriptamina, A DMT (METZNER, 2002, p. 185), o cipó contém três beta-carbolinas principais: harmalina (HRL), harmina (HRM) e tetraidro-harmina (THH), sendo a harmalina e a harmina inibidores específicos mais potentes da monoamina oxidase²¹ (MAO), enzima responsável pela degradação de monoaminas presente no trato intestinal, enquanto as THH possivelmente atuam contribuindo para a neuroatividade inibindo fracamente a recaptção de serotonina (5-HT) em locais pré-sinápticos, o que aumentaria os níveis do neurotransmissor na fenda sináptica. Sendo assim, a MAO permanece por algumas horas impedida de degradar a DMT, permitindo a passagem da substância até o sistema nervoso central e completando a base da ação psicotrópica da ayahuasca (CALLAWAY *et al*, 1999).

²⁰ Disponível em: < www.cluny.com.br>. Acesso em: 10 mar. 2020.

²¹ A enzima Mao funciona como uma barreira ou tela protetora bioquímica, catabolizando os alcalóides que poderiam provocar efeitos tóxicos no corpo (CALLAWAY *et al*, 1999).



Figura 10: Processo final da decocção. Fonte: imagem da internet²²

A ação psicotrópica se torna possível por ser a DMT uma molécula com semelhança química estrutural (figura 11) a da serotonina, que é um dos principais neurotransmissores do sistema nervoso central, com isso, o psicoativo assume temporariamente – enquanto ocorre em conjunto a inibição da MAO, através da HRL e HRM, e a inibição da captação da serotonina pela THH – a função de neurotransmissor se conectando a receptores do tipo 5-HT.

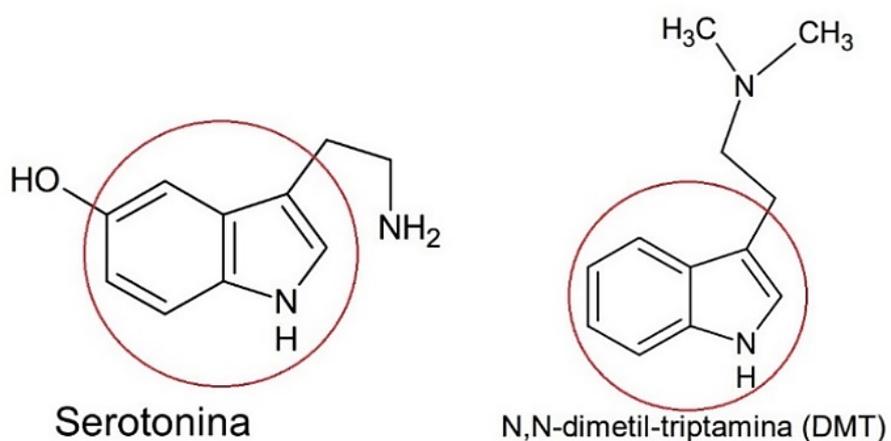


Figura 11: Semelhança estrutural entre a serotonina e DMT. Fonte: autora

²² Disponível em: < www.hypeness.com.br >. Acesso em: 4 mai. 2020.

Tanto DMT, quanto serotonina são sintetizadas (figuras 13 e 14) a partir do mesmo aminoácido essencial, o triptofano (figura 12), o que justifica suas semelhanças estruturais. Sendo assim a DMT adquire ação dita serotoninérgica produzindo as reações de caráter enteógeno (PIRES, OLIVEIRA e YONAMINE, 2010).

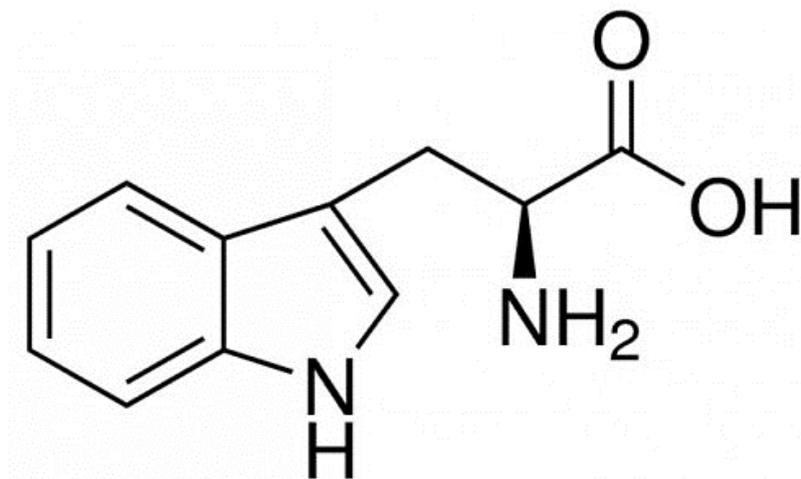


Figura 12: Fórmula estrutural do triptofano. Fonte: imagem da internet²³

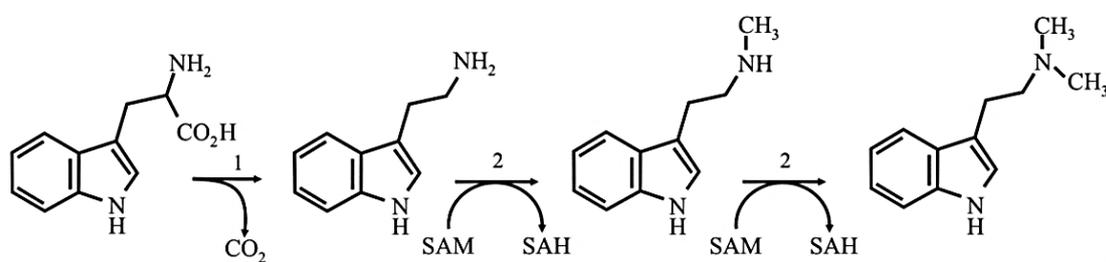


Figura 13: Síntese da DMT a partir do triptofano. Fonte: (PIRES, OLIVEIRA e YONAMINE, 2010)

²³ Disponível em: < pt.wikipedia.org>. Acesso em: 4 mai. 2020.

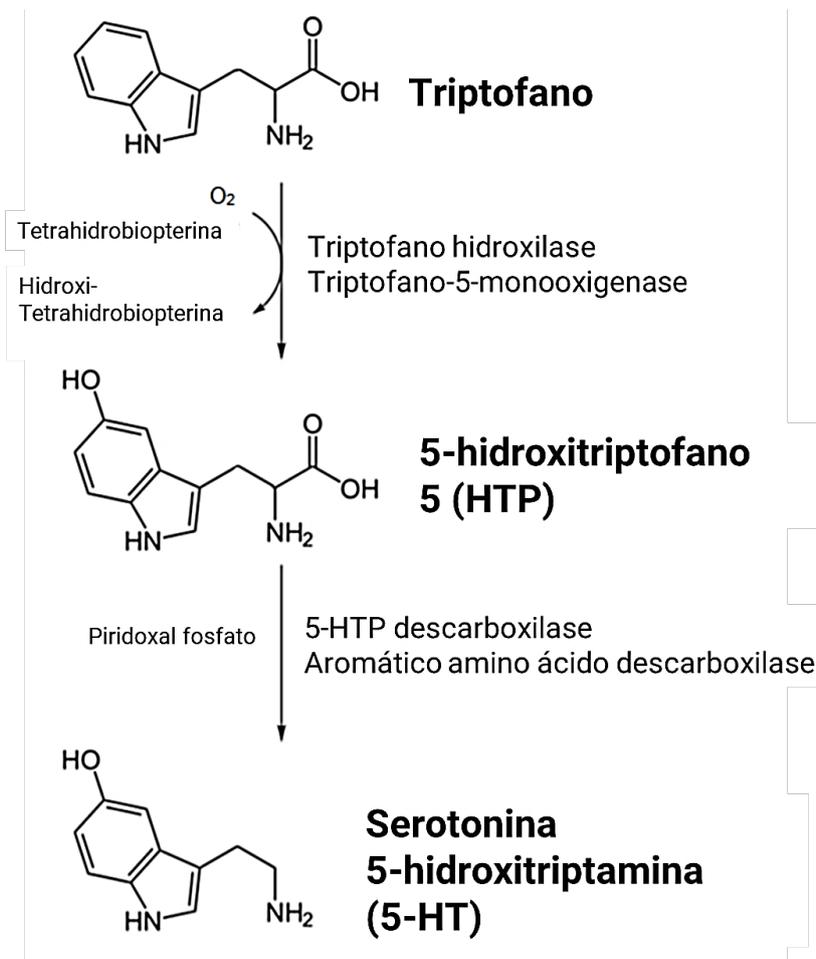


Figura 14: Biossíntese do triptofano em serotonina (VERLINDEN VLEUGELS et al.,2014)

Novos estudos em humanos alterando consideravelmente as doses em mg/Kg, tem demonstrado probabilidade de eficiência psicoativa também nas beta-carbolinas, sobretudo para a harmina que através de via oral e considerando uma quantidade de 300mg, provavelmente contribua nos efeitos psicoativos gerais da *Ayahuasca*, inclusive de modo subjetivo:

Todos os participantes relataram mudanças visíveis em seu estado normal de consciência após a ingestão de ayahuasca. Os efeitos mais comuns incluíram percepções visuais com os olhos fechados, maior sensibilidade aos ruídos do ambiente (principalmente o trânsito na rua), alterações na percepção do tempo e do espaço, aumento da imaginação, introspecção e excitação emocional (SCHENBERG, 2015).

Assim como, logicamente, se possuem diversos efeitos fisiológicos:

No entanto, os principais efeitos físicos relacionados ao uso desse chá podem ser sumarizados em náuseas, vômitos, diarreia, aumentos leves da pressão arterial, frenesim, midríase, incoordenação motora, prostração e sonolência. Há referência ainda à audição de zumbidos, formigamento de extremidades, sudorese e tremores (DE SOUZA, 2011).

Em 1987 o governo brasileiro reconheceu a legalidade da utilização da *Ayahuasca* desde que para fins religiosos, nos tornando a primeira nação do mundo a permitir substâncias alucinógenas, que recebe o *status* de enteógenas quando utilizada no contexto religioso (MCKENNA, 1999). Anos mais tarde, em 2004, houve a confirmação da legalização através de resolução nº 4 do Conselho Nacional Antidrogas (BRASIL, 2004).

3.3.2. Interesse multidisciplinar na substância

O início da ciência psicodélica é, por vezes, atribuído à época – datada de 1938 – em que Albert Hofmann ao promover estudos sobre o ácido lisérgico a partir do ergo, um fungo *Clavicepspurpurea*, para desenvolver medicamentos, e descobriu o acoplamento à estrutura do fungo uma dietilamida e sintetiza o LSD. Desta forma e com a possibilidade desta substância auxiliar em transtornos psiquiátricos, houve uma série de pesquisas nesse sentido, inclusive, com a utilização do composto de modo assistido por psiquiatras, no entanto tais pesquisas não tinham um caráter tão conclusivo e seus critérios de análise eram um tanto subjetivos. Com o aumento do uso das substâncias psicodélicas em pessoas com ausência de questões psiquiátricas e em contextos não científicos (recreativos) sobretudo nos Estados Unidos em termos de movimentos libertários de contestação social, decisões políticas não baseadas em argumentos científicos criminalizaram e classificaram as substâncias psicodélicas como “drogas de abuso”. Com tamanhas barreiras culturais, políticas e sociais, as pesquisas tiveram uma baixa até que na década de 1990 a ciência psicodélica renasce – ainda que houvesse repressão intensa²⁴ – dando

²⁴ Na década de 1990, países do mundo todo ampliaram o orçamento de seus órgãos de repressão, com ajuda americana, e centenas de bilhões de dólares foram gastos com helicópteros militares, armas de alto calibre, vigilância nas fronteiras. A ofensiva foi especialmente dura na América Latina, região que produzia quase toda a droga que os americanos consumiam. Eram tempos de endurecimento de “mandar a mensagem certa” para as crianças de erradicar as drogas da face do planeta (BURGIERMAN, 2014).

tom de sofisticação aos estudos e técnicas, sobretudo em humanos, o que traz o debate de volta e questiona o papel e a validade da guerra às drogas (ORNELAS *et al*, 2019). O jornalista Denis Russo em seu livro *O Fim da Guerra*, nos questiona acerca dos resultados de tais posturas repressivas:

Em 1998, o prédio da ONU em Nova York sediou um encontro para planejar a ofensiva final contra o vampiro. Sob o *slogan* “Um mundo livre de drogas: é possível”, todos os países-membros concordaram com uma meta ambiciosa: eliminar as drogas da face da Terra de uma vez por todas em dez anos. Foi provavelmente o mais amplo consenso da história da política internacional. Os dez anos expiraram em 2008. O resultado da ofensiva é bem claro. As drogas não foram eliminadas, como se vê por aí. Após a ofensiva, o consumo de todas elas cresceu no mundo inteiro: o de maconha aumentou 8,5%; o de cocaína, 25%; o de heroína e outros opiáceos, 34,5%. Quanto mais perigosa a droga, maior foi o aumento. Surgiram drogas mais potentes e nocivas, e o crime organizado ficou mais lucrativo e poderoso (BURGIERMAN, 2014).

Questões como essa colocam o debate na agenda da saúde pública e demonstram a fragilidade do tópico, fragilidade essa que talvez se manifeste enquanto há ausência de dados e de um norte específico sobre o que dizer, o que aumenta o processo repressor.

O lento processo de abertura política no Brasil foi acompanhado de rearranjos macropolíticos que possibilitaram a manutenção de práticas autoritárias no interior do próprio Estado Democrático. As políticas de drogas passaram a assumir uma posição estratégica nesta reforma estatal, impondo impasses para o amplo processo de democratização e restrições para a atenção equânime, integral e universal as pessoas usuárias de drogas (PASSOS E SOUZA, 2011, p. 155).

Impasses e medidas autoritárias atrasam pesquisas, políticas de redução de danos e possíveis auxílios para pessoas em situações de traumas que geram consequências mentais. Conforme nos aponta Eduardo Schenberg apesar dos avanços na área psiquiátrica ocorre uma certa ausência de ferramentas analíticas para avaliação de experiências sobrenaturais – sobretudo se forem originadas por substâncias psicodélicas – no Brasil, ainda que nosso país seja um berço da utilização da *Ayahuasca* pelos indígenas amazônicos e que mais tarde tenha servido de celeiro das religiões ditas ayahuasqueiras o que torna a utilização da substância algo constante em nosso país.

Em um país onde o uso da ayahuasca está ganhando adeptos rápida e constantemente, essa falta de questionários para desenvolver pesquisas estruturadas sobre o tema espiritualidade relacionada à substância é

prejudicial, especialmente para a psicologia, psiquiatria e saúde mental em geral (SCHENBERG *et al*, 2017, p.1, tradução da autora).

Esse foi o exemplo de uma das lacunas e, ainda que não tenhamos aqui um objetivo específico de promover uma análise específica para o contexto da saúde, se faz importante levantar o tema e trazê-lo ainda mais para os olhos do ambiente acadêmico dando visibilidade aos estudos sobre as potencialidades terapêuticas com a utilização de psicodélicos associados à psicoterapia ou ainda psiquiatria e ainda, a título de educar as pessoas em geral quanto às possibilidades benéficas e também quanto aos riscos envolvidos em um processo de ingestão de uma substância psicoativa. Fora as questões apresentadas acima o tópico da *Ayahuasca* desperta interesses nos campos mais variados, no “2010 MAPS “*Psychedelic Science in the 21st Century*” (MAPS 2010 “Ciência psicodélica no século XXI”) a presença de cineastas, atores, fotógrafos e documentaristas se fez presente, assim como de psicólogos, psiquiatras, facilitadores de oficinas, antropólogos, médicos, advogados, discípulos, professores, administradores, escritores e até um político, expondo em painés, o que amplia ainda mais as possibilidades de pesquisa desta substância que já se faz tão multidisciplinar (LABATE, 2010, p. 175).

Tendo em vista que a *Ayahuasca* é uma substância psicoativa, pesquisas etnobotânicas e farmacológicas também fazem parte desse universo que envolve as chamadas “plantas de poder”, com isso notamos a complexidade e a capacidade de alargamento do tema, e, sendo assim, considera-lo no sentido transdisciplinar também se faz importante, uma vez que “*o discurso e as práticas que acompanham a ayahuasca articulam assim, de uma maneira particular, a ligação entre crença e saber*” (LOSONCZY e MESTURINI, 2010, p.9), saber esse que é ancestral, indígena e não ocidental, ainda que nós, os não-indígenas, nos apropriemos da utilização de tais “tecnologias” milenares. Nesse ponto uma relação é feita, é nesse lugar que as culturas, não necessariamente se encontram, mas se atravessam, pela possibilidade de entrada no universo mágico-religioso através de bebidas sagradas e com capacidades de expansão da consciência (LOSONCZY e MESTURINI, 2011, p. 11).

3.4. A expansão ayahuasqueira no Brasil

O Santo Daime é movimento religioso, criado na década de 1930. Sua tradição é formada a partir de uma complexa tradição de elementos culturais.



Figura 15: Mestre Irineu e seu cajado. Fonte: imagem da internet²⁵

Tratar da história do movimento religioso do Santo Daime é lidar com dados baseados inicialmente em tradição oral e que mais tarde se tornam escritos de nativos participantes da religião. Falar da fundação da religião é trazer à tona a história de Raimundo Irineu Serra, neto de escravos, que chamava atenção pela estatura medindo cerca de dois metros de altura. Mestre Irineu – como ficaria conhecido mais tarde – trabalhou no Acre como seringueiro e, depois, como guarda de fronteira onde, nesta época, teve suas experiências com a bebida *Ayahuasca* e em uma dessas experiências a doutrina foi revelada a ele através de uma miração²⁶. Nesta miração, sob as influências

²⁵ Disponível em: < www.mestreirineu.org >. Acesso em: 25 mai. 2020.

²⁶ Quando o curandeiro recebe informações detalhadas dos seres divinos a serem transmitidas aos enfermos. (MACRAE, 1992, guiado pela lua p.106). É um estado de visualizações alcançado após a ingestão do chá

da lua cheia, Irineu recebe a visita de uma senhora chamada Clara à qual ele identifica como nossa senhora da conceição (referências católicas fortes) e também rainha da floresta, daí, já se nota a formação das características sincréticas que mais à frente seriam incorporadas à doutrina do Daime. A entidade feminina passa ao homem uma série de instruções e o encarrega de uma missão, a de se tornar curador. Irineu (conforme relatos) a vê se aproximando dentro da lua cheia, em forma de águia – arquétipo de poder de visão –, para trazer tais instruções e tal miração serve de inspiração para o seu primeiro hino (MACRAE, 1992, p. 64):

IA GUIADO PELA LUA

Ia guiado pela lua	Feita de ouro e prata
E as estrelas de uma banda	E uma Senhora na proa
Quando cheguei em cima de um monte	
Eu escutei um grande estrondo	Quando Ela chegou
	Mandou eu embarcar
Esse estrondo que eu ouvi	Ela disse para mim
Foi Deus do Céu foi quem ralhou	Nós vamos viajar
Dizendo para todos nós	
Que tem Poder Superior	Nós vamos viajar
	Para o ponto destinado
Eu estava passeando	Deus e a Virgem Mãe
Na praia do mar	Quem vai ao nosso lado
Escutei uma voz	
Mandaram me buscar	Quando nós chegamos
	Nas campinas desta flor
Aí eu botei os olhos	Esta é a riqueza
Aí vem uma canoa	Do nosso Pai Criador.

(Hino de Mestre Irineu em guiado pela lua MACRAE, 1992)

da *Ayahuasca* – nomeado pelos participantes da doutrina de Santo Daime ou apenas, Daime – que não se trata de alucinação, mas de algo que gera sentido e traz ensinamentos. Sendo assim, utilizar o termo miração é manter a valorização do termo nativo utilizado pelos daimistas (ARAÚJO e VIERALVES-CASTRO, 2005)

Desta forma em 1930, data que os daimistas consideram como a inauguração da religião (MACRAE, 1992, p.61), Raimundo Irineu, no Acre, funda o Santo Daime. Portanto, o Santo Daime é uma religião de origem brasileira que surge na Amazônia e assume características sincréticas de cunho cristão e eclético, reunindo tradições religiosas do Brasil e possui no cerne de sua liturgia a ingestão da *Ayahuasca* que para os adeptos recebeu o nome de *Daime* redefinindo o sentido da bebida indígena. (ALBUQUERQUE, 2011, p. 151).

Assim, na década de 1930 do século XX, na periferia da cidade de Rio Branco, Estado do Acre, Brasil, Raimundo Irineu, reunindo um pequeno grupo de pessoas, negras em sua maioria, começou o trabalho com a ayahuasca operando, nesse processo, uma cristianização do uso da bebida que passou a obter o *status* de sacramento religioso, além de outra denominação: daime. A expressão daime, além de mais fácil de ser pronunciada (do que ayahuasca) remete ao verbo dar, indicando a invocação que deve ser feita ao espírito da bebida no momento de sua ingestão. (ALBUQUERQUE, 2011, p. 152).

Sendo assim, *Daime* é uma espécie de rogativo, como dai-me luz, dai-me força, dai-me amor:

ESTRELA D'ÁGUA

Vou chamar a Estrela D'água Para vir me iluminar Para vir me iluminar Para vir me iluminar	Foi meu Pai quem me mandou Conhecer todos (os) primores Dai-me força e dai-me Amor Dai-me força e dai-me Amor	Com Amor no coração Para cantar com os meus irmãos Para cantar com os meus irmãos Para cantar com os meus irmãos.
Dai-me força e dai-me Amor Dai-me força e dai-me Amor	A minha Mãe que me ensinou Conhecer todos primores Conhecer todos primores	Dai-me força e dai-me Amor (Mestre Irineu, O cruzeiro, hinário do santo daime)
Dá licença eu entrar Nas profundezas do mar		

A doutrina transmite seus ensinamentos de amor através da música presente de maneira intensa na liturgia enquanto seus adeptos cantam “na força” do *Daime*. Quem colocou a igreja de pé no meio da floresta Amazônica gerando espaço para a atuação litúrgica foi Padrinho Sebastião Mota, discípulo direto do mestre Irineu, reconhecidos posteriormente de modo popular como as “linhas do Padrinho Sebastião”. Esta linha é responsável pela expansão da religião do Santo Daime pelo Brasil e seu principal grupo é o Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra ou **CEFLURIS**, fundado em 1974 por Sebastião Mota de Melo (1920-1990), o Padrinho Sebastião, e Rita Gregório de Melo (1925-), também conhecida como Madrinha Rita (LABATE *et al.*, 2008, p.2). O CEFLURIS hoje se tornou uma rede de organizações, da qual faz parte a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo, a ICEFLU, que reconhece como o tronco originário da doutrina o Mestre Raimundo Irineu Serra e que, após a morte do mestre, seguiu o que foi desenvolvido por Padrinho Sebastião. Hoje a igreja é tem direção espiritual do filho do Padrinho Sebastião que, enquanto vivia, havia passado a responsabilidade de tais funções ao filho. A igreja possui aproximadamente 6 mil pessoas no Brasil e no exterior e cerca de 50 filiais no Brasil e 60 no exterior. Para fins de recorte esmiuçamos aqui a doutrina *daimista*, a pioneira na ordem cronológica no surgimento dos grupos religiosos *ayahuasqueiros* – datada sua origem em 1930 – contudo, existem dois grupos tão fortes quanto, que são a barquinha e a União do Vegetal (UDV) ambas as linhas seguem a mesma base e impulsionam a expansão da religião.

A primeira destas religiões é aquela que ficou conhecida como Santo Daime. Ela foi criada por Raimundo Irineu Serra – o Mestre Irineu – no início dos anos trinta, na periferia da cidade de Rio Branco, no Acre. Em 1945, surge a Barquinha, também em Rio Branco, criada por Daniel Pereira de Mattos, o Mestre Daniel. Nestas duas linhas a bebida recebe o nome de Daime. Finalmente, em 1961, aparece a terceira linha dessa tradição religiosa, denominada UDV (Centro Espírita Beneficente União do Vegetal). Ela começa a ser organizada por José Gabriel da Costa, em 1959, numa região de fronteira entre o atual estado de Rondônia e a Bolívia. Em 1965, o Mestre Gabriel – que também será chamado de Mestre – muda-se para a cidade de Porto Velho, e aí consolida o novo culto em torno do uso da ayahuasca. Nesta linha utiliza-se a designação Vegetal para se referir à bebida. (GOULART, 2003, p.4)

Pensar na *Ayahuasca* é pensar então no ponto de convergência dessas religiões, é observar que estão lidando com uma substância material que contém um princípio ativo

que é psicoativo, contudo, quando se observa as questões não farmacológicas envolvidas, questões essas com uma dificuldade maior de serem mensuradas, mas que influenciam o indivíduo que participa da beberagem, penso que para além da influência bioquímica na fisiologia existem elementos que compõem o cenário ideal para que a experiência se torne completa e satisfatória. Conforme apontado por Lévi-Strauss e visto anteriormente neste texto, o cenário onde um complexo xamânico é formado cria um ambiente perfeito o sujeito doente, “*graças à colaboração coletiva na cura xamânica (...)*” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p.197), ou seja, é possível que a ambientação influencie no resultado da experiência, é possível que a cura seja mágica:

Este pode ser o uso tradicional, reservado ao feiticeiro ou xamã. Ele toma a droga (substância enteógena) quando a doença do paciente não pode ser tratada por medicamentos e quando a origem da doença pode ser mágica. Guiado pelos sonhos relatados a ele pela pessoa doente, o xamã faz uma "viagem" sob a influência da droga. Ele interpreta as visões, a fim de detectar a causa da doença e luta simbolicamente. Ele conta sobre a luta, cantando para o paciente para então libertá-lo do mal. As músicas possuem um conteúdo mítico que ele compartilha com a pessoa doente (RIVIER; LINDGREN, 1972, p.102, tradução da autora).

É sabido que os efeitos de psicoativos não são iguais para todos aqueles que fazem uso das substâncias, estudos recentes com a *Ayahuasca*, que tinham como objetivo medir os efeitos da substância em pacientes com depressão, não obtiveram resultados iguais para os voluntários, nem todos tiveram a mesma reação ao evento sendo que todos receberam o mesmo cenário, o estudo também aponta certa eficácia do placebo oferecido aos pacientes (FONTES, 2017). Tendo em vista as alterações ocorridas entre os indivíduos, independente de estarem todos em um mesmo ambiente, trago para a análise Leary e Alpert, que foram os pioneiros no registro de de análises onde haviam resultados diferentes para pessoas em um mesmo cenário ingerindo a mesma substância, à tal reflexão eles deram o nome de ‘set-setting theory’ (PONTUAL; CORRADI-WEBSTER; TÓFOLI, 2017 p.5). Para Edward MacRae, essa teoria se constrói da seguinte forma:

Ao abordar a relação entre as substâncias psicoativas, o usuário e o meio social em que ele vive, e preciso levar em conta três fatores:

1. A **substância** e sua atuação na fisiologia do corpo humano.
2. O **set**, estado psicológico do indivíduo no momento do uso da substância, incluindo-se aí a estrutura de sua personalidade e expectativas a respeito dos efeitos da substância.

3. O **setting**, meio físico, social e cultural onde ocorre o use da substancia (MACRAE, 1992, p. 17).

Ao que MacRae descreve como a visão tripartida da atuação dos psicoativos, chamo a atenção para a questão do *setting* ser o meio, algo que já trouxemos para a discussão em termos de eficácia simbólica. Aqui traçamos uma linha de convergência onde encontramos outra tríade que pode representar arquetipicamente os mesmos elementos vistos anteriormente no complexo xamânico, a saber: doente, comunidade e Xamã, tais elementos sofreriam as seguintes correspondências, respectivamente, *set*, *setting* e *substância*. Trago para a correspondência, o Xamã enquanto substância, pois ele se encarrega de promover no doente a viagem pelo inconsciente através de suas técnicas.

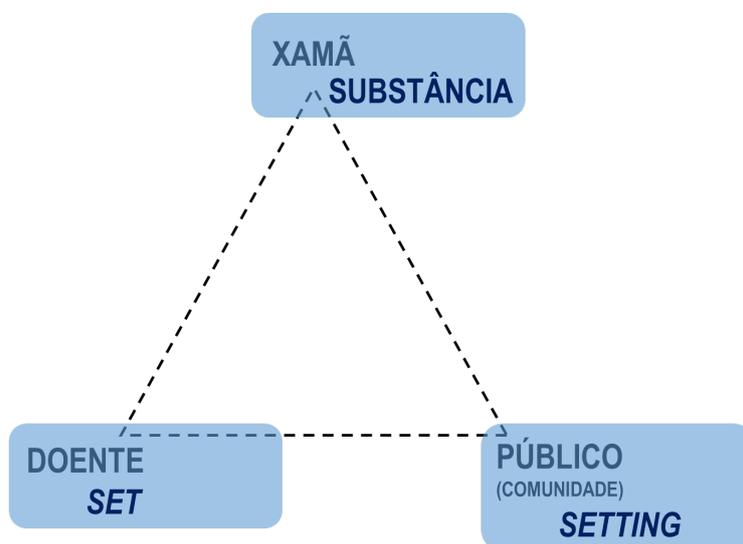


Figura 16: Correspondência complexo xamânico e ‘set-setting theory’. Fonte: autora

Toda a liturgia das religiões ayahuasqueiras monta um *setting* que possui em si eficácia que está para além daquela gerada em termos cerebrais, a figura 17 nos mostra, de acordo com a *Escala de Avaliação de Depressão de Hamilton (HAM-D)*²⁷, que placebos quando comparados à utilização da *Ayahuasca* em pacientes depressivos alcançam, por si só, queda nos níveis de severidade do mal (PALHANO-FONTES, *et al*, 2019).

²⁷ A Escala de Avaliação de Depressão de Hamilton (HAM-D) é um instrumento que investiga como o paciente se sente ao longo dos últimos sete dias, incluindo o dia da aplicação. Ela é composta por 17 itens, os quais podem ser pontuados numa escala Likert que varia entre 0 a 2 ou 0 a 4, conforme a intensidade do sintoma. O total de pontos varia entre 0 e 52 pontos. Para ser constatada a presença de depressão, os escores devem somar, no mínimo, 8 pontos, na versão original (FREIRE, *et al*, 2014)

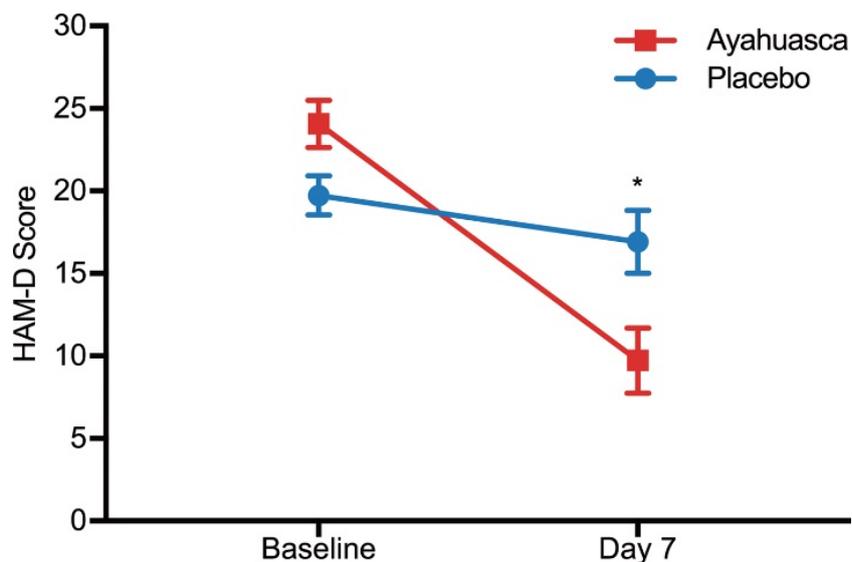


Figura 17: Queda da severidade da depressão de acordo com HAM-D. Fonte: (PALHANO-FONTES, et al, 2019)

Independente da linha ou grupo, as religiões *ayahuasquieras*, como já foi colocado, encontram na mesma substância o lugar para a expansão da consciência e encontro com o divino, fator esse que leva a bebida a ser classificada pelos seus adeptos como enteógena²⁸ e não alucinógena. O conceito clássico de alucinação nos fala de algo que se percebe sem a presença de um objeto (CAMPOS e COELHO, 2002), ou seja, a percepção de algo que não existe na realidade e que é passível de interagir – já que esta adquire espacialidade – com o sujeito que alucina. No sentido técnico e clássico do termo – alucinação – os estados alterados de consciência causados pela ingestão da *Ayahuasca* não deve necessariamente serem considerados alucinógenos ou psicodélicos, o que ocorre em níveis de experiência são as visões, mirações, onde, se mantém a consciência da realidade e, há relatos de que as mirações vão diminuindo nos adeptos ao longo do tempo. No entanto, não se deve deixar de lado a natureza do princípio ativo da *Ayahuasca* que contém nas folhas de *Psychotria viridis* – *P. viridis* – agente psicodélico N, N-dimetiltriptamina, a DMT (PIRES *et al*, 2009).

²⁸ O termo enteógeno, que também pode ser lido como “o que gera experiência interna do divino”, tem sido usado para desviar os preconceitos que alucinógeno carrega como algo gerador de perturbações mentais ou meramente psicopatológico. Alucinógenos estão associados ao conceito vulgar de droga, termo também carregado de pejorativos.

4. ENCONTROS NA EDUCAÇÃO

Lévi-Strauss se utiliza da cultura indígena em sua etnografia para observação especificamente dos rituais mágico-religiosos ancorando assim o conceito de *Eficácia Simbólica*, cunhado por ele próprio. Traçando um paralelo, em termos de encontros culturais, nos interessam tais encontros com os povos originários indo além dos rituais espirituais indígenas como um aspecto único de observação. Diante disso e, por meio de concepções dos povos originários, nosso trabalho sugere um diálogo intercultural mediante saberes e modos indígenas e não indígenas convivendo no contexto escolar em uma proposta educacional de troca. A pedagogia indígena, assim como os outros diversos aspectos em sua cultura, torna indissociável o conceito educacional do âmbito cultural ritualístico. Notamos, por exemplo, que rituais sagrados espirituais fazem parte dos processos educacionais dos povos da floresta onde nas casas de reza²⁹ alguns ensinamentos e os cantos sagrados acontecem (FAUSTINO, 2012, p.249).

Adentrando no cenário material religioso e considerando a bebida sagrada da *Ayahuasca*, as religiões *ayahuasqueiras* não mergulham apenas no solo intercultural pela prática, mas também mediante tentativa de reprodução de sua cultura com a ingestão da bebida sagrada, o que ocasiona em um deslocamento do sentido original da utilização da planta de poder. Na educação não indígena isso se segue e também ocorrem distanciamentos do sentido primitivo da cultura dos povos originários. Pretendemos aqui promover confluências em detrimento aos distanciamentos, entendendo que a escola pode ser um espaço para que encontros entre as culturas aconteçam sendo nosso foco de convergência: a educação indígena e a educação ocidental brasileira. Diante de tal cenário promovemos alguns questionamentos: existe a possibilidade de contribuir na formação de professores de química capazes de promover abordagens não tradicionais? Há professores capazes de promover aproximação cultural? Para que isso ocorra há de se propiciar uma considerável quebra de paradigma entendendo que as circunstâncias de ensino e aprendizagem podem ser infinitas e para tal, o diálogo entre as áreas do conhecimento diferentes se faz necessário. Escrevemos em uma busca de gerar interferências no percurso formativo de educadores identificando elaborações sobre o tipo de ensino que se propõe, intencionamos o resgate e preservação dos saberes originários e

²⁹ Casa de reza = *Opy*, o espaço do sagrado, da educação e da tradição (ROSA, 2017).

a obtenção de mais consciência na apreensão dos saberes que são normalmente transmitidos de modo repetido e fora de contexto (CHASSOT, 2008, p. 9-10).

Complementando tais pontos, citamos que no estado do Rio de Janeiro, nosso local de residência, de onde escrevemos, de acordo com a secretaria de educação, existem 4 escolas guarani sendo uma em território indígena. Ademais destacamos que estar em tais territórios não significa necessariamente estar aplicando uma educação derivada desse povo. Identificamos ainda que em nosso estado existem algumas aldeias guaranis e por ocasião da presença dessa etnia, abordaremos alguns aspectos de como esse povo manifesta sua educação e a transmissão dos conhecimentos de seus ancestrais.

4.1 A inserção da cultura originária no ensino não indígena

A Opy (casa de reza) é considerada pela maioria dos Guarani, como a escola tradicional, lugar onde se aprende tudo, principalmente os elementos relacionados à manutenção dos bens culturais: cantos, danças, orações, respeito à natureza, à água, aos mais velhos.

(ROSA, 2017)

Poderíamos iniciar nossa escrita nos valendo de leis como justificativas para a pesquisa, contudo consideramos importante que uma inversão de consciência ocorra e é a partir dela que abordamos tema. Tal inversão trata das leis como consequências de processos longos de luta e resistência dos povos originários em nosso país, ou seja, a lei só precisa existir porque indígenas e sua cultura, além de não serem respeitados, eram exterminados, portanto, *“As leis surgem no em que os povos indígenas buscam autoafirmação e lutam pela vinculação de imagens mais condizentes com as suas realidades, mais verdadeiras, como costumam dizer”* (BERGAMASCHI; GOMES, 2012, p.58). Não se trata do oposto, como o senso comum poderia sugerir e por conta de tal consciência é que nosso trabalho não se utiliza da lei como um ponto de partida para a construção do texto. Posto isso nesta seção buscamos observar como, e se, a cultura dos povos originários é ministrada em escolas pois, uma vez que o ensino da cultura se torna lei, deve ser cumprida. A norma que trata da obrigatoriedade do ensino de História e culturas indígenas nas escolas públicas e privadas está na Lei nº 11.645/2008. Com mais de 10 anos de expedição, a lei ainda enfrenta diversos desafios e não é executada e

desenvolvida como deveria, uma vez que os temas relativos às etnias indígenas possuem destaque bastante reduzido nos conteúdos das disciplinas da educação básica onde percebemos que, quase unicamente, em datas comemorativas, a saber, Dia do “índio” certas atividades são desenvolvidas acerca da temática. Para além do apagamento cultural – que reforça os equívocos no paradigma acerca dos povos originários – o preconceito, o racismo e o extermínio dos povos acabam por serem ocultados sobrevivendo apenas em contextos escolares indígenas de resistência (ÂNGELO, 2019, p.359). Eliane Potiguara³⁰ em entrevista para as redes do Itaú Cultural disserta sobre a importância da manutenção da identidade indígena para seus povos através da perpetuação das memórias, culturas, línguas e tradições. Sem esquecer, sobretudo, dos aspectos de resistência desses povos na direção de seus territórios e da preservação de suas vidas (ELIANE, 2020). Consideramos, em um primeiro momento, que os entraves possam ter sua gênese na falta de conhecimento do mundo ocidental sobre a cultura dos povos originários. Quando nos debruçamos, por exemplo, sobre as faces do ensino da etnia guarani identificamos moldes de educação únicos tais como os rituais espirituais que fazem parte do universo cultural para educar e ensinar as crianças de uma aldeia e ainda estão inseridos na pedagogia para serem utilizados como um elemento de luta e resistência para manutenção de sua cultura. Para as crianças indígenas, sobretudo guaranis, o entendimento do universo espiritual se inicia bem cedo o que auxilia no processo de primeira socialização:

(...) em todos os casos, a iniciação religiosa começa imediatamente após o assentamento da alma, ou seja, o nascimento. É comum encontrarmos nas *opy guasú* (“casa de reza”) diversas mães rezando, dançando e embalando seus filhos recém-nascidos ao som dos cantos e do maracá. (BORGES, 2002, p.58-59).

Conforme apontado anteriormente, a cultura indígena possui estreita relação entre educação e rituais espirituais, sendo assim, “*A educação guarani preserva e incentiva a valorização da própria cultura, sendo a casa de reza, a opy, a primeira e mais importante “escola” para esse povo* (PEIXOTO E DE OLIVEIRA, 2019, p.1). E não só dos rituais se tratam os processos educativos, para os povos originários a educação caminha ao lado do viver. Com múltiplas linguagens, criações, imitações e observações ocorrem transmissões dos mais diversos conhecimentos e conservação de sua cultura (FAUSTINO, 2012, p.257). Encontra-se nas pesquisas de Barbosa (2018) perspectivas

³⁰ Escritora, poeta, ativista, professora, empreendedora social de origem étnica potiguara (FOSTER, 2022).

sobre as características da pedagogia indígena guarani ao entrar em contato com a atuação de professores desta etnia nas aldeias de Angra dos Reis e de Paraty-Mirim. Tal pesquisa nos aponta 11 elementos que tipificam a forma de atuação deste povo, são eles:

1) autonomia, liberdade e descontração dos alunos; 2) forte participação dos alunos; 3) grande curiosidade e observação; 4) o guarani como língua de instrução; 5) forte presença da oralidade, com certo desapego à escrita; 6) necessidade de preservação da cultura; 7) presença de ritual nas aulas; 8) ocorrência de imitação; 9) ocorrência de repetição nas atividades; 10) grande respeito mútuo nas relações; e 11) grande ocorrência de desenho nas atividades (BARBOSA, 2018, p.789).

Complementando os termos de transmissão de conhecimento e, conforme já mencionado algumas vezes em nosso texto, a cultura indígena, por ser ágrafa, é propagada de forma oral. Em termos de educação isso também ocorre e, sendo assim, a existência de indígenas em sua língua materna educando os próprios indígenas se faz tão necessária. A expedição da Lei nº 9.394 de 20/12/1996, que trata das Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN n.9394/96), colabora tanto para a criação de escolas indígenas, quanto para a necessidade da educação bilíngue ou multilíngue, nos indicando que:

Art. 32. O ensino fundamental obrigatório, com duração de 9 (nove) anos, gratuito na escola pública, iniciando-se aos 6 (seis) anos de idade, terá por objetivo a formação básica do cidadão, mediante:

I - o desenvolvimento da capacidade de aprender, tendo como meios básicos o pleno domínio da leitura, da escrita e do cálculo;

II - a compreensão do ambiente natural e social, do sistema político, da tecnologia, das artes e dos valores em que se fundamenta a sociedade;

III - o desenvolvimento da capacidade de aprendizagem, tendo em vista a aquisição de conhecimentos e habilidades e a formação de atitudes e valores;

IV - o fortalecimento dos vínculos de família, dos laços de solidariedade humana e de tolerância recíproca em que se assenta a vida social.

§ 3º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem (BRASIL, 1996, grifo da autora).

Ainda que assegurado em lei não há garantias de que tais propostas sejam cumpridas existindo ainda hoje uma luta para que o ensino indígena tenha um currículo pensado de modo diferenciado, bilíngue e intercultural *“pois é necessário levar em conta a estrutura da organização social da etnia em questão, sua história de contato com a sociedade envolvente, seu processo de escolarização, sua língua, sua cultura material e*

imaterial (NOBRE; VECCHIA; DE OLIVEIRA; 2020, p.152)”. Já citamos anteriormente a multiplicidade cultural dos povos originários e a quantidade de etnias espalhadas ao longo do Brasil, fato esse que deveria afastar qualquer tentativa de uniformização das estruturas de ensino indígenas e trazer para perto especialistas e representantes das etnias no processo de construção de futuros projetos políticos pedagógicos das comunidades. Encorpendo tal discussão a ausência de cumprimento do modelo de educação ideal, com construção pedagógica coletiva e com representatividade, gera uma carência grande tanto de professores na língua nativa quanto de materiais didáticos também na língua original de determinado povo. Ademais não podemos desconsiderar que, para além de qualquer cumprimento de lei, a preservação da língua e dos materiais em suas formas originárias gera identificação e sensação de pertencimento nas crianças que recebem essa transmissão de conhecimento. Tais ausências, sobretudo de professores indígenas e dos aspectos culturais originários no currículo escolar, tornam a transmissão de memórias dos povos da floresta rasas e as lembranças marcadas, na maioria das vezes, apenas em datas comemorativas, conforme já mencionado acima. E assim a manutenção do senso comum sobre os “índios” segue um fluxo ideológico dominante, inclusive em obras didáticas que promovem certos apagamentos em termos de origem dos fatos (LAMAS, VICENTE E MAYRIN, 2016, p.126). Contudo, em material elaborado pelo censo escolar 2020 os relatos são diferentes onde observamos a afirmação de que há um funcionamento da modalidade escolar indígena justificada através de resoluções do Conselho Nacional de Educação (CNE) e da Câmara de Educação Básica (CEB):

A educação escolar indígena é oferecida exclusivamente para alunos indígenas, por professores prioritariamente oriundos das respectivas comunidades. As escolas indígenas estão localizadas em terras ocupadas por comunidades indígenas, independentemente da situação de regularização fundiária, que podem se estender por territórios de um ou mais estados, ou em municípios contíguos. As atividades de aprendizagem são desenvolvidas nas línguas maternas das comunidades – línguas indígenas ou língua portuguesa – (Resolução CNE/CEB nº 5/2012). As escolas indígenas são consideradas pelo Conselho Nacional de Educação (Resolução CNE/CEB nº 3/1999) uma categoria específica de estabelecimento escolar de ensino e, por isso, possuem autonomia pedagógica, organizacional e gerencial (BRASIL, 2020, p.41).

Diante de tantos posicionamentos e análises apresentadas até aqui, sabemos que tais documentos não refletem a prática real. Portanto, insistimos na questão: onde está o

nó que impede a execução de leis e resoluções que tratam da obrigatoriedade do ensino da cultura indígena? Reiteramos: a falta de conhecimento da sociedade brasileira sobre sua própria história pode ser, de fato, uma pista. Tal ausência faz a sociedade crer que os indígenas são povos idênticos entre si e que a cultura desses grupos se manteve estática da época de invasão dos brancos até hoje, mas como qualquer cultura ou povo, eles também são dinâmicos e experienciaram – e seguem experienciando – transformações em seus hábitos, vestimenta e comportamentos. Assim sendo, é a partir do contato genuíno entre as sociedades que há a resistência à dominação de determinada cultura em detrimento de outra. Ao contrário as reinterpretações ganham novas nuances afastando o imperialismo cultural eurocêntrico, tão forte na influência de nosso país desde a invasão colonizadora (SILVA, 2008, p.32). Acreditamos que mudanças e quebras de paradigmas ocorrem através de uma inicial alteração do modo de pensar e se o pensamento muda a ação, abordar aqui a temática indígena com o objetivo de preservação de sua cultura, leva a um caminhar na direção da construção de um pensamento decolonial³¹ para, posteriormente, ocorrerem as mudanças necessárias sobre os estereótipos racistas e colonialistas. Quero aqui destacar algumas interpretações que diferenciam o termo decoloniar de descolonizar. Podemos compreender uma descolonização como um processo onde se reverte um modo para outro, a saber, reverter uma sociedade colonial para descolonial, no sentido de ‘deixar de ser’. Conseguimos alcançar que ainda que uma sociedade se intitule pós colônia, traços, modos, seguem firmes ao longo dos séculos moldando padrões de ações. A retirada do ‘s’ da palavra nos traz um sentido mais amplo onde o ‘deixar de ser’ ganha contornos subjetivos ele lida com as heranças coloniais de frente iniciando a reflexão a partir dessa herança. Sendo assim e, segundo minha crença, os contornos subjetivos assumidos são mais passíveis de operar em termos de alterações estruturais, por isso trago ‘pensamento decolonial’ ao contrário de ‘descolonial’ (OLIVEIRA, 2017, p.1-4).

³¹ “(...) o movimento decolonial é considerado um processo social, cultural, político e filosófico que luta pela melhoria das condições de existência dos povos dos países subdesenvolvidos, tanto os nativos quanto os diaspóricos (COSTA E MARTINS, 2019, p.512).

5. METODOLOGIA

Método (do grego methodos; met'hodos significa, literalmente, “caminho para chegar a um fim”) é, portanto, o caminho em direção a um objetivo; metodologia é o estudo do método

(GERHARDT e SILVEIRA, 2009, p. 11)

Metodologicamente, esta dissertação é fruto de análises de ordem teórica e bibliográfica alicerçada na obra de Lévi-Strauss *A antropologia estrutural*, assim como na vasta literatura existente sobre o tema proposto. Ademais, considerando que os conceitos indígenas retratados pelos próprios são por vezes inacessíveis em textos acadêmicos, nos debruçamos em produções áudio visuais para buscar aspectos da cultura de tais povos. Estas análises e reflexões se ancoram ainda no encaixe do conceito da eficácia simbólica e em elementos da contemporaneidade, bem como, no contraponto existente entre o conhecimento dos povos originários e o conhecimento científico. Consideramos ainda que nossa base é qualitativa, por entendermos que o objeto de estudo condiz com o universo da subjetividade das pessoas, valores, crenças, aspirações e atitudes (MINAYO, 2008).

Ainda que o objetivo esteja relacionado com a formação de professores de química, havia um plano inicial de aplicação de uma proposta de atividade em turmas de segunda série, do Ensino Médio em forma de sequência didática, contudo, devido a questões operacionais esses exercícios não foram possíveis. Mais tarde o plano de trabalho com turmas da licenciatura em química da UFRJ – Cidade Universitária – estava marcado para o período de 2020-1 no qual deveríamos conseguir dar contornos de aplicabilidade, no entanto, suspendemos qualquer tipo de aplicação seja ela no Ensino Básico Nível Médio ou no Ensino Superior em razão da falta de perspectiva em função da pandemia mundial do COVID-19. Por fim, nos meses de janeiro e fevereiro de 2022, nos propomos a realizar uma aula aberta para exposição do nosso protótipo de produto em uma turma de graduação do curso de licenciatura em química da UFRJ. A proposta ocorreria em dois momentos cada um com 1h30 de duração na turma de Química na Escola V e o convite ocorreu em uma chamada divulgada na comunidade da pós graduação (figura 18) a princípio para a data de 25 de janeiro. Para este primeiro encontro não obtivemos participações, então redefinimos nossa proposta para um encontro a

ocorrer no dia 1 de fevereiro. Contudo nesse encontro também não ocorreram participações e com isso suspendemos a proposta.



Figura 18: Chamada para aula aberta

5.1. Relatos de uma Metodologia de pesquisa

Antes de explorar o campo dos métodos para construção da pesquisa, ressaltamos mais uma vez que ao final traremos uma proposta de material didático para discussão em uma turma de graduação de licenciatura em química contribuindo assim para a formação inicial de professores de química, para que se assim desejarem, não apenas utilizarem tais materiais em suas aulas, mas também se tornem pessoas que contribuem para a preservação cultural dos povos indígenas.

Conforme mencionado acima nos valem de análises teóricas em bibliografias atravessadas por nossa temática, assim como observamos expressões da cultura indígena por meio de produções áudio visuais. Nosso caminho sistemático se deu, em primeiro momento, pelo desejo de abordar como referencial teórico o conceito do antropólogo

francês Claude Lévi-Strauss sobre a eficácia simbólica. O autor em seu livro *Antropologia estrutural* disserta acerca do caminho trilhado até defesa de sua tese, onde, de modo etnográfico esteve convivendo em uma sociedade indígena analisando os casos de morte por feitiçaria. Mais tarde, já bastante inserido no contexto dos povos que analisava, Lévi-Strauss voltou sua atenção para as cerimônias espirituais religiosas e como a cura se estabelecia nesse cenário. Para nós interessaram os tópicos sacrais e funcionais dos aspectos da cura, uma vez que em termos mágico-religiosos estaríamos alicerçados pelo conceito de eficácia simbólica e de modo funcional exploraríamos uma abordagem mais técnica com linguagem química. Por interesses pessoais, buscamos observar o chá sagrado da *Ayahwasca* enquanto objeto de estudo para atrelar ao campo subjetivo viés palpável. Ao adentrar neste solo tornou-se inevitável explorar parte do universo da cultura indígena e com isso notar, através de relatos de representantes de alguns povos, a série de equívocos perpetuados ao longo de centenas de anos no imaginário do brasileiro. Por conta de tais enganos entendemos a razão pela qual são necessárias leis que sustentem os longos processos de luta e resistência dos povos indígenas em nosso país. Esses contatos despertaram em nós expansão de consciência pessoal de modo que pudemos vislumbrar a possibilidade de ampliação dessa consciência de modo coletivo para os professores em formação que tivessem contato com nosso projeto. o esquema abaixo (figura 19) ilustra o percurso traçado desde a gênese da elaboração do texto:



Figura 19: Itinerário da escrita. Fonte: autora

Entendemos que os estudos científicos e suas respectivas classificações são vastos, sendo necessários recortes teóricos de modo a encaixar nossas perspectivas de maneira coerente. Por isso em termos de organização estrutural consideramos as tipologias da pesquisa (GERHARDT e SILVEIRA, 2009) e fases para elaboração de um protocolo de pesquisa (FONTELLES *et al*, 2009). Segundo Fontelles *et al* a pesquisa científica possui em si etapas que não são necessariamente o projeto. O projeto é o que descrevemos aqui enquanto método, a descrição de fases e abordagens utilizadas na escrita. Os autores nos expõem com clareza as fases e procedimentos por eles compreendida como verificamos no quadro 1 a seguir:

Quadro 1: Fases propostas para a elaboração de um protocolo de pesquisa e seus respectivos procedimentos (FONTELLES *et al*, 2009, p.2).

Fases	Procedimentos	Objetivos propostos
De decisão	<ul style="list-style-type: none"> • Escolha do tema • Formulação do problema (questão de pesquisa) • Justificativa • Revisão da literatura • Determinação dos objetivos 	<ul style="list-style-type: none"> - Indicar quais as questões que serão abordadas - Mostrar por que elas são importantes - Esclarecer o ponto forte da pesquisa - Demonstrar onde a pesquisa deseja chegar
De execução	<ul style="list-style-type: none"> • Elaboração do projeto de pesquisa • Execução operacional e coleta de dados 	<ul style="list-style-type: none"> - Demonstrar como o estudo será estruturado - Executar os procedimentos previstos
De análise	<ul style="list-style-type: none"> • Tabulação e apresentação dos dados • Análise e discussão dos resultados 	<ul style="list-style-type: none"> - Compor e organizar os dados coletados - Apreciar e comparar os dados coletados
De redação	<ul style="list-style-type: none"> • Redação e apresentação do relatório da pesquisa (dissertação ou tese) 	<ul style="list-style-type: none"> - Publicar os resultados aferidos

Nosso recorte acerca das tipologias de pesquisa considera que existem quatro eixos maiores e que tais eixos englobam modalidades específicas. As pesquisas se diferem quanto à sua abordagem, sua natureza, seus objetivos e seus procedimentos. Para cada perspectiva consideramos observar as modalidades a seguir (GERHARDT e SILVEIRA, 2009, p.31-41):

Quadro 2: Tipos de pesquisa e suas modalidades (GERHARDT e SILVEIRA, 2009, p.31-41).

Tipos de pesquisa	Modalidades
Abordagem	<ul style="list-style-type: none">• Pesquisa qualitativa• Pesquisa quantitativa
Natureza	<ul style="list-style-type: none">• Pesquisa básica• Pesquisa aplicada
Objetivos	<ul style="list-style-type: none">• Pesquisa exploratória• Pesquisa descritiva• Pesquisa explicativa
Procedimentos	<ul style="list-style-type: none">• Pesquisa experimental• Pesquisa bibliográfica• Pesquisa documental• Pesquisa etnográfica

Desse prisma nossa pesquisa adquire contorno técnico em termos de classificação, onde podemos definir que possui abordagem qualitativa de natureza aplicada com objetivo exploratório de procedimento bibliográfico.

5.2. Metodologia do produto

Nosso produto se enquadra na tipologia de material didático, uma vez que se apresenta como suporte afim de mediar processos educacionais. Tal definição proposta por Rizzatti *et al* trata de uma expansão de conceitos da CAPES já descritos anteriormente nos documentos do Grupo de trabalho Produção Técnica de 2019. Também em 2019, ao longo do Seminário de Meio Termo da Área, grupos de trabalho de doutorado profissional desenvolveram proposições de produtos e processos educacionais. Tal proposta se baseia em critérios adotados pela CAPES para a Avaliação Quadrienal (2017-2020) da produção técnica-tecnológica (PTT), logo, um conjunto de termos para nortear e atestar a validação de um produto educacional. Tais termos definiram o produto educacional como sendo:

um processo ou produto educativo e aplicado em condições reais de sala de aula ou outros espaços de ensino, em formato artesanal ou em protótipo. Esse produto pode ser, por exemplo, uma sequência didática, um aplicativo computacional, um jogo, um vídeo, um conjunto de vídeo-aulas, um equipamento, uma exposição, entre outros. A dissertação/tese deve ser uma reflexão sobre a elaboração e aplicação do produto educacional respaldado no referencial teórico metodológico escolhido (BRASIL, 2019a, p. 15).

Tendo em vista o caráter instrucional e que pretendíamos utilizar linguagem digital atrelada ao ensino nosso produto assume condição de recurso fundamental e instrucional inovador. Por estarmos inseridos em um contexto histórico pós digital (LONGO, 2018, p.15) pensamos ser plausível que nosso material fosse um produto digital, entendendo que produtos educacionais digitais são meios que promovem um aumento de eficiência no processo de ensino-aprendizagem quando bem utilizados, uma vez que despertam o interesse, a motivação e dão suporte ao profissional que o utilizar.

Uma vez que estamos construindo um produto digital, atestamos que técnicas importam e com isso alguns conhecimentos são significativos no processo de arquitetar um *ebook* interativo. A ferramenta que utilizamos na confecção do livro é o Power Point (ppt), produto da *Microsoft Office Professional Plus 2019 64 bits*, modelo que permite utilização de recursos não existentes em versões anteriores. O computador utilizado para essa produção possui um *processador Intel(R) Core (TM) i3-7020U CPU 2.30 GHz*, Sistema operacional de *64 bits, RAM de 4GB, Windows 10 Home Single Language e SSD* acoplado para melhora no desempenho. Escolhida a ferramenta, precisávamos da utilização de uma técnica para nortear nosso processo de montagem, para isso definimos que a técnica de **design instrucional** por meio do **Modelo ADDIE**³². O **design instrucional** pode ser delimitado como “(...) o planejamento do ensino-aprendizagem, incluindo atividades, estratégias, sistemas de avaliação, métodos e materiais instrucionais (FILATRO e PICONEZ, 2004, p.28)”. Com tal estratégia esperamos: auxiliar o estudante a apreender o conhecimento e aumentar o engajamento na aula. Uma ilustração do **Modelo ADDIE**, segundo Filato 2008, pode ser observada na figura 20, onde 5 fases são dispostas em uma sequência de ações representando nosso caminhar na direção do produto. Na **análise** as pretensões são expostas identificando a situação problema, seguindo para o **projeto**, que nos indica os objetivos a serem trabalhados. Após

³² Note que a sigla ADDIE se dá pelas iniciais de cada fase em inglês: Analyze, Design, Develop, Implement, Evaluate (GAVA; NOBRE; SONDERMANN, 2014, p.113).

isso o **desenvolvimento** traz corpo ao produto através da produção de material que será ancorado na fase da **implementação** e, por fim, a **avaliação** promove a validação da proposta (GAVA; NOBRE; SONDERMANN, 2014, p.114).



Figura 20: Fases do processo de design instrucional, segundo o Modelo ADDIE.

Fonte: autora

6. PRODUTO

O produto, como um componente essencial de dissertação de mestrado profissional pretende ser uma ferramenta digital para a formação inicial de professores. Seu público destino original é o estudante de licenciatura em química, em sentido específico, mas sem estar restrito a, dos dois períodos iniciais. Assim, em boa medida, esse estudante é recém saído do ensino médio, o que ao nosso ver não impede também que ele possa ser um elemento do trabalho do professor da escola básica. Pretendemos contribuir na formação de professores promovendo contato destes com alguns processos educacionais indígenas a partir de um marco cultural que é a bebida sagrada da *Ayahwasca*, buscando fomentar nos aspirantes à docência o conhecimento e o interesse pela cultura originária, para se tornarem, se quiserem, agentes a serviço da preservação cultural.

Por estarmos direcionando nosso projeto para professores em construção destacamos aspectos inerentes à essência de uma faculdade de educação, um deles, a didática, permeia as experiências docentes de todo professor esteja ele em formação ou não. A didática carrega em si denotação de ferramenta, um instrumento de como ensinar, contudo, pretendemos extrair dela sentidos mais profundos e relacionados ao que queremos alcançar com nosso projeto, a saber, mudança de consciência para posterior

alterações de paradigmas. Para além de uma didática instrucional Candau (1997) nos indica em suas pesquisas sobre um modo de ensino dito fundamental que abarca a amplitude do processo de ensino e aprendizagem, servindo “(...) *de base para um conjunto de mudanças significativas, as quais precisam de profissionais não só inventivos, mas sintonizados com a realidade da qual fazem parte* (SIMÃO; HESKETH, 2009, p.21)”, admitindo assim ser plausível a superação de uma didática exclusivamente instrucional (CANDAU, 1997, p.85). Com isso entendemos que aproximar a didática enquanto meio de aprimoramento do senso crítico e reflexivo do receptor – estudante – dialoga com o momento atual e nos coloca em um local menos verticalizado de educação entre estudante e docente, nossa intenção também em trazer tais reflexões ao escrever nosso texto. Utilizaremos aqui o pressuposto de que nossa sociedade ocidental está inserida em um contexto de mundo pós digital visto que a passagem de uma era para a outra pode ser percebida através da conjuntura de novas condutas adotadas por uma sociedade, afinal, “*A revolução não acontece quando a sociedade adota novas ferramentas, e sim quando adota novos comportamentos.* (LONGO, 2018, p.15)”. A partir daí algumas premissas podem ser consideradas como a de que este momento histórico abre espaço para pensamentos mais reflexivos e críticos e, sendo assim, processos educacionais também sofrem afetações em relação a este momento da sociedade. Posto que nos dispomos ao longo do texto do cerne indígena, inclusive pedagogicamente, podemos afirmar que o processo de didática fundamental dialoga com mais fluidez com alguns processos indígenas uma vez que estes compreendem os processos educativos atrelados aos contextos de vivência.

Dado que incluímos em nossa fala alguns apontamentos sobre sociedades ocidentais pós digitais, associamos isso ao fato de a juventude de nossa sociedade brasileira ocidental, prioritariamente, ser imagética, consumidora da internet e que se utiliza de recursos multimídia. Com isso consideramos que a linguagem digital atrelada ao ensino aumenta a capacidade de diálogo com pessoas de um modo geral, inclusive, em nosso caso, com professores em formação. Dessa forma, na expectativa de criar pontes entre os saberes e engajamentos nos estudantes, a discussão da utilização de recursos instrucionais inovadores no ensino de química é algo que detém relevância no cenário acadêmico, sendo o professor um agente mediador entre os recursos tecnológicos e a aprendizagem (Figura 21). Para alunos de licenciatura tal reflexão sobre a inserção das tecnologias (objetos digitais) no ensino é pertinente, sobretudo, discutindo a necessidade

de orientá-los considerando a produção e aplicação de objetos digitais instrucionais em sala de aula.



Figura 21: Professor mediador. Fonte: autora

Em termos de definição a expressão *Recurso Instrucional* é utilizada para se referir a materiais idealizados como estratégia de ensino contendo abordagens e metodologias que objetivam o entendimento de um objeto de estudo (PEREIRA *et al*, 2020, p.2). Segundo Moreno e Heidelmann (2017), em seu trabalho fruto de experiências com a disciplina Estratégias e Recursos Instrucionais Inovadores no Ensino de Química, além de instrucional dependendo de alguns critérios, os recursos assumem estado de *Inovadores*. De acordo com os autores os critérios estabelecidos para análise de recursos foram:

Facilidade: um aplicativo, para ter ampla aceitação por estudantes e professores, deve ter interface intuitiva e dinâmica, e acesso simples. **Flexibilidade:** o aplicativo deve ser compatível com as principais opções de equipamentos disponíveis em sala, de forma que a existência de diferentes sistemas operacionais não seja um fator limitador. **Custo zero ou reduzido:** considerando a realidade do ensino brasileiro, nenhum dos aplicativos pode ter custo em suas funções essenciais, mantendo, em sua opção gratuita, a capacidade de prover soluções de ensino. Custos adicionais podem ser incluídos para funcionalidades avançadas prescindíveis ao professor. **Organização:** o material deve, preferencialmente, apresentar ferramentas que possibilitem recursos como personalização de materiais, compartilhamento entre usuários, importação e exportação de notas (MORENO E HEIDELMANN, 2017, p.13).

Diante de tais apontamentos e compreendendo que a didática fundamental possui bases fortes na emancipação do indivíduo participante do processo educacional em detrimento ao aspecto controlador e, para fazer menção à nossa temática porque não dizer, colonizador, repenso o termo *Recurso Instrucional Inovador* para me relacionar ao produto desta pesquisa. Uma vez que nosso cerne se encontra de modo subjetivo e atrelado à consciência pode-se dizer que este produto se enquadra melhor enquanto *Recurso Fundamental e Instrucional Inovador*, fundamental pelas razões explicitadas acima, instrucional por assegurar, através do despertar do interesse, um processo mais eficiente de ensino e aprendizagem e inovador por se propor a acrescentar algo à instrução, visto que a instrução é, muitas vezes, um fim em si mesma. A presente amálgama proposta entre aspecto fundamental e instrucional faz sentido quando pensamos que a marcação de um viés político proposta para a didática fundamental exige, para que se cumpra tal viés, habilidades técnicas que fundamentem o discurso para que a multidimensionalidade do processo de ensino e aprendizagem se cumpra (CRUZ; ANDRÉ, 2014, p.184).

6.1. Produto: Ebook interativo – O percurso da expansão

Design, em educação, adquire o importantíssimo e decisivo papel articulador entre discurso e produção, formando a tão necessária ponte entre o que pregamos e o que de fato realizamos. Não se trata de unir teoria e prática, pois estas não são entidades distintas e autônomas. Trata-se de dar forma (imaginária ou física) às ideias, conceitos, fundamentos e proposições externalizadas no discurso, formas estas que tomarão corpo na produção e chegarão às pessoas pela distribuição.

(NETO E HESKETH, 2009, p.60)

O produto, que se apresenta como um apêndice do presente trabalho, buscará contribuir na produção de atividades em sala de aula que discutam os saberes ancestrais dos povos originários atrelados ao ensino sem perder de vista a temática da *Eficácia Simbólica*. Ao considerar os povos originários ao longo do trabalho pretendemos despertar a atenção para o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena em instituições de ensino fundamental e médio promovendo assim um despertar da consciência de professores em formação. Pretendemos aqui promover um percurso nos valendo de conhecimentos de tais povos a respeito de processos educacionais e rituais

religiosos embutidos em tal contexto. Quanto ao formato do produto, criaremos o *design* de um livro digital interativo que será disponibilizado em formato PDF e reunirá diferentes mídias, tais como: imagens, áudios e vídeos. Uma vez que nosso projeto entende o material enquanto instrucional e fundamental, também nosso *design* perpassa tal ideia. Em termos de definição, o *design* é o desenho, não necessariamente materializado, sempre atrelado a uma questão estética, não apenas em termos de instruções visuais – como por exemplo poderia ser a comunicação visual do trânsito.

Não intencionamos aqui o desenvolvimento dos conceitos semióticos, mas não podemos deixar de citar a relação entre *design* e a semiótica social que “(...) *recai nas práticas, no fazer e no uso contextualizado dos recursos, mídias e linguagens*; (NETO E HESKETH, 2009, p.57)”, possuindo discurso, design, produção e distribuição como estratos. Para ancorar nosso projeto, e diante desses estratos, nos apoiamos na conjuntura que engloba discurso, seguido de *design* e desembocando na produção, entendendo que o *design* necessita de tal articulação encurtando assim o caminho entre o discurso e a prática. Nosso discurso acompanha a premissa de uma mudança de pensamento para posterior alteração de paradigma e para isso projetamos, através do *design*, o produto final que apontará o percurso a ser percorrido pelo leitor, sendo assim:

O que falta para que o discurso inovador de fato se realize? A Semiótica Social dirá: design. É por meio do design que visualizamos o que queremos produzir. Design, antes de tudo, é antecipação. É olhar para o que ainda não é e imaginá-lo acontecendo. Design, assim, é um exercício de pensamento projetivo, com um pé no discurso e outro na produção (NETO E HESKETH, 2009, p.60).

Conforme já mencionado, o material se apresenta através da roupagem de *ebook* interativo – onde verificamos a capa na figura 22 – e contém uma proposta de percurso didático em forma de repositório de áudios e imagens que abordará as seguintes etapas:

TÍTULO: O percurso da expansão

PARTE 1: Sobre o que queremos

- O quê pretendemos?
- Os recursos utilizados em educação
- Precisamos de leis?

PARTE 2: O percurso

- Eficácia Simbólica
- Aspectos de uma invasão
- A inversão: indígenas descobrindo os brancos
- *Ayahwasca*
- Temática indígena nas escolas



Figura 22: Capa do ebook “O percurso da expansão”. Fonte: autora

Pretendemos através de uma expansão de consciência promover uma futura alteração de paradigmas relacionados à forma como a educação aborda a cultura indígena, despertando nos professores em formação desejo de se tornarem, se quiserem, agentes a serviço da preservação cultural dos povos originários. Nosso produto também não ambiciona alcançar necessariamente os indígenas, não se trata de material didático direcionado para tais etnias, mas sim para professores ocidentais sem contato com a dinâmica cultural dos povos originários. Perante o ideal de colocar a cultura indígena em foco, trataremos das dimensões possíveis sobre a bebida sagrada da *Ayahuasca*, planta de poder utilizada por indígenas em rituais espirituais.

Diante de uma série de possibilidades para a construção de um produto final de pesquisa de mestrado, optamos desde o início pelo modelo digital visto que os

dispositivos digitais móveis, tais como *smartphones*, *tablets* ou *notebooks*, operam como atores extremamente significativos no que diz respeito ao mundo pós digital em que estamos inseridos (LIMA E BIDARRA, 2015, p.712). Consideramos a educação um modo de aproximação das pessoas com a cultura e diante de tal cenário não podemos deixar de marcar a importância do profissional de educação em repensar as práticas pedagógicas atrelando-as ao cenário cultural vigente, caminhando ao lado das transformações da sociedade favorecendo assim o mergulho de estudantes no universo pós digital. Entretanto reconhecemos que o universo educacional é plural o suficiente para abarcar pessoas de diversas circunstâncias sociais e financeiras. Seja na educação básica ou no ensino superior há aqueles que, apesar de estarem inseridos no meio, não detém possibilidade de usufruir dos dispositivos eletrônicos que promovem o acesso ao mundo pós digital. Entendemos tal desafio, contudo não nos cabe nesta pesquisa elaborar vias de saída para tal problemática e entendemos ser viável a escolha de um *ebook* interativo como formato para nosso produto de pesquisa. Diante dos fundamentos apresentados para a escolha do modelo *ebook* interativo, necessitamos de critérios práticos para abastecer o interior do nosso produto. Para tal julgamos pertinentes os critérios a seguir (tabela 1):

Tabela 1: Critérios para construção do produto. Fonte: autora

FORMATO	CUSTO	MÍDIAS	INTERATIVIDADE
pdf	Praticamente zero	Imagens Áudios Vídeos	Sim

Um arquivo em formato pdf é compatível com as diferentes opções de marcas de dispositivos digitais e sistemas operacionais, facilitando assim sua utilização em ambiente educacional ou em casa e como tal formato necessita apenas de um aparelho digital conectado à internet para realizar a descarga do arquivo o custo é praticamente zero. A escolha das diferentes mídias estarem atreladas à interatividade está ligada ao favorecimento da linguagem digital que se apresenta inserida de modo tão profundo em nosso dia a dia. Todos esses critérios estão empacotados em um *design* intuitivo e sempre contextualizado com a nossa temática, ainda que de modo subliminar, afim de abreviar o percurso entre o discurso e a prática.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho estudou aspectos culturais dos povos originários do Brasil, destacando sentidos atribuídos à *Ayahwasca* como um caminho para esse estudo. Foi utilizada a tese da *Eficácia Simbólica* apresentada no livro ‘Antropologia Estrutural’ do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss. Lévi-Strauss promove seus estudos em comunidades indígenas do Brasil o que confluíu para que tal referencial teórico nos concedesse o suporte necessário para abordar alguns aspectos da cultura dos povos originários do Brasil, de modo que no propósito de colocar essa cultura em foco, nos debruçamos sobre as dimensões possíveis do chá sagrado da *Ayahwasca* como produto material utilizado em rituais religiosos/espirituais desses povos.

Adentramos em solo indígena concedendo ao leitor elementos que consideramos suficientes para ampliação de uma visão tão deturpada dentro de nosso país, ao considerarmos que o ambiente escolar é ainda hoje, infelizmente, um dos palcos que promovem tal deturpação. A adulteração e o apagamento da cultura indígena nas escolas é uma realidade, ainda que instrumentos legais, como a própria Constituição de 1988 e, especialmente, a lei 11.645/2008, instituem a obrigatoriedade do ensino de histórias e culturas indígenas na educação básica. Procuramos estabelecer contrapontos aos sentidos que utilizam a lei para promover escritas ensimesmadas.

Consideramos que a lei 11.645/2008 é muito importante, mas colocar em pauta a discussão das razões pelas quais ela existe se torna urgente. Com isso, enxergamos possibilidade de mudança desse quadro através do estímulo à formação de educadores conscientes, criando condições para a ampliação dos saberes sobre os povos originários, a diversidade de suas visões e suas formas de convivência com o ambiente. É nesse sentido que acreditamos ser necessária a problematização de nossas práticas de ensino-aprendizagem a partir dos valores dos direitos humanos e socioambientais.

Para colaborar na direção desta mudança, produzimos, além de nosso texto, um produto que se manifesta na forma de *ebook* interativo, o qual classificamos como *Recurso Fundamental e Instrucional Inovador*, fundamental pelo conteúdo reflexivo e crítico que permeia nosso trabalho e também por visualizarmos na didática fundamental um aspecto que dialoga de modo fluido com a perspectiva indígena que compreende seus processos educativos atrelados aos contextos de vivência. Identificamos que nosso produto, distribuído em formato PDF, leva o leitor a percorrer um percurso que sustenta nossos objetivos e indica já, desde o início, que pretendemos promover uma expansão de

consciência pela inversão do gatilho natural de que através da lei é que se coloca a temática indígena em foco. Nele sustentamos a tese da *Eficácia Simbólica* sem perder de vista os aspectos do que gostamos de intitular como **índigenas descobrindo os brancos**. Ao final do percurso, uma vez que ele é indicado para professores de química em formação, desaguamos em como a temática indígena é abordada na maioria das escolas, onde finalizamos sugerindo movimentações no sentido de gerar informação que traga sensatez e, ao menos, razoabilidade em perpassar a história adiante.

Ao assumirmos uma perspectiva crítica em relação ao desenho de mobilização do produto em situações ativas de formação de professores, indicamos que não foi possível cumprir com as expectativas de teste, devido ao contexto da pandemia de COVID-19. Ainda que tentativas fossem assinaladas, não obtivemos sucesso. Ainda assim, confiamos plenamente no potencial do produto, que será incorporado ao contexto das atividades de disciplina na formação inicial de professores de química no Instituto de Química da UFRJ.

Entendemos que este projeto é vivo e que muito ainda pode ser explorado no campo da cultura indígena. Concluimos o texto com a tranquilidade e a lucidez de que as páginas aqui postas alcançam nosso objetivo central de causar no leitor maior compreensão sobre a versão original dos povos dessa terra. Acreditamos ser inviável que, após o contato com alguns aspectos da cultura indígena, não saíamos da leitura apenas com mais discernimento, mas também com certo desejo de contribuir para a expansão dessa mensagem nos tornando, ainda que no mínimo, pessoas que colaboram para a preservação do que se sabe sobre as práticas indígenas, ao contrário de sermos agentes da ampliação do desserviço em relação à cultura originária.

8. REFERÊNCIAS

ACILIO, E. R. Revista Portuguesa de Filosofia. T. 32, Fasc. 2, Estruturalismo II. Jun, 1976, p. 171-206.

ALBUQUERQUE, M. B. B. **Religião e educação: os saberes da ayahuasca no santo daime**. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio, 2011.

ALBUQUERQUE, M. B. B. **Epistemologia da ayahuasca e a dissolução das fronteiras natureza/cultura da ciência moderna**. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 24, n. 2, p.179-193, abr./jun. 2014.

ALMEIDA, M. R. C. **A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas**. Revista Brasileira de História, v. 37, n. 75, 2017.

ANDRADE, M. L. C. V. de O. **Língua: modalidade oral/escrita**. In: Universidade Estadual Paulista. Prograd.Caderno de formação: formação de professores didática geral. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011, p. 50-67, v. 11.

ÂNGELO, F. N. P. de. **Os dez anos da Lei nº 11.645/2008: avanços e desafios**. Cadernos CEDES, v. 39, p. 357-378, 2019.

ARAÚJO, M. C. R.; VIERALVES-CASTRO, R. **A miração daimista e o virtual: correlações e diferenças**. Último Andar, São Paulo, (13), 77-94, dez, 2005.

BARBOSA, G. S. **Extensão Universitária: contribuições de professores guarani para a formação inicial de professores de Matemática**. Espaço Pedagógico, Passo Fundo, v. 25, n. 3, p. 777-800, set./dez. 2018.

BERGAMASCHI, M. A.; GOMES, L. B. **A Temática Indígena na Escola: ensaios de educação intercultural**. Currículo sem Fronteiras, Lisboa; Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 53-69, 2012.

BORGES, P. H. P. **Sonhos e nomes: as crianças Guarani**. In: Cadernos Cedec, ano XXII, n.56, p.53-62, 2002.

BRASIL. **LDB - Lei nº 9394/96**, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da Educação Nacional. Brasília: MEC, 1996.

_____. **Política Nacional Antidrogas**. Brasília, DF: Secretaria Nacional Antidrogas, 2004.

_____, CAPES. **Documento de Área – Ensino**. Brasília, 2019a

_____. **Ministério da Educação**. MEC, 2020. Recuperado de: <http://portal.mec.gov.br/programa-saude-da-escola/323-secretarias-112877938/orgaos-vinculados-82187207/18692-educacao-indigena>.

BRUCOLI, R. S. **Canibal, bárbaro, selvagem: tópicos a respeito do índio no Diálogo da conversão do gentio, de Manuel da Nóbrega, e na Histoire d'un voyage fait en la terre de Bresil, de Jean de Léry.** Dissertação (Mestrado em letras) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.

BURGIERMAN, D. R. **O Fim da Guerra-A maconha e a criação de um novo sistema para lidar com as drogas.** Leya, 2014.

CALLAWAY, J. C.; MCKENNA, D.J.; GROB, C.S.; BRITO, G.S.; RAYMONS, G.S.; POLAND, R.E. ANDRADE, E. & MASH, D.C. In press. **Pharmacology of hoasca alkaloids in humans.** *Journal of Ethnopharmacology*, n.65, p.243-256, 1999.

CAMARGO, M. T. L. de A. **Revisão da noção de eficácia simbólica em Lévi-Strauss, considerando-a em contexto da Etnofarmacobotânica.** *Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES)*. ISSN 1981-156X, n. 26, 2014.

CAMPOS, É. B. V.; COELHO JR, N. E. **O conceito de alucinação em Merleau-Ponty: aspectos clínicos e psicopatológicos.** *Rev. latinoam. psicopatol. fundam.* São Paulo, v. 5, n. 2, p. 13-27, Jun, 2002.

CANDAU, V. M. **Da didática fundamental ao fundamental da didática.** In: OLIVEIRA, M. R. N. S. DE ANDRÉ, M. E. D. A. (Orgs.). *Alternativa no ensino de didática.* Campinas, SP: Papirus, 1997, p. 71 – 95.

CERNICCHIARO, A. C. Daniel Munduruku, **literatura para desentortar o Brasil.** *Crítica Cultural – Critic*, Palhoça, SC, v. 12, n. 1, p. 15-24, jan./jun. 2017.

CHASSOT, A. **Fazendo educação em ciências em um curso de Pedagogia com inclusão de saberes populares no currículo.** *Química Nova na Escola*, São Paulo, n. 27, p. 09-12, 2008. Disponível em: <http://qnesc.s bq.org.br/online/qnesc27/03-ibero-2.pdf>. Acesso em: 17 Ago. 2021.

CHICANGANA-BAYONA, Y. A. **Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos.** *ArtCultura*, Uberlândia, v. 12, n. 21, p. 35-53, jul-dez. 2010.

CORTESÃO, J. **Manuscritos da Coleção de Angelis (Vol. III: Jesuítas e Bandeirantes no Tape (1615-1641).** Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1969.

COSTA, da B. A.; MARTINS, A. E. M. **Álvaro Vieira Pinto e o pensamento decolonial.** *Revista Akeko* | Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, 2019.

CRUZ, F. B. **Rita Lee sobre o hit ‘Baila Comigo’: ‘Um sopro de uma entidade indígena’.** São Paulo, 16 nov. 2020. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/cultura/rita-lee-sobre-o-hit-baila-comigo-um-sopro-de-uma-entidade-indigena/>. Acesso em: 15 fev. 2021.

CRUZ, G. B.; ANDRÉ, M. E. D. A. **Ensino de didática: um estudo sobre concepções e práticas de professores formadores.** *Educação em Revista*, v. 30, n. 4, p. 181-203, out./dez. 2014.

- DE ARAUJO, D. B. *et al.* **Seeing with the eyes shut: neural basis of enhanced imagery following ayahuasca ingestion.** *Human Brain Mapping*, v. 33, p. 2550-60, 2012.
- DESCOLA, P. **Claude Lévi-Strauss, uma apresentação.** *Estud. av.*, São Paulo, v. 23, n.6, p. 148-160, 2009.
- DESCOLA, P. **As duas naturezas de Lévi-Strauss.** *Sociol. Antropol.*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 35-51, Nov, 2011.
- DE SOUZA, P.A. **Alcaloides e o chá de ayahuasca: uma correlação dos "estados alterados da consciência" induzido por alucinógenos.** *Revista Brasileira de Plantas Mediciniais*, 13(3), 2011. p. 349-358.
- DOSSE, F. **História do estruturalismo, v. 1: o campo do signo, 1945 – 1966.** São Paulo. Ensaio; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- ELIANE Potiguara – **Resistência e identidade indígena na literatura.** São Paulo, 2020. 1 vídeo (15 min). Publicado pelo canal: Itaú Cultural. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y-fCEmEKhwg>. Acesso em: 13 jan. 2022.
- ERIBON, D. e LÉVI-STRAUSS, C. **De perto e de longe.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira.1990.
- ESPECIAL: **Medicina Indígena - Kaká Werá.** Guará – DF, 2013. 1 vídeo (55 min). Publicado pelo canal: Consciência Próspera. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=uK_NzCqvtiU. Acesso em: 14 ago. 2021.
- FAUSTINO, R. C. **Educação e religião no Paraná: estudo a partir do ritual Nimongara.** *Práxis educativa*, Ponta Grossa, v.7, Número Especial, p. 239-263, 2012. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4221126>. Acesso em: 15 Ago. 2021.
- FILATRO, A.; PICONEZ, S. C. B. **Design instrucional contextualizado.** São Paulo: Senac, p. 27-29, 2004.
- FONTELLES, M. J. *et al.* **Metodologia da pesquisa científica: diretrizes para a elaboração de um protocolo de pesquisa.** *Revista paraense de medicina*, v. 23, n. 3, p. 1-8, 2009.
- FONTES, F. P. X. de. **Os efeitos antidepressivos da ayahuasca, suas bases neurais e relação com a experiência psicodélica.** 2017. Tese (Doutorado em neurociência) – Instituto do cérebro, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal – RN.
- FOSTER, G. **Eliane Potiguara e a literatura indígena: histórias que se confundem e se explicam.** São Paulo, 24 set. 2020. Disponível em: <https://noitedosmuseus.com.br/especial-eliane-potiguara-e-a-literatura-indigena/>. Acesso em: 14 jan. 2022.

- FREIRE, J. R. B. **Cinco ideias equivocadas sobre o índio**. Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH) V.1, 2016. P.17-33.
- FREIRE, M. Á.; FIGUEIREDO, V. L. M. de; GOMIDE, A.; JANSEN, K.; SILVA, R. A. da; MAGALHÃES, P. V. da S.; KAPCZINSKI, F. P. **Escala Hamilton: estudo das características psicométricas em uma amostra do sul do Brasil**. J. bras. psiquiatr. Rio de Janeiro, v. 63, n. 4, p. 281-289, Dez, 2014 .
- GAVA, T. B. S.; NOBRE, I. A. M.; SONDERMANN, D. V. C. **O modelo ADDIE na construção colaborativa de disciplinas a distância**. Revista Informática na educação: teoria & prática, Vol. 17, N. 1, pp. 111-124, 2014.
- GATES, B. **La taxonomía de las malpigiáceas utilizadas en el brebaje del ayahuasca**. In: América Indígena, vol. XLVI, nº 1, p. 49-72, 1986.
- GERHARDT, T. E.; SILVEIRA, D. T. **Métodos de Pesquisa. Curso de Graduação Tecnológica**. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2009.
- GODOY, G. e CARID, M. **A diferença que faz a diferença: originais e cópias Guarani-Mbyá**. Journal de la société des américanistes. 102-1, p. 105-128, 2016.
- GOULART, S. L. **A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo: as religiões da ayahuasca e o tema das drogas**. V Congresso: Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM). Florianópolis. Dez, 2003.
- GRÜNEWALD, R. de A. **Toré e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil**. Ciência e Cultura 2008; 60(4):43-45.
- GUERRAS do Brasil. Doc episódio 1. São Paulo, 2019. 1 vídeo (26 min). Publicado pelo canal: Nossa História Viva. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VeMISgnVDZ4&t=132s>. Acesso em: 17 jul. 2021.
- HENDERSON, J. L. **Os mitos antigos e o homem moderno**. In: JUNG, C. G. (Org.) O homem e seus símbolos. 7ª ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira S. A., 1964.
- JECUPÉ, K. W. **A terra dos mil povos**. São Paulo: Editora Fundação Petrópolis, 1998.
- KAKÁ Werá – **culturas indígenas (2016)**. São Paulo, 2017. 1 vídeo (14 min). Publicado pelo canal: Itaú Cultural. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oF1OMZs1fME>. Acesso em: 8 jun. 2020.
- KOPENAWA, D. **O ouro canibal e a queda do céu**. Brasília, 9 mar. 1990. Entrevista concedida a Bruce Albert. Disponível em: <http://www.proyanomami.org.br/ourocainibal.htm>. Acesso em: 11 ago. 2021.
- LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. **O uso ritual da ayahuasca**. 2002.

- LABATE B. C.; CAVNAR C. **The expansion of the field of research on ayahuasca: some reflections about the ayahuasca track at the 2010 MAPS “Psychedelic Science in the 21st Century” conference.** *Int J Drug Policy.* 2011;22(2):174-8.
- LABATE, B. C.; ROSE, I. S. de; SANTOS, R. G. **Panorama da bibliografia sobre as religiões ayahuasqueiras.** Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia, 2008. p. 1-14.
- LADERMAN, C. **The limits of magic.** *American Anthropologist* 99, 1997, nº. 2. p.333-341.
- LAMAS, F. G.; VICENTE, G. B. e MAYRINK, N. **Os indígenas nos livros didáticos: uma abordagem crítica.** In: Revista Cadernos de Estudos e Pesquisa na Educação Básica, Recife, v.2, n.1, p. 124-139, 2016
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e significado.** Lisboa: Edições 70, 1989.
- LIMA, E.; BIDARRA, J. **A Produção e a Utilização de ebooks Interativos e Multimídia em EaD.** In: Anais dos Workshops do Congresso Brasileiro de Informática na Educação. 2015. p. 712-720.
- LONGO, Walter. **Marketing e comunicação na era pós-digital: as regras mudaram.** Alta Books Editora, 2018.
- LOSONCZY, A. M.; MESTURINI, S. **Por que a ayahuasca? Da internacionalização de uma prática ritual ameríndia.** *Anuário Antropológico*, 2011. p. 9-30.
- LUCIANO, G. J. S. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Coleção Educação para todos. Brasília: MEC/Secad; LACED/Museu Nacional. 2006.
- LUNA, L. E. **Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal.** In: O uso ritual das plantas de poder. LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 333-352.
- MACRAE, E. **Guiado pela lua, Xamanismo E uso ritual da ayahuasca no ritual do Santo Daime.** Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1992.
- MANÉ, D. **As Concepções de Língua e dialeto e o preconceito sociolinguística.** *Via Literae.* Anápolis. Vol.4, n.1 p.39-51. Jan/jun. 2012.
- METZNER, R. **Ayahuasca: Alucinógenos, Consciência e Espírito da Natureza. Versão brasileira: tradução de Marcia Frazão.** Rio de Janeiro, 2002, p.189-202
- MINAYO M.C.S. **O Desafio do Conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde.** 11. ed. São Paulo (SP): Hucitec, 2008.

- MONTARDO, D. **Sons e Espacialidade, os Caminhos nos Cantos e Danças Guarani**. Ilha – Revista de Antropologia, 20:145-162. 2018.
- MORENO, E. L. e HEIDELMANN, S. P. **Recursos instrucionais inovadores para o ensino de química**. Química Nova na Escola, n. 1, p. 12-18, 2017.
- NETO, A. S.; HESKETH, C. G. **Didática e design instrucional**. Curitiba: Iesde, 2009.
- NOBRE, D. B.; VECCHIA, A. B. A.; DE OLIVEIRA, C. M. **Ensino de história na educação escolar indígena e seus conceitos integradores**. Revista TransVersos, n. 18, p. 151-176, 2020.
- NOELLI, F. S. **The Tupi expansion**. In **Handbook of South American archaeology** (eds H Silverman, W Isbell), pp. 659– 670. New York, NY: Springer. 2008.
- OLIVEIRA, A. S.; PENA, R. C. A. **Antropológica: investigação estruturalista de Lévi-Strauss**. Contribuciones a las Ciencias Sociales, n. 23, 2014.
- OLIVEIRA, C. K. de. **Breve introdução ao giro decolonial: poder, saber e ser**. Anais do Seminário Científico do UNIFACIG, n. 2, 2017, p.1-7.
- ORNELAS, I.M.; TÓFOLI, L.F.; KARMIRIAN, K.; SALERMO, J. A. e REHEN, S. **Renascimento da ciência psicodélica**. Ciência hoje. Rio de Janeiro, n.353, p.23-24, 2019.
- PALHANO-FONTES, F. *et al.* **Rapid antidepressant effects of the psychedelic ayahuasca in treatment-resistant depression: a randomized placebo-controlled trial**. Psychological Medicine, n. 49, p. 655-663, 2018.
- PASSOS, E. H.; SOUZA, T. P. **Redução de danos e saúde pública: construções alternativas à política global de "guerra às drogas"**. Psicol. Soc. Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 154-162, Apr. 2011.
- PEIXOTO, K. P. F.; DE OLIVEIRA, S. M. **A educação guarani e a escola: o desafio de educar para a vida**. Anais da ReACT-Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, Santa Catarina, v. 4, n. 4, p.1-17, 2019.
- PEREIRA, A. V. *et al.* **Alfabetização midiática e informacional: cinema como um recurso instrucional para formação de professores de química**. In: Anais do CIET: EnPED: 2020 (Congresso Internacional de Educação e Tecnologias| Encontro de Pesquisadores em Educação a Distância). 2020.
- PETRONI, M. C. **NARRATIVAS E GRAFIAS: a biografia indígena e a antropologia**. Capoeira-Humanidades e Letras, v. 4, n. 1, p. 60-71. 2018.
- PIRES, A. P. S.; OLIVEIRA, C. D. R.; YONAMINE, M. **Ayahuasca: uma revisão dos aspectos farmacológicos e toxicológicos**. Revista de Ciências Farmacêutica Básica e Aplicada, 31 (1), 2010. pp. 15-23.

PIRES A. P. S., DE OLIVEIRA C. D. R., MOURA S., SILVA W.A.E., YONAMINE M. **Gas chromatographic analysis of dimethyltryptamine and β -carboline alkaloids in ayahuasca, an amazonian psychoactive plant beverage.** *Phytochem. Anal.* 2009;20:149–153.

PONTUAL, A. A. de D.; CORRADI-WEBSTER, C. M.; TÓFOLI, L. F. F. **Definição Do Setting No Uso De Ayahuasca E Procedimentos Teóricos Na Elaboração De Um Instrumento Psicométrico.** 6º Congresso Internacional Abramd: Drogas e autonomia: Ciência, diversidade, política e cuidados. Belo Horizonte. Nov, 2017.

PURI, D. **NÁ THAMATI PUKY BEM VIVO** **Temática: Geografias Indígenas.** Grupo de Estudos Indígenas – GEIPÓ. 2017, p.1-7.

RAMOS, A. R. **Sociedades indígenas.** Nº 32. Fundação Universidade de Brasília, 1982.

REIS, V. A. W.; WERNER, P. S. A. J. S. **O estruturalismo na obra de Jacques Lacan: um retorno a questão da linguagem.** *Jornal de Psicanálise*, v. 53, n. 98, p. 331-346, 2020.

RIVIER, L., LINDGREN, J. **“Ayahuasca,” the South American hallucinogenic drink: An ethnobotanical and chemical investigation.** *Econ Bot* 26, 101–129, 1972.

RIZZATTI, I.M.; MENDONÇA, A.P.; MATTOS, F.; RÔÇAS, G.; SILVA, M.A.V.; CAVALCANTI, R.J.S.; OLIVEIRA, R.R. **Os produtos e processos educacionais dos programas de pós-graduação profissionais: proposições de um grupo de colaboradores.** *Actio*, v. 5, n. 2, p. 1-17, 2020.

RODA Viva - Quais são os termos corretos para se referir a povos indígenas? São Paulo, 2017. 1 vídeo (5 min). Publicado pelo canal: Roda Viva. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vNJYqBE0w90&ab_channel=RodaViva. Acesso em: 15 nov. 2020

RODRIGUES, D. B.; DOS SANTOS, D. T. G. A importância do patrimônio cultural dos povos indígenas para a manutenção da biodiversidade e para a viabilidade do desenvolvimento sustentável. *Revista Direito e Desenvolvimento*, João Pessoa, v. 5, n. 9, p. 39-72, jan/jun. 2014

ROSA, H. A. *et al.* **Educação guarani: as ressignificações históricas e culturais nas relações sociais da aldeia de linha limeira, terra indígena Xapecó, SC.** 2017. Tese – Programa de Pós Graduação em História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2017.

ROUDINESCO E, P. M. **Dicionário de psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; 1998.

RUFFELL, S. et al. **The pharmacological interaction of compounds in ayahuasca: a systematic review.** *Brazilian Journal of Psychiatry*, v. 42, n. 6, p. 646-656, 2020.

SCHENBERG, E. E.; ALEXANDRE, J. F. M.; FILEV, R.; CRAVO, A. M.; SATO, J. R.; MUTHUKUMARASWAMY, S. D.; YONAMINE, M.; WAGUESPACK, M.; LOMNICKA, I.; BARKER, S. A.; SILVEIRA, D. X. **Acute Biphasic Effects of Ayahuasca**. Plos One, v. 10, n. 9. 2015.

SCHENBERG, E. E.; TOFOLI, L. F.; REZINOVSKY, D.; SILVEIRA, D. X. **Translation and cultural adaptation of the States of Consciousness Questionnaire (SOCQ) and statistical validation of the Mystical Experience Questionnaire (MEQ30) in Brazilian Portuguese**. Arch. Clin. Psychiatry (São Paulo). 2017, vol.44, n.1

SCHULTES, R. E. **Indícios da riqueza etnofarmacológica do noroeste da Amazônia**. Acta Amazonica, v. 9, n. 1, p. 209-215, 1979.

SHIRATORI, Karen. **O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio Purus, AM)**. Mana, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 159-188. 2019.

SILVA, E. C. A. **Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira**. Serviço Social & Sociedade, n. 133, p. 480-500, 2018.

SILVA, S. B. **Contato interétnico e dinâmica sociocultural: os casos Guarani e Kaingang no Rio Grande do Sul**. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida (org.). Povos Indígenas & Educação. Porto Alegre: Mediação, 2008.

SILVA, R. S. **Indígenas por eles mesmos: engajamento, oralidade e escrita na literatura de autoria indígena**. Grau Zero, v. 6, n. 2, p. 157-179, 2019.

SIMÃO NETO, A.; HESKETH, C. G. **Didática e design instrucional**. Curitiba: Iesde, 2009.

TAYLOR, C. **Psychotria in Lista de Espécies da Flora do Brasil. Jardim Botânico do Rio de Janeiro**. Apresenta informações sobre Psychotria viridis Ruiz & Pav. Acesso em: 10 jun. 2010.

TRADIÇÕES indígenas - Guaranis | Retratos de Fé. São Paulo, 2019. 1 vídeo (25 min). Publicado pelo canal: TV CULTURA. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=0aFoA9g_CV4&t=256s. Acesso em: 2 jul. 2021.

TUGNY, R. P. de. **Reverberações entre cantos e corpos na escrita Tikmũ'ün**. TRANS Revista-Transcultural de Música. 15, p. 1-27, 2011.

TUKANO, D. **útero-terra-mãe. Sacrilegens**, [S. l.], v. 17, n. 2, p. 284–285, 2020. DOI: 10.34019/2237-6151.2020.v17.33140. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/33140>. Acesso em: 7 ago. 2021.

TXAI, portal. **Cerimônia Huni Kuin com Txana Bane**. Rio de Janeiro, 15 jun. 2019. Disponível em: <https://portaltxai.org/eventos/txanabane15062019-1/>. Acesso em: 18 mai. 2021.

VERLINDEN, H., VLEUGELS, R., Broeck, J.V. **Serotonin, serotonin receptors and their actions in insects.** *Neurotransmitter*, 2014. <http://dx.doi.org/10.14800/nt.14314>.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena.** *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 225-254, 2004. Disponível em: http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/perspectivismo_e_multipluralismo_na_america_indigena/n18EduardoViveiros.pdf Acesso em: 23 abr. 2019.

WHITEHEAD, H. **The hunt for Quesalid: Tracking Lévi-Strauss' shaman.** *Anthropology & Medicine* 7, no. 2 (2000): 149-168.

YANOMAMI, D. K. **Descobrimos os Brancos.** *In*: NOVAES, Adauto. *A outra margem do ocidente.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 15-21.