

# ANTROPO LOGIA:

*Visão crítica da  
realidade sociocultural*

Marcelo Máximo Purificação  
Elisângela Maura Catarino  
Pedro Márcio Pinto de Oliveira  
(Organizadores)



# ANTROPO LOGIA:

*Visão crítica da  
realidade sociocultural*

Marcelo Máximo Purificação  
Elisângela Maura Catarino  
Pedro Márcio Pinto de Oliveira  
(Organizadores)



**Editora chefe**

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

**Assistentes editoriais**

Natalia Oliveira

Flávia Roberta Barão

**Bibliotecária**

Janaina Ramos

**Projeto gráfico**

Natália Sandrini de Azevedo

Camila Alves de Cremona

Luiza Alves Batista

Maria Alice Pinheiro

**Imagens da capa**

iStock

**Edição de arte**

Luiza Alves Batista

**Revisão**

Os autores

2021 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do Texto © 2021 Os autores

Copyright da Edição © 2021 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

**Conselho Editorial**

**Ciências Humanas e Sociais Aplicadas**

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais

Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí  
Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense  
Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense  
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa  
Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília  
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia  
Profª Drª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo  
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá  
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará  
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima  
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros  
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná  
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionale delle Figlie de Maria Ausiliatrice  
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador  
Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México  
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense  
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins  
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros  
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte  
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul  
Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso  
Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco  
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa  
Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa  
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador  
Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí  
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará  
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande  
Profª Drª Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Católica do Salvador  
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

#### **Ciências Agrárias e Multidisciplinar**

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano  
Prof. Dr. Arinaldo Pereira da Silva – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará  
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás  
Profª Drª Carla Cristina Bauermann Brasil – Universidade Federal de Santa Maria  
Prof. Dr. Cleberton Correia Santos – Universidade Federal da Grande Dourados  
Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia  
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa  
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul  
Prof. Dr. Fágner Cavalcante Patrocínio dos Santos – Universidade Federal do Ceará  
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
Prof. Dr. Jael Soares Batista – Universidade Federal Rural do Semi-Árido  
Prof. Dr. Jayme Augusto Peres – Universidade Estadual do Centro-Oeste  
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Profª Drª Lina Raquel Santos Araújo – Universidade Estadual do Ceará  
Prof. Dr. Pedro Manuel Villa – Universidade Federal de Viçosa  
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão  
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará  
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido  
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

### **Ciências Biológicas e da Saúde**

Prof. Dr. André Ribeiro da Silva – Universidade de Brasília  
Profª Drª Anelise Levay Murari – Universidade Federal de Pelotas  
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás  
Profª Drª Daniela Reis Joaquim de Freitas – Universidade Federal do Piauí  
Profª Drª Débora Luana Ribeiro Pessoa – Universidade Federal do Maranhão  
Prof. Dr. Douglas Siqueira de Almeida Chaves – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri  
Profª Drª Elizabeth Cordeiro Fernandes – Faculdade Integrada Medicina  
Profª Drª Eleuza Rodrigues Machado – Faculdade Anhanguera de Brasília  
Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina  
Profª Drª Eysler Gonçalves Maia Brasil – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira  
Prof. Dr. Ferlando Lima Santos – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
Profª Drª Fernanda Miguel de Andrade – Universidade Federal de Pernambuco  
Prof. Dr. Fernando Mendes – Instituto Politécnico de Coimbra – Escola Superior de Saúde de Coimbra  
Profª Drª Gabriela Vieira do Amaral – Universidade de Vassouras  
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria  
Prof. Dr. Helio Franklin Rodrigues de Almeida – Universidade Federal de Rondônia  
Profª Drª Iara Lúcia Tescarollo – Universidade São Francisco  
Prof. Dr. Igor Luiz Vieira de Lima Santos – Universidade Federal de Campina Grande  
Prof. Dr. Jefferson Thiago Souza – Universidade Estadual do Ceará  
Prof. Dr. Jesus Rodrigues Lemos – Universidade Federal do Piauí  
Prof. Dr. Jônatas de França Barros – Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará  
Prof. Dr. Luís Paulo Souza e Souza – Universidade Federal do Amazonas  
Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande  
Prof. Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
Profª Drª Maria Tatiane Gonçalves Sá – Universidade do Estado do Pará  
Profª Drª Mylena Andréa Oliveira Torres – Universidade Ceuma  
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte  
Prof. Dr. Paulo Inada – Universidade Estadual de Maringá  
Prof. Dr. Rafael Henrique Silva – Hospital Universitário da Universidade Federal da Grande Dourados  
Profª Drª Regiane Luz Carvalho – Centro Universitário das Faculdades Associadas de Ensino  
Profª Drª Renata Mendes de Freitas – Universidade Federal de Juiz de Fora  
Profª Drª Vanessa da Fontoura Custódio Monteiro – Universidade do Vale do Sapucaí  
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa  
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande  
Profª Drª Welma Emidio da Silva – Universidade Federal Rural de Pernambuco

### **Ciências Exatas e da Terra e Engenharias**

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto  
Profª Drª Ana Grasielle Dionísio Corrêa – Universidade Presbiteriana Mackenzie  
Prof. Dr. Carlos Eduardo Sanches de Andrade – Universidade Federal de Goiás  
Profª Drª Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná  
Prof. Dr. Cleiseano Emanuel da Silva Paniagua – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás  
Prof. Dr. Douglas Gonçalves da Silva – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia  
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
Profª Drª Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará  
Profª Dra. Jéssica Verger Nardeli – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho  
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande  
Profª Drª Luciana do Nascimento Mendes – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte  
Prof. Dr. Marcelo Marques – Universidade Estadual de Maringá  
Prof. Dr. Marco Aurélio Kistemann Junior – Universidade Federal de Juiz de Fora  
Profª Drª Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba  
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte  
Profª Drª Priscila Tessmer Scaglioni – Universidade Federal de Pelotas  
Prof. Dr. Sidney Gonçalves de Lima – Universidade Federal do Piauí  
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

### **Linguística, Letras e Artes**

Profª Drª Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins  
Profª Drª Angeli Rose do Nascimento – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro  
Profª Drª Carolina Fernandes da Silva Mandaji – Universidade Tecnológica Federal do Paraná  
Profª Drª Denise Rocha – Universidade Federal do Ceará  
Profª Drª Edna Alencar da Silva Rivera – Instituto Federal de São Paulo  
Profª Drª Fernanda Tonelli – Instituto Federal de São Paulo,  
Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões  
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná  
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná  
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará  
Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste  
Profª Drª Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia

## Antropologia: visão crítica da realidade sociocultural

**Diagramação:** Camila Alves de Cremo  
**Correção:** Flávia Roberta Barão  
**Indexação:** Gabriel Motomu Teshima  
**Revisão:** Os autores  
**Organizadores:** Marcelo Máximo Purificação  
Elisângela Maura Catarino  
Pedro Márcio Pinto de Oliveira

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A636 Antropologia: visão crítica da realidade sociocultural / Organizadores Marcelo Máximo Purificação, Elisângela Maura Catarino, Pedro Márcio Pinto de Oliveira. - Ponta Grossa - PR: Atena, 2021.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5983-463-1

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.631210809>

1. Antropologia. I. Purificação, Marcelo Máximo (Organizador). II. Catarino, Elisângela Maura (Organizadora). III. Oliveira, Pedro Márcio Pinto de (Organizador). IV. Título. CDD 306

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

**Atena Editora**  
Ponta Grossa – Paraná – Brasil  
Telefone: +55 (42) 3323-5493  
[www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)  
[contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)

## DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

## DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

## APRESENTAÇÃO

Caros leitores, saudação.

Esse novo cenário social incentiva-nos a (re) visitar determinados paradigmas da ciência e da educação face a crise científica que abre muitos debates no eixo temático das diferenças. Dado o debate atual sobre as transformações sociais e a percepção de que há uma ênfase cada vez maior no centro cultural como base para a análise deste momento histórico, a antropologia torna-se imprescindível na medida em que contribui para o debate sobre a contradição da função social na modernidade. A escola caracterizada pela preocupação de uma resposta rápida às demandas dos diversos setores e obcecada pela acumulação de capital, e pela educação dos cidadãos para se integrarem criticamente à vida pública como meio de contribuir para a transformação das desigualdades nessa sociedade democrática. (OLIVEIRA, 2017). À luz dessa primeira reflexão, o livro: - “Antropologia: Visão crítica da realidade sociocultural” é uma contribuição dialógica que que ancora trabalhos realizados em contextos diversos, dentro e fora do Brasil. Trabalhos esses, que utilizam a lupa da antropologia para discutir de forma crítica sobre temas que atravessam a realidade sociocultural de seus contextos. Essa rica discussão vocês leitores poderão contemplar, nos nove textos que compõem esta obra. Com isso, desejamos a tod@s excelentes leituras e reflexões.

Marcelo Máximo Purificação

Elisângela Maura Catarino

Pedro Márcio Pinto de Oliveira

## SUMÁRIO

### **CAPÍTULO 1..... 1**

A INCLUSÃO ESCOLAR VOLTADA PARA CRIANÇAS E JOVENS DIAGNOSTICADOS COM O TRANSTORNO DO ESPECTRO AUTISTA (TEA)

Rodrigo Regert

Carine Alves dos Santos

Genecis Perachi da Silva

Joel Haroldo Baade

Arã Paraguassú Ribeiro

Adelcio Machado dos Santos

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108091>

### **CAPÍTULO 2..... 6**

EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE CULTURAL: RACISMO

Regina Maria Teles Coutinho

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108092>

### **CAPÍTULO 3..... 14**

ANTHONY GIDDENS E REINHART KOSELLECK: A TRANSIÇÃO PARA A MODERNIDADE EXPERIMENTADA ATRAVÉS DA RELAÇÃO ESPAÇO-TEMPORAL

Julia Martins Tiveron

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108093>

### **CAPÍTULO 4..... 24**

CONDIÇÕES DE VIDA E SAÚDE EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO PANTANAL MATO-GROSSENSE (MT, BRASIL)

Sueli Pereira Castro

Mariel Maróstica Fernandes

Nayara Marcelly Ferreira

Natalia Oliveira Defende

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108094>

### **CAPÍTULO 5..... 40**

PENSAMIENTO EMOCIONAL Y PANDEMIA. CRECIENDO DE CORAZÓN Y MIRANDO HACIA LA TRANSFORMACIÓN

Esperanza Meseguer Navarro

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108095>

### **CAPÍTULO 6..... 44**

ESPAÇOS SUBALTERNOS E IMAGINÁRIOS DIASPÓRICOS NO CAIS DO VALONGO

João Gabriel Rabello Sodré

 <https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108096>

<b>CAPÍTULO 7</b> .....	<b>73</b>
UMA ANÁLISE DO HABITUS DA CLASSE CAPITALISTA Manoella Treis  <a href="https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108097">https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108097</a>	
<b>CAPÍTULO 8</b> .....	<b>82</b>
QUEM TEM MEDO DO INUMANO? AS REPRESENTAÇÕES DE HUMANIDADE E ANIMALIDADE NA LITERATURA DE FRANZ KAFKA Camila Giesz Bortolin Maria Suely Kofes  <a href="https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108098">https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108098</a>	
<b>CAPÍTULO 9</b> .....	<b>102</b>
<i>MIRAÇÃO</i> : EXPERIÊNCIA, MAGIA E ESCRITA SOBRE O TRANSE AYAHUASQUEIRO DE XAMÃS URBANOS Carolina de Camargo Abreu  <a href="https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108099">https://doi.org/10.22533/at.ed.6312108099</a>	
<b>SOBRE OS ORGANIZADORES</b> .....	<b>119</b>
<b>ÍNDICE REMISSIVO</b> .....	<b>121</b>

# CAPÍTULO 9

## MIRAÇÃO: EXPERIÊNCIA, MAGIA E ESCRITA SOBRE O TRANSE AYAHUASQUEIRO DE XAMÃS URBANOS

Data de aceite: 01/09/2021

**Carolina de Camargo Abreu**

<http://lattes.cnpq.br/8077996319628388>

**RESUMO:** Defendendo o ensaio como forma, esta pesquisa procura lançar luz sobre o transe, as dúvidas e os conhecimentos produzidos pelos rituais de xamanismo com ayahuasca nas grandes cidades numa perspectiva crítica. Surge do reconhecimento da necessidade de encontrarmos modos especiais de apresentação do conhecimento produzido pelo corpo em transe de modo a não liquidar sua magia, mas ainda provocar um despertar quanto as narrativas fascinantes e as experiências do maravilhoso. A fim de iluminar utopias e tensões dos terreiros xamânicos contemporâneos, esta pesquisa foca a performance do ritual como um catalizador de esperanças e angústias sociopolíticas, atenta aos embates que se revelam pelo transe.

**PALAVRAS-CHAVE:** Transe, ensaio, antropologia da performance, ayahuasca, xamanismo.

**ABSTRACT:** This research seeks to shed light on the trance, doubts, and knowledge produced by the rituals of shamanism with ayahuasca in big cities in a critical perspective defending the essay as an appropriated form. It arises from

recognizing the need to find special ways of presenting the knowledge produced by the body in trance without liquidating its magic, however provoking an awakening of the fascinating narratives and the experiences of the wonderful. In order to illuminate the utopias and tensions of contemporary shamanic practices, this research focuses on the performance of ritual as a catalyst for sociopolitical hopes and anxieties, attentive to the clashes revealed by the trance.

**KEYWORDS:** Trance, essay, anthropology of performance, ayahuasca, shamanism.

É a embriaguez<sup>1</sup>, decerto, a experiência na qual nos asseguramos unicamente do mais próximo e do mais distante, e nunca de um sem o outro. Isso quer dizer, porém, que somente na comunidade o homem pode comunicar em embriaguez com o cosmos. É ameaçador o descaminho dos modernos considerar essa experiência como irrelevante, como descartável, e deixá-la por conta do indivíduo como devaneio místico em belas noites estreladas. (Walter Benjamin)

“Miração” é modo de falar sobre a epifania que se tem sob o transe da ayahuasca<sup>2</sup>: quando

1 Edmund Jephcott, tradutor deste texto para o inglês, originalmente escrito na língua alemã, traduziu a palavra “*rausch*” - traduzida para o português como “embriaguez” por Rubens Rodrigues Torres Filho - como “*ecstatic trance*”. Vide Benjamin (2008).

2 Ayahuasca é bebida preparada com cipó nativo da região amazônica *Banisteropsis caapi* e outras plantas, geralmente folhas do arbusto *Psychotria viridis* - conhecido como chacrona -, ou o *Diplopterys cabrerana*. Conforme o contexto étnico ou religioso que é consumida, a ayahuasca também é conhecida como *yagé*, *caapi*, *nixi pae*, daime, vegetal, *hoasca*, cipó dos espíritos, vinho da alma, sacramento da floresta, entre outras denominações. Para um primeiro mapeamento detalhado vide Luis Eduardo Luna (1986).

realidades antes invisíveis, de seres e forças cósmicas, tornam-se, então, visíveis; quando todo o universo se abre revelando múltiplos mundos virtuais. É um campo inesgotável de “zonas de visão” (Taussig, 1993) ao qual se tem acesso através de rituais que consagram a beberagem.

Entre tantos rituais com ayahuasca que acontecem pela Amazônia e as cidades brasileiras, eu, nesta pesquisa, dedico-me ao estudo de caso de transe de xamanismos contemporâneos realizados em grandes cidades, focando a performance cultural como um catalizador das esperanças e angústias sociopolíticas. Através da etnografia do xamanismo contemporâneo de um grupo da região da grande São Paulo, procuro lançar luz sobre o transe, as dúvidas e os conhecimentos produzidos pelos rituais.

Esta é uma pesquisa<sup>3</sup> que surgiu do meu espanto quanto à evocação da “experiência primordial” do ritual e de poderes indígenas por moradores de grandes cidades e segue, desde então, na forma de ensaio.

A intenção do ensaio se desembaraça da ideia tradicional de verdade e recai sobre o processo de desvendar seu objeto de interesse, deixar transparecer o desconcertante da coisa. “O pensamento é profundo por se aprofundar em seu objeto, e não pela profundidade com que é capaz de reduzi-lo a uma outra coisa”, pontua Theodor Adorno (2003:8), em *O Ensaio como Forma*. Nesse processo, o ensaio compõe experimentando, revirando, apalpando, questionando seu objeto. Segundo Max Bense, escreve ensaisticamente “quem o ataca de diversos lados e reúne no olhar de seu espírito aquilo que vê, pondo em palavras o que o objeto permite vislumbrar sob as condições geradas pelo ato de escrever” (citado em Adorno, 2003: 13).

O ensaio também não pergunta por nenhum dado fundamental já que denuncia, silenciosamente, a ilusão de que o pensamento possa escapar do âmbito da cultura para o âmbito da natureza. Da mesma forma, se recusa a definir seus conceitos, em contrapartida introduz sem cerimônias e imediatamente os conceitos, tal como eles se apresentam.

Em vez de pretender alcançar algo cientificamente novo, o ensaio não tem vergonha de se entusiasmar com o que os outros já fizeram, pois seu caráter diferenciado não é nenhum acréscimo, mas sim o seu meio. Ocupa um lugar entre despropósitos: começa “com aquilo sobre o que deseja falar, diz o que a respeito lhe ocorre e termina onde sente ter chegado ao fim, não onde nada mais resta a dizer” (Adorno, 2003: 2). Opera uma crítica epistemológica ao se rebelar contra o método mesquinho, cuja única preocupação é não deixar escapar nada.

O caráter persuasivo de sua comunicação aloja-se na determinação da exposição como tal. Em detrimento das deduções conclusivas, prefere as conexões transversais entre os elementos. Ao invés de localizar seu objeto como parte de uma ordem maior, evoca um

---

3 Esta é uma pesquisa de pós-doutorado, *A invenção do ritual - xamanismos macumbados* (2018-2020), desenvolvida no Instituto de Artes da UNESP em diálogo com o Grupo Terreiro de Investigações Cênicas. Porém a evocação de alegorias indígenas pelas práticas culturais de moradores de grandes cidades é uma questão que mobiliza minhas pesquisas há muito tempo, vide *Experiência trance: entre o espetáculo e o ritual* (2012).

mundo ainda mais amplo, de uma ordem por vezes incerta, pressupondo a incompletude como forma própria. Mas vale pontuar, ainda em companhia de Adorno (2003: 13), que “o caráter aberto do ensaio não é vago como o do ânimo e do sentimento, pois é delimitado por seu conteúdo. O que determina o ensaio é a unidade de seu objeto, junto com a unidade de teoria e experiência que o objeto acolhe”.

E é mesmo a linguagem e o caráter de sua comunicação o desafio maior desta pesquisa sobre o transe já que não basta apenas indicarmos as condições sociais dos fenômenos culturais como uma explicação externa ao ocorrido. Como falar sobre as catarses e as mirações ayahuasqueiras sem liquidar sua magia? Como aproximar-se da experiência do transe sem encerrar sua potência com quaisquer explicações vindas de fora? Ainda mais quando a eficácia do ritual com ayahuasca parece mesmo alimentar-se do mistério dos universos virtuais aos quais dá acesso. No transe, a ênfase no misterioso floresce através do rumor finamente tecido por fios que entre mesclam o indizível e o mito.

O mistério é a própria indeterminação, a obscuridade epistemológica da experiência do transe; aquilo que é caracterizado como o indizível, o sublime ou o assombroso. Seja uma experiência do maravilhoso, seja do terror, sempre extraordinária. Uma experiência “maravilhosamente assustadora”, comenta uma moça de 20 anos sobre o seu primeiro ritual com ayahuasca num sítio nos arredores de São Paulo<sup>4</sup>.

A propósito, Michel Taussig (1983) sublinha que a força dos ritos de *yajé* provém exatamente da estrutura desconcertante, da falta de acabamento e da potência reflexiva das alucinações.

A partir dessas considerações, este trabalho não se presta a desvelar o mistério da feitiçaria dos rituais de ayahuasca. Dedicar-se, sim, à pesquisa de formas narrativas, de linguagens, que se aproximem da experiência do transe e iluminem os conhecimentos produzidos pelos xamanismos urbanos ayahuasqueiros.

Tanto Taussig quanto Peter Gow (1995) consideram que qualquer questão etnográfica só pode ser respondida através da criação de uma nova linguagem gestada a partir de diferentes modos de experiência. Esta seria a operação que, então, Eduardo Viveiros de Castro (2002) nomeia como um *confronto* de pensamentos. O confronto, diz o antropólogo, deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo. Reconhecendo, ainda, a inevitabilidade do *equivoco* nessas operações, Viveiros de Castro (2015) ressalta que os melhores esforços de discurso antropológico traem necessariamente sua língua de origem, transforma-a. Alarga, escancara, reinventa a própria antropologia.

O desafio desta pesquisa é, então, de abordar questões antropológicas através de experimentos filmográficos e ensaios textuais com o intuito de se aproximar da experiência do xamanismo urbano, atenta aos sonhos coletivos gestados pela prática ayahuasqueira e a necessidade de se encontrar outras linguagens e modos especiais de apresentação do

<sup>4</sup> Anotação do meu caderno de campo sobre cerimônia xamânica com ayahuasca realizada no final de janeiro de 2018.

conhecimento produzido pelo transe.

O fazer filmico, que também compõem este trabalho etnográfico, surge antes como um modo de engajamento que implica sujeito, espectador e cineasta num processo que favorece a explanação como experiência reflexiva, que procede mais por implicação do que por demonstração.<sup>5</sup> (Mac Dougall, 1998)

Vale pontuar que o transe, nesta pesquisa, não é uma linguagem a ser traduzida, é antes um modo de pensamento e de ação no mundo. (Goldman, 2005)

No campo do transe dos xamãs urbanos, chama minha atenção, primeiramente, a mobilização da imagem e dos poderes do índio pelas práticas das classes médias urbanas. O anseio do homem moderno por uma experiência cósmica que revela-se, muitas vezes, através da projeção de uma floresta idílica e de comunidades originárias, cheias de poderes e encantos. (Abreu, 2012)

Antes difusas pelo campo ayahuasqueiro, nas primeiras décadas do século XXI surgiram alegorias bem definidas do índio (Labate & Coutinho, 2014), imagens cambiantes referidas a uma ancestralidade sagrada. Estamos, de certo, no campo do mito, ainda que por este espaço seja cada vez mais frequente o trânsito de protagonistas cheios de histórias: Huni Kuins, Ashaninkas, Tukanos, entre outros.

## A INVENÇÃO DO RITUAL

Estaria eu de cócoras para contar esta história se você estivesse presente. Falaria em tom baixo, olhando ora a fogueira, ora alguém da roda. Estas são histórias de quem viveu alguns dos mistérios do transe, dos saberes dos terreiros, encantou-se com as mirações da ayahuasca.

Eu, antropóloga-nativa, consumo ayahuasca há mais de uma década, e nesta pesquisa não temo frisar as lacunas do meu trabalho de campo, a minha posição dividida e o meu controle imperfeito como etnógrafa.<sup>6</sup> Venho por aqui falar do corpo em transe que reinventa a si e ao mundo. Corpo-pensamento atravessado por pulsões, embates, giros que deslocam eixos referenciais. Sabedorias que se (re)constroem inventando terreiros, mundos, saberes, fazeres, poéticas e políticas.

Acho mesmo que tudo começou num sábado à noite. Para a maioria dos presentes, a prática de transe com ayahuasca já tinha muitos anos<sup>7</sup>, mas essa coisa da qual quero falar agora, essa cisma que me perturba, é mais recente. Sábado de uma noite de junho

5 Interessa-se menos em exercitar retórica do documento antropológico e muito mais oferecer também um campo para experimentação e pesquisa filmografia para a etnografia.

6 Este é o trabalho de uma "hermenêutica da vulnerabilidade", expressão cunhada por Kevin Dwyer, citada e descrita por James Clifford (2008), pois desenvolve-se pelo discursivo de uma prática etnográfica que busca representar a experiência de pesquisa expondo a tessitura textualizada do outro, e, ao mesmo tempo, a do eu que interpreta o outro.

7 Notem que trato de pessoas que consomem regularmente ayahuasca, geralmente a cada quinze dias em um ritual coletivo. O transe, então, não é um evento excepcional, uma experiência isolada de contato com outros planos de existência, mas sim regular. Nesta prática, e dependendo do agrupamento religioso ou espiritual, nos auto-denominamos ayahuasqueiros ou daimistas.

de 2015: a primeira aparição do Índio Velho, quando um dos meus amigos, a pessoa com maior experiência ayahuasqueira, o líder entre nós, incorporou um velho índio.

O transe já começava a “abrir” para a maioria dos presentes, aproximadamente vinte e cinco pessoas, então sentadas em esteiras e bancos de madeira ao redor da fogueira acesa sobre uma mandala que havíamos desenhado com areia colorida. Meu amigo já tocava seu grande maracá indígena; comprado, há alguns meses, de um mercador aqui na cidade de São Paulo. Havia alguma agitação entre nós, alguns saíam da “oca” para “fazer limpeza”<sup>8</sup>. Além do semblante de uma força ancestral, desta vez, o corpo do meu amigo se transformou desmedidamente, se deformou. Era difícil compreender como ele se sustentava em pé naquela tão extraordinária (des)organização corporal. Sua dificuldade de mobilizar ossos e órgãos, coordenar alongamentos, transpareceu em sua voz, então rouca, quase um sopro sofrido, que, também pela primeira vez, trouxe a palavra falada para os nossos rituais. A entidade, que depois passamos a nos referir como o Índio Velho, falou sobre como deveríamos agir durante o ritual e então caminhou chacoalhando o maracá por sobre a cabeça de cada um de nós.

A cabaça do maracá girava ininterruptamente, produzindo um zunido impressionante, como o som de um universo vasto. De olhos fechados, eu podia ver toda uma galáxia sideral pulsando naquela cabaça. Cabaça nômade do universo, por onde, então, eu voava. Voava dançando com forças extraordinárias que transbordavam minha existência humana. Eu já não era corpo, eu era tudo, o corpo era mundo.

Pelas dimensões multissensoriais do transe coletivo, o maracá trazido de terras longínquas, agitado pelas forças da possessão de uma entidade indígena, levava-nos a transcender as fronteiras dos domínios conhecidos, convidava-nos a vôos por outros sistemas de existência.

Interessada que sou nas teorias da ação ritual, logo me lembro da sugestão de Carlo Severi (2009) sobre decifrarmos não apenas a linguagem dos objetos, mas começarmos mesmo a “ouvir sua voz”. Neste sentido, o zunido daquele maracá pode ser pensado como ato ritual de memória, fundado numa dupla modalidade da presença: visual e sonora. Contudo, neste momento de primeiras histórias, essa discussão seria um desvio pois importa-me mesmo ressaltar como tudo aquilo me perturbou.

Havíamos previamente combinado que iríamos seguir uma linha “mais xamânica” nas cerimônias que estávamos a inventar para consumir ayahuasca - fundamos em 2014 uma organização religiosa que anunciava-se com o título primeiro de “Centro Xamânico”<sup>9</sup>

---

8 Oca é o modo como chamamos a construção circular de alvenaria erguida especialmente para a realização de rituais com ayahuasca num sítio no município de Cotia, grande São Paulo. Já “fazer limpeza” é uma categoria comum entre os ayahuasqueiros para se referir à toda atividade de expurgo (vomitar, chorar, suar, defecar, etc.) que é frequente como efeito do consumo da bebida.

9 Fomos, inicialmente, um agrupamento de pessoas moradoras de São Paulo e Cotia, a maioria na faixa da meia idade e com estudo superior completo, pertencentes às classes média e média alta. Muitos de nós são professores em centros de educação de excelência - infantil e universitária -, artistas compositores, músicos e musicistas, atores e atrizes, cineastas, fotógrafos, realizadores de permacultura, um engenheiro, uma médica, profissionais liberais. É certo que o agrupamento vem crescendo e se diversificando com a incorporação de moradores de Cotia, que então (re)carregam

-, e a possessão por um “índio velho” era muito umbandista para minhas categorias antropológicas “puras”.

Roger Bastide (2016) havia me ensinado que a possessão no Brasil tem a ver com heranças africanas, enquanto o xamanismo ameríndio opera, pelo transe, viagens: vôos xamânicos. Os pajés ameríndios, ainda que experimentem estados alterados de corporalidade, não dispõem o corpo para possessão. Bastide desenvolve sua reflexão antropológica a partir mesmo da distinção entre vôo xamânico e possessão.

Alguns meses depois, quando a aparição do Índio Velho já havia se tornado recorrente em nossos rituais, cheguei mesmo a perguntar para as pessoas participantes se elas não se incomodavam com a indefinição da aparição indígena. “Um índio muito, muito velho” era o máximo que conseguíamos elaborar sobre tal aparição que deixava - ainda deixa - tantos de nós felizes, empoderados, abençoados durante nossos rituais de ayahuasca. Minha pergunta parecia tola para a maioria; ninguém se importava com a etnia, com qualquer nome particular, para o celebrado indígena; o mais importante, explicavam-me de diversas formas, era mesmo a ancestralidade daquela entidade.

E foi Bastide (1992), também, quem primeiro se espantou sobre o quão peculiar pode ser entre os cidadãos a busca pela experiência de um *sagrado selvagem*. Bastide admirou-se com a busca dos jovens nos anos 1970 por um “sagrado instituinte” - em sua revolta contra o instituído -, que se baseava nos modelos dos trances coletivos das populações tidas primitivas, nos cultos de possessão que o cinema, a televisão e o teatro negro popularizaram.

Não para copiá-las, certamente, já que por definição um sagrado selvagem é criação pura e não repetição - ele se situa no domínio da imaginação, não no da memória - mas para extrair, absorver mesmo, uma pedagogia da selvageria. (Bastide, 1992:143).

## XAMANISMOS CONTEMPORÂNEOS

Se a beberagem da ayahuasca já foi tradição exclusiva de povos indígenas da Amazônia dispersos por territórios do Brasil, Peru, Equador, Colômbia e Venezuela, desde os primeiros contatos coloniais, seu consumo serviu de elemento de medição com a situação colonial e a modernidade através de práticas de pajelança (Langdon, 2013a; Luna, 1986; Taussig, 1986).

A circulação de xamãs indígenas performando rituais com o *yajé* já era comum nos tempos pré-coloniais e, desde a Conquista, tal rede se estendeu como um recurso popular de cura da qual participam tanto mestiços quanto índios (Gow, 2006; Luna, 1986; Taussig, 1986). Do encontro colonial emergiram xamãs de sangue mestiço para lidar com preocupações associadas ao amor, à doença, má sorte, desemprego e outros infortúnios, que são antes especificidades das populações urbanas e subalternas do que de culturas

os rituais com outros elementos cosmo e sociológicos.

indígenas.

Dos contatos interétnicos desencadeados pela expansão das missões católicas e da economia da borracha, surgiram a partir dos anos 1930 no Brasil - pelo norte do país (Acre e Rondônia) -, agrupamentos religiosos de não-indígenas que adotaram a ayahuasca como técnica primária para a experiência do êxtase. Assumindo tal bebida como sagrada, organizaram-se: o Santo Daime em 1930, a Barquinha em 1945 e a União do Vegetal - UDV em 1961. Denominadas como “linhas” conforme sua dinâmica de distinções mútuas, essas religiões reelaboram antigas práticas vegetalista, mobilizando à sua maneira um mesmo conjunto de crenças que combinam elementos do xamanismo amazônico, da pajelança cabocla, do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, de correntes esotéricas de origem europeia e de religiões afro-brasileiras. (Goulart, 2004)

A partir dos anos 1990, novos e diversos agrupamentos não-indígenas surgiram - e ainda surgem - pelas grandes cidades brasileiras. Reinventam, cada um a seu modo, o uso da ayahuasca nos centros urbanos, combinando elementos das matrizes ayahuasqueiras das quais derivam - Santo Daime e UDV - com o xamanismo de origem norte-americano, o hinduísmo, a umbanda, as terapias holísticas, manifestações artísticas, bem ao modo do movimento Nova Era. (Labate, 2004)

Esther Jean Langdon (2013a) faz notar que tais práticas estão menos associadas com a pajelança das cidades amazônicas e mais com a heterogênea circulação global de práticas espirituais voltadas especialmente para as classes médias urbanas. Um certo movimento de resgate da espiritualidade na virada do século XXI, conhecido como Nova Era, que, conforme definiu José Guilherme Magnani (1999), mais se aproxima de um modo de operar: incentiva cada indivíduo a montar seu próprio *kit* devocional a partir de um mercado que expõe, lado a lado, elementos oriundos das mais diversas, distantes e opostas tradições espirituais.

A apropriação de práticas e crenças originárias de povos indígenas desaparecidos ou não, ritualizadas ou ressemantizadas à luz de um ideal espiritual ocidental, tem sido descrita por pesquisadores de diferentes partes do mundo. Frequentemente identificado como “neo-xamanismo”, esse movimento global de intercâmbios indígenas de símbolos, substâncias e práticas rituais com as classes médias urbanas pode ser melhor compreendido, pela denominação de “xamanismo contemporâneo”, pois além do termo “neo-xamanismo” ter uma conotação negativa, ignora o fluxo dialógico de longo prazo entre indígenas e não-indígenas.

Langdon argumenta que a constituição de redes e contatos inter-étnicos sempre foram práticas xamânicas na América do Sul.<sup>10</sup> Na contemporaneidade, diversas formas de xamanismos, autênticas ou não, emergem das trocas de expectativas e interações

---

10 Também é importante não reificarmos a imagem popular do xamã como único possuidor do conhecimento nativo, ignorando o conhecimento cultural que é distribuído entre os membros do grupo. Entre alguns ameríndios, como os Huni Kuin, a prática xamânica supõe importantes intervenções cerimoniais de cantadores e de trabalhos femininos cotidianos, por exemplo. Vide Els Lagrou (1996; 2013).

atuais. Langdon propõe reconhecermos o xamanismo contemporâneo como intercâmbio que ocorre entre os atores que tem interesse ativo no seu renascimento. Xamanismo seria, então, um modo performativo melhor compreendido como diálogo e fenômeno emergente entre atores e eventos específicos engajados em sua construção.

Atkinson (1992) sugere mesmo que falemos do conceito no plural, xamanismos, para assim enfatizar a impossibilidade de essencializar esse fenômeno que, equivocadamente, até antropólogos, entre outros, assumem ser uma expressão arcaica de conhecimentos e técnicas sagradas. Como tal, o conceito de xamanismo seria mesmo uma invenção antropológica, então popularizada por obras como *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase* (2002) do historiador Mircea Eliade. Desde meados do século XX, o termo xamã, oriundo da Sibéria, tornou-se categoria para as ambíguas figuras da América indígena (e mestiça) que atuam como sacerdote/mágico ou feiticeiro/curador. Também o interesse por alucinógenos nos anos de 1960 e 1970 renovou, ainda, a investigação das técnicas do êxtase e a ideia de xamanismo.

Embora alguns pesquisadores associem metonimicamente a ayahuasca ao xamanismo, Langdon esclarece ter sido a própria ayahuasca um princípio unificador de várias práticas rituais e visões cosmológicas que diferem enormemente do xamanismo indígena.

Enquanto o processo de expansão e reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos seria desdobramento da chegada da UDV e do Santo Daime nas grandes metrópoles a partir dos anos de 1970, ao longo da primeira década dos anos 2000, observou-se um novo fenômeno: a entrada de indígenas nos circuitos urbanos de consumo da ayahuasca. (Labate & Coutinho, 2014). O prestígio dos ameríndios conduzindo ou ilustrando cerimônias com ayahuasca durante as práticas dos xamanismos urbanos contemporâneos, conforme discute Alhena Fernández (2009), assenta-se em concepções cujo centro gravita na fascinação pela figura do xamã índio.

## O ÍNDIO, O XAMÃ E O TRANSE

Edgar Teodoro da Cunha (2004), analisando alguns dos movimentos do imaginário sobre os indígenas no Brasil, faz notar que, desde a chegada dos europeus nestas terras antes desconhecidas, muitas imagens foram produzidas sobre o índio, compondo um repertório mesmo, não uma imagem unívoca, mas um campo semântico.

Por meio de um percurso de longa duração que define as particularidades da evolução deste lugar, esse repertório de imagens e significados fez com que o índio tenha se tornado o que é, um índio imaginário, um campo semântico complexo que se exprime de maneiras variadas e tem implicações concretas ligadas à realidade histórica e sociopolítica do momento em que as imagens são mobilizadas. (Cunha, 2004: 116)

Cunha indica que a ideia de “índio” opera como um outro tipo de “orientalismo” (cf.

Said, 2007): um repositório de inúmeras imagens e significados, que orientam a forma como nossa sociedade vê e se relaciona com as sociedades indígenas reais. Um conjunto que tende a uma certa idealização e rigidez, ainda que possa revelar facetas diversas, imagens cambiantes.

Michael Taussig (1993) investigando “imagens prenhes de história” do índio na América espanhola, revela todo um arcabouço de sonhos e pesadelos do imaginário social sobre a magia e a selvageria que ilumina os poderes dos curandeiros de Putumayo (Colômbia). Neste trabalho, que trata da criação da alegoria do índio a partir da mobilização do mito em relação a cura (xamânica) e o terror da violência colonial, o antropólogo mostra-se especialmente atento à magia da história e seu poder curativo. Debruça-se, não na verdade das narrativas sobre a história, mas em seus efeitos de realidade, ou ainda: na política de sua interpretação e representação.<sup>11</sup>

Taussig revela como, na constituição da imagem do homem selvagem, os “efeitos de verdade” são produzidos no interior de discursos que, em si mesmos, não são nem verdadeiros, nem falsos. Faz notar que os poderes do xamanismo da região de Putumayo são carregados e articulados pelo fetiche imperialista moderno: o primitivismo tornado exótico.

Sobre o Velho Índio que aparece nos nosso ritos, um artista plástico, Pascal Roquette, dias depois da primeira vez que tomou ayahuasca, fez uma obra e ofereceu de presente para o meu amigo que “recebe” tal entidade. O título: *Meu Pajé*.



Imagem 1. *Meu Pajé* de Pascal Roquette (2017, pintura mista sobre tela, 80 x 90 cm)

O artista, que desde então frequenta os ritos de ayahuasca com nosso grupo em Cotia, diz que essa pintura foi inspirada na arte rupestre das cavernas do Piauí. E não seria

11 Taussig está atento à necessidade da antropologia buscar “modos de apresentação cujo objetivo é estilizar o imaginário da ordem natural, através da qual, em nome do real, o poder exerce sua dominação” (Taussig, 1993, p.15). Seu questionamento é sobre a produção de explicações e os efeitos das políticas de representação. “Que espécie de compreensão, de fala, escrita e construção do significado, através qual meio, [a antropologia] poderá lidar com isso [a violência colonial] e subvertê-lo?” (op.cit., p.31) Para desviar-se dos riscos eminentes da antropologia operar apenas e mais uma vez desmistificações ou remistificações, o antropólogo segue por uma poética bastante diversa, de destruição e revelação, conforme sugerem os trabalhos de montagem de Walter Benjamin. Sobre as técnicas e o uso da montagem na produção do conhecimento antropológico vide Abreu & Grunvald (2016).

tal inspiração estética mais uma das técnicas para narrar a ancestralidade desta figura?

Pela pintura do artista, a aparição indígena, em vez de encerrada, multiplica-se. Atravessa tempos e espaços aparentemente distantes. Conecta histórias. A pintura do artista é uma narrativa sobre o rito que constitui, mesmo, a verdade do transe. Jean Langdon (2013b) é enfática em apontar que, tal como o ritual, as narrativas também estruturam a experiência do transe.

Experiências e mundos especiais são criados através de eventos em que as memórias são reelaboradas como expressões artísticas, comenta Langdon, então citando Roger Abrahams (1977).

Já Edgar Theodoro da Cunha sublinha que as imagens “[s]ão também modos de pensamento e do gesto, são produtos de relações, entre homens, entre imagens e entre ambos”. (Cunha, 2016: 248) Neste sentido, considero que essas imagens artísticas sobre as mirações não são meros objetos simbólicos, mas são como “coisas que acontecem”<sup>12</sup> entre o mistério e o conhecimento, entre a lembrança, a imaginação e o esquecimento.

## XAMANISMOS MACUMBADOS

Se o Índio Velho que aparece em nossos rituais urbanos ayahuasqueiros embaralha minhas classificações antropológicas, são entidades de outra cosmologia as que perturbam os projetos xamânicos de outros tantos membros do grupo. Exus e Pombas Gira irromperam nos nossos transe sem qualquer autorização, gritando e gargalhando, provocando, debochando de todo desejo de pureza, desestabilizando as estruturas básicas de controle narrativo.

Desde o início do ano de 2017, sem atabaques, pontos cantados ou charutos, o “povo da rua” da umbanda brasileira passou a frequentar a roda de maracás e tambores xamânicos que realizamos em Cotia. Alguns Exus já haviam surgido antes, mas foram as Pombas Gira que irromperam, surpreendentemente, escancarando todo e qualquer projeto de ascensão purista. Algumas das mulheres do grupo reclamaram quanto à gritaria que lhes roubava a paz, outros frequentadores deixam de ir aos encontros, papéis rituais foram contestados, as encenações cerimoniais tiveram de ser revistas.

Se por um lado essa justaposição de xamanismo e macumba evoca poderes e encantos, por outro, deixa à mostra fissuras e brechas da luta de classes e de histórias pessoais que não devem ou querem ser comentadas. A bruxaria, neste caso, é das macumbas de Exus e Pombas Gira: contaminações, invasões, perturbações que brotam por entre as histórias sociais e fazem irromper o não-resolvido.

Através do ritual, o drama cósmico das batalhas espirituais é entrelaçado aos dramas sociais e aos pessoais. Os terreiros onde se realizam esses encontros são os

---

<sup>12</sup> Ideia livremente inspirada no texto de Vania Cardoso e Scott Head (2015) que tratam das “coisas que acontecem” em uma festa de Exu.

corpos em transe, então em estado de encruzilhada, de transição entre pessoa e entidade: terreiro-corpo. São esses estados corpóreos terreno de um complexo de saberes que forjam epistemologias cosmopolitas e pluriversais. Uma realidade plena de justaposições: polifônica, ambivalente e inacabada. Pelo transe manifestam-se pulsões, irrompem questões não resolvidas, utopias e tensões.

Mas esta não é uma experiência que parte da fragmentação, e sim do reconhecimento da integralidade corpórea. Integralidade por onde irrompem histórias de longo prazo, heranças que se queriam esquecidas, neste caso: aquelas das lutas, resistências e opressões dos corpos negros em terra paulista.

## ILUMINAÇÃO PROFANA

Marcel Mauss (2003) já havia se interessado especialmente pelos modos de apreensão do mundo que se dão como técnicas do corpo. Walter Benjamin também. Especialmente porque nos estados de embriaguez, que deslocam os sentidos do corpo, abrem-se possibilidades de descida aos substratos do cotidiano social, provocando um estranhamento, possibilidades de *iluminação profana* (Benjamin, 1994a).

A iluminação profana, de inspiração materialista e antropológica, seria a superação autêntica da iluminação religiosa. Esta última, a religiosa, é entendida como a catarse, mesmo que branda, diante do vislumbre dos contornos celestiais do maravilhoso. Um tipo de lucidez, a iluminação profana, foi o que Taussig (1983) encontrou nas sessões de *yagé*: a potência de interrupção quanto à santa aliança da ordem com o sagrado. Tal como um teatro épico, a iluminação profana opera por meio de montagens.

*Montagem*: alterações, brechas, deslocamentos e guinadas que ocorrem durante uma noite inteira, súbitas interrupções, sempre em relação àquilo que, inicialmente, parece ser a ordem do ritual e, mais tarde, assume ser pouco mais do que uma desculpa da ordem, dissolvendo-se em seguida em ondas após ondas que interrompem a ordem ilusória, a ridicularizada, a colonial, refletida no espelho. Interrupções para defecar, para vomitar, para pegar um pano para enxugar o rosto, para ir até a cozinha buscar carvão (...) e nas fendas e guinadas, todo o universo se abre. (Taussig, 1983: 411)

Montagem, ressalta Taussig (1983: 411), seria “o modo pelo qual ocorre a interrupção; a súbita mudança de cena, que rompe com qualquer tentativa de ordenamento narrativo e que impede o sensacionalismo. Entre a incerteza oscilante da náusea e a certeza abrupta da piada, há pouco ou nenhum espaço para o mistério ou o sensacionalismo”. Seu efeito consiste em justapor o senso de fantasia ao senso exaltado de realidade, encorajando assim, entre os participantes, especulações relativas aos porquês e motivos da própria representação: reflexividade e estranhamento sobre a própria performance ritual.

A iluminação profana coexiste sempre com o risco de sermos absorvidos pelo teatro fantástico de uma iluminação religiosa:

A essa cosmologia conhecemos bem e trata-se igualmente de um fascínio fascista, pelo líder do ritual, pela harmonia do heroísmo, da ordem, do voo místico, da absorção orgânica do indivíduo na 'tribo' e daí por diante. (Taussig, 1983: 414)

A absorção do indivíduo pela 'tribo' foi mesmo uma experiência vivida por vários de nós antes de nos reunimos para consumir juntos ayahuasca em Cotia, ainda enquanto membros da Porta do Sol, organização também auto-intitulada de centro xamânico que consagra ayahuasca. Esse passado nos mobilizou, em contraponto, a inventar um novo ritual e ainda nos aterroriza como risco iminente. A memória do "fascínio fascista" nos assombra e justifica nossa busca por outras formas de organização; mas foi mesmo a gritaria das Pomba Giras que gestaram as iniciativas emancipadoras mais duradouras.

## POSSESSÕES

Gesto de ruptura, o som dos gritos das Pomba Giras que surgiram em nossa Oca lembraram mesmo um trabalho de parto. Gesto de dar à luz a contradições, opressões e desejos. Nascimento de uma ancestralidade, manifestação do poder de um passado mítico, de arquivos emotivos insurgentes.

Fez-se notar como a performance ritual fornece uma forma de envolvimento direto com o passado ancestral. Os rituais nos possibilitam experimentar possibilidades que não estão na ordem da identidade, do pertencimento, mas do *devir*, vale ressaltar.

Os corpos que irrompem com ancestralidades mais antigas, reais ou imaginárias, são afiliações cósmicas com alta potência de liberação da imaginação e orientação para política.

Neste sentido, *xamã* e *Pomba Gira* não são apenas *coisas a pensar*, mas também *coisas com as quais se pensa*, meios de pensamento, tal como pontuam os estudos de Marcio Goldman (2005) no campo da religiões afro-brasileiras.

Com o tempo, a presença das Pomba Gira em nossos rituais ganharam a companhia de Exus, tambores foram chamados a se apresentar em alguns momentos, a mandala de areia foi ilustrada com velas coloridas e pedras semi-preciosas. Com o tempo, os gritos e a violência que inauguraram suas aparições primeiras transformaram-se numa "dança": movimentos requintados de abrir as pernas, balançar leques e saias, mesmo que ainda cheguem gargalhando e fazendo ruído. É também esse o processo do desenvolvimento das *médiuns* que as incorporam: precisão em dar corpo, dar forma.

O processo de organização corporal, também foi social. As mulheres do grupo, pelo menos aquelas que continuaram a frequentar os rituais, fortaleceram seus poderes e multiplicaram, assim, com suas histórias de vida, formas de emancipação. A fim de tratar de algumas das questões sobre o feminino, violências e a emancipação de gênero entre mulheres ayahuasqueiras, realizamos um documentário colaborativo a fim de oferecer ao

Seminário MovAya de 2021.<sup>13</sup> Disponível em: <<https://youtube.com/watch?v=XZ8FmHZG60>>.

Embora em minoria quantitativa, as mulheres do grupo trabalharam para criar espaços próprios - rituais só de mulheres -, experimentaram rituais com direção coletiva e ensaiaram outras formas de intervenção mágica e política.

O líder fundador, que sempre se manteve disposto à escuta e à negociação, ainda é a figura mais prestigiada, mas são as mulheres, nos últimos tempos, que dirigem a maioria dos rituais. Também foi a nova direção executiva da organização, toda composta por mulheres, que levantou o tema, discutiu e conseguiu formalizar, há três anos, um novo Estatuto para grupo. Este é um Estatuto radical: não permite as decisões por maioria, mas determina que todas as decisões se dêem em consenso, e quando não for possível, que seja por consentimento de todos.<sup>14</sup>

Estes parecem mesmo bons exemplos etnográficos dos processos operatórios de produção de efeitos que Goldman identificou inicialmente na prática de posseção de religiões afro-brasileiras.

O mais importante não são os grandes ritos ou os belos mitos, aspectos visíveis de coisas mais profundas que os ultrapassam em várias direções. Importantes são as ações voltadas para a produção de efeitos, para a busca de uma pura eficácia, fazendo suspeitar que a cosmologia, a mitologia e os sistemas de classificação estão, na verdade, a serviço desses processos operatórios. (Goldman, 2005: 154)

## MATILHA DE MULHERES

No final de alguma tarde de domingo da primavera de 2018, no sítio de Cotia onde o rito de ayahuasca iniciou-se há aproximadamente 4 horas, é possível ver várias pessoas espalhadas pelo gramado ao redor da Oca. Algumas estão sentadas pelos bancos de madeira, mas a maioria está mesmo deitada na grama, ora conversando, ora em pares “passando rapé”. O jardim, que conta com dois pequenos lagos, parece mesmo delicioso depois que o transe de ayahuasca já “baixou” um pouco, o êxtase da roda de maracás e tambores xamânicos já acalmou, os portais que deram acessos a outros mundos começam a desvanecer.

Bia caminha em minha direção. Estou ainda ao redor da fogueira, guardando o fogo que é o epicentro de nossa atividade ritual, sentada em silêncio observo o redor com

---

13 Se o projeto desta pesquisa previa a realização de ensaios fílmicos como ferramenta apropriada tanto para nos aproximarmos do indizível do transe pela poética, como para acionar a experiência sensual do terreiro-corpo através das potências peculiares da linguagem audiovisual; no decorrer da prática de gravações, o fazer fílmico mostrou-se especialmente importante para espaço de interlocução e incentivar a discussão de questões que normalmente não teriam fórum apropriado. Demais, a elaboração o de um vídeo documentário apresentou-se como estratégia discursiva justa para a expressão da diversidade e da multivocalidade das realizações femininas a partir da prática ritual.

14 Tal projeto requer modos de operar próprios, maior tempo de dedicação e, principalmente, gente com disposição dialógica, que trabalha, já por princípio, para superar o paradigma da “instrução” pelo da “aprendizagem conjunta”.

imensa felicidade: sinto-me intensamente viva depois de atravessar a “quase morte” do transe alto com ayahuasca. Consigo ver, ouvir e sentir simultaneamente muitas forças ao meu redor: plantas, ventos, cores, “qualidades” nos movimentos das pessoas e no meu próprio corpo.

As Guias<sup>15</sup> atravessadas pelo peito nu de Bia compõe um dos mais belos adornos. As miçangas das Guias pousam sobre a cintura da saia que ela mesma confeccionou e movimentam-se com seus quadris. Espirituosa como só ela sabe ser, sorridente e sarcástica sem nunca deixar que sua crítica soe ofensiva a qualquer um, chegando perto, ela comenta algo que logo me faz rir. Já não me lembro o que ela me diz, mas ela sempre me faz rir. É uma moça de inteligência e bom humor raros, tal como sua própria feitura na vida. Ayahuasqueira como eu há mais de 10 anos, Bia também é uma das pessoas com maior experiência de rituais entre os presentes. Nos conhecemos desde a época da Porta do Sol.

Ela pede para eu organizar alguma brecha na dinâmica fluída do rito para apresentar a *Dança para Yemanjá* que ensaiou com suas amigas e alunas. Os rituais xamânicos que inventamos em Cotia não tem nenhuma estrutura cerimonial, nem hinário como é comum entre as religiões e grupos ayahuasqueiros urbanos. Esses ritos acontecem como *jam sessions*, onde cada um dos presentes deve encontrar espontaneamente sua forma de participação, que pode também ser em silêncio retrospectivo. O exercício da consciência de que realizamos coletivamente o ritual é importante pois além de garantir a rede de segurança para o exercício do transe, também cria uma matéria coletiva que potencializa nossos aprendizados.<sup>16</sup>

Nos ritos do [Centro Xamânico] Ação Celestial não temos um dogma, mas temos uma mandala de areia colorida para calçar a fogueira central a ser desfeita depois do ritual e nos lembrar da impermanência de todas as coisas. Definimos poucas regras, são como instruções para o improviso e algumas práticas foram se instituindo com o tempo indicando uma restrita cerimonial mínima, tal como iniciarmos o ritual tomando todos juntos seu copo de ayahuasca e finalizando em silêncio numa grande roda. Entre as instruções, a mais valiosa é sobre cada um poder fazer o que escolher durante o rito - sentar, deitar, dançar, correr, chorar ou sorrir, tocar - desde que não perturbe ou atravesse o espaço dos outros, nem saia do sítio. Lembramos que “tudo o que acontece durante o ritual é considerado sagrado”, por isso é também preciso cuidar do que se deixa expressar, mas não há de haver interdições morais. A regra máxima que assumimos, sugestão do Índio Velho que nos visitava nos rituais iniciais do grupo, é de que “ninguém pode dizer a ninguém o que não se pode fazer”. Ainda assim, pedimos, antecipadamente, que as pessoas que quiserem conversar, o façam fora e longe da Oca.

15 Objeto mágico de proteção espiritual na forma de um grande colar montado com pedras e miçangas muito usado por tradições de religiões afro-brasileiras.

16 A ideia do ritual que realizamos é de criar a oportunidade para o exercício da autonomia como componente essencial do “trabalho espiritual com a Força da ayahuasca”. Pressupomos que cada um pode e deve saber aprender com seu próprio transe. Neste sentido é permitido, inclusive, que cada um escolha a quantidade de ayahuasca que deseja consumir em cada ritual.

Diferente dos discursos cotidianos, desejamos que o ritual seja espaço para o exercício de outras formas de comunicação, nossa comunicação mediúnica com outros seres e planos de existência e entre os participantes, mas na linguagem dramatúrgica própria dos rituais.

Ali, nos rituais do [Centro Xamânico] Ação Celestial temos apenas uma única função diferenciada entre os presentes: o/a dirigente espiritual do rito da vez. Nesta função, que está se dissolvendo com a prática feminina, deve-se operar como um coordenador e um guardião a garantir as melhores condições para que a interação improvisada dos participantes, o desenvolvimento de seus *dons* e mediunidade.

Os peitos nus de Bia durante o ritual são mesmo a expressão e o exercício de sua mediunidade, sua comunicação com o “plano sagrado” da vida, diz ela. Bia é afirmativa quando pontua que são as “forças do astral”, as energias e entidades que lhe atravessam em transe, que a orientam a despir os seios.

Bia não é a única, há mais três ou quatro mulheres que tiram seus sutiãs durante o tempo-espaço ritual. A prática, inaugurada nos ritos de mulheres e estendida aos outros ritos no início de 2018, já foi motivo de mal estar entre outras mulheres que participam do ritual com seus maridos. Algumas já chegaram a pedir mais discricção. Para as esposas incomodadas Bia responde como que brincando: “solta essa loba! Tira você também o seu, pelo menos para experimentar”, porém ela não deixa de vestir a camiseta e aguardar que o campo de diálogos fora do ritual crie novas oportunidades para que sua expressão do sagrado não perturbe a ninguém. Sobre a nudez de seus peitos, comenta: “não é um ato de liberdade para mim, para mim é natural, mas sei bem que isso é uma conquista”. Ela é respeitosa com os limites culturais, mas sempre foi muito atenta às “orientações do astral desse mundo mágico da ayahuasca”, tal como define.

Em 2009, depois de “receber instruções do Astral” durante um ritual de ayahuasca, Bia descobriu o que “veio fazer neste planeta” e então implantou um projeto de dança com mulheres na comunidade onde mora em Cotia.<sup>17</sup> Recentemente duas de suas alunas também se tornaram professoras do projeto e ela há poucos meses recebeu mais uma orientação, um tipo próprio de *miração*: fundar seu próprio grupo ayahuasqueiro para poder dirigir o ritual conforme seus preceitos.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Carolina. **Experiência rave: entre o espetáculo e o ritual**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: São Paulo, 2012.

---

<sup>17</sup> *Anaí mulheres que dançam* é o nome do projeto implantado e sustentado pela Bia, há nove anos, que promove o encontro de mulheres, aulas de dança e saraus, além de um festival anual em Camanducaia, Cotia. A proposta é de trabalhar o autoconhecimento, de busca do feminino através da dança, “de quem somos através dos nossos corpos”, diz ela.

ABREU, Carolina & GRUNVALD, Vitor. Montagem, teatro e imagem dialética. In: Andrea Barbosa [et al.] (orgs.). **Experiência da imagem na antropologia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2016, p. 261 - 283.

ADORNO, Theodor. O ensaio como forma. In: **Notas de Literatura I**. Tradução de Jorge de Almeida, Editora 34, Coleção Espírito Crítico, 2003, p. 15-45.

BASTIDE, Roger. O sagrado selvagem. **Cadernos de Campo**. v. 2. n.2., 1992, p. 143- 157.

BENJAMIN, Walter. O surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia. In: **Magia e técnica, arte e política** (Obras Escolhidas - volume I). Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994a, p. 21-35.

CARDOSO, Vania & HEAD, Scott. Matérias Nebulosas: coisa que acontecem em uma festa de exu. **Religião e Sociedade**, n. 35, vol. 1 Rio de Janeiro, 2015, p. 164-192.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CUNHA, Edgar Teodoro da. A intermitência das imagens: exercício para uma possível memória visual Bororo. In: Andrea Barbosa [et al.] (orgs.). **Experiência da imagem na antropologia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2016, p. 247 - 259.

\_\_\_\_\_. Índios no Brasil: imaginário em movimento. In: Sylvia Caiuby Novaes [et al.] (orgs.). **Escrituras da Imagem**. São Paulo, Fapesp / Editora da Universidade de São Paulo, 2004, p. 101- 120.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERNÁNDEZ, Alhena Caicedo. Nuevos chamanismos Nueva Era. **Universitas Humanística**, nº 68, Bogotá, jul-dez 2009, p. 15 - 32.

GOLDMAN, Marcio. Forma de Saber e Modos de Ser - Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. In: **Religião e Sociedade**, 25 (2), 2005, p. 102-120.

GOULART, Sandra. Religious matrices of the União do Vegetal. In: **Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil**. Beatriz Caiuby Labate & Edward Mac Rae (eds.). London: Equinox, 2010, p. 107 -134.

GOW, Peter. Cinema da Floresta - Filme, Alucinação e Sonho na Amazônia Peruana. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 1995, v. 38 no. 2, p. 36-54.

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

LABATE, Beatriz Caiuby & COUTINHO, Tiago. “O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu”: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2014, v. 57 n. 2, p. 215 - 250.

LAGROU. Els. **Arte indígena no Brasil**. Belo Horizonte: C/Arte, 2013.

LAGROU, Els. Xamanismo e representação entre os kaxinawá. In: E. J. M. Langdon (ed.) **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora UFSC, 1996.

LANGDON, Esther Jean. New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanism and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories. **Civilisations - Revue Internationale d'Anthropologie et de Sciences Humaines**. 61-2, 2013a Chamanismes en mouvement. p.19-35.

\_\_\_\_\_. 'A viagem à Casa das Onças': narrativas sobre experiências extraordinárias. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2013b, v. 56 n. 2, p.183 - 212.

LUNA, Luis Eduardo. **Vegetalismo**: shamanism among the mestizo population in peruvian amazon. Estocolmo: Almqvist and Wiksell International, 1986.

MAGNANI, José Guilherme C. **Mystica Urbe**. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo, Studio Nobel, 1999.

MAC DOUGALL, David. **Transcultural cinema**. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 25-92.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua** - xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: **Marcel Mauss: Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 401 - 422.

SAEZ, Oscar Calávia. Prefácio. In: **Religiões Ayahuasqueiras**: um balanço bibliográfico. Beatriz Caiuby Labate, Isabel Santana de Rose & Rafael Guimarães dos Santos (orgs.). Campinas: Mercado das Letras, 2008.

SAID, Edward W. **Orientalismo** - o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SEVERI, Carlo. A palavra emprestada ou como falam as imagens. **Revista de Antropologia** v. 52, no. 2. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: 2009, p. 459-506.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais** - Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosacnaify, 2015.

\_\_\_\_\_. O nativo relativo. **Mana**. n. 8, vol 1, 2002, p.113-148.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Guerra e Paz, 1993.

## **SOBRE OS ORGANIZADORES**

**MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO** – Pós-doutorado em Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra (FPCE/UC Portugal, 2014-2016). Pós-doutorado em Formação de professores, Identidade e Gênero pelo Instituto Politécnico da Escola Superior de Educação de Coimbra ESEC (2017-2021); Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás PUC/Goiás (2010-2014, CAPES 5); Doutorado em Ensino (em andamento), com objeto de tese na área da Educação Matemática/Desenvolvimento Profissional de Professores e tecnologias pela Universidade do Vale do Taquari/UNIVATES (2018 -, CAPES 4); Doutorado em Educação (em andamento), com objeto de tese na área de Currículo e Identidade Juvenis pela Universidade Luterana do Brasil/ ULBRA (2020 -, CAPES 5); Mestre em Teologia: Educação Comunitária Infância e Juventude pelas Faculdades EST (2007-2008, CAPES 5). A nível de graduação possui formação multidisciplinar com: Licenciatura em Matemática pela Universidade Estadual de Goiás; Licenciatura em Pedagogia habilitação: séries iniciais, orientação e supervisão escolar, pelo Instituto de Ciências Humanas e Sociais ICSH e Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira/FBB. É professor Titular C-II da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior/FIMES/UNIFIMES desde 2014 (Onde atua em atividades de ensino, pesquisa e extensão na graduação e pós-graduação) e professor P-IV da Secretaria Estadual de Educação de Goiás desde 1999 na disciplina de Matemática. Atua, ainda, como Docente Permanente nos seguintes Programas: Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Faculdade de Inhumas FACMAIS, Linha 2 Educação, Cultura, Teorias e Processos Pedagógicos; Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Fundação Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul UEMS, Linha 1 Currículo, Formação Docente e Diversidade (Cooperação técnica nº 1038/2019. Publicado no D. O. nº 10038 de 28/11/2019) e do MPIES Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social da Universidade do Estado da Bahia UNEB (Colaboração Técnica, sem vínculo empregatício), na Linha 2 Novas Formas de Subjetivação e Organização Comunitária. Coordenador do Grupo de Pesquisa (NEPEM/UNIFIMES-CNPq); Colíder do Grupo de Pesquisa em Educação, Tecnologias Sociais e Desenvolvimento no interior do Amazonas (do IFAM). Associado na ANPED/Nacional. Membro da Comissão Editorial da Revista Científica em Educação da FACMAIS (2020 -); Membro do Comitê Científico da Editora Atena (2019 -); Editor da Revista Científica Novas Configurações Diálogos Plurais (2020 -). Tem experiência na área da Educação atuando no eixo da Diversidade. Atualmente interessa-me pesquisa em dois grupos temáticos: I Processos Educativos: Formação de Professores, Políticas Educacionais, Currículo, Desenvolvimento Profissional, Ensino e Tecnologia; II Estudos Culturais: Identidade, Representação, Gênero, Violência, Negritude, Religiosidade e Cultura. E-mail: maximo@unifimes.edu.br

**ELISÂNGELA MAURA CATARINO** - Pós-doutorado em Educação pela Escola Superior de Educação de Coimbra - ESEC/PT (2017-2019) sob a orientação da Dra. Fátima Neves. Doutora em Ciências da Religião pela PUC-GO (2005 - CAPES 5) na Linha de Pesquisa

Religião e Movimentos Sociais. Doutoranda em Educação pela Universidade Luterana do Brasil (em andamento). Mestra em Teologia com especialização em Educação Comunitária Infância e Juventude pela EST/UFRGS (2010 - Conceito 5 CAPES). Especialista em Língua Portuguesa pela Universidade Salgado de Oliveira (2007) e Docência do Ensino Superior pela FAMATEC (2012). Licenciada em Língua Portuguesa e inglesa e suas respectivas licenciaturas, pela Universidade Estadual de Goiás (2004) e Licenciada em Filosofia pelo Instituto de Ciências Sociais e Humanas - ICSH (2003). É servidora pública da Secretaria Estadual de Educação de Goiás - SEDUCE (1999 - Professora P-IV) e da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior (2015 - Professora Titular – C-I), onde atua como professora na Pós-graduação e nos Cursos de Medicina Veterinária, Engenharia Civil, Pedagogia, Educação Física e Psicologia. Coordenadora no Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social - MPIES/UNEB. Colíder do Grupo de Pesquisa Psicologia, Processos Educativos e Inclusão da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS); Pesquisadora no Grupo de Pesquisa NEPEM/UNIFIMES/CNPq. Atualmente trabalha com as seguintes temáticas: Literatura. Linguagem. Educação e Diversidade e Educação Especial com foco nos surdos. E-mail: maura@unifimes.edu.br

**PEDRO MÁRCIO PINTO DE OLIVEIRA** – Mestrando no Programa de Pós-graduação Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social pela Universidade do Estado da Bahia - Campus XI - Serrinha-BA. Especialização em Psicopedagogia Institucional e Clínica pela Faculdade de Filosofia e Letras de Candeias (2017). Graduando em Gestão da Tecnologia da Informação na UniCesumar/Polo: Conceição do Coité-BA. Licenciado em Matemática pela Universidade do Estado da Bahia (2019). Licenciado em História pela Universidade do Estado da Bahia (2014), Licenciatura em Biologia na Faculdade de Tecnologia e Ciências (2008), atualmente atua como Técnico Universitário no Departamento de Educação da UNEB - Campus XIV e como Professor de Matemática e Física do Curso Pré-vestibular Universidade Para Todos da Secretaria de Educação do Estado da Bahia (SEC-BA) em parceria com a UNEB, também atua como professor de Informática Básica e Gráfica no Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial SENAC-BA, é membro do Observatório de Educação Básica do Território do Sisal - OBEDUCS/UNEB. É membro da Associação Brasileira de História Oral e Membro da Associação Brasileira de Tecnologia Educacional. Atualmente está Secretário do Colegiado do Curso de Bacharelado em Comunicação Social - Rádio e TV. E-mail: profpedromarcio@hotmail.com

## ÍNDICE REMISSIVO

### A

América Afro-Latina 44

Anthony Giddens 14, 15, 16, 19, 21, 23

Arqueologia 44

### C

Capital cultural 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81

Capitalista 73, 74, 77, 78, 79, 80

Comunidades Quilombolas 24, 38

Condições de saúde 24, 26, 27, 32, 35, 36, 37

Condições de vida 10, 24, 26, 28, 37, 39

### D

Diáspora Africana 44, 45, 47, 59, 61, 62, 63, 66

Discriminação histórica 24, 37

Diversidade cultural 6, 8, 9, 10, 12, 13

### E

Educação 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 26, 31, 37, 38, 73, 81, 100, 106, 119, 120

Empresários 48, 73, 78, 79

Ensino regular 1, 3, 4, 5

Escravidão 44, 46, 49, 50, 52, 53, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 71

Escrita 52, 102, 110

Estudos Afro-Brasileiros 11, 44

Experiência 14, 15, 17, 18, 19, 21, 29, 54, 84, 85, 86, 90, 95, 97, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119

### H

Humanidade e animalidade 82, 83, 100, 101

### I

Inclusão 1, 2, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 45, 50, 80, 120

### L

Literatura 11, 45, 47, 50, 82, 83, 85, 86, 100, 101, 117, 120

### M

Magia 102, 104, 110, 117

Memorialização 44, 47, 57, 59, 60, 62, 63

Modernidade 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 48, 107

## **P**

Pandemia 40, 42

## **R**

Racismo 6, 8, 9, 10, 11, 13, 49, 58, 59

Reflexividade 14, 19, 20, 21, 22, 112

## **T**

TEA 1, 2, 3, 5

Tradição 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 61, 77, 80, 107

Transe 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 114, 115, 116

Transtorno do espectro autista 1, 2, 3, 4, 5

# ANTROPO LOGIA:

*Visão crítica da  
realidade sociocultural*

- 🌐 [www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)
- ✉ [contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)
- 📷 @atenaeditora
- 📘 [www.facebook.com/atenaeditora.com.br](https://www.facebook.com/atenaeditora.com.br)



# ANTROPO LOGIA:

*Visão crítica da  
realidade sociocultural*

- 🌐 [www.atenaeditora.com.br](http://www.atenaeditora.com.br)
- ✉ [contato@atenaeditora.com.br](mailto:contato@atenaeditora.com.br)
- 📷 @atenaeditora
- 📘 [www.facebook.com/atenaeditora.com.br](https://www.facebook.com/atenaeditora.com.br)

