



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP



KARYNE FURTUNATO DE LIMA

O PAPEL DOS ANIMAIS DE PODER NO XAMANISMO URBANO:
uma análise no Instituto Espiritual Madre Terra

Araraquara
2025

KARYNE FURTUNATO DE LIMA

O PAPEL DOS ANIMAIS DE PODER NO XAMANISMO URBANO:

uma análise no Instituto Espiritual Madre Terra

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado ao Conselho de Curso de Ciências Sociais, da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Edmundo Antonio Peggion

Bolsa: PIBIC - Reitoria

Araraquara

2025

L732p

Lima, Karyne Furtunato de

O papel dos animais de poder no xamanismo urbano : uma análise no Instituto Espiritual Madre Terra / Karyne Furtunato de Lima. -- Araraquara, 2025

64 f.

Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado - Ciências Sociais) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara

Orientador: Edmundo Antonio Peggion

1. Ayahuasca. 2. Xamanismo Urbano. 3. Animais de Poder. 4. Cura. I. Título.

KARYNE FURTUNATO DE LIMA

O papel dos animais de poder no xamanismo urbano:
uma análise no Instituto Espiritual Madre Terra

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado ao Conselho de Curso de Ciências Sociais, da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Araraquara, 02 de dezembro de 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr. Edmundo Antonio Peggion
Faculdade de Ciências e Letras – UNESP, Araraquara

Prof.ª Doutoranda Aline de Jesus Maffi
Faculdade de Ciências e Letras – UNESP, Araraquara

Prof. Dr. Eduardo Moura da Costa
Faculdade de Ciências e Letras – UNESP, Araraquara

AGRADECIMENTOS

À Pibic-Reitoria (edital 8/2024 – PIBIC) pela bolsa de Iniciação Científica.

Ao professor Edmundo Antonio Peggion, pela orientação.

Ao professor Dagoberto José Fonseca pelas diversas contribuições de ordem metodológica.

À minha família por me apoiar, em especial minha mãe Danila, o pequeno Theo, meus tios Camila e Gabriel e meus amados avós Nilça e Antonio.

À Katarine, Rosilda e Carlos por todo cuidado e vivências compartilhadas.

À toda equipe do Madre Terra e à toda comunidade do instituto.

Aos meus eternos amigos Bianca e Giovane, pelo afeto e companheirismo de longa data.

Aos meus colegas Matheus Hengles, Yunna Lima, Laura Carvalho e Isabela Serafim pelas trocas.

Aos não-humanos que de alguma forma fizeram ou fazem parte da minha trajetória.

A todos que contribuíram direta ou indiretamente para a realização deste trabalho.

Que a marca vire cicatriz, e que todos que passarem por mim a levem consigo em suas peles, mas que não haja dor. Que as explosões nos pulverizem em pequenos, mas importantes pedaços, incrustados nos corações daqueles que cruzarem o nosso caminho.

Sejamos importantes, eternos e sem preço

Lucas Silveira (2016, p. 99)

RESUMO

A relação entre humanos e não-humanos tem ganhado crescente relevância diante da expansão de práticas espirituais. Nesse contexto, os animais de poder emergem no xamanismo urbano como figuras potenciais nos processos de cura e autoconhecimento, atuando como guias, protetores e fontes de sabedoria espiritual. Este trabalho investiga o papel desses animais no Instituto Espiritual Madre Terra, em Rio Claro - SP, como mediadores de transformações físicas, emocionais e espirituais. Nesse contexto, analisou-se como os animais de poder são experienciados, vivenciados, simbolizados e integrados à vida dos participantes, destacando sua relevância terapêutica e simbólica no xamanismo urbano. A coleta de dados combinou observação participante, entrevistas temáticas e registro fotográfico de momentos simbólicos. A análise seguiu uma abordagem qualitativa e temática, articulando os dados com referenciais da antropologia além do humano, estudos sobre xamanismo urbano e sobre a expansão da ayahuasca, visando compreender as experiências de cura e relação entre humanos e não-humanos. A pesquisa indica que os animais de poder ocupam um lugar significativo - mas não central nem universal - no xamanismo urbano. Eles emergem como guias e fontes de sabedoria para alguns participantes, atuando em processos de cura emocional, física e existencial. No entanto, sua presença é altamente variável, inserida em um universo mais amplo de seres não físicos, com as quais os praticantes estabelecem relações de reciprocidade, porém, seu valor não está em sua constância, mas em seu surgimento significativo dentro de um processo terapêutico mais amplo, onde o Invisível se revela como agente ativo, relacional e transformador.

Palavras-chave: animais de poder; xamanismo urbano; ayahuasca; cura.

ABSTRACT

The relationship between humans and non-humans has gained increasing relevance with the expansion of spiritual practices. In this context, power animals emerge in urban shamanism as potent figures in processes of healing and self-discovery, acting as guides, protectors, and sources of spiritual wisdom. This study investigates the role of these animals at the Instituto Espiritual Madre Terra in Rio Claro, São Paulo, as mediators of physical, emotional, and spiritual transformation. In this context, it examines how power animals are experienced, lived, symbolized and integrated into the lives of the participants, highlighting their therapeutic and symbolic significance in urban shamanism. Data collection combined participant observation, thematic interviews, and photographic documentation of symbolic moments. Analysis followed a qualitative and thematic approach, articulating the data with theoretical references from more-than-human anthropology, urban shamanism studies, and research about expansion of ayahuasca, with the aim of understanding healing experiences and human–non-human relations. Findings indicate that power animals occupy a significant - but not central or universal - place in urban shamanism. For some participants, they appear as guides and sources of wisdom, supporting emotional, physical, and existential healing. Yet their presence is highly variable, embedded within a broader universe of non-physical beings with whom practitioners cultivate reciprocal relationships, however, its value is not in its constancy, but in its significant emergence within a broader therapeutic process, wherein the Invisible reveals itself as an active agent, relational, and transformative.

Keywords: power animals; urban shamanism; ayahuasca; cure.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Arte de Denilsow Baniwa	13
Figura 2: Mestre Irineu (ou Mestre Juramidam) na aldeia com indígenas	19
Figura 3: Bateção do Jagube: Silvana, Fernanda, Rinaldo e Professor	22
Figura 4: Purga através do bocejo	24
Figura 5: Representação do Totem.....	36
Figura 6: Toco, um dos gatos de Silvana.....	48

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
1.1. O MITO COMO PRINCÍPIO E PONTO DE PARTIDA.....	11
1.2. ENTRE XAMANISMO URBANO E COSMOLOGIAS AMERÍNDIAS.....	13
2. EXPANSÃO DA AYAHUASCA	15
3. INSTITUTO ESPIRITUAL MADRE TERRA	18
3.1 AS MEDICINAS AQUI CONSAGRADAS.....	23
3.1.1 Ayahuasca e Crítica ao Consumo não Responsável	25
3.1.2 Rapé.....	27
3.2 TRAJETÓRIA PESSOAL.....	30
4. OS ANIMAIS DE PODER	32
4.1 O TOTEM	36
4.1.1 A Águia	39
4.1.2 O URSO.....	43
4.1.3 A TARTARUGA.....	48
4.2 A RODA DE MEDICINA XAMÂNICA	51
4.3 ANIMAIS DE PODER COMO SELVES.....	54
CONSIDERAÇÕES FINAIS	59
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	62

1. INTRODUÇÃO

A relação entre natureza e cultura é uma das discussões centrais da antropologia. Para construir o entendimento desta investigação, é necessário que partamos dos trabalhos de Lévi-Strauss, e Viveiros de Castro, cuja contribuição oferece a lente etnológica necessária para refletir sobre as práticas xamânicas contemporâneas, aqui, em especial, do Instituto Espiritual Madre Terra, localizado em Rio Claro - SP. Este trabalho busca, primeiro, iluminar a relação entre natureza e cultura, para então, articular as experiências etnográficas obtidas em campo e os referenciais teóricos, com o intuito de refletir o papel dos *animais de poder* dentro dos processos de cura com as medicinas da floresta, de modo acessível, sem, contudo, perder a profundidade e complexidade do debate, tampouco esgotá-lo.

Nesse universo do xamanismo urbano, encontramos relatos de jornadas de transformação e autodescoberta. Essas transformações, sejam físicas, emocionais ou espirituais, constituem apenas o início de uma série de mudanças profundas na perspectiva dos praticantes, que passam a ver o mundo através de outras lentes perceptivas, frequentemente mediadas pela conexão com o Invisível. Esse processo faz com que essas pessoas reconsiderem suas crenças e atitudes em relação a si, à natureza, aos animais e à própria humanidade. Tal experiência nos oferece terreno fértil para discutir como diferentes formas de *selves*¹ percebem e interagem com o mundo ao seu redor.

Aqui, o *invisível* não é simplesmente aquilo que escapa à percepção sensorial imediata, mas um campo de realidades experienciadas. No contexto dos saberes xamânicos e das práticas com plantas de poder, como a ayahuasca, o invisível constitui uma dimensão ontológica tão real quanto o visível, é comum ouvir dos participantes que o 'lá' é até mais real do que o 'aqui'. E é no encontro com o invisível que se revelam forças espirituais, entidades, ancestrais, *animais de poder*, plantas-mestras e consciências não-humanas que orientam, curam, desafiam ou testam o praticante. Essas presenças podem ser sentidas e interpretadas para além de projeções simbólicas reduzidas à psique individual, mas seres com agência, reconhecidos como co-participantes da jornada curativa. O invisível, nesse sentido, se manifesta no diálogo entre o humano e o não-humano, entre o corpo e a consciência expandida, entre o ritual e o cosmos.

¹ Desenvolvido por Eduardo Kohn (2013), propõe uma desconstrução do self como entidade exclusivamente humana e individual. Para Kohn, os *selves* são processos semióticos que emergem em relações entre seres vivos, onde a intencionalidade e a representação não pertencem apenas aos humanos, mas são compartilhadas com outros seres, como animais, plantas e outros não-humanos. Kohn argumenta que a floresta pensa, não como uma metáfora, mas como uma realidade relacional em que significados são co-criados. Nesse sentido, os self se constitui em redes de interação com o não-humano. Essa perspectiva desafia o antropocentrismo da tradição filosófica ocidental e abre caminho para uma antropologia "para além do humano", na qual espíritos e animais podem ser vistos como agentes ativos na formação da subjetividade.

No entanto, o invisível também se faz político pois também é aquilo que resiste: sabedorias ancestrais, formas de cura comunitária, ontologias plurais que desafiam as ideias dominantes. Sua importância sócio-política e terapêutica, muitas vezes é sistematicamente excluída dos discursos hegemônicos, seja pela ideia de ciência que descarta o que não é verificável, seja pelo colonialismo epistêmico, que deslegitima os saberes indígenas e afro-diaspóricos. Assim, falar do invisível em pesquisas acadêmicas, é um ato de reconhecimento epistemológico. E é impossível prosseguir sem romper com os pressupostos eurocentrados, ao fazê-lo, a natureza deixa de ser um recurso inanimado para se revelar como sujeito de relação, dotada de intencionalidade e sabedoria. Esse ato desloca nossa concepção de real e passa a ‘validar’ os modos alternativos de habitar a Terra

1.1. O MITO COMO PRINCÍPIO E PONTO DE PARTIDA

Claude Lévi-Strauss (1989), argumenta que as formas pelas quais entendemos o mundo estão profundamente marcadas por estruturas simbólicas presentes em nossa cultura. Para simplificar, podemos interpretar que a noção de ‘natureza’ é culturalmente construída. Em outras palavras, aquilo que chamamos de ‘natureza’ não é uma ideia neutra ou universal, mas sim uma construção cultural, moldada historicamente. Para Lévi-Strauss (1989), os mitos e rituais codificam uma determinada visão de mundo, negociando suas relações com seu entorno.

No quadro do estruturalismo, o mito revela-se como um dispositivo cognitivo e simbólico pelo qual as sociedades elaboram sentidos, enfrentam paradoxos e reorganizam sua experiência da realidade, moldando percepções, orientando práticas e configurando modos de ser e estar no mundo. Ao deslocarmos o mito da esfera da ficção para a do pensamento operativo, torna-se possível enxergá-lo como um instrumento de fundamental para entendermos organizações coletivas e sociais

O autor argumenta, por exemplo, que os mitos servem para mediar contradições e resolver conflitos simbólicos. Em *O Pensamento Selvagem* (1989), Lévi-Strauss sugere que os mitos operam por meio de binarismos (vida e morte, natureza e cultura, humano e animal) e, ao serem narrados, ajudam as sociedades a confrontar e reconciliar suas contradições. Já em *Antropologia Estrutural*, o antropólogo afirma que a técnica narrativa para a cura (na situação em questão, o parto), consiste que o xamã apenas substitua os protagonistas de um mito, visando a restituição de uma experiência real, dessa forma, incidindo psicofisiológica no paciente. Mas, esse êxito, é possível apenas porque a mitologia é, primeiramente, psicossocial, sendo o xamã possuidor de papel duplo; “Um primeiro papel – de ouvinte no caso do psicanalista, de orador

no caso do xamã – estabelece uma relação imediata com a consciência (e mediata com o inconsciente) do paciente” (Lévi-Strauss, 1989, p. 214).

Essa perspectiva ganha especial relevância quando voltamos o olhar para práticas xamânicas contemporâneas. Aqui, as músicas ou áudios de meditação fazem o papel dos mitos, que são revividos, encarnados e ritualizados. As músicas figuram como mapas que orientam a experiência com as medicinas da floresta, ou como Rinaldo - um dos regentes - sempre diz, a música é o veículo, e é por meio delas que os participantes aprendem a se relacionar com plantas-mestras, espíritos da natureza e animais de poder.

Mas, o ponto chave dessa discussão é o seguinte trecho: “se você perguntasse a um índio americano [o que é um mito], é muito provável que ele respondesse: é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiam” (Lévi Strauss; Eribon, 1988, p. 193, apud Viveiros de Castro, p. 229)

A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza do que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais (Viveiros de Castro, 2004, p. 229-230)

Tal ideia desafia a narrativa evolucionista ocidental entre natureza e cultura ao sugerir que a condição original comum é a humanidade, e não a animalidade. Generalizando, na cosmologia ameríndia, a humanidade é uma condição original, compartilhada por todos os seres. Os animais são ex-humanos que mantêm uma humanidade latente, uma ‘essência’ (ou ‘alma’) humano-espiritual comum (Figura 1), normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de seres trans específicos como os xamãs animais (Viveiros de Castro, 2004). Nesse sentido, os *animais de poder*, dentro do xamanismo urbano, são detentores de sabedoria, capazes de transmitir ensinamentos, poder ou força.

Figura 1: Arte de Denilsow Baniwa



Fonte: Enciclopédia de Antropologia²

1.2. ENTRE XAMANISMO URBANO E COSMOLOGIAS AMERÍNDIAS

Se há um momento fundador do pensamento moderno ocidental, ele talvez possa ser atribuído a frase: “Penso, logo existo”. Com essas palavras, René Descartes estabeleceu a divisão radical entre a mente, onde habita a alma, a razão e a consciência, e o do corpo, entendido como máquina e objeto passivo. Para Descartes, os animais eram autômatos biológicos, não pensavam, não sentiam, não tinham linguagem, eram corpos sem alma, máquinas naturais movidas por impulsos mecânicos. O humano, por outro lado, era aquele dotado de racionalidade e poder de escolhas, portanto, o único legítimo detentor da subjetividade, da cultura, do valor.

Tal crítica [...] exige a dissociação e redistribuição dos [...] rótulos [que tradicionalmente opõem] ‘Natureza’ e ‘Cultura’: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos. Esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo ‘*multinaturalismo*’ para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas. Enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas - a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado -, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade

² Disponível em: <<https://ca.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>>. Acesso em: 08 de maio de

do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular (Viveiros de Castro, 2004, p. 126).

Essa cisão tornou-se o alicerce de nossa visão de mundo impulsionando a humanidade a ver a natureza apenas como um recurso pelo qual os homens poderiam suprir suas vontades e necessidades. Eduardo Viveiros de Castro propõe uma inversão ao introduzir o conceito de multinaturalismo como traço distintivo do pensamento ameríndio. Enquanto o ocidente parte da ideia de uma natureza única e culturas diversas, as cosmologias indígenas da América Latina operariam com uma lógica oposta: uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos (Viveiros de Castro, 1996). Ou seja, todos os seres, humanos, jaguares, porcos do mato, compartilham a mesma condição de sujeito, de pessoa, de intenção, linguagem, sociedade. O que muda é o corpo, o envoltório, a ‘roupa’ com que cada espécie se manifesta no mundo.

Nesse sentido, o animal não é um objeto da natureza, mas um outro sujeito, com sua própria perspectiva, sua cultura, seu modo de ver o mundo. E aqui reside o cerne do perspectivismo: a ideia de que cada espécie vê a si mesma como humana, e aos outros como não-humanos. Os humanos, nós vemos como gente; para o jaguar, ele é humano, vive em aldeias, bebe cauim, tem chefes e xamãs, nós, humanos, somos para ele o que ele é para nós: predador, ou talvez espírito (Viveiros de Castro, 2004).

Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmo que os animais e espíritos vêem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc). Esse ‘ver como’ refere-se literalmente a percepções, e não logicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno (Viveiros de Castro, 2004, p. 227).

Essa reciprocidade de pontos de vista desafia o pensamento cartesiano ao colocar o mundo repleto de múltiplos sujeitos habitando mundos diferentes, todos igualmente reais, e cada um desses mundos é estruturado pela perspectiva de quem o habita. É nesse contexto que o xamanismo deixa de ser uma prática mística ou simbólica para se revelar como uma arte política cósmica (Viveiros de Castro, 2004) O ayahuasqueiro também seria um diplomata entre mundos, capaz de assumir a perspectiva de outros seres, animais, mortos, espíritos, e traduzir

suas intenções para a comunidade humana. Conhecer e traduzir, aqui, é estabelecer relações sociais com entidades extra-humanas, também, por isso, não seria um erro conceitual afirmar um xamanismo urbano, mas, com certeza, não poderemos ter xamãs ou curandeiros sem a devida iniciação e, deixar isso claro, é um cuidado e um compromisso de institutos ‘sérios’ para que os adeptos não sejam capturados por promessas irreais e os chamados ‘charlatões’.

Por isso, práticas como o uso da ayahuasca não são apenas terapêuticas, mas cosmológicas, permitindo ao praticante atravessar temporariamente a barreira do corpo e experimentar outras perspectivas como ver o mundo com os olhos da águia ou sentir com o corpo de uma cobra. Essas experiências são corpóreas e sinestésicas, como veremos mais adiante. Nas cosmologias ameríndias, o corpo é o que faz a diferença, alma ou o espírito, é formalmente idêntica entre as espécies, sendo o corpo que determina a perspectiva. Por isso, mudar de corpo é mudar de mundo.

Essa inversão tem implicações profundas para como entendemos a alteridade. No modelo cartesiano, o outro é definido pela ausência: falta-lhe razão, linguagem, alma. Já no modelo ameríndio, o outro é definido pela diferença corporal. Como observa Viveiros de Castro, enquanto os europeus queriam saber se os índios tinham alma, os indígenas queriam saber que tipo de corpo os europeus tinham - se era um corpo capaz de apodrecer, ou um corpo imaterial, de espírito (Lévi-Strauss, 1952c, p. 284, apud. Viveiros de Castro, 2004). O etnocentrismo europeu nega alma aos outros; o etnocentrismo ameríndio nega corpo humano aos outros. São duas lógicas distintas de exclusão e de pertencimento.

Nesse ponto, os animais de poder e outros não-humanos podem ser colocados como sujeitos nas suas relações sociais, porém, para fazê-lo é necessário descolonizar o pensamento, até mesmo dos próprios participantes, para que todos possamos aprender a ver o mundo como um sujeito entre muitos. Essa inversão às vezes fica a cargo das próprias medicinas; nas experiências relatadas por praticantes, torna-se evidente uma entrada direta em outras perspectivas, onde existem momentos em que são convidados a ‘abandonar temporariamente sua humanidade’ e habitar, ainda que brevemente, a do outro.

2. EXPANSÃO DA AYAHUASCA

A história da expansão da ayahuasca no Brasil foi um processo de encontros, adaptações e reinvenções. Nas pesquisas de Beatriz Caiuby Labate (2000) vemos como práticas originadas em contextos indígenas e mestiços da Amazônia se transformam ao chegar a novos ambientes sem perder sua força simbólica. Esse caminho começa com a figura de Raimundo Irineu Serra (1890 - 1971), o Mestre Irineu. Negro, nascido no interior do Maranhão, seguiu para o Acre em

1914, atraído pelo trabalho nos seringais. Foi lá, em Rio Branco, convivendo com indígenas e outros migrantes nordestinos, que teve seu primeiro contato com a ayahuasca. Nas narrativas que circulam entre os daimistas, conta-se que, em meio a mirações³ provocadas pela bebida - que passou a ser chamada de ‘Daime’ em sua doutrina (“dai-me força, dai-me amor”) -, foi visitado pela Virgem da Conceição, também conhecida como Rainha da Floresta. Dessa experiência mística nasceu o entendimento de que deveria fundar uma nova doutrina.

A comunidade que se formou em torno de Mestre Irineu era composta, em grande parte, por imigrantes nordestinos negros e mestiços, muitos deles marginalizados social e economicamente. Para esses homens e mulheres, a doutrina daimista tornou-se um espaço de vida, de pertencimento e resistência. As práticas da cultura popular rural foram se estabelecendo nessa nova configuração comunitária, criando laços de reciprocidade que sustentavam essa rede de relações.

Outra figura importante para a expansão da ayahuasca para o meio urbano é Sebastião Mota de Melo (1920–1990), o Padrinho Sebastião. Nascido no Amazonas, Sebastião, chega ao Alto Santo em 1965 e trazia consigo uma bagagem espiritual eclética: havia sido iniciado pelo Mestre Oswaldo e incorporava guias espirituais. Sua busca pelo Mestre Irineu foi motivada pela necessidade de cura, e rapidamente recebendo autorização para produzir seu próprio daime. Após a morte de Irineu em 1971 e as disputas sucessórias que se seguiram, Sebastião fundou o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), posteriormente transformado em Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU).

Conforme Greganich (2010 apud. Hengles, 2025) outra vertente religiosa ayahuasqueira foi se formando, a União do Vegetal (UDV), fundada por José Gabriel da Costa, mais conhecido como Mestre Gabriel (1922-1971). Nascido na Bahia em 1922, Mestre Gabriel seguiu um caminho comum a tantos nordestinos daquele tempo; também partiu para a Amazônia em busca de trabalho nos seringais. Foi só em 1959, na região de fronteira entre Brasil e Bolívia, que teve seu primeiro contato com a ayahuasca. A partir de então, dentro da tradição que viria a fundar, passou a se referir à bebida pelo nome de ‘Vegetal’.

Diferentemente de outras tradições ayahuasqueiras, a UDV desenvolveu uma estrutura organizacional notavelmente centralizada, com uma hierarquia clara e uma ênfase marcante na transmissão oral dos ensinamentos de seu fundador. Esses ensinamentos, reunidos sob a

³ Ver ou perceber imagens, formas, cenas ou entidades durante o estado ampliado de consciência. Essas visões muitas vezes carregam significados simbólicos ou mensagens espirituais. O termo “miração” é amplamente utilizado nos contextos ritualísticos da ayahuasca para descrever essas experiências perceptivas que transcendem a realidade sensorial.

designação de ‘Doutrina’, são estudados com rigor pelos seus membros, configurando uma espiritualidade que valoriza a clareza conceitual tanto quanto a experiência interior. A expansão da UDV para além da Amazônia ocorreu à medida que seus adeptos migravam em direção aos centros urbanos, levando consigo uma forma de vida comunitária e disciplinada. Um marco simbólico e estratégico nesse processo foi a transferência da sede da instituição para Brasília em 1982. Hoje, a UDV está presente em todos os estados do Brasil e em diversos países.

Foi nesse contexto que emergiram os chamados “neoayahuasqueiros”, termo cunhado por Labate (2000) para designar grupos e indivíduos urbanos que ‘reinventam’ e ‘recriam’ cosmologias ayahuasqueiras, misturando influências do New Age, da psicologia transpessoal e junguiana, do yoga, da meditação, do curandeirismo andino e de práticas artísticas experimentais. Essa diversificação gerou tensões internas no campo ayahuasqueiro. Como observa Labate, há uma certa tensão entre as diversas vertentes ayahuasqueiras na busca por se afirmarem, impulsionada por disputas em torno do saber e da necessidade de legitimar a si mesmas. Muitos grupos urbanos buscam legitimidade ao reivindicar linhagens que remontam a Mestre Irineu ou a xamãs indígenas, criando narrativas de continuidade carismática. Contudo, Labate propõe uma outra perspectiva, onde o que confere sentido a uma prática ritual é a sua inserção no universo simbólico e de valores de uma determinada comunidade (Labate, 2000).

Depois, segundo blog do Céu Nossa Senhora da Conceição⁴ e informações obtidas no trabalho de campo, Gideon dos Lakotas, nome espiritual adotado por Emiliano Dias Linhares, nascido 1964 na Zona da Mata mineira, se destacou uma figura singular e controversa no cenário ayahuasqueiro. Ao vivenciar um ritual com ayahuasca, afirmou ter recuperado memórias de uma encarnação entre os Lakota, povo indígena das planícies norte-americanas. Em 2003, concretizou seu ideal ao fundar o atual Centro Espírita Ascensionado Céu Nossa Senhora da Conceição (CNSC), profundamente enraizada em princípios que ele chamava de “o bom caminho vermelho”. Gideon repudiava a crescente mercantilização da ayahuasca, e via a necessidade de estruturar redes de cuidado espiritual que fossem, ao mesmo tempo, acessíveis, responsáveis e profundamente enraizadas em princípios de irmandade. O CNSC propôs, assim, uma política de associação e auxílio mútuo que ancorado em três pilares interdependentes: não lucratividade, transparência e compromisso com o “bom caminho vermelho”, expressão que designava um xamanismo ético, inclusivo e desvinculado de lógicas de mercado.

⁴ Disponível em <<https://ceunossasenhoradaconceicao.com.br/grandes-mentes/xama-gideon-dos-lakotas/>>. Acesso em 06 de set. de 2025

Todos os serviços oferecidos pelo instituto, eram mantidos com base no repasse estrito dos custos diretos, sem margem de lucro. A manutenção do centro e de suas atividades dependia do trabalho voluntário de seus membros, numa lógica de autossustento comunitário. A partir de 2013, o CNSC entrou em uma nova fase de sua trajetória, todos os Institutos Auxiliados foram declarados plenamente livres. Não se tratava de um rompimento, com escrito no blog, “Quem ama... liberta!”⁵. A ideia era que, após anos de formação e convivência com os seus ensinamentos, cada grupo tivesse maturidade suficiente para florescer segundo sua própria sensibilidade espiritual.

3. INSTITUTO ESPIRITUAL MADRE TERRA

O Instituto Espiritual Madre Terra representa uma fascinante convergência entre tradição espiritual, transformação pessoal e resistência cultural no interior de São Paulo, sua história reflete tanto as mudanças na agricultura familiar brasileira quanto a expansão do xamanismo ayahuasqueiro no país. O instituto se encontra em um sítio rural de Rio Claro, em uma realidade agrária em transformação, tornando-se, ao mesmo tempo, um refúgio espiritual e um símbolo de resistência cultural.

O trajeto começa pela mata ciliar do rio Corumbataí, suas árvores altas, formam a cobertura da estrada de terra, o último espaço verde e sombreado antes de adentrarmos o mar de cana-de-açúcar, mas essa paisagem está sendo ameaçada com a expansão da cidade e o loteamento de terrenos próximos ao rio. Também é possível ver as mineradoras, Partecal-Partezani Calcários ou Mineração Pieroni talvez. Na primeira entrevista com a Fernanda e Rinaldo, nos perdemos e acabamos entrando na estrada da mineradora, onde caminhões enormes transitavam, carregando toneladas de minério, saindo de um buraco gigantesco na terra.

E enquanto isso, o sítio parecendo um oásis. Árvores centenárias - muitas delas plantadas pelo avô de Silvana - erguem-se no meio dessa paisagem devastada. Mangueiras e outras árvores frutíferas e não-frutíferas compõem um grande jardim. Na frente do terreno, uma parede viva se forma com urucuns e cactos, plantas de proteção, conexão com a ancestralidade, força, representando uma fronteira simbólica. A casa de Silvana fica à direita, ao centro, o salão onde ocorrem os rituais, um espaço amplo com paredes pintadas com imagens de aldeias, mestre Irineu (Figura 2), orixás, e outros simbolismos. Mas o trabalho nem sempre acontece

⁵ Disponível em: <<https://ceunossasenhoradaconceicao.com.br/a-obra/nossos-objetivos/>>. Acesso em: 06 de set. de 2025.

dentro, há dois altares externos, que podem se tornar o coração do ritual e também a tenda do temazcal⁶. Em todos os rituais de trabalho de campo, o ritual foi feito apenas no salão e em apenas um dos espaços externos

Figura 2: Mestre Irineu (ou Mestre Juramidam) na aldeia com indígenas



Fonte: @jha_va_na⁷

A história do Madre está entrelaçada à vida de Silvana, proprietária do sítio onde hoje funciona o espaço espiritual. Ela herdou do avô materno um pedaço de terra que, no passado, pertencia a uma fazenda maior, com o tempo, como acontece em tantas famílias do campo, a propriedade foi sendo repartida entre os herdeiros. É comum que a terra permaneça na linhagem, mas raramente resiste às pressões do capitalismo agrário; muitos pequenos agricultores, sem condições de manter a produção, acabam arrendando suas terras para usinas sucroalcooleiras.

Silvana: Era uma fazenda que era do meu avô, pai da minha mãe. Aí, depois, ele dividiu a herança entre os meus tios e minhas tias, né?! E aí, cada um fez o que queria, com a parte deles. Teve época que ali mesmo, no nosso sítio, por exemplo, era... Tinha... Meu pai [ainda era vivo]. Tinha gado, tinha, plantação... Tinha várias coisas ali. Só que, com o tempo, é difícil. Por mais que a pessoa fale, “ah, é errado a cana e isso e aquilo”. Mas é difícil também você manter um sítio sozinho. No caso do meu pai, ele era... Teve cinco filhas.

⁶ Tradicionalmente praticado por povos indígenas do México e da América Central, o temazcal é feito em uma cabana de forma abobadada - geralmente construída com barro, pedra ou adobe. Combina calor intenso, vapor de água e o uso de ervas medicinais. Mais do que um procedimento de limpeza física, é entendido como um espaço de purificação espiritual, cura e renascimento simbólico. Nos últimos anos, práticas inspiradas no temazcal têm sido incorporadas por grupos neo-xamânicos e espiritualidades urbanas, muitas vezes em diálogo - nem sempre isento de controvérsias - com tradições indígenas originais.

⁷ Disponível em: <https://sl1nk.com/jha-va-na-paredespintadas-mestre-irineu>. Acesso em 22 de setembro de 2025.

Mulheres trabalhando na roça não é fácil, né?! Então, já foi a história toda essa do sítio que já teve o processo do meu pai cuidar. Já teve carneiro. Ele teve vários carneiros lá e tal, mas... Por ele ser sozinho [...]. E aí, você acaba tendo que arrendar pra isso, pra cana. Que é o que, hoje em dia, a maioria dos sítiantes fazem. Poucos têm... Continuam com gado. Quem tem, tem que ter uma estrutura, tem que ter empregados, tem que ter gastos, mão de obra, né?! Então, hoje em dia, a maior parte dos sítiantes, aqui em Rio Claro, pelo menos, faz essa... Optam por ter a cana, né?! A plantação de cana. Que aconteceu com os sítios ali em volta, que era das minhas tias.

O sítio vivenciou as transformações típicas da agricultura do interior paulista. Durante a vida do pai de Silvana, a propriedade mantinha gado e diversas plantações, representando um modelo de agricultura diversificada. Seu pai, produtor rural de uma geração em que o trabalho no campo era predominantemente masculino, deixou cinco filhas e, em um contexto onde o trabalho rural feminino era pouco reconhecido como sustentável, a manutenção da propriedade, após seu falecimento, exigiu não apenas resistência econômica, mas uma reimaginação do que aquela terra poderia ser. Foi nesse cenário de crise e adaptação que o sítio começou a ser repensado não como unidade produtiva, mas como espaço de acolhimento, cura e espiritualidade.

Porém, Silvana expressa essa transformação através de sentimentos ambivalentes sobre a conversão das terras familiares para monocultura canavieira, reconhecendo simultaneamente os impactos ambientais negativos e a necessidade econômica que leva os proprietários a essa escolha. Sua reflexão sobre o assunto revela a complexidade das decisões enfrentadas pelos pequenos proprietários rurais; a manutenção do sítio como espaço espiritual representa, neste contexto, uma forma de resistência à homogeneização produtiva regional. Ao invés de arrendar a terra para plantio de cana, Silvana optou por destiná-la a atividades espirituais.

Silvana: Eu vi a história do meu pai também, acordar duas, três horas da manhã pra tirar o leite sozinho, né?! E trazer na cidade, o leite e toda aquela dificuldade. Então, é lógico que você vê, não é o correto, né?! Ter plantação de cana, machuca a mãe terra, é uma coisa que... Mas, e aí?! Você entendeu? Só quem tá convivendo, tá vendo a situação de perto, é que você vê. Meu pai morreu ali de um infarto fulminante. A vida inteira trabalhou. Morreu no sítio. Então, é um preço caro às vezes também, né?! Essa coisa... Quem tá fora fala, “ah, não pode isso, é errado”. Mas, a gente sabe. Eu moro no sítio. Eu sei o quanto é difícil você ter que podar uma árvore, subir nela, cortar. E tudo é necessário. Infelizmente, tem coisas que você tem que optar por fazer, [...] E a estrutura física da gente já não comporta certas coisas, né?! [...].

Karyne: E vocês já receberam proposta pra vender a parte de vocês?

Silvana: Sim, sim. Já, lá atrás, já foi... Já cogitou essa ideia, né? Mas, a gente não quer. A gente optou que não. Enquanto a gente puder ficar ali, a gente vai

ficar ali. Não é a nossa história agora vender. Mas, se um dia eu tiver que vender, e se eu morrer e ela ficar ali para a minha filha, e minha filha quiser vender, a gente vai vender a história dela também, né?! A gente não pode se prender a coisas que... ciclos que são de nossos pais. A gente tem que seguir daqui pra frente, né? Por enquanto, a minha história é a minha ainda.

O caminho de Silvana rumo ao xamanismo começou em 1995, ainda longe da ayahuasca, mas já no campo das práticas de autoconhecimento e terapias corporais. Filha de uma família católica tradicional, sua abertura para o universo espiritual alternativo foi gradual, mediada por cursos, vivências e encontros que a conduziram para esse contexto. Seu primeiro contato com a planta de poder só ocorreu após um ano de resistência, chamada insistentemente por Ruth (uma amiga) que a convidava para participar de um trabalho espiritual em Piracicaba. A experiência, conduzida por um padrinho local, marcou o início de uma jornada que se estenderia ao longo de sua vida.

A formação do Instituto Espiritual Madre Terra resultou da convergência das trajetórias espirituais de três pessoas: Silvana, Fernanda e Rinaldo. Todos eles compartilham uma origem comum no Céu Nossa Senhora da Conceição, uma comunidade ayahuasqueira ligada à tradição do Santo Daime. O Céu Nossa Senhora da Conceição, mencionado nas entrevistas como lugar de formação espiritual dos fundadores, conecta-se à rica tradição das religiões ayahuasqueiras brasileiras que se desenvolveram a partir do trabalho de pioneiros como Raimundo Irineu Serra e Padrinho Gideon dos Lakotas.

Esse vínculo conecta o instituto a uma rede mais ampla de religiões ayahuasqueiras brasileiras, marcadas pela valorização da moralidade, do trabalho espiritual contínuo e da responsabilidade perante a medicina. Ambos relatam transformações profundas por meio da ayahuasca: curas físicas, emocionais, existenciais. Rinaldo, descreve uma experiência marcante: uma dor de cabeça persistente, sem diagnóstico médico, que se dissipou durante uma ressonância magnética, em um momento em que teve uma visão espiritual intensa, semelhante a processos vividos nos rituais. Nessa experiência, recebeu orientações do padrinho Gideão, figura central na formação espiritual do grupo, que lhe revelou sua missão de servir como guardião da medicina.

A criação do Instituto Espiritual Madre Terra não foi um projeto planejado, mas emergiu organicamente. Inicialmente, Silvana cedia seu sítio para que outros grupos realizassem os trabalhos do grupo do Pan, que atuava na região de Ajapi, mas sempre em posição coadjuvante, sem infraestrutura adequada. Foi Fernanda quem notou que Silvana pagava para que outros fizessem trabalho espiritual em sua casa, sem sequer ter banheiros exclusivos para os

participantes. Diante disso, ela e Rinaldo propuseram construir juntos a infraestrutura necessária, financiada pelos próprios trabalhos realizados no local.

O primeiro ano de atividades, que pode ser datado de 2017, foi inteiramente dedicado à construção, ampliação do barracão, instalação de banheiros, organização do espaço para receber os participantes com segurança. Não houve cerimônias abertas ao público, foi um tempo de gestação, de preparação silenciosa. Em 2018, o instituto foi formalizado legalmente, com o CNPJ 31.420.382/0001-36, e aberto ao público. O sucesso dos trabalhos em Rio Claro gerou uma demanda crescente, especialmente de participantes de Piracicaba, que enfrentavam dificuldades de deslocamento. Em resposta, foi criada uma segunda unidade, batizada de Rainha da Floresta, localizada na Rua Amália Bottene de Castro. A expansão, no entanto, não obedece a um plano estratégico, mas sim um princípio de seguir o fluxo das necessidades espirituais da comunidade. Como Silvana afirma em sua entrevista, eles não fazem projeções de longo prazo, preferem agir a partir da intuição, da escuta, da disposição dos seres humanos e não-humanos que habitam esse caminho.

Uma das características mais distintivas do instituto é a produção própria da ayahuasca. Fernanda e Reinaldo assumem integralmente o processo de feitiço (Figura 3), desde a coleta das plantas (o jagube e a chacrona) até a cozedura, que leva cerca de um mês e é tratado como um ato sagrado, parte desse processo de feitiço costuma ser aberto ao público, assim, os participantes podem conhecer o processo e contribui para a realização dessa etapa muito importante, além disso, para o Instituto, controlar todo o processo é essencial para garantir a pureza da medicina e, sobretudo, manter a conexão espiritual com a planta.

Figura 3: Bateção do Jagube: Silvana, Fernanda, Rinaldo e Professor



Fonte: @instespiritualmadre⁸

Essa postura reflete uma preocupação profunda com a comercialização e banalização da ayahuasca no cenário contemporâneo. Os fundadores têm ressalvas quanto à proliferação de grupos que priorizam o lucro, a experiência intensa ou o turismo espiritual, muitas vezes sem compromisso com a transformação pessoal ou com a ética do cuidado. Eles veem nisso um caminho na contra mão do legado do padrinho Gideon, do Céu Nossa Senhora da Conceição, que insistia em manter a ayahuasca livre do comércio e pura de misturas com outras substâncias.

3.1 AS MEDICINAS AQUI CONSAGRADAS

As medicinas consagradas no Madre Terra incluem a ayahuasca, o rapé e o cachimbo. Segundo Beyer (2009, 23-4 apud Fotiou, 2014, p. 76), a experiência com ayahuasca conta com três fases, onde a primeira “é dominada por figuras geométricas, a segunda pelo contato com o mundo espiritual e a terceira é mais tranquila, com diminuição dos sintomas físicos e visões mais agradáveis”. No Instituto Espiritual Madre Terra, essa estrutura é expressa ritualmente, onde a cerimônia é dividida em três etapas, para acompanhar esse movimento.

A primeira etapa é dedicada exclusivamente à ingestão da ayahuasca. É apenas nesse momento que ocorre a consagração obrigatória, um gesto coletivo que marca o início formal do trabalho, antecedido por palavras dos regentes e uma ‘oração’ oficial de abertura entoada por Fernanda. Todos os participantes devem consagrar. Esse momento é de silêncio interior, de preparação do corpo e da mente, onde as músicas são voltadas para a introspecção e meditação. Nessa fase, os praticantes costumam relatar mirações de padrões geométricos, luzes e formas abstratas. Para Martini (2014b), a ayahuasca sintetiza um amplo conjunto de conhecimentos inter-relacionados, que funcionam como uma “ramaria de interações” e, através dela, acessa-se um universo simbólico denso, onde se entrelaçam cosmologia, etnobotânica, sistemas terapêuticos e um corpo coletivo de saberes.

Há uma nova chamada para a ayahuasca, a partir daqui sua consagração não é mais obrigatória, mas os regentes incentivam que todos façam um esforço e ‘tomem’ o que sentirem no coração. Essa parte também traz uma mudança de ritmo, um aumento na intensidade das músicas, que se entrelaçam com tambores, maracás, flautas e outros instrumentos tocados pelos regentes e participantes. É aqui que muitos relatam o encontro com seres espirituais, dos diálogos consigo, do confronto, de revelação. Também, na metade da segunda etapa Fernanda

⁸ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B6y9ZoQj-qw/?img_index=1>. Acesso em 01 de set de 2025.

anuncia: “está aberta a medicina do rapé”. A auto aplicação no espaço não é permitida, quem o aplica é a regente, apenas para quem desejar ou sentir o chamado.

O rapé é um pó aplicado nas duas narinas, feito de tabaco sagrado, cuidadosamente moído e misturado com cinzas alcalinas de cascas de árvores medicinais aqui, em específico, o pau-pereira. Diferentemente do tabaco industrial, o tabaco do rapé é considerado uma planta de poder, preparada com rezas, cantos e um conhecimento profundamente ritualizado, transmitido entre gerações. A aplicação do rapé é mediada por um instrumento sagrado chamado tepi (quando uma pessoa sopra a medicina nas narinas de outra). O sopro é um símbolo de troca energética, onde se transmite intenções, cuidados e curas. No xamanismo essa medicina limpa o campo e alinha os meridianos energéticos, afasta forças negativas, aguça a mente, cura males físicos, se conecta e centra o indivíduo. Uma forma de introspecção vem com o sopro, que pode ser acompanhado com processos de purga⁹ (Figura 4) e/ou mirações.

Figura 4: Purga através do bocejo



Fonte: Arquivo pessoal

Na terceira etapa, novamente, há a consagração da ayahuasca, nessa fase final, as músicas tornam-se, no geral, mais fluidas e ‘animadas’, propícias ao bailado e também ao acompanhamento com instrumentos. É comum que os participantes se levantem, bailem e se

⁹ Processo de limpeza física, emocional e espiritual que frequentemente ocorre durante ou após a ingestão da bebida. Pode manifestar-se por vômitos, diarreia, choro, riso, tremores ou outras formas de descarga corporal e psíquica. Longe de ser vista como um efeito colateral indesejado, a purga é amplamente compreendida pelos praticantes como um mecanismo de cura – liberação de toxinas, bloqueios energéticos, traumas ou padrões negativos, permitindo a reorganização do corpo e da alma.

expressem fisicamente. A energia, antes concentrada no interior, agora se exterioriza, é o momento de integrar. É também o momento de consagrar o cachimbo sagrado, mas apenas para quem já foi iniciado, e mesmo assim, sem obrigatoriedade. Diferente do uso profano do tabaco, reduzido a hábito ou vício, o cachimbo ritual é um canal, uma ponte, nele, o tabaco orgânico é misturado – aqui - com ervas medicinais como camomila, alecrim e anis estrelado. A fumaça não é tragada, mas pitada, soprada com intenção, lançada nas direções sagradas, aos quatro pontos cardeais. O cachimbo surge apenas na última parte, quando a intensidade da ayahuasca começa a ceder espaço à integração, é então que ele cumpre sua função de selar a experiência; a fumaça do tabaco age como um clareador, um momento de reflexão

3.1.1 Ayahuasca e Crítica ao Consumo não Responsável

Fernanda e Rinaldo tecem uma crítica densa e eticamente carregada ao que percebem como uma transformação profunda e problemática no uso contemporâneo da ayahuasca. Sua análise parte de uma distinção temporal nítida das décadas anteriores, e o presente. Para eles, a bebida em si não mudou, “ayahuasca é a mesma”, mas sim a postura de alguns dirigentes e quem a consagra.

A crítica central de ambos, gira em torno de uma mudança de intenção. Antes, dizem, as pessoas buscavam a ayahuasca com propósitos concretos de cura: “uma cura de alcoolismo, uma cura de droga, uma cura de verdade”. Hoje, ao contrário, muitos “recebem a cura, recebem a medicina e muitas vezes jogam fora a informação que receberam”. Percebem uma desconexão, por parte de alguns, entre a experiência ritual e a responsabilidade pós-ritual, onde antes havia compromisso com a transformação, agora haveria mero consumo de sensações.

Essa transformação, segundo eles, está intimamente ligada à comercialização acelerada da bebida e escrevem com preocupação a proliferação exponencial de centros, onde essa expansão quantitativa, não vem acompanhada de profundidade espiritual. A ayahuasca, que antes funcionava como ferramenta de cura comunitária e espiritualidade comprometida, passa a ser tratada como produto de mercado, e, pior ainda, como entretenimento.

A crítica ganha contornos técnicos quando abordam as modificações no preparo da bebida. Eles explicam que, para atender à demanda por “sensações mais fortes”, alguns produtores alteram os processos tradicionais ao concentrarem o DMT e eliminar outros princípios ativos, como a “tetra-hidro-harmina” (alcaloides da *banisteriopsis caapi*). O resultado, segundo eles, é uma substância quimicamente distorcida, que “virou droga daí... você mudou, não tem nada a ver mais com a ayahuasca”. Aqui, há uma preocupação da integridade

farmacológica da bebida, que é vista como inseparável de sua eficácia ritual. Rinaldo fala da ayahuasca com a precisão de quem conhece seus efeitos e sua química.

Sua explicação começa pelo básico: a bebida tradicional é feita de dois vegetais, o jagube (*Banisteriopsis caapi*) e a chacrona (*Psychotria viridis*). O DMT (N,N-dimetiltriptamina), presente na chacrona, é descrito por Rinaldo como o “portal” para o plano espiritual - “é o que te dá essa expansão, faz você adentrar o plano espiritual. Mas, como Rinaldo enfatiza repetidamente, o DMT sozinho não é ayahuasca, é no jagube que reside o segredo da transformação oral do DMT, graças a três β -carbólinas essenciais: harmina, harmalina e tetra-hidroharmina (THH). Cada uma delas tem um papel distinto, complementar, e juntas formam o que chamam de “alquimia”.

A THH, como diz Rinaldo, permite o acesso às “lembranças da infância, intrauterinas, vidas passadas, coisas nessa linha”, um processo essencial para curas psicológicas e espirituais. Já a harmina, é descrita como responsável pela sensação de relaxamento, “a endorfina corre no seu corpo”; farmacologicamente, é o principal inibidor da MAO-A, responsável por permitir que o DMT, ingerido por via oral, alcance o cérebro sem ser degradado pelo corpo (Fotiou, 2019). A harmalina “é a que dá o pé, que dá a força, que te trava na cadeira, que você não consegue se mexer, não consegue falar”.

[...] os ocidentais tendem a buscar a origem, assim como a solução, de seus problemas dentro de si mesmos. Nesse paradigma de cura, a responsabilidade pela cura é colocada sobre o indivíduo. No entanto, reconheciam que alguns de seus problemas poderiam ter se originado por influências sociais e experiências de vida passadas, por exemplo, traumas de infância. Percebia-se que a causa do desequilíbrio no corpo não eram os fatores externos em si, mas sim a forma como o indivíduo reagia a eles. Com a ayahuasca, buscavam se desintoxicar dos sentimentos negativos que ainda carregavam devido às influências sociais ou traumas de infância e criar as condições para uma cura bem-sucedida (Fotiou, 2012, p. 08, tradução própria¹⁰).

O entrevistado também revela que o processo de feitiço, que normalmente ocorre no Rainha da Floresta, não segue uma receita, mas as orientações do preparo vêm do plano espiritual. Também explica que a temperatura do fogo durante o cozimento é decisiva,

¹⁰Westerners tended to seek the source, as well as the solution, to their problems inside of themselves. In this healing paradigm, the responsibility for healing is placed on the individual. However, they did recognize that some of their troubles might have originated because of societal influences and former life experiences, for instance childhood trauma. It was perceived that the cause of the disequilibrium in the body was not the external factors per se but rather the way the individual responded to them. With ayahuasca they sought to detoxify themselves from the negative feelings that they were still holding onto from societal influences or childhood trauma and create the conditions for successful healing

“dependendo da temperatura que chega, você começa a queimar a tetrahydroarmina. Ela queima com muita temperatura, mas se não tiver muita temperatura, não libera a harmina ou a harmalina”. Esse equilíbrio térmico delicado, aprendido com anos de prática e intuição, é ignorado por quem busca apenas ‘sensações’: “mete fogo... esquece que existe, nem sabe que existe tetrahydroarmina. Perde esses princípios ativos”.

Essa perda além de técnica é espiritual. Os regentes criticam a tendência comercial de isolar o DMT, transformando a ayahuasca numa “substância rica em DMT, mas que espiritualmente não tem mais nada”. Para eles, a verdadeira eficácia da ayahuasca reside na sinergia entre todos os seus componentes: o DMT abre a porta, a harmina acalma, a harmalina ancora e a THH traz o processo profundo de cura. Quando essa sinergia é rompida, seja pela superconcentração de DMT, seja pela degradação térmica das β -carbolinas, o resultado é uma experiência desequilibrada. Mais do que isso, insistem que, embora a ayahuasca tenha uma “parte química, que não tem como negar”, seus efeitos mais profundos não vêm dela. “O que tem de química nela não era pra fazer nada em qualquer pessoa que consagra”, diz. O que realmente age é “a parte espiritual, que essa é a parte verdadeiramente da planta”. Quando a intenção, o ritual e o respeito são substituídos pelo lucro e pela padronização, “o espírito da ayahuasca já foi embora faz tempo. Ficou só a parte química”.

Essa distorção se reflete também nos contextos de uso. Fernanda e Rinaldo mencionam, com desalento, “publicações que a gente vê mesmo na internet, onde a ayahuasca é vendida, onde a ayahuasca é usada em rave, onde a ayahuasca é deturpada”. Essas práticas representam, para eles, uma ruptura radical com os fundamentos éticos e sagrados que historicamente orientaram o uso da bebida. A ayahuasca deixa de ser um caminho de transformação para se tornar um acessório de experiência, desvinculado de qualquer compromisso com a cura ou o crescimento espiritual. Embora essa postura possa soar conservadora, suas preocupações tocam em questões de segurança dos participantes, a responsabilidade ética dos regentes, a preservação de saberes, e os riscos reais da banalização do uso das medicinas.

3.1.2 Rapé

Esta filosofia rigorosa se manifesta na complexa jornada de Fernanda com o rapé, uma medicina tradicional indígena que inicialmente enfrentou resistência dentro do Madre. A história revela como mesmo organizações comprometidas podem passar por processos dolorosos de reavaliação de suas crenças e protocolos quando confrontadas com chamados espirituais genuínos.

Fernanda se iniciou no rapé carregando o peso de anos de formação na linha rigorosa do padrinho Gideão, onde está medicina era categoricamente proibida. "No caso aqui de outra medicina da floresta que a gente usa, o rapé, esse foi um chamado que eu tive. Nos trabalhos do Gideão e nos institutos legalizados pelo Gideão, o rapé é proibido, né?! Não é permitido". Esta proibição não era apenas uma regra administrativa, mas um princípio fundamental que protegia a ayahuasca de misturas com outras substâncias, mantendo sua pureza espiritual.

Foi iniciada no uso da ayahuasca, dentro da tradição fundada por Padrinho Gideão, conhecido por sua postura intransigente, construiu uma rede de mais de 150 institutos espalhados pelo país, todos unidos por um mesmo código moral e ritual onde a ayahuasca não poderia ser comercializada, os rituais deveriam cobrar apenas um valor simbólico, e nenhuma outra substância, fosse planta ou não, poderia ser usada em conjunto com a medicina sagrada. Para Emiliano, era uma forma de proteger a integridade espiritual do trabalho. Em um contexto de crescente interesse pelas plantas enteógenas¹¹, temia que a mistura com outras substâncias, mesmo que benéficas, pudesse romper a harmonia com os mestres vegetais ou abrir portas para influências indesejadas. A proibição se estendia até o simbólico; a músicas compostas por pessoas ligadas ao uso de substâncias psicoativas eram vetadas nos rituais, devido a contaminação vibracional.

Dentro desse universo, o rapé era visto com desconfiança, quando não rejeitado categoricamente. A ayahuasca trouxe para Fernanda, curas, revelação e transformação, viu que a verdadeira espiritualidade exige limites, disciplina, abnegação. Porém, durante um curso de yoga, uma mulher indígena lhe ofereceu o contato com o rapé, sua reação foi imediata: "Nunca. Isso é droga. Eu já me transformei com ayahuasca. Não preciso de outra planta." A palavra 'droga' soa dura aqui, mas carrega o peso de uma doutrina inteira, moldada em tempos de estigma, perseguição e necessidade de legitimidade, sendo, aqui, não apenas um julgamento, mas uma defesa. Mas o mundo espiritual, como sabem bem os praticantes de caminhos xamânicos, raramente respeita fronteiras doutrinárias e, foi nos sonhos que o chamado começou: durante semanas seguidas, a regente passou a sonhar com indígenas e com uma mulher que lhe falava sobre o rapé. No xamanismo, o sonho é território de ensinamento, canal de comunicação com os espíritos, forma legítima de revelação, isso, aos poucos, foram minando a resistência.

¹¹ O termo enteógeno foi cunhado como uma alternativa aos termos 'alucinógeno' ou 'psicodélico', considerados carregados de conotações patologizantes ou reducionistas. Enteógeno busca ressaltar a dimensão espiritual e ritual, destacando seu uso histórico e contemporâneo para induzir estados de consciência.

Após uma luta interna, enviou uma mensagem àquela mulher indígena: “Eu vou conhecer. Mas só vou conhecer, viu?”. Uma frase aparentemente simples, carrega o início de um processo de descolonização interior, em que a autoridade da experiência começa a superar a autoridade da doutrina. Mas seu encontro definitivo com o rapé aconteceu com uma indígena Yawanawá - povo do Acre que tem um uso tradicional das medicinas da floresta, utilizam rapé como uma das principais medicinas de purificação, proteção e conexão com os espíritos da floresta. Feito com tabaco selvagem (*Nicotiana rustica*) e cinzas da árvore tsunu, o rapé é aplicado com um *Tepi* ou *Kuripe* diretamente nas narinas, num gesto que é ao mesmo tempo físico, simbólico e espiritual.

Conta que, para poder participar de um festival, foi um dia antes e se instalou em um instituto que estava realizando um ritual para os trabalhadores da casa, como não fazia parte, ficou mais afastada do grupo. No meio de uma palestra, a majé¹² que estava regendo o trabalho, interrompeu sua fala e pediu que chamassem “a moça lá de fora”. Esse momento, aparentemente casual, pode ser interpretado como um ato de reconhecimento espiritual. Naquela noite, durante uma cerimônia, Fernanda foi consagrada, sentiu e experienciou o potencial curativo dessa medicina, através de um amor intenso, acolhedor, profundamente feminino: “Foi quando ele se apresentou da forma mais espiritual possível”, diz ela. “Com muito amor. Ela [a majé] era muito amorosa.”. Completa, “Só uso o rapé dessa linhagem, Yawanawá, porque é o que eu conheço, é o que eu vivi. Não porque os outros não são bons, mas eu não posso oferecer aquilo que eu nunca vivi.” Uma ética simples, que demonstra que a verdadeira autoridade espiritual nasce da experiência direta, do vínculo afetivo com a planta, do respeito à origem.

Quando tentou trazer o rapé para o Instituto Espiritual Madre Terra encontrou resistência. Silvana e Reinaldo, seus colegas fundadores, também vinham da linha de Gideão. A princípio, tinham receio, mas, como conta, eles receberam a medicina com amor. Hoje, o rapé faz parte dos rituais do Madre Terra. Sua introdução não rompeu o legado de Gideão; antes, o atualizou. Porque, no fundo, o que Gideão defendia não era a rigidez em si, mas a integridade do caminho. Essa trajetória mostra que a tradição não é estática, evolui e se adapta. No Madre Terra, esse processo é cuidadoso e respeitoso, onde cada nova prática passa pelo crivo da cura coletiva.

¹² Nos últimos anos, os Yawanawá passaram por um processo de revitalização cultural impulsionado por mulheres como Raimunda Putani Yawanawá e sua irmã Kátia Hushahu Yawanawá, junto com Waxy Yawanawá, que desafiaram tabus de gênero e trouxeram as dimensões femininas do xamanismo, associada à cura, à nutrição, à regeneração, a liderança. O rapé, então, deixou de ser apenas uma ferramenta de purificação para se tornar também um símbolo de empoderamento, autonomia e reafirmação.

3.2 TRAJETÓRIA PESSOAL

O uso crescente da ayahuasca para fins de cura representa um desafio particular à ortodoxia médica convencional. Examinando o uso tradicional dessas plantas visionárias, fica claro que um elemento consistente da experiência é a conscientização de dimensões alternativas e incomuns da consciência, incluindo o reino dos espíritos. De fato, a tradução da ayahuasca da língua nativa quíchua é "videira dos espíritos" ou "videira dos mortos". Incorporar tais fenômenos em nosso modelo de consenso da realidade testará os limites do pensamento convencional. No entanto, a conscientização e a validação desses reinos incomuns são integrais às culturas que usaram a ayahuasca ao longo do tempo, até o atual despertar do interesse pela modernidade. Reconciliar tais sistemas de crenças divergentes e construções da realidade certamente testará a flexibilidade cognitiva inerente da cultura e da ciência modernas, à medida que tentamos compreender as implicações do surgimento desses antigos mistérios da floresta no mundo moderno. (Labate, 2014, p. XII, tradução própria¹³).

Minha aproximação com a ayahuasca se deu aos 19 anos, embora o interesse pela planta tenha surgido ainda na adolescência. Meu tio-avô Carlos e sua filha foram os primeiros membros da família a participarem de rituais com essa medicina sagrada. Ainda que haja uma crescente aceitação social em relação aos usos terapêuticos da ayahuasca no Brasil, persistem preconceitos e resistências familiares, sobretudo quando se trata de menores de idade. Assim, foi somente em 2018, após alcançar a maioridade legal e obter a autorização, que passei a frequentar esses espaços ritualísticos regularmente. A decisão de iniciar esse caminho estava profundamente ligada a um processo de crise emocional e existencial que atravessava desde a adolescência.

No entanto, na minha primeira experiência, algo inesperado aconteceu: eu ‘apaguei’. O cansaço físico e emocional me levou a adormecer durante quase todo o trabalho. Apesar disso, acredito que ocorreu um processo sutil de cura, também pude ouvir relatos semelhantes de outros participantes com o trabalho de campo e com as entrevistas e esse ‘fenômeno’ foi

¹³ The growing use of ayahuasca for purposes of healing represents a particular challenge to mainstream medical orthodoxy. Examining traditional use of such visionary plants, it is clear that a consistent element of the experience is the awareness of alternative and unusual dimensions of consciousness, including the realm of spirits. Indeed, the translation of ayahuasca from the native Quechua language is “vine of the spirits,” or “vine of the dead.” Incorporating such phenomena into our consensus model of reality will test the limits of conventional thought. Nevertheless, awareness and validation of these unusual realms is integral to cultures that have used ayahuasca throughout time, up to the current awakening of interest by modernity. Reconciling such divergent belief systems and constructs of reality will certainly test the inherent cognitive flexibility of modern culture and science as we attempt to comprehend the implications of the emergence of these ancient mysteries of the forest into the modern world.

atribuído a bloqueios pessoais ou espirituais. Mas, ao despertar no final do ritual, sem ter tomado nova dose, fui surpreendida por mirações.

Em 2020, iniciei minha trajetória universitária, sem qualquer intenção acadêmica de pesquisar a ayahuasca. Naquele momento, não imaginava que minha própria experiência com as medicinas da floresta se tornaria um ponto de partida para uma iniciação científica. No entanto, como muitos que caminham nesse caminho, parece que fui convocada pela própria planta a fazê-lo. Estávamos em um contexto profundamente turbulento: um cenário político polarizado, violência ambiental acelerada e, sobretudo, as queimadas que devastaram a Amazônia. Foi nesse clima de urgência e desespero que, durante um ritual, em novembro ou outubro do ano anterior, dirigi um pedido à natureza para que resistisse. Em resposta, tive uma presença intensa - de quem acredito ser - da Rainha da Floresta, ela me disse, que ainda não havia exterminado a humanidade porque não era essa a sua vontade, mas que, se quisesse, teria esse poder. Alguns meses depois, o mundo foi paralisado pela pandemia de COVID-19 e o lockdown também chegou ao Brasil. É claro que no momento do ritual eu não imaginava que uma pandemia que deixaria milhões de mortos em 3 anos estava nos aguardando.

À medida que enfrentamos um mundo de destruição ambiental generalizada, e à medida que nos tornamos cada vez mais conscientes da crescente ameaça das mudanças climáticas globais, pode valer a pena considerar a perspectiva tradicional da ayahuasca como plantas comunicadoras, representando um canal entre a natureza e a humanidade. Anos atrás, na remota Amazônia, tive a experiência de ouvir este chamado da Natureza: que não foi por acaso que, após milênios de quiescência, essas notáveis plantas visionárias estão agora se revelando. O que vi, ou ouvi, ou instintivamente percebi, foi que não foi por acaso que estávamos lá; em vez disso, fomos chamados para acordar, prestar atenção e levar de volta ao mundo moderno a mensagem de que nossa espécie está prestes a destruir a Terra e, com ela, as esperanças e os sonhos das gerações futuras. (Labate, 2014, p. XIII, tradução própria¹⁴)

Este relato não se insere aqui como mera confissão autobiográfica, mas como declaração de posição, para explicitar de onde falo, com quem estou alinhado e por que me sinto convocado a investigar o que investigo. É nesse sentido que minha trajetória com a ayahuasca é constituinte

¹⁴ As we confront a world of widespread environmental destruction, and as we become increasingly aware of the growing menace of global climate change, it might be worthwhile to regard the traditional perspective of ayahuasca as communicator plants, representing a conduit between nature and humanity. Years ago, in the remote Amazon, I had an experience of hearing this call from Nature: that it was no accident that, after millennia of quiescence, these remarkable visionary plants are now revealing themselves. What I saw, or heard, or instinctively realized, was that it was no happenstance we were there; rather, we had been called to wake up, to pay attention, and to bring the message back to the modern world that our species is on the verge of destroying the earth, and with it the hopes and dreams of future generations.

do objeto de pesquisa. E é justamente nessa tensão entre experiência vivida e exigência analítica que reside a possibilidade de um conhecimento que não apenas descreve, também escuta, reverência e, quando necessário, permite ser afetado (Favret-Saada, 2005).

Apesar do entrelaço entre a crise climática e expansão da consciência, imaginei que presença dos *animais de poder* fosse uma constante entre os participantes, uma espécie de estágio esperado na trajetória xamânica. Mas o campo etnográfico me mostrou que cada trajetória é singular, e é aqui que se revela uma das dimensões mais fascinantes da ayahuasca: sua inteligência intrínseca de personalização. Os processos não são padronizados, a intensidade da força, as mirações, tudo é sintonizado com o que cada pessoa precisa naquele momento. É comum que o primeiro ritual seja marcado por experiências de beleza, clareza, até mesmo de prazer, já o segundo, muitas vezes, traz confrontos profundos. Parece que há um chamado para além do bem-estar em direção ao autoconhecimento aprofundado. A ayahuasca, nesse sentido, é uma planta mestra, professora.

Se, por um lado, materializar concepções espirituais em termos empiricamente mensuráveis pode parecer uma tarefa impossível para a ciência convencional, por outro, considero fundamental tentar traduzir essas experiências. É nesse ponto que surge a proposta deste trabalho: dar visibilidade a uma espiritualidade plural, composta por seres de diferentes doutrinas, tradições e origens. No entanto, escolhi focar inicialmente nos animais de poder, por razões tanto pessoais quanto por razões metodológicas - seria um grande desafio dar conta de uma análise tão abrangente de uma espiritualidade plural.

4. OS ANIMAIS DE PODER

Não se trata apenas de estudar a ayahuasca, mas de aprender com ela, deixar que ela ensine novas formas de ver e estar no mundo. Ao trazer luz a figura dos animais de poder, busco também descolonizar forma de pensar a espiritualidade dentro desses contextos, abrindo espaço para o perspectívismo ameríndio, isto é, a compreensão de que os animais, assim como outros seres da natureza, possuem pontos de vista, intenções e inteligências próprias.

O objetivo aqui não é acabar com o humano, nem reescrevê-lo, mas abri-lo. Ao repensar o humano, devemos também repensar o tipo de antropologia que seria adequada a essa tarefa. A antropologia sociocultural em suas várias formas, como é praticada hoje, pega aqueles atributos que são distintivos dos humanos — linguagem, cultura, sociedade e história — e os usa para moldar as ferramentas para entender os humanos. [...] Como resultado, não somos capazes de ver as inúmeras maneiras pelas quais as pessoas estão conectadas a um mundo mais amplo da vida, ou como essa conexão fundamental muda

o que pode significar ser humano. E é por isso que expandir a etnografia para alcançar além do humano é tão importante. Um foco etnográfico não apenas em humanos ou apenas em animais, mas também em como humanos e animais se relacionam rompe o fechamento circular que de outra forma nos confina quando buscamos entender o distintamente humano por meio daquilo que é distinto dos humanos (Kohn, 2013, p. 06, tradução própria¹⁵).

Esta postura exige uma metodologia que desfaça as fronteiras entre sujeito e objeto, pesquisador e pesquisado, entre quem conhece e aquilo (ou aquele) que é conhecido. Inspirado nas reflexões de Eduardo Kohn e Anna Tsing sobre uma antropologia além do humano, trata-se aqui de acolher a possibilidade de que os processos de significação não pertencem exclusivamente aos seres humanos, mas emergem nas relações tensas e profundas entre diferentes formas de vida. No universo dos rituais com ayahuasca, isso implica reconhecer que os chamados animais de poder para além de projeções psicológicas.

A experiência etnográfica revela-se, assim, como um processo profundamente pedagógico. Nos aprendizados com a consciência expandida, os animais de poder assumem o papel de mestres, transmitindo saberes através de linguagens que escapam à palavra: sensações corporais, imagens, intuições, transformações energéticas que rearranjam o campo perceptivo. São formas de conhecimento que não se submetem às hierarquias epistemológicas ocidentais ou que valorizam a objetividade, ao contrário, exigem do praticante, e também do pesquisador, uma ética da vulnerabilidade.

Primeiramente, trago um trecho da entrevista com Cleber que abriu uma inquietação, mas também resolveu um impasse entre a teoria e o campo. Enquanto muitos praticantes descrevem a ayahuasca como um ‘ser’, um “mestre vegetal”, uma consciência viva que orienta, cura e revela, Cleber oferece uma resposta que rompe com o que parecia ser um consenso: para ele, a ayahuasca não tem consciência, não delibera e não escolhe, é sim, um instrumento orgânico, uma chave que abre portas dentro da própria consciência humana, mas que não as atravessa sozinha. Essa divergência pode parecer meramente conceitual, uma variação de opinião entre praticantes, mas revela uma tensão ontológica central no xamanismo urbano

¹⁵ The goal here is neither to do away with the human nor to reinscribe it but to open it. In rethinking the human we must also rethink the kind of anthropology that would be adequate to this task. Sociocultural anthropology in its various forms as it is practiced today takes those attributes that are distinctive to humans—language, culture, society, and history—and uses them to fashion the tools to understand humans. [...] As a result we are not able to see the myriad ways in which people are connected to a broader world of life, or how this fundamental connection changes what it might mean to be human. And this is why expanding ethnography to reach beyond the human is so important. An ethnographic focus not just on humans or only on animals but also on how humans and animals relate breaks open the circular closure that otherwise confines us when we seek to understand the distinctively human by means of that which is distinctive to humans.

contemporâneo a respeito da natureza da agência espiritual. Afinal, quem atua nos processos de transformação? É a medicina, com sua intencionalidade própria? O próprio praticante, cuja subjetividade é apenas potencializada por um composto químico-vegetal? Ou seres com graus elevados de consciência que conseguimos contatar nesse processo?

Na tradição ayahuasqueira mais difundida, especialmente aquela influenciada por cosmologias indígenas, a personificação da ayahuasca é natural. Praticantes relatam ‘conversas’ com a planta, experiências de ser ‘chamado’, ‘abraçado’ e curado pela medicina. Nessa visão a ayahuasca é entendida como uma entidade consciente, dotada de vontade, memória e pedagogia. Ela decide o que mostrar, quando curar, a quem revelar e estabelece uma relação pessoal, direta e íntima com cada participante. Essa ontologia encontra eco nas cosmologias ameríndias - descritas por Eduardo Viveiros de Castro - onde no mundo em que vivemos, a alma é uma só e os corpos são múltiplos, assim, qualquer ser vivo pode ser sujeito cultural. Nesse quadro, não há nada de estranho em dizer que a ayahuasca pensa, sente, ensina, ao contrário, seria estranho negar isso. Cleber, no entanto, opera dentro de outra lógica, reconhece que “tudo tem consciência”, mas faz uma distinção qualitativa fundamental: nem toda consciência é deliberativa. Para ele, a ayahuasca é um elemental, uma força do reino vegetal que cumpre uma função específica, como um catalisador bioespiritual. Não é um mestre, mas um facilitador, não dirige o processo, apenas o permite. Como afirma na entrevista: “Ela não vai decidir ‘eu vou por aqui, eu vou por ali’. Ela tá programada pra fazer aquilo.”

Essa metáfora do ‘programado’ remete a uma visão mecanicista, ainda que orgânica, a ideia de que a planta possui uma função fixa, uma ação previsível, determinada por sua composição química e papel ecológico. Cleber reverência como um recurso poderoso, mas recusa sua personificação. Ao fazê-lo, desloca o *locus* da agência da planta para o humano. Nessa perspectiva, o foco não está no que a medicina quer ensinar, mas no que o praticante é capaz de ver. As mirações não são mensagens de um outro, mas projeções, expansões, emergências do próprio inconsciente, agora ampliado, a responsabilidade pela interpretação, pela mudança, pela cura, fica integralmente com o indivíduo. Não há um mestre externo a julgar ou orientar; há um estado alterado de consciência a ser navegado com lucidez, ética e coragem.

[...] os ocidentais tendem a buscar a origem, assim como a solução, de seus problemas dentro de si mesmos. Nesse paradigma de cura, a responsabilidade pela cura é colocada sobre o indivíduo. No entanto, reconheciam que alguns de seus problemas poderiam ter se originado por influências sociais e experiências de vida passadas, por exemplo, traumas de infância. Percebia-se que a causa do desequilíbrio no corpo não eram os fatores externos em si, mas sim a forma como o indivíduo

reagia a eles. Com a ayahuasca, buscavam se desintoxicar dos sentimentos negativos que ainda carregavam devido às influências sociais ou traumas de infância e criar as condições para uma cura bem-sucedida (Fotiou, 2012, p. 08)

O fascinante é que essas duas visões radicalmente distintas, coexistem no mesmo espaço ritual. Fernanda e Rinaldo, também atribuem muito mais o processo ao indivíduo do que a entidades externas. Em um mesmo salão, alguém bebe a ayahuasca para se conectar com uma mestra ancestral, enquanto outro a toma como um veículo neuropsicológico, um agradece à planta pelo ensinamento; o outro agradece à própria abertura, ambos saem transformados. Essa convivência pacífica sugere algo profundo: talvez a eficácia ritual não dependa da adesão a uma única ontologia, mas da intensidade do engajamento com o que dê sentido à experiência.

Inicialmente, meu objetivo era responder a uma pergunta aparentemente simples: os animais de poder podem ser vistos como como extensões ou projeções do próprio eu? Ou, ao contrário, são *selves*, entidades autônomas, mestres espirituais, seres não-humanos com agência própria? Ainda que formulada em termos psicológicos, essa indagação toca num ponto central das cosmologias xamânicas: quem é sujeito neste mundo? Quem pode ver, sentir, ensinar, decidir?

No entanto, percebi que o campo não oferecia respostas unificadas. Enquanto alguns praticantes descreviam os animais de poder como guias, espíritos ou mestres, outros os viam como arquétipos emergentes do inconsciente, imagens simbólicas moldadas pela expectativa, pelo desejo ou pela história pessoal. Essa falta de consenso, me parecia um obstáculo, talvez a raiz dessa hesitação esteja no legado cartesiano, aquele que separou radicalmente a mente do corpo, o homem da natureza, reservando a subjetividade exclusivamente ao humano racional. Devido a essa divisão, a natureza como um todo tornou-se recurso, e mesmo quando incorporamos práticas xamânicas em nossos rituais urbanos, muitas vezes carregamos esse pressuposto implícito. Diante desse dilema Cleber afirma:

Para gente, acho que não importa se é uma manifestação minha, se eu acredito que é uma manifestação minha, se eu acredito que é uma manifestação de fora, entendeu? Acho que o que importa é o que essa manifestação tá me mostrando, e o que eu vou melhorar com isso. Acho que isso que importa, sabe?

Essa percepção, aparentemente simples, contém uma sabedoria prática profunda. Cleber não nega nem afirma uma ontologia, propõe um critério pragmático: o valor da experiência não está na sua origem (interna ou externa), mas em suas consequências. O que importa é o que foi aprendido e transformado a partir da experiência. Essa postura, permite que diferentes crenças

coexistam no mesmo espaço ritual. Assim, minha investigação deixou de buscar uma resposta definitiva sobre o estatuto ontológico dos animais de poder, em vez disso, passou a acompanhar os caminhos pelos quais essas figuras operam como catalisadores de mudança.

4.1 O TOTEM

Poderosa Águia que há no alto do totem // Dá-me tuas asas, me ensina a voar // Cruzar os horizontes, vencer montes e mares // Com a luz do saber, pela virtude de amar // Com tua força tamanha ó Urso // Me ajude a derrubar, as barreiras da vida // Que eu venha a encontrar // E eu venho pedir a ti ó Tartaruga // Que o totem estás a sustentar // Dá-me tua certeza de um dia // Eu poder chegar // A ver-te nas asas da Águia // Na força do Urso, em todas as coisas // Criadas por Ti // Eleva minh'alma, me faz tão perfeito // Me leva a saber que estás dentro de mim¹⁶

Figura 5: Representação do Totem



Fonte: Arquivo pessoal

¹⁶ UMA PRECE. Intérprete: Cacau. Compositor: João Bosco e Willi de Barros. 2013. (4:57). Disponível em: <https://music.youtube.com/watch?v=VyHYk_v1wgg&si=l_TmWIhzkyCpgR-y>. Acesso em 23 set. de 2025.

Segundo Frederico Rosa (2002) a crença no animal de poder, ou totem (Figura 5), atravessa milênios e continentes, tecendo redes de sentido entre o social, o natural e o espiritual. O termo ‘totem’, foi introduzido na antropologia no século XIX, para designar os clãs ligados a espécies de animais ou plantas. James Frazer (1887: 3, apud Rosa, 2002, p.04), definiu o totem como “uma classe de objetos materiais que o selvagem olha com respeito supersticioso, acreditando existir entre ele e cada um dos membros da classe uma relação íntima e especial” (Frazer 1887: 3, apud Rosa, 2002, p. 04). Contudo, ainda segundo Rosa, os evolucionistas inscreveram o totemismo num quadro evolucionista que via tais crenças como estágios arcaicos da religião. Essa leitura, impregnada de hierarquias civilizatórias, logo mostrou-se insuficiente diante da riqueza simbólica e funcional dessas relações e, nesse vácuo, surgiu a possibilidade de interpretações capazes de captar o totem como chave de leitura de realidades sociais.

De acordo com Paulo Montero (2014), em *As formas elementares da vida religiosa*, Émile Durkheim, oferece um salto teórico ao afirmar que o totem é, antes de tudo, simbólico; uma representação coletiva da força social que une um grupo. Para o autor, o totem seria uma forma de exteriorizar a consciência grupal, encarnações da comunidade, cuja sacralização reflete a intensidade do vínculo social. Ademais o totemismo não seria apenas uma religião ‘primitiva’, mas uma forma elementar de religião, um modelo simplificado, capaz de revelar as estruturas mais básicas e universais da vida simbólica onde, por meio dela, seria possível decifrar como o ser humano, coletivamente, constrói conhecimento, sentido e ordem no mundo.

Ainda conforme escreve Montero (2014), Claude Lévi-Strauss radicaliza essa crítica ao modelo evolucionista demonstrando que o totemismo é um sistema de classificação, onde diferenças e semelhanças entre espécies do mundo natural são mobilizadas para estruturar suas próprias categorias sociais; “por um lado, os nativos, em sua observação do mundo natural, comparam as coisas e percebem suas homologias e diferenças; por outro, tomando como modelo a natureza, se aproveitam dessas distâncias e aproximações lógicas para descreverem a si próprios (Montero, 2014, p. 135).

Enquanto Durkheim via no totem um espelho coletivo onde o grupo se reconhecia, Lévi-Strauss via o totemismo como um sistema de pensamento (Montero, 2014). Essa abordagem abre caminho para reconhecer nas tradições totêmicas uma inteligência simbólica própria, capaz de articula duas ordens distintas, a da natureza e a da cultura (Montero, 2014). Os povos que classificam seus grupos sociais a partir de espécies animais ou vegetais estariam utilizando as diferenças observadas no mundo natural como uma espécie de organizador das relações humanas: clãs, alianças, hierarquias, proibições, utilizando essas distinções da natureza como matriz para estruturar a cultura por analogia lógica (Montero, 2014).

Adentrando no contexto do xamanismo na América, no norte do continente, essa articulação manifesta-se principalmente através dos sistemas de clã, articulando identidade, parentesco, moral e cosmos. Através dos sistemas clânicos, cada grupo traça sua origem genealógicos, onde cada clã se reconhece por seu totem, e reconhecem suas possibilidades e proibições (Rosa, 2002): quem pode casar com quem, quem deve respeitar quais tabus, quem herda quais saberes. A exogamia clânica (a regra de não se casar dentro do mesmo totem), pode ser visto como um mecanismo social que entrelaça comunidades, cria alianças duradouras e mantém o fluxo da vida em movimento (Rosa, 2002).

Mas é nas terras altas dos Andes que esse diálogo alcança uma outra complexidade. Nesta ontologia, não há separação rígida entre seres humanos, animais, montanhas ou rios¹⁷, todos participam de um mesmo tecido vital, e, nesse solo fértil, floresce uma das expressões mais ricas do totemismo para o xamanismo contemporâneo. Composto por três animais, cada um governa um dos três mundos, o mundo superior, o mundo terrestre e o mundo subterrâneo.

As aves são símbolos da ascensão espiritual, da comunicação com os espíritos superiores, habitam o mundo superior, o plano da transcendência, e representam a capacidade de alcançar visões ampliadas. Os mamíferos, de maneira geral, por sua vez, dominam o mundo manifesto, encarnando força, coragem e poder físico, as qualidades necessárias para enfrentar os desafios da existência terrena. Já os répteis, regem o mundo interior e subterrâneo, associado à transformação, à renovação e ao conhecimento oculto. Essa tríade estrutura a jornada humana, convocando cada indivíduo a equilibrar os três planos, o espiritual, o material e o inconsciente.

Para exemplificar a importância do aparecimento desses seres em processos terapêuticos, por exemplo, o Jaguar, figura central em tradições amazônicas e andinas, embora com funções diferenciadas, simboliza “o enfrentamento dos nossos demônios internos e o mergulho profundo no inconsciente”¹⁸. Essa atribuição psicológica e espiritual atribuída aos animais, mostra como são interpretadas como espelhos de processos internos, forças que precisam ser integradas.

Crucialmente, essa relação não é de dominação, mas de parceria. Essa distinção é fundamental e rompe com a lógica instrumental ocidental, que tende a reduzir os animais a recursos. Nas tradições indígenas da América do sul, os não-humanos são sujeitos, com quem se estabelece uma aliança baseada em respeito e reciprocidade. No meio urbano, essas crenças

¹⁷ RIO ATRATO, na Colômbia, tem direitos violados apesar de decisão judicial histórica. **UOL Notícias**, São Paulo, 18 set. 2024. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2024/09/18/rio-atrato-na-colombia-tem-direitos-violados-apesar-de-decisao-judicial-historica.htm>.

¹⁸ XAMANISMO SETE RAIOS. Animal de Poder - Jaguar. Xamanismo Sete Raios, 27 jun. 2023. Disponível em: <https://xamanismoseteraios.com.br/animaldepoder-jaguar-onca/>.

se reinventam, e acredita-se que esses animais (*totens*¹⁹) acompanham os indivíduos ao longo de suas vidas, proporcionando orientação, poder, autoconhecimento e outros atributos. A conexão entre os *animais-totens* e os indivíduos é considerada especial, porém, há percepção de que todos os animais podem oferecer ensinamentos em diferentes momentos da vida.

4.1.1 A Águia

Aos 37 anos, Giselle, uma mulher negra, carrega consigo uma trajetória espiritual e existencial profundamente marcada pelo catolicismo. Educada “em escola de freira, católica, a vida toda”, desde o ensino básico até a sua primeira graduação, em Letras, se reconhece com ironia e afeto como “praticamente uma beatinha”, foi catequista, sua avó era ministra da Eucaristia, e quando lhe perguntavam sobre sua fé, respondia com convicção: “sou católica apostólica romana. Eu tinha nome e sobrenome”.

Ao se relacionar com Cleber, atualmente seu marido, um homem já imerso no universo da ayahuasca e de práticas espiritualistas contemporâneas, Giselle diz que “Era muito difícil entender essa parte dele”, confessa. Cleber, por sua vez, temia que essa incompreensão os separasse: “[ele] morria de medo de não ter algo ou não ir para frente comigo, por não compreender isso”. Diante dessa tensão, Gi sentiu a necessidade afetiva de compreensão, um desejo de abrir-se ao universo do outro. Quando perguntada diretamente sobre o que a levou à ayahuasca, sua resposta é contundente em sua simplicidade: “Nada. Foi porque eu casei com o ayahuasqueiro”.

Sua transição espiritual se desenrolou em camadas. Antes da ayahuasca, veio o espiritismo, incentivada por uma tia que a encorajou a frequentar um centro em Lins. Esse primeiro passo já gerou conflitos familiares. Somente depois Giselle se permitiu participar de rituais de ayahuasca no Instituto Xamânico Fraternidade Jesus e, posteriormente, o CURA, em Piracicaba, onde encontraria figuras que se tornaram fundamentais em sua jornada. Como observava Cleber, e via os efeitos positivos em sua vida, usava isso como critério de legitimidade, tanto para si quanto para justificar sua abertura perante a família.

Mesmo assim, os primeiros encontros com a ayahuasca foram marcados por uma resistência, durante meses, não sentia os efeitos comuns à consagração da medicina: “Eu consagrava e ficava, era quatro, cinco horas de trabalho, eu ficava as quatro, cinco horas... observando as pessoas, porque eu não tinha absolutamente nada que fazer”. Quando isso acontece, acredita-se, que não é a planta que não faz ‘efeito’, mas sim um sintoma de barreiras

¹⁹ Há uma divergência quanto a quantidade de *animais-totens* que acompanham um ser humano

psicológicas e espirituais, ela mesmo reflete que a medicina operava sutilmente dissolvendo essas barreiras para que, finalmente, pudesse realizar o trabalho²⁰, em campo ouvimos outras experiências semelhantes de pessoas vindas de religiões cristãs, que não entravam na força²¹, mas persistiram e, em um determinado momento, houve um ponto de virada.

A ruptura veio em um ritual específico, durante o canto “poderosa guia que há no alto do totem”, canta. Nesse momento, Giselle teve uma miração ao ver um pássaro, que acredita ser uma garça, alçar voo: um urso a colocava em uma “bolsa de canguru” e a levava para voar. Foi a primeira vez que experimentou aquela transcendência que antes só observara nos outros. A vivência foi ao mesmo tempo libertadora e dolorosa: “foi uma mistura de tristeza pela constatação e de alegria porque não era impossível”. Reconheceu então que precisava “de algo externo muito grande para conseguir me tirar daquele estado”, uma analogia que expressa a sensação de liberdade finalmente conquistada.

Ese pájaro es mi abuelo // Es mi abuelo que canta, que canta enamorado // Ese pájaro es mi abuela // Es mi abuela que canta, que canta enamorada²²

Também narra outras experiências profundas de sua jornada com a ayahuasca, como um encontro com seus ancestrais que, durante um ritual, desencadeado pela música, *Aguila Aguille*, viu seus avós, e depois uma sucessão de rostos que não reconhecia. O clímax veio quando a visão se aprofundou e alcançou a parte afrodescendente da família (paterna). Foi então que essa experiência de tornou corpórea: “aquilo me revirava, era um choro, era uma dor, era como se eu tivesse sendo açoitada, como se eu tivesse ido pra dor profunda da escravidão”, sentia também “a dor da terra, o choro dos ancestrais, uma dor preta”. Após essa imersão, durante os cantos de animais de poder, Giselle se sentiu virar uma cobra: “Fazer movimento assim, sabe, com a cabeça. E a sensação era muito rapidinho, como se eu fosse muito rapidinho e que parecia que eu ia sair rastejando”. Também sentiu a presença do leão, forte e clara.

A participante conta que convive com diagnóstico de depressão desde criança, apesar dos tratamentos convencionais, e isso foi uma das razões por optar conhecer o espiritismo, que lhe ofereceu uma possibilidade onde, talvez, sua sensibilidade não fosse doença, mas

²⁰ Ritual composto por música, movimentos corporais, limpezas, visões e estados alterados de consciência, todos entendidos como parte de um processo terapêutico e espiritual coletivo. Expressa a concepção de que a cura não é passiva, mas um ato de engajamento.

²¹ Refere-se à presença ativa, à ação transformadora da medicina (ayahuasca ou “Ihuasca”) sobre a consciência do participante: é o momento em que a substância “entra”, desencadeando visões, emoções, insights ou processos de limpeza espiritual e corporal

²² AGUILA aguile. Intérprete: La Embajada Cultural de Colombia. Compositor: Desconhecido. In: *Aguila Aguille*. Intérprete: La Embajada Cultural de Colombia. 2024. (4:40). Disponível em: <<https://music.youtube.com/watch?v=gvpvBwcZw8&si=WsuFpSUi8hivVFtl>>. Acesso em: 24 de set. de 2025

mediunidade não desenvolvida - essa interpretação trouxe esperança para que esse quadro depressivo melhorasse -, apesar de não ter começado a consagrar por conta da depressão, conta que a ayahuasca proporciona dias de clareza e estabilidade emocional. Com sua segunda graduação em farmácia e seu TCC ter explorado os benefícios da medicina para pessoas com depressão, afirma que “ayahuasca te garante, dependendo de cada organismo e de quantidade que você consagra, te garante um período de estabilidade ali de neurotransmissores mais elevados”. Essa percepção empírica a levou a integrar a ayahuasca a outros cuidados: nunca abandonou a terapia, e em momentos de crise profunda busca também ajuda profissional. Para ela, não se trata de escolher entre caminhos, mas de compor, e trilhar um caminho seguro para manter seu bem estar e sua saúde

Os participantes enfatizaram que é preciso “trabalhar” na própria cura; as pessoas usaram predominantemente a palavra “trabalho” para descrever o que fazem durante uma cerimônia. Embora muitos dos entrevistados tenham relatado benefícios de saúde ou melhora em alguma questão de saúde que estavam enfrentando, nenhum caso dramático ou milagroso foi relatado. Pelo contrário, todos reconheceram que ainda havia muito trabalho a ser feito, e mesmo quando sentiam que estavam no caminho certo, reconheceram que era um processo longo e que precisavam continuar buscando isso (Fotiou, p. 26, tradução própria²³)

A trajetória de Giselle revela como, no xamanismo urbano contemporâneo, a ayahuasca opera como uma tecnologia de reencantamento identitário. Sua depressão, antes entendida como patologia individual, revela-se um sintoma que a transcende – mediunidade e identidade de uma pessoa radicalizada -, a cura, nesse sentido, só é possível quando integrada com questões físicas, emocionais, psicológicas, espirituais e ancestrais.

A trajetória de Aya, uma mulher trans de 24 anos, formada em pedagogia, é uma história de resistência íntima, por muito tempo, recusou os convites insistentes de Samira, sua irmã de santo, que frequentava o instituto e parecia saber, antes mesmo de Aya, que aquele caminho era seu. A entrevistada adia o encontro, até que, durante, em um ritual de Ogum na Rainha, decidiu ir, por carregar Ogum na coroa, desejou se aproximar daquela energia. No seu primeiro ritual chegou vestida com ‘roupas masculinas’, posicionando-se entre os homens, (mesmo dentro essa divisão sendo mais flexível dentro do instituto, muitas vezes, dentro do salão, essa divisão acontece) ainda presa ao receio de se apresentar como uma mulher. Levava consigo

²³ Participants emphasized that one has to “work” on their healing; people predominantly used the word “work” for what they do during a ceremony. Although many of the interviewees reported health benefits or improvement with a health issue they were having, no dramatic or miraculous cases were reported. On the contrary, they all recognized that there was still a lot of work that needed to be done, and even when they felt they were on a good track they recognized that it was a long process and that they needed to continue pursuing this further

uma bolsa com roupa extra, temendo, como lhe haviam dito, que as limpezas provocadas pela medicina pudessem ser muito fortes. Durante o trabalho, sentiu com clareza que deveria trocar de roupa, saiu discretamente, atravessando a fogueira que parecia pulsar com a presença de bruxas e deusas antigas, e a medicina lhe dizia que “Ainda não é sua hora de estar aqui”. Mas ao chegar ao banheiro, entendeu que não precisava trocar de roupa, que sua ‘limpeza’ não era física, mas simbólica. Ao decidir mesmo assim trocar pela roupa reserva, um vestido, finalmente se encontrou. Ao retornar ao círculo, pode bailar com aceitação e liberdade, e com o encerramento da cerimônia, foi recebida com abraços e palavras de carinho que selaram aquele momento.

A ayahuasca, desde então, tornou-se tecido vivo de sua transição e parte de sua identidade. Esse processo se aprofundou especialmente durante um ritual dos ciganos, quando nasceu seu nome. Conta que tudo começou com a presença de uma menina pequena, que estava acompanhado os pais, também chamada Aya, durante a música Força da Deusa²⁴, aproximou-se dela enquanto estava em um momento frágil do processo e, começou a interagir a distância com a criança. Naquela menina, Aya viu a infância que nunca pôde viver, viu também a si mesma como um futuro possível

Esse encontro é um exemplo potente do que Deleuze e Guattari chamam de devir: um encontro de multiplicidades que se afetam mutuamente, criando algo novo através de suas relações. Não se trata de Aya querer ‘tornar-se’ uma criança, mas de um devir-criança que emerge do encontro entre duas multiplicidades: a mulher adulta em processo de transição e a criança cisgênero que representa possibilidades identitárias não vividas. Como Deleuze e Guattari (1995, p. 17) observam sobre o exemplo da vespa e da orquídea:

A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen.

De forma similar, Aya se desterritorializa ao se conectar com a energia infantil, mas simultaneamente reterritorializa essa conexão ao assumir o nome ‘Aya’ e nascer simbolicamente no Madre Terra. O devir-mulher se entrelaça com um devir-criança, criando linhas de fuga que escapam tanto à identidade de gênero imposta no nascimento quanto às

²⁴ FORÇA da Deusa. Intérprete: Jana Luia e Janaina Lima. Compositor: Jana Luia e Janaina Lima. In: Força da Deusa. Intérprete: Jana Luia e Janaina Lima. 2023. Especificações do suporte (8:32). Disponível em: <<https://music.youtube.com/watch?v=GtDKvez-AMc&si=XS3xLTO5OXiZm5Np>>. Acesso em 24 set 2025

limitações temporais da idade cronológica. A criança Aya permite a Aya adulta acessar uma infância virtual, um campo de possibilidades que se atualiza no presente através da experiência ritual. A ayahuasca, nesse contexto, atua como catalisadora de devires, dissolvendo temporariamente as estratificações identitárias e permitindo conexões entre diferentes estados de ser. O ritual torna-se espaço privilegiado para experimentação onde “as multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 16).

Paralelamente, o rapé revelou-se outra medicina essencial em sua jornada. No primeiro encontro, foi uma experiência leve e tranquila²⁵. Mas no segundo ritual, ao consagrar o rapé, teve um processo intenso com limpezas e curas, teve a percepção que o rapé estava agindo como antídoto espiritual, limpando energias nocivas. A participante conta outros momentos que foi inundada pela cura e energia do rapé, mas que em todos os casos envolviam o processo físico da cura.

A jornada de Aya com as medicinas é, acima de tudo, uma história de reencontro com o próprio corpo, seu próprio eu. Não se trata de fuga do mundo, mas de retorno a si mesma, um retorno que foi possível porque as plantas, os espíritos e a comunidade do Madre Terra a receberam e acolheram bem. É comum ouvir dos participantes esse sentimento de acolhimento e pertencimento no Instituto Madre Terra, mas o que mais a marca é o reconhecimento genuíno de sua identidade de gênero sem questionamentos ou constrangimentos:

Aya: me trouxe um grande respeito ao ponto das pessoas realmente me enxergarem como mulher lá dentro. Isso pra mim é uma das coisas mais fantásticas. Então, assim, eu uso o banheiro feminino, eu fico do lado das mulheres e nunca fui questionada por isso. Então, tipo assim, nunca me questionaram, não vejo ninguém olhando torto.

4.1.2 O URSO

Aos 42 anos, Cleber, homem negro desenvolvedor de sistemas e *sound healer*, conta que também cresceu em uma família católica, mas “era aquela espiritualidade meio que padrão,

²⁵ Fernanda costuma aplicar um sopro fraco de rapé nos participantes que consagram a medicina pela primeira vez, prática que descreve como uma forma de “conhecer a medicina com amor”, ou seja, introduzir o iniciante à medicina de maneira suave, respeitosa e acolhedora, evitando choques ou experiências aversivas. No contexto dos rituais com rapé, distinguem-se três intensidades de sopro: o sopro fraco, destinado a iniciantes ou momentos de abertura sutil, com pouca quantidade de pó e pressão suave; o sopro médio, utilizado na maioria dos trabalhos regulares, equilibrando limpeza energética e clareza mental; e o sopro forte, reservado para situações cura mais intensa, aplicado com maior quantidade de rapé e força, muitas vezes exigindo preparo prévio do receptor. A escolha da intensidade é guiada pela intuição do aplicador e pelas necessidades percebidas do participante.

tipo, ah, beleza, minha família é católica, então eu vou ser católico... mas meio que muito pelo racional”. Seu encontro com a ayahuasca não foi fruto de uma busca, mas de um movimento coletivo da própria família. Seus pais decidiram investigar outras tradições, essa curiosidade os levou à União do Vegetal (UDV), foi ali que Cleber teve seu primeiro contato com a medicina. A experiência foi reveladora “um planeta todo violeta” que pulsava com uma energia amorosa, logo percebido como “uma flor violeta que ficava pulsando”, nesse processo, compreendeu e sentiu a espiritualidade, o que lhe gerou uma empatia ao entender o que os evangélicos sentem em seus cultos, o que os espíritas experimentam ao praticar a caridade. A ayahuasca, então, não o afastou das outras tradições, ao contrário, ampliou sua capacidade de reconhecer o sagrado em múltiplas formas de manifestação religiosa.

Com mudanças de cidade, passou pela UDV, por um instituto em São Carlos, pela Fraternidade de Jesus - onde, assim como Giselle, conheceu figuras centrais como Fernanda, Rinaldo, Silvana e Rose - pelo Instituto Cura e, finalmente, pelo Madre Terra/Rainha da Floresta, onde permanece até hoje. Mas, como ele reconhece com honestidade, “eu não enxergava essa parte de autotransformação”, achava que já estava “tudo certo”. A virada veio com o casamento, nesse encontro, percebeu: “a gente tem coisa pra melhorar sim, mano. Eu não sou perfeito, não”. Esse reconhecimento o levou à terapia, que se tornou, desde então, parceira da medicina. “Juntando os dois, aí sim... eu comecei a cruzar as informações”, diz. Durante os rituais, insights surgem que ecoam sessões terapêuticas: “vem uma informação, daí eu falei, caraca, isso foi o que eu vi lá na terapia”. Ele descreve que a ayahuasca, no início, o abriu para perceber mais o mundo espiritual e desenvolver empatia, mas que foi somente depois que começou a fazer terapia que conseguiu integrar essas experiências de forma mais clara e direcionada para o autoconhecimento e auto responsabilidade. Para Cleber, a terapia funciona como um ‘alimento racional’ que complementa o conhecimento espiritual adquirido com a medicina, criando uma abordagem completa onde uma prática ajuda a outra, também considera que a terapia oferece ferramentas técnicas e racionais que clareiam e tornam mais palpáveis os *insights* que a ayahuasca traz, permitindo-lhe identificar aspectos de si mesmo que precisavam ser trabalhados e ajustados.

Porém, sua experiência com *burnout* no trabalho marca um momento crítico em sua jornada. Durante esse período difícil, relata que a ayahuasca não foi necessariamente benéfica, pois como sua “cabeça estava zoada”, a medicina ampliava tanto os aspectos negativos quanto os positivos, fazendo-o oscilar entre extremos emocionais “ia de zero a 100”, ora se sentindo no “buraco”, ora estava bem. Essa experiência o fez perceber que, talvez, devesse ter consagrado menos durante aquele período que não estava em condições mentais adequadas,

pois burnout "mexe com a cabeça" e a ayahuasca, que normalmente abre a percepção, acabou abrindo "os dois lados". Cleber desenvolveu uma compreensão mais madura sobre a importância de integrar a espiritual através da ayahuasca e a psicológica através da terapia, reconhecendo que ambas se complementam para manter uma mente saudável e promover um desenvolvimento pessoal mais equilibrado e consciente.

Ademais, para Cleber, os *animais de poder* são arquétipos que trazem uma energia específica, funcionando como uma forma de acessar as qualidades e especialidades que aqueles animais possuem, porém não em termos físicos, mas sim energéticos e espirituais. Ele compreende que cada animal tem suas qualidades particulares, sendo especialistas em determinados aspectos e, quando trabalhamos com animais de poder, conseguimos trazer essas qualidades para nossa vida cotidiana. O que considera mais interessante é que muitas vezes utilizamos essas energias de forma inconsciente, sem nos darmos conta de que estamos acessando a força de um determinado animal, e só quando paramos para refletir conscientemente é que percebemos essa conexão, ele dá o exemplo de quando precisamos agir com sua astúcia e agilidade para se esquivar e resolver situações de forma rápida e eficiente, ancoramos a energia da raposa. Em seu trabalho com *sound healing*, ele utiliza conscientemente o toque do cavalo, ancorando a energia de força e resistência desse animal durante os atendimentos, sendo um momento específico em que precisa estar consciente dessa vibração para transmiti-la ao paciente

Também, teve contato direto com duas gatas do mato durante uma cerimônia, sendo uma experiência bem marcante e palpável, pois aconteceu de forma espontânea, criando uma experiência lúdica onde brincava com elas, sentindo no corpo as qualidades de delicadeza e flexibilidade típicas dos felinos. Acredita que os animais de poder funcionam como uma egrégora, uma energia que conseguimos ancorar, e essa associação com animais facilita o processo de acessar o tipo de energia que precisamos pois torna-a mais tangível e visualizável, compara essa situação quando um coach fala para alguém ser um "guerreiro", que automaticamente traz uma imagem mental que facilita incorporar aquela energia. Segundo sua perspectiva, acredita que os animais de poder podem desempenhar um papel em processos de cura através da visualização e da conexão com as qualidades do animal para trabalhar déficits internos que precisam ser melhorados, embora reconheça que não teve experiências conscientes de cura atribuídas especificamente a eles.

Fernanda também vai de encontro com Cleber, afirma que, para ela "são arquétipos que me remetem a uma força que tá dentro de mim". Não os vê como entidades externas, mas também não os transforma em simples projeções da mente. Em vez disso, propõe que são forças

internas que se tornam visíveis em determinados momentos: “é uma força que eu canalizo, que já existe em mim, mas que eu canalizo de repente num ritual... no momento em que aquela energia é solicitada”, explica. Nesse sentido, o animal não é um ser separado, mas uma forma simbólica temporariamente assumida que “deixa de ter forma de animal” assim que é plenamente integrado, passando a existir como “aquilo que aquele animal representa”. Também reconhece que essa relação com arquétipos antecede seu contato com o as medicinas; quando precisava de coragem, por exemplo, recorria à “força do leão”, como recurso interno já codificado na psique coletiva: “desde que o mundo é mundo, quando a gente se fala em coisas divinas, em Deus, a gente põe o leão na frente”. Em outras palavras, muitos arquétipos pertencem a um repertório compartilhado por culturas e tradições ao longo da história.

Em sua primeira experiência com a ayahuasca, se viu diante de uma águia que “abriu uma asa, me colocou no colo e cuidou de mim, como uma grande mãe”. A águia alternava entre revelar e esconder a visão, como se soubesse o quanto a psique podia suportar naquele momento. Rinaldo, por sua vez, relata uma iniciação igualmente simbólica, em seu primeiro trabalho, viu “dois beija-flores, mexendo na minha testa... furta-cores, vibrando”. A cena marcou o início de sua jornada espiritual: “Aí abriu tudo e eu comecei todo o meu trabalho espiritual”. Só mais tarde ele compreendeu o significado daquele encontro: “O beija-flor tem o significado de alegria e, ao mesmo tempo, de cura. Eu tava buscando a minha cura ali naquele momento, inconscientemente”. Em ambos os relatos, os animais de poder aparecem como agentes iniciáticos, catalisadores que abrem portais entre o ordinário e o sagrado.

O que torna a perspectiva de Fernanda e Rinaldo particularmente relevante é sua capacidade de integrar dimensões aparentemente opostas. Eles não acreditam na existência independente dos animais, nem os reduzem a conteúdos mentais, em vez disso, articulam uma visão transpessoal: os animais de poder são interfaces entre o psíquico e o arquetípico, entre o individual e o coletivo, entre o terapêutico e o espiritual. Essa lógica terapêutica se aprofunda em outra experiência relatada, na qual Fernanda encontra seu animal de poder ferido. “Eu já vi também um animal de poder meu machucado... e eu passei uma vivência inteirinha trabalhando o que tava machucado nele que era dentro de mim”, conta. Aqui, sua concepção torna-se mais clara, onde o animal é uma projeção viva de um aspecto interno. Cuidar do animal ferido equivale, portanto, a cuidar de si mesma, um processo de autocura mediado simbolicamente. Nessa abordagem, ‘curar um animal de poder’, implica necessariamente curar uma parte ferida de si mesmo, recuperar um fragmento da própria energia vital.

[...] crença é que as pessoas ficam doentes quando o fluxo natural de energia do corpo é bloqueado. A doença indica que o espírito está fora do lugar - pode-

se argumentar que os humanos criam sua própria doença. Por outro lado, o sofrimento e o caos interior são vistos de forma positiva, pois oferecem oportunidades para o crescimento pessoal (Pike 2004:100). Nas narrativas de cura, muitas vezes há uma crise antes da jornada (p. 110). Outros elementos importantes são que a responsabilidade final pela saúde volta para o indivíduo (p. 109); a centralidade do autoconhecimento e os reinos internos do eu são o foco do trabalho de cura; e muitas histórias de cura descrevem o processo de separar o eu e colocá-lo de volta junto (p. 111) (Fotiou, 2012, p. 21, tradução própria²⁶).

Essa compreensão tem implicações práticas profundas. Trabalhar com animais de poder, nessa chave, torna-se um método de autoconhecimento estruturado: permite identificar recursos internos, integrar aspectos dissociados da personalidade e acessar estados expandidos de consciência com segurança. Mais do que isso, a visão de Fernanda e Rinaldo preservam a profundidade simbólica do xamanismo, além de expressá-la em uma linguagem que dialoga com a psicologia arquetípica.

A compreensão de Silvana sobre os animais de poder também se revela integrada, na qual esses seres não são entidades fixas, hierarquizadas ou exclusivas, mas forças dinâmicas que se manifestam em sintonia com as necessidades e fases específicas da jornada humana. Para ela, “cada animal tem a sua fase que ele tá passando por alguma coisa, e a gente se conecta com esse momento deles”. Nessa perspectiva, os animais de poder não ‘pertencem’ ao sujeito; antes, compartilham com ele um momento de ressonância, oferecendo sua “medicina” - suas qualidades arquetípicas - exatamente quando é necessária. Também relata experiências de corpóreas durante rituais com ayahuasca. Como outros relatos, sente suas formas corporais; já teve a percepção de “girar a cabeça como uma coruja”. Essas manifestações corpóreas se aproximam de um estado em que os limites entre o eu humano e a consciência animal se tornam porosos, permitindo o acesso direto às qualidades e sabedorias do arquétipo.

Mas a conexão de Silvana se estende de forma profunda à sua relação com os animais domésticos, especialmente com seus gatos (Figura). Durante um período de enfermidade, ela observou que um de seus gatos permanecia constantemente ao seu lado na cama, em um comportamento que ia além da mera companhia afetiva; percebeu, com clareza intuitiva, que o felino estava “puxando algo” dela, absorvendo parte de seu desequilíbrio energético. Essa percepção foi corroborada quando o próprio animal adoeceu simultaneamente, sugerindo um

²⁶ [...] belief is that people become ill when the body’s natural energy flow becomes blocked. Illness indicates that the spirit is out of place—it can be argued that humans create their own illness. On the other hand, suffering and inner chaos are seen in a positive light as they provide opportunities for personal growth (Pike 2004:100). In healing narratives, there is often a crisis before the journey (p. 110). Other important elements are that the ultimate responsibility for health is back to the individual (p. 109); the centrality of self-knowledge and the inner realms of the self are the focus of healing work; and many healing stories describe pulling apart the self and putting it back together (p. 111).

processo de transferência energética. Essa experiência ilustra uma crença amplamente disseminada em tradições espirituais e terapias holísticas: a de que os gatos, em particular, possuem uma sensibilidade aguda às vibrações do ambiente e uma capacidade inata de absorver energias densas, funcionando como “reikianos natos”²⁷ que se colocam voluntariamente em posição de cura, muitas vezes à custa de seu próprio bem-estar físico.

Figura 6: Toco, um dos gatos de Silvana



Fonte: Arquivo pessoal

4.1.3 A TARTARUGA

A cobra ocupa uma posição central no xamanismo como um símbolo de cura e transmutação, sendo celebrada como medicina da transformação que carrega em si os mistérios da vida, morte e renascimento. Representa a capacidade de deixar para trás aquilo que não serve mais, simbolizada pelo processo natural de troca de pele que ensina sobre renovação constante e a necessidade de abandonar velhas estruturas para permitir crescimento pessoal e espiritual. A Kundalini, que vêm da tradição hindu, representada por uma serpente enrolada na base da coluna vertebral, exemplifica esse poder transformador ao despertar energias adormecidas que realinham todos os chakras e promovem expansão da consciência, como observa Aya quando descreve sua conexão com esta energia.

Para Aya, a cobra manifesta-se de múltiplas formas durante seus rituais, sentindo-a em seu corpo, aparecendo ora como Oxumaré, ora como o Caboclo Cobra Coral, ora como a própria

²⁷ Gatos terapeutas: apoio total para quem precisa. **Pulo do Gato**, 30 abr. 2025. Disponível em: <<https://revistapulodogato.com.br/gatos-terapeutas-apoio-total-para-quem-precisa/>>. Acesso em 27 de set. 2025.

força transmutadora, demonstrando a natureza multifacetada deste animal de poder que se adapta às necessidades específicas de cada momento de transformação. Relata que "a cobra, ela tá vindo nos momentos, são os momentos que eu estou tendo de transmutação, momento de transformação, momento de tipo, de eu estar trocando de pele, de um gênero que eu nasci para um gênero que eu que eu me identifico".

A relação entre animais de poder e orixás em sua experiência, demonstra uma compreensão onde estas diferentes tradições espirituais se complementam e se potencializam mutuamente, explica que "cada Orixá, ele traz um animal junto com ele", sendo que "quando você começa a cultuar, um exemplo, eu sou de Iansã, muitos momentos da minha vida, eu quero uma resposta, aparece alguma borboleta", ilustrando como os orixás se manifestam através de animais que funcionam como representações de presença divina. Percebe que "é como se o Orixá não pudesse aparecer em carne na minha frente, mas ele aparece em forma de animal mostrando, olha, eu tô aqui. Eu tô presente com você", onde divindades utilizam animais como veículos de comunicação e proteção. Quando questionada se os orixás se transformam nos animais ou os enviam, Aya distingue claramente: "Eu sinto como se eles se transformassem" quando o animal aparece diretamente para ela, em oposição ao "enviado quando, um exemplo, eu tô precisando de alguma coisa e você veio me falar".

O sentimento de liberdade que a ayahuasca proporcionou a Aya revela-se como uma das transformações mais profundas e significativas de sua jornada espiritual, além de conduzir a um processo de descoberta de sua identidade mais autêntica. O aspecto mais revolucionário dessa liberdade é quando reconhece que Iansã "não tem vergonha de mim. Ela sabe quem eu sou e ela me aceita como eu sou". Esta percepção liberta-a da culpa e da vergonha, substituindo-as por uma compreensão espiritual onde sua identidade não apenas é aceita pelas divindades, mas foi previamente conhecida e escolhida por elas: "se a minha espiritualidade me escolheu, eles já sabiam o que isso estaria no meu destino". Esta liberdade transcende limitações institucionais de terreiros tradicionais onde, como ela observa, "você pode ser mulher trans, tudo, mas, só que você não pode usar saia", contrastando com a aceitação integral encontrada no contexto ayahuasqueiro do Madre Terra

Esta liberdade também se manifesta como coragem para enfrentar aspectos desafiadores de si mesma, como quando a medicina a confronta com padrões relacionais que não servem mais ao seu crescimento espiritual. Reflete como a ayahuasca demonstrando que a verdadeira liberdade inclui responsabilidade consigo mesma e alinhamento com valores espirituais mais elevados. A medicina atua como espelho de consciência que reflete tanto as possibilidades de

expansão quanto os padrões autolimitantes, oferecendo liberdade de escolha consciente ao invés de reatividade automática.

A liberdade proporcionada pela ayahuasca, portanto, abrange a expressão autêntica de si, a reconexão com espiritualidade, o despojamento de condicionamentos sociais, e a capacidade de fazer escolhas conscientes alinhadas com seu desenvolvimento espiritual, se mostrando como uma renovação profunda que permite emergência de versões mais autênticas e integradas do ser.

Fernanda também relata uma vivência com a cobra, após uma abertura inicial marcada pela aparição de um “elefante colorido”, que reflete um padrão recorrente nos contextos ayahuasqueiros onde momentos de expansão e beleza frequentemente preparam o terreno para trabalhos mais densos e confrontantes, conta que surgiu uma cobra que “começou a enrolar em mim numa música que eu tenho trauma até hoje, que eu lembro da sensação”. A associação entre imagem, som e sensação corporal é bem comum nos relatos dos participantes, tanto que em vários momentos eles cantam ou recitam a música da vivência em questão, o que revela a natureza sinestésica da experiência ayahuasqueira.

Enfatiza que a ação da cobra não era destrutiva, mas terapêutica: “não num processo de estrangulamento, nem num processo destrutivo, era num processo de limpeza, transmutação e cura”. Longe de representar uma ameaça, o animal agiu como um agente de mobilização energética, desfazendo bloqueios internos. Esse encontro ocorreu em um “momento muito delicado” de sua vida, o que sugere uma sincronicidade precisa entre a necessidade terapêutica e a manifestação do arquétipo. Contudo, o que mais impressiona em sua narrativa é a percepção da metodologia terapêutica empregada pela cobra; observa que o processo não foi imposto de forma brusca, mas conduzido “com uma certa maleabilidade, com uma certa destreza pra que eu não traumatizasse mais do que o trauma”. Essa sensibilidade, novamente, revela uma compreensão implícita de que a cura respeita os limites psíquicos do sujeito, evitando o agravamento do trauma, quando, tanto o espaço quanto o sujeito, estão comprometidos com esse propósito. O resultado foi transformador: “a situação que eu tava passando e que foi a situação que a cobra mostrou nunca mais se repetiu”.

Suas narrativas, marcada por honestidade e autorreflexão, contribui para uma compreensão realista e nuançada do xamanismo urbano contemporâneo. Longe de romantizar os animais de poder como guias benevolentes, Fernanda os apresenta como forças complexas que exigem maturidade, discernimento e disciplina para serem integradas.

4.2 A RODA DE MEDICINA XAMÂNICA

Vindo principalmente dos Andes, há a crença que temos três *animais-totem*, o superior, o terrestre, o subterrâneo e mais um, que varia de acordo com o que se necessita aprender, curar, fazer. Mas segundo Roda de Medicina Xamânica, que foi refinada pelas tradições xamânicas dos povos siberianos e norte-americanos, existem quatro animais fixos que respeitam as direções cardeais, Leste, Sul, Oeste e Norte, que, por sua vez, correspondem a um aspecto da existência humana: mente, emoções, corpo e espírito, respectivamente. No Instituto Madre Terra, assim como em outros lugares, é acrescentado o animal do Centro, que representa o poder pessoal. Essa ferramenta terapêutica milenar, funciona como um espelho multidimensional, capaz de refletir as dimensões mais profundas da experiência humana e, ao mesmo tempo, mapear caminhos concretos de cura, transformação e autoconhecimento. (Silva; Marimon, 2011).

Sua estrutura abriga quatro aspectos formativos do ser: mente (Norte), emoções (Sul), corpo (Leste) e espírito (Oeste), cada um associado a uma das quatro direções cardeais (Silva; Marimon, 2011), o que permite compreender os movimentos energéticos e os ritmos naturais que regem a existência humana, estabelecendo uma conexão profunda com os ciclos da natureza e os padrões de cura (Silva; Marimon, 2011).

No processo terapêutico da Roda de Medicina cada parte contém o todo, e todas as dimensões da experiência humana estão interconectadas. Reconhece que o indivíduo habita simultaneamente quatro esferas de realidade: a objetiva (mundo ordinário), a subjetiva (psíquico), a simbólica (sonhos) e a holística (consciência cósmica) (Silva, Marimon, 2011). Integrar esses níveis permite uma abordagem terapêutica que ultrapassa as fronteiras do modelo biomédico convencional, frequentemente limitado ao corpo físico, e abre espaço para uma cura integral.

Na visão xamânica, a doença não é causada primariamente por agentes externos, mas pela perda do poder pessoal, a força vital que protege, orienta e conecta o indivíduo ao fluxo da vida. Assim, segundo Silva e Marimon (2011) qualquer processo de cura deve começar pela restauração desse poder, seguida pela confrontação consciente com a energia que gerou o desequilíbrio. Esse entendimento coloca o sujeito como protagonista ativo de sua própria transformação, rompendo com a lógica passiva do paciente que apenas recebe tratamento. Nessa cosmologia, saúde não se reduz à ausência de sintomas, mas se revela como uma percepção intuitiva de que tudo é tecido de uma mesma trama.

Apesar de reconhecer a importância desse processo terapêutico, a apropriação da Roda de Medicina por circuitos da ‘Nova Era’²⁸ e por certas vertentes da terapia espiritualizada no Ocidente acaba se caracterizando por uma manifestação contemporânea do colonialismo quando um direcionado exclusivamente a um público branco, urbano, privilegiado, em busca de experiências ‘exóticas’ ou ‘ancestrais’, mas sem o engajamento por parte dessas pessoas com as histórias, as lutas, as vozes ou as reivindicações dos povos cujas tradições está instrumentalizando.

Nesse contexto de crítica à mercantilização espiritual, é fundamental destacar iniciativas que resistem à lógica de mercado. É o caso do Madre Terra, espaço que segue fielmente o legado de Gideon, regente que tinha a filosofia de não lucrar com os trabalhos de ayahuasca. Até hoje, todo o trabalho realizado no Madre Terra é voluntário e sem fins lucrativos. O que se cobra é contribuição destinada exclusivamente à manutenção do espaço: água, luz, alimentos, limpeza e reparos. Além disso, o coletivo mantém um valor social para pessoas em situação de vulnerabilidade econômica, garantindo que o acesso às práticas de cura não seja condicionado ao poder aquisitivo.

Para finalizar essas questões, Cláudia, terapeuta, foi convidada para participar da entrevista. Ela não participa dos rituais do Madre, conta que teve experiências como ayahuasca mas prefere viver um xamanismo sem as plantas de poder, sua fala ilustra uma síntese entre saberes corporais, energéticos e espirituais. Sua formação inicial como bailarina e professora de dança forneceu-lhe uma consciência que mais tarde se expandiu para o campo das terapias complementares. Foi por meio de cursos de do-in²⁹ e massagem que adquiriu um entendimento dos fluxos energéticos do corpo. Como ela mesma afirma: “até hoje eu ainda trago um pouco da dança dentro das vivências, trago um pouco dessa consciência corporal em tudo que eu tô fazendo agora”.

Muitas culturas atribuem a doença a um desequilíbrio psicofisiológico no organismo humano, o qual pode incluir um elemento social. Isso não é diferente no curanderismo, onde a raiz da doença está localizada tanto na esfera espiritual quanto na social. [...] A doença é percebida como

²⁸ O termo Nova Era (ou New Age, em inglês) refere-se a um amplo movimento espiritual e cultural emergido no Ocidente a partir da segunda metade do século XX, que combina elementos de esoterismo, psicologia humanista, metafísica e apropriações seletivas de tradições espirituais não ocidentais, entre elas, o xamanismo, o budismo tibetano, o hinduísmo e práticas indígenas das Américas. Caracteriza-se pela ênfase na autorrealização, na espiritualidade individualizada, na crença em energias sutis e em uma ‘consciência planetária’ em ascensão. Embora muitas vezes se apresente como universalista e inclusivo, o movimento tem sido criticado por sua tendência a descontextualizar, mercantilizar e romantizar saberes ancestrais, frequentemente ignorando as estruturas sociais, políticas e históricas dos povos de onde esses saberes provêm.

²⁹ Uma prática da medicina tradicional chinesa de automassagem com o objetivo de harmonizar o fluxo do *Chi* (energia vital) nos meridianos do corpo, promovendo saúde, equilíbrio e prevenção de doenças.

um problema "dentro da complexa rede de vontades entrelaçadas que interconecta todos os seres vivos" (2006:62) (Fotiou, 2012, p. 07, tradução própria³⁰).

Para Cláudia, a relação entre saúde e espiritualidade é inseparável. Ela articula uma teoria clara sobre as causas do adoecimento que coloca os animais de poder no centro do equilíbrio vital: “a gente adocece quando a gente se afasta do nosso animal de poder”. Também identifica duas condições interligadas que levam ao desequilíbrio: a primeira é a “sujeira no campo áurico”, ou seja, a contaminação energética que, ao não ser limpa, gera estagnação e adoecimento; a segunda, é o afastamento do próprio animal, entendido como “o seu poder pessoal. Então é ali que você tem força”. Essa visão ecoa noções clássicas do xamanismo sobre a perda de alma ou fragmentação do eu, mas é reinterpretada por Cláudia em termos contemporâneos e terapêuticos, com implicações diretas para a prática clínica.

A terapeuta também afirma ser possível reconhecer os animais através do rosto, da postura, da maneira de falar e andar, indicando como a presença arquetípica pode ser externalizar quando alguém está “dentro do seu poder pessoal”, o animal de poder se manifesta de forma quase tangível, moldando a expressão física do sujeito. Essa dinâmica foi vivida de forma intensa em sua primeira experiência com ayahuasca. Após um processo inicial de purgação emocional e física, Cláudia relata uma sequência de transformações corporais (conta que percebeu, corporalmente, vários animais): “eu tive sensações de eu estar me transformando nos animais de poder. Então o meu rosto se transformava”, indicando que a identificação do animal surge a partir do corpo, não da mente.

Com base nessa vivência, conta que se identifica tanto com a teoria do totem quando da roda da medicina xamânica, e explica que existe o animal guardião principal, que “te acompanha por muitas vidas” e “não troca”, e os animais correlativos, que “tão sempre trocando” conforme as necessidades de aprendizado do momento. Um beija-flor, por exemplo, pode surgir “para te ensinar sobre amor incondicional e alegria”, permanecendo apenas enquanto essa lição for relevante. Essa estrutura indica que o animal principal garante continuidade e identidade espiritual, enquanto os animais temporários atuam como professores circunstanciais, abordando temas específicos de cura ou crescimento.

Ademais, propõe métodos concretos para fortalecer essa conexão. A dança é um deles: “a gente consegue fortalecer esse animal de poder... dançando o nosso animal”. Mas sua

³⁰ Many cultures attribute illness to a psycho-physiological disequilibrium in the human organism, which may include a social element. This is no different in curanderismo, 1 where the root of disease is located in the spiritual as well as social sphere [...] illness is perceived to be due to a problem “within the complex network of intertwined wills that interconnects all living beings”

abordagem vai além do movimento, até a alimentação pode ser um ritual de reciprocidade. Ao descobrir que seu animal de poder é carnívoro, passou a entender que, “de vez em quando, eu vou precisar comer uma carne e eu vou realmente oferecer para ele. Eu tô comendo por ele”. Longe de ser uma justificativa dietética convencional, trata-se de um gesto de alimentação simbólica da força pessoal, alinhado a perspectiva da troca contínua entre humano e arquétipo.

Nesse contexto, identifica duas modalidades de presença dos animais de poder: a incorporação, quando sente que é ou se tornou o animal, e a companhia sutil, em que sente o animal “ali do lado, tipo, vamos passear”. Ambas são válidas, mas implicam graus distintos de fusão entre consciência humana e arquétipo. Um relato particularmente revelador ocorreu durante uma constelação familiar, quando, sentindo-se “meio fraca” e distante de seu animal, experimentou uma ativação espontânea: “fiquei de quatro... senti um gosto de sangue na minha boca... e ao mesmo tempo foi uma coisa assim: ‘Nossa, que gostoso’”. Esse encontro instintivo culminou em uma interação com outro participante cujo animal de poder era o mesmo: “a gente se aproximou, se acariciou... deitou, ficou uma de cabeça para outra”. A cena sugere que os animais de poder não apenas habitam os indivíduos, mas também orquestram encontros terapêuticos entre eles, transcendendo a intencionalidade consciente.

4.3 ANIMAIS DE PODER COMO SELVES

[...] as formas Runa de peregrinação antropológica, por outro lado, não se baseiam em viajar para uma cultura diferente, mas em adotar um tipo diferente de corpo. As naturezas são o que se tornam estranhas aqui, não as culturas. Os corpos são múltiplos e mutáveis, e o corpo humano é apenas um dos muitos tipos de corpos que um *eu* pode habitar. Que tipo de antropologia pode emergir por meio dessa forma de desfamiliarizar o humano? (Konh, 2013, p. 125, tradução própria³¹).

A perspectiva proposta pelo antropólogo Eduardo Kohn oferece uma chave poderosa para entender as experiências vividas com os animais de poder. Para Kohn, a categoria de “eus” - ou *selves* - não pertencem apenas aos humanos, emergem em processos semióticos que atravessam múltiplas formas de vida: plantas, animais e espíritos. Essa ideia transforma radicalmente a forma como interpretamos os encontros com animais durante os rituais.

Baseado na análise de Konh (2013), semiose é o processo contínuo pelo qual signos geram significado. Um signo pode ser um som, um cheiro, um gesto, um movimento corporal.

³¹ Runa forms of anthropological wandering, by contrast, are not based on traveling to a different culture but on adopting a different kind of body. Natures are what become strange here, not cultures. Bodies are multiple and mutable, and the human body is only one of the many kinds of bodies that a self might inhabit. What kind of anthropology can emerge through this form of defamiliarizing the human?

O que importa é que ele aponte para algo além de si mesmo - seu ‘objeto’ - e provoque uma interpretação, o que Charles Sanders Peirce chamou de ‘interpretante’.

Os signos, é claro, fornecem informações. Eles nos dizem algo novo. Eles nos falam sobre uma diferença. Essa é a razão de sua existência. A semiose, então, deve envolver algo além da semelhança. Deve também envolver uma lógica semiótica que aponta para outra coisa - uma lógica que é indexical. Como as lógicas semióticas de semelhança e diferença se relacionam entre si? Novamente, seguindo Deacon (1997), considere a seguinte explicação esquemática de como aquele macaco que Hilario e Lucio estavam tentando assustar, poderia aprender a interpretar uma palmeira caindo como um sinal de perigo. O estrondo que ela ouviu evocaria, de forma icônica, experiências passadas de quedas semelhantes. Essas experiências passadas de sons de quedas compartilham entre si outras semelhanças, como sua ocorrência junto a algo perigoso - por exemplo, um galho quebrando ou um predador se aproximando. O macaco, além disso, associaria de forma icônica esses perigos passados uns aos outros. O fato de o som de uma árvore caindo poder indicar perigo é, então, produto, por um lado, de associações icônicas de ruídos altos com outros ruídos altos e, por outro, de associações icônicas de eventos perigosos com outros eventos perigosos. [...] Mas agora essa associação é também algo além de uma semelhança. Ela leva o macaco a “supor” que o estrondo deve estar ligado a algo além de si mesmo, algo diferente (Kohn, 2013, p. 51-52, tradução própria³²).

Em termos simples, esse processo não é exclusivo da linguagem humana, está presente em todos os seres vivos, que constantemente leem e interpretam o mundo ao seu redor; um carrapato que parasita mamíferos indiferentemente, uma planta que cresce em direção à luz, um macaco que foge ao som de uma palmeira caindo, todos estão, de alguma forma, interpretando signos. A vida, portanto, é constitutivamente semiótica. Esse processo contínuo de produção e interpretação de signos é o que é chamado de semiose. Para entender isso, é útil distinguir três formas básicas de signos (Tabela 1), ainda conforme descrito Peirce (Kohn, 2013):

³² Signs, of course, provide information. They tell us something new. They tell us about a difference. That is their reason for being. Semiosis must then involve something other than likeness. It must also involve a semiotic logic that points to something else—a logic that is indexical. How do the semiotic logics of likeness and difference relate to each other? Again, following Deacon (1997), consider the following schematic explanation of how that woolly monkey that Hilario and Lucio were trying to frighten out of her hidden canopy perch might learn to interpret a crashing palm as a sign of danger. The thundering crash she heard would iconically call to mind past experiences of similar crashes. These past experiences of crashing sounds share with each other additional similarities, such as their co-occurrence with something dangerous—say, a branch breaking or a predator approaching. The monkey would in addition iconically link these past dangers to each other. That the sound made by a crashing tree might indicate danger is, then, the product of, on the one hand, iconic associations of loud noises with other loud noises, and, on the other, iconic associations of dangerous events with other dangerous events [...]. But now this association is also something more than a likeness. It impels the monkey to “guess” that the crash must be linked to something other than itself, something different.

Tabela 1: Formas básicas de signos

Ícone	Signos que funcionam por semelhança. Um desenho de uma cobra se parece com uma cobra de verdade. Não é preciso explicar, a semelhança já carrega significado.
Índices	Signos ligados ao que representam por uma conexão real, física ou causal. A fumaça é um índice de fogo; o cheiro de um predador é um índice de perigo para uma presa. O signo e seu objeto estão entrelaçados por convenção uma relação direta.
Símbolos	Signos baseados em convenções arbitrárias, como as palavras. A palavra “cachorro” (em português) ou dog (em inglês) não se parece com um cachorro nem está fisicamente ligada a ele, seu significado depende de um acordo social

Fonte: Elaboração própria

Para nós, os símbolos são centrais, emergem e se entrelaçam com as outras duas formas de signos, as icônicas e indexicais, que são muito mais antigas e compartilhadas com o resto da vida não humana. A defesa de Kohn é que a capacidade de significar não começa com a linguagem, mas com a vida. No contexto dos rituais com ayahuasca, os participantes frequentemente acessam justamente essas camadas pré-simbólicas da semiose; seus corpos tornam-se superfícies semióticas onde signos não humanos, provenientes de animais, se manifestam diretamente. Como essa semiose interespecífica, é vivida em sentido espiritual, podemos falar de transepecificidade, um encontro em que diferentes “eus” (humano e não humano) se comunicam e se influenciam mutuamente, onde os limites entre espécies se tornam porosos, permitindo trocas de sabedoria que vão além do humano.

Nos rituais com ayahuasca, o é um ator ativo, um locus de interpretação. Longe de se limitar à dicotomia clássica entre natureza e cultura, a corporalidade dos participantes se revela como um campo dinâmico de significação, onde sensações, movimentos, visões e purgações operam como signos. Durante as cerimônias, os sentimentos e sensações, são índices corporais de processos semióticos em curso. Eles apontam para transformações através da resignificação e reinterpretação de memórias e identidade. Esses signos atuam no mundo - no participante - desencadeando cascatas de interpretação que se projetam aos futuros ainda ausentes. Como observa Eduardo Kohn, os índices não apenas registram o que é, mas apontam para o que poderá vir a ser; carregam em si informações sobre possibilidades latentes, sobre transformações em gestação. O processo contínuo pelo qual um signo gera outro, e este, por sua vez, dá origem a mais um, numa cadeia aberta que se estende rumo ao futuro potencial. Nos rituais com

ayahuasca, esses devires se intensificam e se tornam particularmente visíveis – ou sensíveis – porque o corpo do participante entra em ressonância com forças semióticas que habitam além do humano. Quando essa dinâmica se articula com uma energia específica, como a dos animais de poder, as possibilidades futuras deixam de ser abstrações e ganham forma. O animal torna-se um self semiótico ativo, dotado de uma maneira própria de interpretar o mundo e, crucialmente, de interpretar o participante. Nesse encontro, o animal ‘le’ o corpo humano e, a partir dessa leitura, mapeia futuros possíveis.

Assim, o participante, ao acessar a energia do animal entra em um circuito semiótico compartilhado, no qual seu próprio self se torna permeável à lógica perceptiva e existencial da vivência. É nesse futuro ausente que o invisível se mostra como um catalizador potente de mudanças: o participante vê, no animal, o aspecto que lhe falta ou que precisa integrar como um eco real de uma possibilidade que já existe em potência dentro dele.

Nesse fluxo semiótico, os eus — humanos ou não humanos — não são entidades fixas, mas pontos de referência efêmeros em um processo maior. Eles emergem da semiose e, ao mesmo tempo, servem como plataformas para novas interpretações. Cada experiência corporal no ritual pode gerar um ‘eu-futuro’, ou um ‘eu-potencial’, temporário e transformador, que carrega em si a semente de um modo diferente de existir.

Essa abertura também se dá na dissolução temporária dos limites do eu. Nos rituais urbanos com ayahuasca, o perspectivismo ameríndio se reconfigura, e se manifesta, nesses contextos quando os participantes podem sentir seu corpo se mover como o de uma cobra, enxergar com da águia ou experimentar o mundo com a agilidade de um felino. Essas são mudanças reais de perspectiva corporal, em que o eu humano se alinha temporariamente com a lógica perceptiva de outro ser.

Ademais, multinaturalismo propõe que existem muitas naturezas, cada uma ligada a um tipo de corpo e a uma forma específica de habitar o mundo. No xamanismo urbano, essa lógica persiste: os animais de poder representam naturezas específicas, acessíveis por meio da expansão da consciência. O que une todas essas perspectivas, é justamente o que todos os seres humanos e não-humanos, compartilham uma perspectiva do eu - todos se veem como sujeitos, como ‘pessoas’, e veem os outros a partir dessa posição. No ritual, o corpo do praticante se torna poroso, capaz de acolher temporariamente outra corporalidade, outra natureza.

É verdade que as transformações corporais e perceptivas induzidas pela ayahuasca podem desestabilizar a ancoragem do self no mundo cotidiano. Como Eduardo Kohn descreve em seu episódio de pânico na estrada para Tena - quando o corpo deixou de oferecer referências indexicais confiáveis e o ‘aqui e agora’ se dissolveram -, o pensamento simbólico, descolado

de suas raízes indexicais, pode entrar em colapso, gerando uma sensação de desenraizamento. Nos contextos urbanos, onde os laços com a floresta, os ciclos naturais e as redes de parentesco espiritual são frágeis ou ausentes, esse risco é ainda mais agudo. Porém, paradoxalmente, é aqui que o xamanismo urbano revela seu potencial transformador. Muitas das pessoas que buscam a ayahuasca nas cidades não chegam por curiosidade, mas por uma sensação profunda de esvaziamento existencial, agravados por uma vida acelerada, fragmentada, governada por lógicas de produtividade, consumo e alienação. Elas se sentem desconectadas não apenas da natureza, mas de seus próprios corpos.

O pensamento simbólico descontrolado pode criar mentes radicalmente separadas do fundamento indexical que seus corpos poderiam fornecer. Nossos corpos, como toda a vida, são produtos da semiose. Nossas experiências sensoriais, até mesmo nossos processos celulares e metabólicos mais básicos, são mediados por representações - embora não necessariamente simbólicas - relações (ver capítulo 2). Mas o pensamento simbólico descontrolado pode nos fazer experimentar “nós mesmos” como separados de tudo: nossos contextos sociais, os ambientes em que vivemos e, finalmente, até mesmo nossos desejos e sonhos. Nós nos tornamos deslocados a tal ponto que chegamos a questionar os laços indexicais que, de outra forma, fundamentariam esse tipo especial de pensamento simbólico em “nossos” corpos, corpos que são eles próprios indexicamente fundamentados nos mundos além deles: penso, logo duvido que exista (Kohn, 2013, p. 49, tradução própria³³).

Nesse contexto, a experiência com ayahuasca pode promover uma desterritorialização, onde pessoas abandonam empregos, mudam radicalmente a alimentação, saem de relacionamentos tóxicos, deixam a vida nos centros urbanos, mudanças radicais no estilo de vida. E, curiosamente, o campo etnográfico mostra que, raramente, há arrependimento, pelo contrário, há um sentimento de libertação e de alívio. O que se segue é uma reterritorialização.

Completa Eduardo Kohn (2013) que, foi no encontro um ser não-humano que o recolocou no mundo. Ver um pássaro o reancorou em um campo de significação mais amplo. Da mesma forma, nos rituais com ayahuasca, os animais de poder funcionam presenças que interrompem a espiral do desenraizamento e oferecem um ponto de contato com uma ecologia

³³ Symbolic thought run wild can create minds radically separate from the indexical grounding their bodies might otherwise provide. Our bodies, like all of life, are the products of semiosis. Our sensory experiences, even our most basic cellular and metabolic processes, are mediated by representational - though not necessarily symbolic - relations (see chapter 2). But symbolic thought run wild can make us experience “ourselves” as set apart from every thing: our social contexts, the environments in which we live, and ultimately even our desires and dreams. We become displaced to such an extent that we come to question the indexical ties that would otherwise ground this special kind of symbolic thinking in “our” bodies, bodies that are themselves indexically grounded in the worlds beyond them: I think therefore I doubt that I am.

semiótica mais vasta; o praticante deixa de ser um eu isolado e passa a habitar um “nós” mais amplo,

Claro, esse caminho não é isento de riscos. A ausência de estruturas rituais sólidas, a banalização do uso da ayahuasca em contextos terapêuticos superficiais ou a idealização romântica da vida alternativa, podem gerar novas formas de alienação sócio-política. Mas quando o encontro com o mais-que-humano é acompanhado com ética e responsabilidade, ele se torna um ato de resistência e luta. Sem isso, o que poderia ser um reenraizamento se transforma em fuga; o que poderia ser co-constituição se torna projeção narcisista; e o que poderia ser diálogo inter-específico se reduz a fantasia. Por isso, a ayahuasca, longe de ser uma ‘solução mágica’, é um convite ético para aprender a pensar com o mundo, e para, nesse processo, não perder de vista nem o humano, nem o mais-que-humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os animais de poder são figuras significativas, mas não universais ou centrais, surgem de forma personalizada, conforme as necessidades de cada trajetória, integrando-se a uma cosmologia mais ampla, onde outros não-humanos também atuam como agentes de cura e transformação. Essa diversidade reforça a inteligência intrínseca e adaptativa da ayahuasca, que opera de forma singular, sem padrões fixos. Assim, os resultados não apenas iluminam o estudo, mas também ampliam a compreensão sobre como o Invisível se manifesta no xamanismo urbano: um campo vivo de relações intersubjetivas entre humanos e não-humanos, onde a cura se dá por meio do diálogo, da escuta e da reconfiguração da subjetividade.

A pesquisa também demonstrou que a questão central não reside em determinar se os animais de poder constituem entidades autônomas (perspectivismo) ou projeções psíquicas (arquétipos) - uma dicotomia que, aliás, os próprios participantes raramente colocam em questão - mas sim em compreender como funcionam pragmaticamente nos processos de cura e autoconhecimento. Nesse contexto, o conceito de semiose interespecífica, tal como proposto por Eduardo Kohn, revelou-se especialmente promissor. Durante os rituais, os participantes entram em relação com os animais, estabelecem diálogos trans-específicos, nos quais diferentes formas de consciência se entrelaçam em processos co-constitutivos de subjetividade. Essas experiências corpóreas apontam para a possibilidade de devires-animais que expandem as fronteiras do humano sem negá-las, onde, nesse processo, os animais de poder no xamanismo urbano emergem como catalisadores de processos de cura, autoconhecimento e reconfiguração

subjetiva, operando em um terreno onde múltiplas cosmologias coexistem, dialogam e, às vezes, se fundem

Essas constatações abre um espaço de tensão onde a ayahuasca desestabiliza a ideia de que o significado deve ser sempre decodificado por meio de estruturas humanas de linguagem e lógica. Ao nos colocar em contato com formas de inteligência que se expressam de maneira visual, corporal e/ou emocional, a bebida sagrada nos obriga a reconhecer que outros seres também pensam. Por isso, percebemos que há algo profundamente limitante na maneira como costumamos pensar o mundo; deixamos que a linguagem humana colonizasse nosso pensamento ao assumirmos que toda forma de significado funciona como a linguagem (com suas regras, símbolos e contextos historicamente construídos), e assim acabamos projetando características exclusivamente humanas sobre realidades que operam de maneira distinta, reduzindo o mundo vivo a um espelho de nossas próprias categorias, negando-o a possibilidade de ter formas próprias de perceber, representar e agir. Essa visão não apenas empobrece nossa compreensão do mundo, como também justifica, direta ou indiretamente, a destruição dos territórios e dos saberes que sustentam essas outras formas de existência.

Essa compreensão tem implicações para experiências neoayahuasqueiras, ela desloca o foco da psicologia individual para a relacionalidade inter e trans-específica, onde a cura é potencializada no encontro com outros modos de existência. Também reconhece que a agência dos não-humanos é epistemologicamente válida porém, foram historicamente deslegitimadas. A ayahuasca passa a ser vista não apenas como uma bebida sagrada, adquire contornos profundamente políticos, e deve ser assim assumida por todos aqueles que a bebem, afinal, a ayahuasca só chegou ao ‘homem branco’ graças à sabedoria ancestral dos povos indígenas que a desenvolveram e graças aos seringueiros que, ao longo do século XX, a levaram para além das aldeias, transformando-a em um vetor de resistência espiritual e cultural. Ademais, apropriação superficial de símbolos indígenas por vertentes da “Nova Era”, o escapismo espiritual que se desliga das lutas sociais concretas, e a tendência a psicologizar excessivamente experiências que podem ter dimensões genuinamente transpessoais são desafios reais. Reconhecê-los não é negar a potência dessas práticas, mas assumir uma postura crítica e responsável diante delas.

Portanto, beber ayahuasca hoje é herdar uma dívida histórica e, com ela, uma responsabilidade ética. Trata-se de reconhecer que o território onde a ayahuasca floresce é o mesmo que está sob ataque, pela expansão desenfreada do agronegócio – assim como o Madre Terra também corre o risco de ser engolido pelo canavial -, pela mineração ilegal, pelas hidrelétricas e pelas políticas de desmonte dos direitos territoriais. São lutas por uma terra que

está intimamente ligada com a vida e as práticas desses sujeitos da floresta e da cidade. Por isso, ser ayahuasqueiro não pode significar apenas participar de rituais. Por tanto, consagrar enquanto ato político é uma consequência lógica e ética. Se a bebida nos conecta com o mais-que-humano, com os espíritos da floresta, com os animais de poder, com os ancestrais, então ela também nos conecta com as lutas desses seres e povos.

Por fim, este trabalho aponta para múltiplas direções futuras. Seria frutífero aprofundar a análise das interseções entre gênero e sexualidade e explorar as interfaces entre o xamanismo urbano e movimentos de justiça social, ambiental e racial, no contexto da consagração de ayahuasca

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, vol. 1, ed. 34, 1995.

DEMO, Pedro. Elementos metodológicos da pesquisa participante. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). **Repensando a pesquisa participante**. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

FOTIOU, Evgenia. Working with "La Medicina": Elements of Healing in Contemporary Ayahuasca Ritual. **Anthropology of Consciousness**, Vol. 23, ed. 1, p. 6–27, 2012.

FREIRE, Paulo. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-lo melhor através da ação. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). **Pesquisa participante**. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

GASPARETTO, Luiz Antonio. **O corpo - seu bicho inteligente**. São Paulo: Vida e Consciência, 2003.

KONH, Eduardo. Como os cães sonham: Naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. **Ponto Urbe** [online] 19 | 2016. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/pontourbe/3326>>. Acesso em: 02 maio 2019.

KOHN, Eduardo. **How forests think: Toward an anthropology beyond the human**. Berkeley: University of California Press, 2013.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby. **The Therapeutic Use of Ayahuasca**. Berlin: Springer-Verlag, 2014.

MACIEL, Lucas da Costa. Perspectivismo ameríndio. In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2019. Disponível em: <<https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>>.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo. EPU/EDUSP, vol. II, p. 209-233, 1974.

MARTINI, Andréa. 2014. **Ayahuasca e conhecimentos indígenas**. Disponível em <https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/martini_diversidade_uso_indigena_ayahuasca_2014.pdf>. Acesso em: 08 de maio de 2023.

MARTINI, Andréa. 2012d. **Uso indígena, cipó e outros usos [autônomos] da ayahuasca**. Disponível em: <https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/martini_diversidade_uso_indigena_ayahuasca_2014.pdf> Acesso em: 08 de maio de 2023.

MONTERO, Paula. A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 99, jul. 2014. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/nec/a/PQhwQhztLGf3ZgvvxzgW9Md/>>. Acesso em: 14 set. 2025.

SILVEIRA, Lucas. **Amores impossíveis e outras perturbações quânticas**. Porto Alegre: Dublinense, 2016.

ROSA, Frederico. Da religião do sangue à organização social da natureza: breve história do debate totêmico (1887-1929). *Etnográfica*, Lisboa, v. 6, n. 2, 01 de nov. 2002. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/etnografica/4590>>. Acesso em: 10 set. 2025.

SILVA, Fernanda Lourenço da; MARIMON, Roberto Gutterres. A relação homem-natureza na concepção naturológica: as relações xamânicas. *Cadernos Acadêmicos*, Tubarão, v. 3, n. 2, p. 73-89, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Latina. O que nos faz pensar*, nº 18, setembro de 2004.

VIVEIROS DE CASTRO. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *MANA* 2(2):115-144, 1996.