

MODALIDADES DE USOS E SABERES DO CIPÓ CABI

Maria Betânia Barbosa Albuquerque¹

Introdução

O termo *Cabi* designa um tipo de cipó nativo da floresta amazônica, pertencente à família das *Malpighiaceas*² e, de acordo com Adolfo Ducke³, o nome se aplica tanto à *Banisteria caapi*⁴, como ao *Cabi paraensis*⁵. Já em 1943, Ducke escreveu: “Esta planta é frequentemente cultivada em Belém do Pará e arredores, onde, as vezes, é encontrada em estado subspontâneo [sic] em quintais de casas [...]. Ambas as plantas têm usos na medicina popular e em ‘feitiçarias’ de ‘curandeiros’”⁶. Adverte, entretanto o autor, que não lhe foi possível averiguar “se o *Cabi paraensis* possui propriedades narcóticas iguais à do outro ‘cabi’”⁷.

As duas espécies do cipó podem ser facilmente diferenciadas considerando suas folhas que são mais espessas no *Cabi paraensis* do que as da espécie *Caapi*⁸. E mais ainda na época da floração pois o *Cabi paraensis* produz flores amarelas e sementes flutuantes, não aladas. Já o *Banisteria caapi* produz flores de cor rosa e sementes providas de “grande asa terminal”, daí dizer-se que são aladas.

Com nomenclaturas bastante diversas, o *Caapi* (ou o “outro *Cabi*”, na expressão de Ducke) é amplamente encontrado no Peru, Equador, Colômbia e Amazônia Brasileira junto às populações nativas, razão pela qual é difícil afirmar de onde o cipó é originário. Na Amazônia, ele é utilizado em diferentes situações sócio culturais

¹ Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora Adjunta do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará. Líder do Grupo de Pesquisa História da Educação na Amazônia – GHEDA (UEPA/ Diretório CNPq) e pesquisadora do Grupo de Estudos e de Pesquisas sobre a História dos Campos Disciplinares – GEPECADIS (UEM/ Diretório CNPq). E-Mail: <mbetaniaalbuquerque@uol.com.br>.

² *Malpighiaceas* é o nome botânico de uma família de plantas composta de 68 gêneros e cerca de 1.200 espécies, distribuídas nas regiões tropicais da América do Sul, na forma de trepadeiras, arbustos e árvores.

³ Adolfo Ducke foi um entomólogo austríaco que veio trabalhar na Floresta Amazônica a convite do Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém-Pa. Nas diversas viagens que fez ao Amazonas estudou a estrutura do sistema florestal e assim pode descrever 900 novas espécies e 50 novos gêneros de plantas. Publicou centenas de artigos e monografias e, na primeira metade do século XX, tornou-se uma das mais importantes autoridades sobre a flora amazônica.

⁴ O início dos estudos da espécie *Caapi* datam de 1851, quando o botânico inglês Richard Spruce coletou no Brasil amostras do cipó. Inicialmente Spruce classificou-o com *Banisteria caapi*, mas em 1931, Morton reclassificou como *Banisteriopsis caapi*.

⁵ Os estudos sobre o *Cabi* iniciaram-se com Adolfo Ducke, por volta de 1943, quando fez a sua descrição pela primeira vez.

⁶ DUCKE, Adolfo. “O cabi do Pará”. *Arquivos do Serviço Florestal*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, nov. 1943, p 13-17. Disponível em <<http://herbarium.lsa.umich.edu/malpigh/MALPpdf/Arq-Ducke1943.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2012.

⁷ DUCKE, “O cabi do Pará”, p. 14.

⁸ DUCKE, “O cabi do Pará”, p. 14.

do cotidiano das populações, com diferentes finalidades e sendo perpassado por uma diversidade de saberes.

Um exemplo dessa diversidade de saberes reflete-se na própria diversidade de nomenclaturas encontradas: Yajé nas partes média e alta dos afluentes do Amazonas; Cabí, Capí, Caapi no Amazonas brasileiro; Ayahuasca no dialeto quechua; Natema, em jíbaro; Nepi na costa equatoriana; Dapa na costa colombiana; Pildé na Colômbia e no Equador⁹. O cipó *Cabi* é, entretanto, muito conhecido pela sua participação na composição de uma bebida psicoativa de origem indígena, conhecida por uma diversidade de nomes, dentre os quais: *Ayahuasca*, *Yagé*, *Kamarampi*, *Cipó*, *Daime*, *Vegetal*, *Hoasca*. A Ayahuasca, portanto, pode designar tanto o cipó quanto a bebida dele resultante.

Na tentativa de traduzir parcialmente essa diversidade, este texto tem por objetivo descrever algumas modalidades de uso do cipó *Cabi* e a constelação de saberes que o perpassam, destacando seu uso entre comunidades indígenas e nas práticas populares de cura entre a população mestiça que habita a ilha de Colares (PA).

Considerando o cipó *Cabi* sob a forma de componente da tradicional bebida Ayahuasca, a descrição dos saberes baseou-se, metodologicamente, em estudos que se voltam para o uso desta bebida entre os índios Kaxinawá, Ashanika, Yaminawa, Airo-Pai e Machiguenga. Considerei, também, um estudo sobre o uso da Ayahuasca entre seringueiros habitantes do Vale do Rio Juruá (AM), caracterizando-se esta parte do texto como de natureza bibliográfica.

Por sua vez, os saberes do cipó *Cabi* em Colares foram analisados a partir de uma pesquisa de campo, ainda em andamento, em que foram realizadas entrevistas com alguns moradores das comunidades de Terra Amarela e Ovos, duas localidades formadas por descendentes de antigos escravos e onde ainda hoje é possível se encontrar um número considerável de pés de *Cabi* distribuídos por vários quintais e sítios do local.

A rede de saberes que perpassa o uso do *Cabi* aproxima-se, teoricamente, da acepção de saber popular desenvolvida por Sergio Martinic, que o define como um conjunto de

*[...] conhecimentos, maneiras de compreender e de interpretar que cotidianamente resultam ser necessários para um adequado desenvolvimento social. É o acervo de conhecimento que, entre os setores populares, garante a reprodução e produção do mundo social ao qual pertence. Este conhecimento proporciona um conjunto de objetivações, certezas e parâmetros que permitem ao sujeito compreender sua experiência e, ainda mais, fazê-la inteligível para os demais.*¹⁰

⁹ PATIÑO, Victor Manuel. *Plantas cultivadas y animales domésticos en américa equinoccial*. Tomo III: Fibras, Medicinas, Miscelâneas. Capítulo XVII - Medicinales, estimulantes, venenosas, insecticidas. Banco de La República Colombia: Biblioteca Luis Ángel Arango. Disponível em: <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/pad/pad3c.htm>>. Acesso em: 20 ago. 2012.

¹⁰ MARTINIC, Sérgio. “Saber popular y identidade”. In: GADOTTI, Moacir & TORRES, Carlos Al-

Saber popular ou, simplesmente, sabedoria de vida sinaliza, portanto, uma forma singular de inteligibilidade do real fincada na cultura, com a qual determinados grupos reinventam o cotidiano, criam estratégias de sobrevivência, transmitem seus saberes e perpetuam seus valores e tradições. Essas gentes, escreve Brandão, “criam as suas próprias estruturas de socialização, formam e consagram os seus próprios mestres e reproduzem, com os instrumentos e artifícios de sua própria educação, a sua sabedoria”¹¹.

Sob esta perspectiva, parte-se da ideia de que o uso do cipó *Cabi* permite a criação de vínculos essenciais à reprodução cultural dos grupos, atuando, por isso, como fator significativo na constituição de identidades étnicas, sociais, culturais e religiosas. A partir da relação com o cipó, determinados grupos humanos dizem aprender acerca do mundo e de outros mundos, como também extrair os conhecimentos necessários para a vida prática cotidiana. O *Cabi* é, assim, entendido como *mediador cultural* significativo da transmissão dos saberes da coletividade, configurando-se como prática educativa que possibilita a sobrevivência e recriação do universo de significados produzidos historicamente pelos grupos¹².

Ayahuasca e xamanismo amazônico

A Ayahuasca é uma bebida psicoativa, isto é, que ativa a psique, preparada, em geral, a partir de três elementos naturais: O cipó *Cabi* (*Banisteriopsis caapi*), a folha (*Psychotria viridis*) e água.

Do ponto de vista farmacológico, Luis Eduardo Luna explica que no cipó se encontram dois alcalóides: a harmina e a tetra-hidroharmina. Existe ainda outro alcalóide: a harmalina, mas, segundo Luna, este é em “quantidades insignificantes do ponto de vista da ação da ayahuasca”¹³. Na folha existe um terceiro alcalóide extremamente relevante, pois é ele que possibilita a obtenção das visões. Trata-se da dimetiltriptamina (DMT), a qual

[...] não é ativa oralmente, sendo desativada no sistema digestivo e no fígado por uma enzima chamada MAO (monoamina oxidase), que forma parte do sistema de defesa do organismo contra possíveis substâncias tóxicas. A harmina presente na liana [cipó] inibe temporariamente a ação da enzima MAO, possibilitando, assim, que a não desativada DMT atravesse a barreira hematoencefálica (a

berto (orgs.). *Educação popular: utopia latino-americana*. São Paulo: Cortez; EDUSP, 1994, p. 73 (tradução livre).

¹¹ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. “A cultura do povo e a educação popular: sete canções de militância pedagógica”. In: _____. *A questão política da educação popular*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 122-135.

¹² GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹³ LUNA, Luis Eduardo. “Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal”. In: LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lucia (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 333-354.

*barreira sangue-cérebro) e chegue até o sistema nervoso central.*¹⁴

Ao descrever a forma como a Ayahuasca atua no corpo humano, Luna esclarece que seu efeito ocorre simultaneamente de duas maneiras: primeiro “os altos índices de serotonina colocam a pessoa em um especial estado de alerta. A ação da DMT no sistema nervoso faz com que o sujeito esteja como que ‘sonhando’”¹⁵. Nesse estado, prossegue o Autor, a pessoa

*[...] pode entrar em extraordinários espaços sensoriais, acessar o que parece ser uma fonte inesgotável de informações, ter estranhas percepções do próprio corpo e de si mesmo, transformar-se em seres não humanos (animais, plantas ou objetos inanimados), ter contato com entidades entendidas como pertencentes a este ou a outros mundos, recordar episódios passados ou percebidos subjetivamente como intra-uterinos ou pertencentes à ‘vidas passadas’, ou ainda ter experiências ‘místicas’ de muitos tipos.*¹⁶

Considerando uma flora gigantesca de cerca de oitenta mil espécies, Luna ressalta a grandeza da descoberta da Ayahuasca pelas populações amazônicas, grandeza esta que explica o *status* de “sacramento da eucaristia” que esta bebida assume nas chamadas religiões ayahuasqueiras, isto é, religiões que tem no centro de seu culto o uso da Ayahuasca tais como: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal (UDV).

Embora não seja possível afirmar, com precisão, onde e quando se deu o início dessas práticas de consumo da Ayahuasca, posto que se tratam de culturas que não deixaram registros escritos, as origens desse uso na Amazônia, de acordo com McKenna, “estão perdidas por entre as névoas da pré-história”¹⁷, remontando a centenas ou milhares de anos. Em suas investigações botânicas, McKenna afirma que:

*Não existe nada sob a forma de material iconográfico, nem mesmo remanescentes botânicos que tenham sido preservados, que possa estabelecer o uso pré-histórico da Ayahuasca; é provável que as culturas pré-colombianas, sofisticadas na utilização de grande variedade de plantas psicotrópicas, tenham tido uma relação familiar com a Ayahuasca e seu preparo.*¹⁸

¹⁴ LUNA, “Narrativas da alteridade...”, p. 335.

¹⁵ LUNA, “Narrativas da alteridade...”, p. 338.

¹⁶ LUNA, “Narrativas da alteridade...”, p. 338.

¹⁷ MCKENNA, Dennis. “Ayahuasca: uma história etnofarmacológica”. In: METZNER, Ralfh (org.). *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Tradução de Márcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002, p. 174.

¹⁸ MCKENNA, “Ayahuasca: uma história...”, p. 175.

Para o autor, a “falta de datas nesta matéria é frustrante”. Contudo, sabe-se que a utilização da Ayahuasca disseminou-se por inúmeras tribos indígenas da bacia amazônica, e que antes de ter chamado a atenção dos etnógrafos ocidentais, na metade do século XIX, “o conhecimento das técnicas de preparação da Ayahuasca, e também das plantas que lhe são apropriadas, já estava difundido na Amazônia”¹⁹.

Luis Eduardo Luna acredita que a Ayahuasca é apenas *uma* bebida psicoativa, em meio ao complexo uso dessas substâncias entre uma parte considerável da população pré-colombiana. Contudo, se por um lado a pré-história da Ayahuasca permanece um mistério, sua história moderna é conhecida. Sua origem, afirma Mckenna, remonta a 1851, quando o botânico inglês Richard Spruce “deparou-se com a utilização de uma bebida intoxicante entre os índios da tribo Tucano do rio Uaupés, no Brasil”²⁰.

Spruce coletou espécimes do cipó, de que é feita a bebida, o qual serviu de base para sua classificação, inicialmente, como *Banisteria caapi* e, posteriormente, reclassificada em 1931, pelo toxicólogo Morton, como *Banisteriopsis caapi*. Vários autores acreditam que o consumo da Ayahuasca, originariamente, se situa na Bacia do Alto Amazonas e embora documentada com precisão “há cerca de duzentos anos, seu uso é provavelmente milenar”²¹.

Sabe-se que a partir do século XVI, a utilização da farmacopeia indígena constituída por poderosas plantas psicoativas, desencadeou nos colonizadores uma reação preconceituosa e bastante severa. Citando o estudo de Tausig sobre o xamanismo, Mckenna²² afirma que “os espanhóis e os portugueses, justamente aqueles que ocuparam grande parte das florestas amazônicas”, depois de constatarem a centralidade do uso dos psicoativos na indução dos estados de êxtase, “não só perseguiram brutalmente as culturas nativas como também as exploraram”.

Contudo, embora a população indígena seja, atualmente, minoritária na região, o uso da Ayahuasca continua até hoje por meio das atividades de curandeiros e mestiços bem como das religiões da Amazônia, acima mencionadas, que consomem a bebida em seus ritos. Apesar da imposição religiosa dos colonizadores, subsistiram, “as crenças mais diretamente ligadas ao meio ambiente, que não tinham substituto ou equivalente no cristianismo”²³. Entre essas crenças está o xamanismo, cuja figura central é o xamã, encarregado de “estabelecer contato com o mundo sobrenatural, buscando influir na cura de doenças, servir de oráculo, proporcionar bons resultados em caçadas, evitar catástrofes naturais e organizar cerimônias religiosas”²⁴.

O xamanismo, segundo MacRae, é a instituição religiosa mais importante que o caboclo da Amazônia preservou da cultura indígena. Embora tenha adotado “orações cristãs, colocando santos católicos na categoria de espíritos familiares, ao

¹⁹ MCKENNA, “Ayahuasca: uma história...”, p. 175.

²⁰ MCKENNA, “Ayahuasca: uma história...”, p. 176.

²¹ LUNA, “Narrativas da alteridade...”, p. 334.

²² MCKENNA, “Ayahuasca: uma história...”, p. 199.

²³ MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daimé*. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 60.

²⁴ MACRAE, *Guiado pela Lua...*, p. 28.

lado das entidades sobrenaturais da água ou da mata, o xamanismo ainda é um dos legados culturais indígenas menos modificados”²⁵.

Os xamãs adquirem seus poderes seja por “vocalização pessoal, pela vontade de agentes sobrenaturais, ou, às vezes, por herança”²⁶. São também conhecidos como curandeiros, mestiços ou vegetalistas e descendem do contato entre portugueses, espanhóis, negros e indígenas que, apesar da colonização ibérica, da atividade catequética e da economia da borracha na Amazônia, mantiveram elementos dos antigos conhecimentos acerca das plantas, seu uso e relação com o mundo espiritual²⁷.

A Comunicação com as Plantas e a Aprendizagem de Saberes

É significativa a amplitude dos conhecimentos dos xamãs. Eles “eram frequentemente grandes contadores de histórias, dotados de talento artístico e de memória extraordinária”²⁸. São também “grandes conhecedores da floresta e das propriedades das plantas, que usam com frequência, especialmente para atividades de cura”²⁹.

*A utilização correta das plantas permite então o aprendizado do conhecimento que será necessário para suas futuras práticas xamânicas. Sua mente está ‘aberta’ para que ele possa então explorar adequadamente a fauna, a flora e a sua localização geográfica, assim como lembrar-se de tudo isso mais tarde. As plantas comunicam-se com ele através de visões e sonhos e, além da ‘sabedoria’, transmitem-lhe também ‘força’, ou seja, qualidades físicas como resistência a ventos, chuvas e inundações.*³⁰

Entre os Machiguenga³¹, o xamã ou curandeiro é chamado de *Seripigari* que significa “intoxicado por tabaco”. Um *Seripigari* poderoso, na perspectiva desses grupos, é aquele que consegue curar doenças consideradas incuráveis pela medicina ocidental; sabe utilizar canções a fim de “contactar espíritos poderosos ou chamar de volta a alma de uma pessoa doente”; sabe usar seu corpo para “localizar e remover objetos intrusos” que entram no corpo através da bruxaria causando doenças como, por exemplo, espinhos, pedras, ervas³².

A habilidade de um xamã depende não apenas do contato com o mundo espiritual, mas, especialmente, da realização de um treinamento adequado. Ainda

²⁵ MACRAE, *Guiado pela Lua...*, p. 127.

²⁶ MACRAE, *Guiado pela Lua...*, p. 28.

²⁷ MACRAE, *Guiado pela Lua...*, p. 31.

²⁸ MACRAE, *Guiado pela Lua...*, p. 31.

²⁹ MACRAE, *Guiado pela Lua...*, p. 28.

³⁰ MACRAE, *Guiado pela Lua...*, p. 32.

³¹ Os Machiguenga pertencem à família linguística Aruak e habitam a floresta tropical montanhosa na encosta leste dos Andes peruanos.

³² SHEPARD JR., Glenn. “Venenos divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru”. In: LA-BATE & GOULART, *O uso ritual das plantas...*, p. 187-218.

que afirmem que seus saberes se originam diretamente das plantas professoras, “a maioria deles recebeu tal conhecimento durante um treinamento formal com um outro xamã, denominado *dieta*”³³.

Luna afirma que, em especial, o xamã deve “evitar ingerir sal, açúcar, especiarias e gorduras”³⁴. Além disso, deve evitar expor-se em demasia ao calor do sol ou ao fogo e ainda manter-se isolado, “guardando suas energias sexuais”³⁵. A dieta é, portanto, “um conceito muito amplo e personalizado na Amazônia peruana” e transcende à dimensão estritamente alimentar uma vez que “está relacionada com a ideia de privação material, psicológica e social, com o objetivo de direcionar toda a atenção da pessoa para a dimensão espiritual”³⁶. Um dos objetivos da dieta é o de “aprimorar o corpo do xamã, de modo que seus odores tornem-se agradáveis aos espíritos das plantas”, possibilitando, assim, a comunicação com elas e aprendizagem de múltiplos saberes.

Pedro Luz ao tratar do simbolismo associado à Ayahuasca entre os povos da língua Pano, Aruák e Tukano, que fazem uso da beberagem, sintetiza alguns elementos comuns, entre os quais destaco o aspecto pedagógico atribuído à planta, a partir do qual a mesma

*[...] é pensada como sendo a fonte do conhecimento necessário para se viver corretamente tanto no aspecto da moral e conduta pessoal, como na forma esperada de comportamento, na relação com os outros membros da sociedade, com os ancestrais, com os seres do mundo natural, plantas e animais, bem como com os seres sobrenaturais. É do cipó que vem o saber acerca do mundo e do outro mundo, é ele que ensina sobre a criação, os seres que nela existem e a lógica que rege seu funcionamento.*³⁷

Desse modo, se é da planta que se extrai o conhecimento para se viver corretamente, esta é de suma importância para a “reprodução cultural e harmonia dos grupos que a utilizam”³⁸. Além disso, o autor ressalta sua relevância na constituição da identidade social e cultural, “sendo o uso da *Banisteriopsis caapi* um fator de coesão grupal, servindo à definição das fronteiras culturais do grupo”³⁹.

De acordo com a cosmologia Kaxinawá⁴⁰, na vida cotidiana é percebido apenas o lado ordinário da realidade, ficando de fora os aspectos mais sutis de todas as

³³ BIANCHI, Antônio. “Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista”. In: LABATE & GOULART, *O uso ritual das plantas...*, p. 319-331.

³⁴ LUNA, Luis Eduardo. “Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural”. In: LABATE, Beatriz Caiuby & ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002, p.184.

³⁵ LUNA, “Xamanismo amazônico...”, p. 184.

³⁶ BIANCHI, “Ayahuasca e xamanismo...”, p. 325.

³⁷ LUZ, Pedro. “O uso ameríndio do caapi”. In: LABATE & ARAÚJO, *O uso ritual...*, p. 61 (grifo meu).

³⁸ LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 62.

³⁹ LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 62-63.

⁴⁰ Os kaxinawá pertencem à família etnolinguística dos índios Pano e vivem na região fronteira entre o Peru e o Brasil.

coisas. Contudo, nos estados alterados de consciência é possível se contatar com outra realidade e perceber o espírito (*yuxin*) que habita todo fenômeno vivo. O *nixipae*⁴¹ ou cipó da embriaguez é o veículo privilegiado de entrada nesta outra realidade, sendo este o motivo pelo qual a bebida é ingerida⁴².

Busca-se conhecer esta outra dimensão por diferentes motivos, entre os quais destaque: os motivos divinatórios e a preparação para a morte, pois “quanto mais o indivíduo separou o seu *bedu yuxin* [o espírito] do corpo, através do uso do *nixipae*, mais estará preparado para empreender a viagem derradeira até a aldeia celeste”⁴³. Com esta viagem experimenta-se a sensação de imortalidade, entendida como “uma transcendência da condição humana que se dá no desligamento dos vínculos afetivos e sociais”⁴⁴. A ligação entre a Ayahuasca e a morte pode também ser percebida pelo fato de, entre os Ashaninka⁴⁵, “uma tigela com *kamarampi* ser deixada na sepultura dos homens recém-falecidos”⁴⁶.

Para os Yaminawa⁴⁷, a pessoa é constituída de três partes diferentes: o *yora*, o corpo ou sua parte física; a *diawaka*, sombra, consciência cotidiana ou a mente e o *weroyoshi*, o espírito ou essência vital. Nessa cosmologia, tudo o que existe é dotado de *yoshi* e o contato com tais essências é não apenas desejado, mas necessário, pois é a partir dele que se pode obter conhecimento e poder. Destacam-se duas formas privilegiadas de se entrar em contato com os *yoshi*. A primeira é por meio dos sonhos os quais assumem uma função essencialmente cognitiva. A segunda forma dos Yaminawa entrarem em contato com os *yoshi* é por meio da ingestão do *shori*, bebida cuja base é o cipó *Banisteriopsis caapi*. É o espírito do *shori* que possibilita as visões e o acesso à realidade espiritual⁴⁸.

*Sob o efeito do shori, os eventos narrados nos mitos são testemunhados, a própria sequência narrativa dos mitos é como a sequência narrativa de um sonho ou das visões induzidas pelo shori, que é precisamente como os Yaminawa experimentam o mundo dos espíritos e, conseqüentemente, o tipo de lógica narrativa que eles esperam. Ao presenciarem seus mitos, nas visões que têm ao ingerirem o shori, adquirem poder dos seres que deram origem às coisas e é a unidade: mitos, espíritos e visões que valida a cosmologia Yaminawa.*⁴⁹

⁴¹ Ayahuasca entre os Kaxinawá.

⁴² LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 63.

⁴³ LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 37.

⁴⁴ LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 59.

⁴⁵ Os Ashaninka pertencem à família linguística Aruak, vivem no Peru e no Brasil, na região do Alto Juruá.

⁴⁶ LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 43.

⁴⁷ Yaninawa pertencem à família linguística Pano e habitam em regiões do Amazonas, Acre, Bolívia e Peru.

⁴⁸ LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 40.

⁴⁹ LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 40.

As visões obtidas a partir do *shori* são consideradas “vislumbres do mundo espiritual” e são elas que contêm as respostas para os objetivos buscados pelo xamã. Contudo, para atingir tais objetivos, como, por exemplo, a cura de algum mal, o xamã “deseja ver certas coisas e não outras”, daí a necessidade de “dirigir suas visões por certas linhas”. Isto implica a utilização de um procedimento baseado fundamentalmente no canto. É a canção “que sustenta sua visão e a guia por determinados caminhos”. Pode-se dizer, portanto, que na pedagogia xamânica o canto, para o xamã, configura-se como importante *procedimento metodológico* que o “sustenta” e “guia” em suas visões⁵⁰. O papel do xamã é fundamental como *mediador* da experiência, posto que ele “domina o código que dá inteligibilidade às visões”⁵¹.

Referindo-se às cerimônias do *Yagé* (Ayahuasca) entre os Airo-Pai (povo Tukano), Pedro Luz confirma o significado estruturante do canto, como “meio de orquestrar” as visões para cada um dos participantes da sessão, fato este que reafirma a sua dimensão pedagógica:

*O canto expressa a conversa entre os seres do outro mundo e o xamã. [...] As palavras do canto são consideradas afirmações verdadeiras a respeito da outra realidade, uma vez que acredita-se que o xamã adquire outro corpo na realidade através do qual pode interagir com os seres que lá habitam.*⁵²

O aprendizado proporcionado pela Ayahuasca além de contar com procedimentos rituais, como o canto ou a ingestão do tabaco – auxiliar indispensável para se comunicar com os espíritos – demanda ainda o cumprimento de preceitos dietéticos e sexuais sob pena da aprendizagem não ser bem sucedida. As principais funções da dieta alimentar são: “a limpeza do organismo” e a proteção “contra efeitos adversos produzidos pela mistura de certos alimentos com esses vegetais”⁵³. O *kamarampi*, afirma Luz, tem a propriedade de “limpar o indivíduo por dentro, expelindo os restos de caça ingerida que é, acredita-se, aquilo que causa as doenças”⁵⁴. O efeito emético e purgativo do *kamarampi* é considerado como “um bom remédio para o caçador”, pois permite que este, ao se livrar das impurezas espirituais e corporais, “elimine a *panema*, ou a má sorte na caça”⁵⁵.

Assim, para além do significado orgânico que a dieta encerra, ela também funciona como condição de possibilidade das aprendizagens, uma vez que preceitos alimentares e sexuais são, portanto, “essenciais para que as plantas revelem suas lições”⁵⁶. Conforme este autor,

⁵⁰ LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 40-41.

⁵¹ LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 58.

⁵² LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 48.

⁵³ MACRAE, *Guiado pela Lua...*, p. 33.

⁵⁴ LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 46.

⁵⁵ SHEPARD JR., *Venenos divinos...*, p. 205.

⁵⁶ MACRAE, *Guiado pela Lua...*, p. 33.

Todos os vegetalistas afirmam que seguir a dieta é o caminho da sabedoria. Dizem que ela não os enfraquece e que, apesar de perderem peso, seus corpos se tornam mais fortes e resistentes e até mudam de cheiro. Afirmam, também, que enquanto a seguem, suas mentes funcionam de forma diferente, a observação e memorização tornam-se mais fáceis. É a própria natureza que lhes revela, então, seus próprios segredos. Seus sonhos tornam-se claros e instrutivos. Assim, a dieta pode ter a função de desencadear um estado de consciência alterada durante o período de aprendizagem⁵⁷.

Outro importante significado dos saberes do *nixi pae* (Ayahuasca) entre os *kaxinawá* do leste do Peru é de natureza política e foi referido pela antropóloga Barbara Keifenhein, a partir de suas pesquisas de campo com esses grupos. Nos seus relatos, Keifenhein⁵⁸ afirma que as sessões com o *nixi pae* ocorriam à noite, duravam de seis a oito horas, sendo realizadas quase toda semana. Entretanto, havia certas situações que levavam os *kaxinawá* à ingestão diária da bebida, pois necessitavam “ver claramente” o que estava acontecendo. Assim, informa que:

Em 1979, os relatos dos kaxinawá brasileiros que visitaram uma aldeia à margem do rio Curanja provocaram tumulto e inquietação, pois eles retrataram a vida no Brasil nas mais sedutoras cores, referindo-se a presentes generosos oferecidos pelo governo e convidando a aldeia peruana a juntar-se a eles. Temendo um êxodo maciço, o então chefe da aldeia convocou reuniões diárias, durante as quais tentou tranquilizar o seu povo e convencê-lo de que tais relatos emanavam de um ‘espírito mentiroso’. Neste período de debates turbulentos, diversos homens tomavam nixi pae diariamente, para obter um ‘retrato real’ da vida no Brasil.⁵⁹

A história é um bom lugar para se compreender as dimensões políticas do consumo de beberagens. Estudos históricos sobre essas práticas entre os indígenas do Brasil colonial demonstram que os missionários católicos foram extremamente hábeis em decifrar o poder que tinham essas beberagens no ajuntamento e coesão social. As festas em que se consumiam os fermentados alcoólicos formavam, na realidade, todo um arcabouço sobre o qual se davam as relações sociais entre

⁵⁷ MACRAE, *Guiado pela Lua...*, p. 34 (grifo meu).

⁵⁸ KEIFENHEIM, Bárbara. “Nixi pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru”. In: LABATE & ARAÚJO, *O uso ritual...*, p. 95-125.

⁵⁹ KEIFENHEIM, “Nixi pae como participação...”, p. 101-102.

os índios, fato considerado como grande obstáculo à obra de catequização⁶⁰. A consciência de seu potencial político-social levou ao questionamento e hostilização dessas práticas, vistas pelos missionários, como uma contraposição ao seu próprio projeto pedagógico de conversão das almas.

Um sentido político do uso da Ayahuasca também foi referido por Mariana Franco e Osmildo Conceição, em estudo sobre a população não índia, mais especificamente entre seringueiros, habitantes do Vale do Juruá (AM). A prática da Ayahuasca remonta aos trabalhos de cura de um renomado pajé de nome Crispim, que manuseava uma variedade de remédios da mata “para chegar a diagnósticos, prescrever receitas e mesmo efetuar curas”⁶¹.

Entretanto, além desses tradicionais motivos de cura, outros usos de natureza divinatória e política foram ressaltados, tais como: “descobrir roubos no cálculo dos débitos dos seringueiros com os patrões”⁶². Assim, dadas as potencialidades que encerrava para os seringueiros, sobretudo quanto ao esclarecimento das questões de ordem trabalhista, as sessões com o *Cipó* criavam uma situação de tensão entre seringalistas e patrões, os quais “chegaram a proibir o preparo e consumo do chá” sob alegação falsa de “displicência no trabalho”. No entanto, os motivos reais pareciam bem outros: “o temor de que as mirações decorrentes da ingestão do chá permitissem aos seringueiros testemunhar os roubos que os patrões realizavam em suas contas junto ao barracão”, culminando a insistência nessa prática, no recurso à Polícia para intimidá-las⁶³.

Franco e Conceição informam que, na década de 1980, quando da mobilização para a criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá, os seringueiros que participavam das reuniões do Conselho Nacional dos Seringueiros iniciaram seu contato com a Ayahuasca. Houve ocasiões que tais encontros ocorriam por ocasião de visitas aos seus vizinhos Ashaninka. A luta política era, assim, perpassada pelo uso do *kamarampi*. Conforme os autores,

*[...] o quanto e como a mística ayahuasqueira participou das lutas e conquistas que resultaram na criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá, e no fim dos patrões seringalistas, são questões instigantes. Sem dúvida criou lealdades e reforçou a fé na vida e na justiça, que era afinal o que buscavam os seringueiros. Praticamente todas as lideranças que, em algum momento e de formas diferentes, participaram deste período de lutas tomaram parte de rituais com o chá.*⁶⁴

⁶⁰ FERNANDES, João Azevedo. “Guerreiros em transe”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, n. 4, 2005, p. 52-57.

⁶¹ FRANCO, Mariana Pantoja & CONCEIÇÃO, Osmildo Silva. “Breves revelações sobre a Ayahuasca: o uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá”. In: LABATE & ARAÚJO, *O uso ritual...*, p. 206.

⁶² FRANCO & CONCEIÇÃO, “Breves revelações...”, p. 208.

⁶³ FRANCO & CONCEIÇÃO, “Breves revelações...”, p. 208.

⁶⁴ FRANCO & CONCEIÇÃO, “Breves revelações...”, p. 210-211.

Ao rastrear “a mitologia seringueira sobre a origem da ciência da Ayahuasca”, Franco e Conceição, ressaltam que o termo “ciência” existe entre os seringueiros e é empregado para designar:

*[...] conhecimentos específicos sobre o ambiente e as formas culturais de apropriação dos recursos naturais. Esses conhecimentos obedecem a regras de observação e classificação diferentes das vigentes na ciência ocidental moderna. Neste sentido, a ciência da ayahuasca compreende a aquisição e desenvolvimento de um conjunto de saberes sobre o cipó Jagube e a folha Chacrona, sobre o preparo da bebida e seu consumo ritual, além das formas e critérios de transmissão desses conhecimentos.*⁶⁵

A ciência da Ayahuasca, além de possibilitar os conhecimentos inerentes a sua própria composição e forma de preparo, como afirmam os seringueiros, também pode ser eficaz na “exploração do mundo natural”⁶⁶. Segundo Luna, em regiões amazônicas da Colômbia e do Peru esta exploração ocorre “seja através de desfile de animais [...], seja através da transformação em animal”⁶⁷. Em trabalho de campo em Yurayaku, na Colômbia, Luna comenta que ao perguntar a um xamã com que finalidade tomava o Yagé, ele respondeu que era “para ver toda essa animalada que existe lá fora”. A transformação em animal, ocasionada pela ação da Ayahuasca, envolve sempre, afirma o autor, uma “radical revolução epistemológica que permitiria explorar a natureza de modo interior”⁶⁸.

Eduardo MacRae sintetiza os saberes mediados pela Ayahuasca nos quais a aprendizagem dos elementos da natureza são uma constante. De um modo geral, diz o autor, a Ayahuasca encerra uma gama de ensinamentos a respeito da

*[...] flora e da fauna, e ajuda a memorização desse conhecimento. Como outras plantas professoras, diz-se que ela ensina cantos em várias línguas indígenas, além do espanhol, e que também ensina esses idiomas. Ela também aumentaria as habilidades artísticas e intelectuais de quem a ingere. Alguns vegetalistas alegam que as plantas professoras lhes ensinaram longas rezas.*⁶⁹

Os saberes da Ayahuasca têm, também, um significado importante na resolução dos problemas práticos da vida cotidiana e como tecnologia de comunicação virtual. Considerado como a “televisão do caboclo” da Amazônia, capaz de fazer falar os mudos e fazer até mesmo o cego ver, o Cipó possibilita “saber das condições

⁶⁵ FRANCO & CONCEIÇÃO, “Breves revelações...”, p. 206 (grifo meu).

⁶⁶ LUNA, “Xamanismo amazônico...”, p. 345.

⁶⁷ LUNA, “Xamanismo amazônico...”, p. 346.

⁶⁸ LUNA, “Xamanismo amazônico...”, p. 346.

⁶⁹ MACRAE, *Guiado pela Lua...*, p. 36.

do rio às vésperas de uma viagem, da lealdade das amizades e conhecer lugares novos e inacessíveis”⁷⁰. Na mesma direção, entre os Machiguenga, o *Kamarampi* é considerado como uma espécie de “rádio” que possibilita a “*comunicação telepática* entre as aldeias distantes e *sensoriamento remoto*, antecipado da chegada de visitas ou inimigos”⁷¹.

Dentre os problemas práticos do cotidiano que a bebida ajuda a resolver estão os relativos à própria sobrevivência física dos grupos, em suas buscas por alimentos. Para os Airo-Pai, o *Yagé* está intimamente ligado à produção de alimentos de origem vegetal.⁷² Nas suas palavras: “os Airo-Pai acreditam que o tempo é produzido pela ação do povo do outro mundo que pode ser contatado durante a sessão de ingestão do *yagé* e requisitado a produzir formas específicas de tempo favoráveis ao crescimento e colheita dos campos”⁷³.

Uma habilidade prática possibilitada pelo *kamarampi* está relacionada à caça. Shepard Jr. comenta que os xamãs Machiguenga conseguem, em seu contato com os *Saangariite* (os donos dos animais de caça), negociar com eles visando à melhora da oferta de caça na região. Segundo Shepard Jr., “a época de chuva é a época de consumo mais frequente de *kamarampi*, pois os animais de caça estão gordos. Os caçadores insistem que nos dias que seguem uma sessão de *Ayahuasca*, sua pontaria e sorte na caça melhoram muito”⁷⁴.

Usos e saberes do *Cabi* na Ilha de Colares

Colares é uma ilha localizada ao norte do Brasil no Estado do Pará, na mesorregião Nordeste Paraense e Microrregião do Salgado, distante 94 km da cidade de Belém. Separa-se do continente por um estreito rio chamado Guajará-Mirim e é banhada em sua outra extremidade pelas águas da Baía do Marajó. Possui uma área de 609.776 km² e conta hoje com uma população de 11.367 habitantes.

Região constituída, historicamente, por uma diversidade de grupos étnicos: indígenas, quilombolas e mestiços, com destaque para os índios Tupinambá, seus primeiros habitantes. Esta herança étnica é um fator significativo das tradições religiosas locais onde as práticas mágicas de cura são uma realidade, pautadas no amplo conhecimento indígena sobre plantas e ervas medicinais.

Os Tupinambá foram os primeiros habitantes da ilha de Colares a qual, no início da colonização portuguesa era denominada de Ilha do Sol, sendo seu primeiro povoado a Aldeia de *Cabi* (também identificada como *Caaby* e *Cabú*), colonizada por frades jesuítas por volta do século XVII⁷⁵. Desse modo, a existência do cipó *Cabi* em Colares, provavelmente, coincide com a própria história da ilha que, em

⁷⁰ FRANCO & CONCEIÇÃO, “Breves revelações...”, p. 208.

⁷¹ SHEPARD JR., *Venenos divinos...*, p. 205.

⁷² LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 48.

⁷³ LUZ, “O uso ameríndio...”, p. 49.

⁷⁴ SHEPARD JR., *Venenos divinos...*, p. 205.

⁷⁵ BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2 ed. Belém: Fundação Cultural Tancredo Neves; Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

seu passado colonial, também foi chamada Vila de Cabi⁷⁶, nome que pode estar relacionado à presença marcante do cipó na ilha.

Nos dias de hoje, encontra-se o *Cabi* em raros quintais da cidade de Colares, muito embora boa parte da população tenha conhecimento dele. Entretanto, em povoados localizados no interior da ilha, como é o caso de Santo Antônio do Tauá-Pará, Toquinho, Terra Amarela e Ovos ainda é possível encontrar uma quantidade significativa do cipó⁷⁷.

No Pará existem dois tipos de *Cabi*: o chamado *Cabi roxo*, utilizado na preparação da bebida Ayahuasca e o *Cabi branco*, também conhecido como *Pajezinho*. Ducke adverte que em suas investigações não lhe foi possível averiguar “se o *Cabi* paraensis possui propriedades narcóticas iguais à do outro ‘cabi’, informação que precisaria, então, ser atualizada”⁷⁸. A expressão *Pajezinho*, pode estar relacionada ao uso deste cipó no contexto das práticas de pajelança, mais especificamente contra as diversas formas de feitiçaria, conforme afirma Ducke.

O conhecimento da existência do *Cabi* na região de Colares despertou a atenção de grupos religiosos em Belém ligados ao consumo da Ayahuasca. Interessados na preparação da bebida, usada como sacramento religioso em seus rituais, esses grupos dirigiram-se até a comunidade de Ovos e, com o consentimento da proprietária do quintal, já idosa e não escolarizada, retiraram grande quantidade do cipó. Desconhecendo a importância efetiva da planta no contexto cultural de religiões ayahuasqueiras, a proprietária da terra se ressentiu, atualmente, da quantidade de material retirado sem que isso tivesse implicado em maiores benefícios à sua família, conforme relatou em conversa informal por ocasião da pesquisa de campo.

Este fato sugere a necessidade de esclarecimento e conscientização da população local sobre as potencialidades simbólicas e medicinais do *Cabi*, seja no contexto das religiões ayahuasqueiras, seja no contexto de outros usos do cipó vivenciados pela população local. Tais usos são raramente conhecidos nos meios acadêmicos, pois a maioria dos estudos se volta para o uso do cipó na preparação da bebida Ayahuasca, onde é farta a produção bibliográfica.

Particularmente, em Colares, o cipó é pouco conhecido como parte essencial da ritualística das religiões ayahuasqueiras, muito embora exista na ilha um pequeno grupo do Santo Daime, além de rituais com a bebida fora de uma performance institucional. Entretanto, ambos os rituais são mais frequentados pela população de Belém do que propriamente pelos moradores da ilha.

Fora do âmbito dessas religiões, o *Cabi*, entretanto, é bastante conhecido entre os moradores da ilha que o utilizam com finalidades religiosas e medicinais, domínios inseparáveis quando se está no campo da religiosidade popular, em particular da pajelança, provável herança dos índios Tupinambá, posteriormente mescladas aos

⁷⁶ DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. v. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

⁷⁷ Chega-se a Ovos depois de uma viagem de carro por estrada de terra durante 1 hora até o povoado de Terra Amarela, onde toma-se uma canoa à motor, para seguir por 30 minutos sobre o rio.

⁷⁸ DUCKE, “O cabi do Pará”, p.14.

outros grupos étnicos.

Usa-se, em geral, o *Cabi* para tratar determinados tipos de doenças. Na Amazônia, estudos do antropólogo Heraldo Maués, tipificam as doenças em dois tipos: doenças naturais, isto é, aquelas “mandadas por Deus” ou ainda as relativas “ao domínio do que é normal”. Tais doenças “nada tem a ver com a maldade dos homens ou de Satanás”⁷⁹.

Normalmente, diz o autor, um caso de doença é inicialmente incluído na categoria das doenças naturais sendo tratado com remédios caseiros ou outros, podendo ser consultado um especialista local ou um médico. Entretanto, quando a doença “resiste ao tratamento considerado *normal*” vem à tona a suspeita de se tratar de uma doença não natural. Desse modo, as doenças não naturais são aquelas que “fogem ao domínio de Deus, sendo muitas vezes chamadas de *malineza* (isto é que resultam do mal ou está associado ao Demônio) embora esse termo não se aplique a todos os casos”⁸⁰.

Maués explica que, em geral, os sintomas das doenças não naturais tendem a ser os mesmos de certas doenças naturais. Entretanto, “o que antes se havia diagnosticado dentro desta segunda categoria passa agora a receber um outro nome (como *feitiço*, *quebranto*, *mau-olhado*, etc)”⁸¹. Nestas situações torna-se imprescindível o recurso às práticas de pajelança, na qual desponta os usos do *Cabi*.

Dentre as diversas modalidades de uso, destacam-se os banhos, lavatórios e remédios diversos. Inserido no âmbito dos saberes e práticas da religiosidade popular, o banho das folhas de *Cabi* é bastante conhecido, tanto em Colares quanto em Belém, como sendo bom para “limpeza do corpo” ou “descarrego”, funcionando ainda na cura contra mau olhado, malineza, panema ou feitiçarias em geral. A panema, segundo Galvão:

*É uma força mágica, não materializada, que à maneira do mana dos polinésios é capaz de infectar criaturas humanas, animais ou objetos. Panema é, porém, um mana negativo. Não empresta força e poder extraordinário; ao contrário, incapacita o objeto de sua ação. O conceito de panema passou ao linguajar popular da Amazônia com o significado de “má sorte”, “desgraça”, “infelicidade”. Incapacidade, talvez a melhor interpretação. Não se trata propriamente de infelicidade ocasional, má sorte, azar, mas de uma incapacidade de ação, cujas causas podem ser reconhecidas, evitadas e para as quais existem processos apropriados.*⁸²

⁷⁹ MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990, p. 42.

⁸⁰ MAUÉS, *A Ilha Encantada...*, p. 42.

⁸¹ MAUÉS, *A Ilha Encantada...*, p. 42.

⁸² GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955, p. 81.

Segundo a historiadora Laura de Melo e Souza⁸³, a procura pela obtenção de curas por meios sobrenaturais, comuns nas “culturas primitivas”, aproximava esta terapêutica da feitiçaria: “curavam-se doenças, insolações, incômodos como dores de dentes, mas também se curavam feitiços”. Dentre as técnicas e recursos empregados nas práticas de feitiçarias ou curas estava, quase sempre, a utilização de plantas, ervas, raízes, o fumo e ainda os banhos.

A produção dos banhos está intimamente ligada ao espaço dos quintais, onde se constata verdadeiras farmácias populares, configurando-se como espaços significativos de produção e circulação de saberes. Ao estudar a produção de quintais na comunidade de Cacau em Colares, Marin⁸⁴ explica que a dona do quintal mais desenvolvido é comumente solicitada para indicar “o tipo de erva a ser utilizada, considerando os sintomas da criança ou adulto que necessita tratamento”. Segundo a autora,

*[...] o espaço das plantas medicinais também revela a ancianidade da ocupação e as estratégias para resolver problemas de saúde e ainda realizar outros cuidados com o corpo. Observa-se também a importância que têm espécies usadas no mundo simbólico-religioso para banhos e cerimonial.*⁸⁵

Os saberes que envolvem a prática dos *banhos* são múltiplos e bastante antigos. Eles tanto podem ser recomendados para “limpeza” pessoal, quanto para a “limpeza da casa”. Vale lembrar, contudo, que a noção de *limpeza* guarda significações simbólicas e religiosas, para além da simples ideia de higiene.

No *Folclore do Brasil* de Câmara Cascudo, está registrado uma diversidade de motivos que envolvem a prática dos banhos, dentre os quais destaca-se o “banho para lavar a porta de dentro para fora”, feito de diversos ingredientes entre os quais o *Cabi*. Os ingredientes desse banho são: “três galhos de combate; nove pimentas malagueta bem encarnadas; nove alhos macho, um palmo cruatá; um palmo aninga; três galhos de mucuraçá; nove folhas de jucá e nove folhas de Cabi”⁸⁶.

Por sua vez, o banho de “limpeza” pessoal pode ser assim preparado, segundo a receita de uma moradora de Belém, informante da pesquisa: “Coloca-se num recipiente 7, 9 ou 21 folhas de Cabi, põe pra ferver, deixa esfriar e posteriormente junta tudo com 7 gotas de amoníaco, meio litro de cachaça e sal grosso”. Pode-se também acrescentar nesse banho um conjunto de plantas afins como, por exemplo, as plantas “Quebra-Barreira” ou “Quebra-Feitiço”. Com esse banho deve-se tanto “limpar” a casa (dos fundos para a rua) quanto a pessoa, mas, neste caso, o banho deve ser tomado no tempo, isto é, no quintal. A narradora adverte sobre a

⁸³ SOUZA, Laura de Melo e . *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 9 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 167.

⁸⁴ MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. *Julgados da Terra: cadeia de apropriação e atores sociais em conflito na Ilha de Colares, Pará*. Belém: EDUFPA, 2004, p. 145.

⁸⁵ MARIN, *Julgados da Terra...*, p. 145.

⁸⁶ CASCUDO, Luís da Câmara. *Folclore do Brasil*. Rio de Janeiro; Lisboa: Editora Fundo de Cultura, 1967, p. 22.

importância de preparar o banho com um número ímpar de folhas de *Cabi*, bem como os dias adequados: segunda, quarta e sexta.

Depois do banho de “limpeza”, cujo cheiro é bastante forte devido as gotas de amoníaco e cachaça, segue-se o banho “cheiroso” o qual, conforme sugere o nome, é constituído por diversas folhas, raízes ou flores permufadas. O repertório de plantas é diverso: Vindicá-Pajé, Manjerição, Arruda, Alecrim, Catinga de Mulata e tantas outras. Esse banho costuma ser conhecido como banho para levantar o astral, sendo também chamado na tradição afro-brasileira como banho de axé. Costumam fazer parte dos ingredientes plantas poderosas tais como: Alevante, Abre-Caminho, Vence Tudo, Comigo-Ninguém-Pode, Chama, Espada de São Jorge, Pena da Jurema, Chicote de Ogum, dentre tantas outras.

Encontrei ainda nas narrativas locais, o banho das folhas de *Cabi* indicado para tirar a “brabeza” de crianças. Neste caso, as folhas são amassadas com a mão em vasilha com água e colocadas sob o sol da manhã para amornar a água naturalmente.

Outra modalidade de uso do *Cabi* é a sua utilização como amuleto de proteção das casas. Entretanto, para que o cipó atue como forma de proteção, ele precisa ser “curado”. Esta cura pressupõe, em geral, colocar no pé da planta uma cuia de cachaça e ainda água de carne. Tal fato instiga à constituição de um imaginário rico em histórias de pessoas que, passando em frente ao cipó, dizem ver certos vultos, visagem ou assombrações entre as suas folhas.

Encontrei, ainda, o *Cabi* empregado como remédio contra dor de dente, dor de cabeça, conceira ou como vomitório (remédio para produzir vômito). Mas esses usos e suas respectivas receitas encontram-se ainda em processo de investigação.

Considerações Finais

Neste texto, procurei evidenciar as diversas modalidades de uso do cipó amazônico conhecido como *Cabi* ou *Banisteriopsis caapi* e a constelação de saberes que perpassam essa prática entre populações indígenas e não indígenas, em particular, entre a população da ilha de Colares, Pará.

A ideia de transmissão e apropriação de conhecimentos como função determinante da educação levou-me à interpretação dos usos do cipó *Cabi* como um processo educativo por meio do qual valores são transmitidos e perpetuados. Como tal, expressam um conjunto de saberes apreendidos e circulados no cotidiano social dos grupos usuários que traduzem modos de ser e viver

No âmbito indígena, foi destacado o uso do cipó (*Cabi roxo*) na preparação da Ayahuasca, bebida psicoativa perpassada por uma diversidade de saberes. Bebe-se Ayahuasca visando a cura e limpeza do organismo; a exploração da fauna e da flora; para ativar a memória; obter qualidades como força e resistência; comunicar-se com os espíritos; aprender sobre a criação e a lógica que rege o funcionamento do mundo; preparar-se para a morte, resolver problemas práticos da vida cotidiana; por motivos divinatórios; como tecnologia de comunicação virtual entre os grupos, dentre outras finalidades.

O uso do *Cabi branco* ou *Pajezinho*, por sua vez, foi analisado no contexto das práticas populares de cura pertencentes ao complexo imaginário amazônico

na qual estão presentes os banhos de limpeza da casa e da pessoa, sua utilização como artefato de proteção e como remédios caseiros para uma variedade de males, ângulo ainda por ser melhor investigado.

Importa destacar, portanto, a relevância do cipó *Banisteriopsis Caapi* como fator significativo na constituição da identidade cultural, na coesão social dos grupos e como um processo educativo por meio do qual os saberes da coletividade são transmitidos e ressignificados.

Em sua função de mediador cultural, o *Cabi* potencializa a circulação de saberes e práticas que expressam a riqueza étnica dos diferentes grupos que o utilizam, bem como a diversidade de linguagens pelas quais homens e mulheres comunicam-se entre si e com outros mundos, permitindo-lhes ainda a resolução dos problemas práticos da vida cotidiana.

Tal perspectiva de análise talvez possa contribuir para ampliar a noção clássica de educação, para além dos domínios exclusivamente escolares em que a Pedagogia costuma estar enredada. Como a escola, cujos saberes são, sem dúvida, significativos e necessários, a prática social é também um celeiro de múltiplas aprendizagens, muitas das quais desperdiçadas ou silenciadas pela própria ciência pedagógica.

Disto se pode concluir que os grupos humanos acumulam conhecimentos historicamente construídos e produzem, constantemente, novas interações com os saberes, os quais não são desprovidos de uma estrutura lógica e um fundamento racional. Tais saberes não podem, portanto, ser reduzidos a simples reflexo da realidade, posto que constituem o complexo simbólico que permite aos grupos se relacionarem com a realidade, instituírem seus regimes de verdade, comunicarem-se, bem como dar sentido à vida cotidiana.

Finalmente, os conflitos locais envolvendo o corte e retirada do *Cabi* nas matas de Colares, pressupõem a necessidade de um trabalho educativo frente a essas comunidades a fim de capacitá-las a serem guardiães de suas matas e plantas medicinais. O conhecimento sobre a biologia e o cultivo dessas plantas também constitui um processo importante para a definição de planos de manejo sustentável desses recursos naturais.



RESUMO

O termo *Cabi* designa um tipo de cipó nativo da floresta amazônica, pertencente à família das *Malpighiaceas*, nome botânico de uma família de plantas composta de 68 gêneros e cerca de 1.200 espécies, distribuídas nas regiões tropicais da América do Sul. Com nomenclaturas bastante diversas, o *Cabi* é amplamente encontrado no Peru, Equador, Colômbia e Amazônia Brasileira. Na Amazônia, ele é utilizado em diferentes situações sócio culturais do cotidiano das populações, com diferentes finalidades. É, entretanto, muito conhecido pela sua participação na composição de uma bebida psicoativa de origem indígena, conhecida por uma diversidade de nomes, dentre os quais: *Ayahuasca*, *Yagé*, *Kamarampi*, *Cipó*, *Daime*, *Vegetal*, *Hoasca*. Este texto tem por objetivo descrever algumas modalidades de uso do cipó *Cabi* e a constelação de saberes que o perpassam, destacando seu uso entre comunidades indígenas e nas práticas populares de cura entre a população mestiça que habita a ilha de Colares, no Estado do Pará. A descrição dos saberes baseou-se, metodologicamente, em estudos que se voltam para o uso da ayahuasca entre os indígenas e seringueiros habitantes do Vale do Rio Juruá (AM), caracterizando-se como de natureza bibliográfica. Por sua vez, os saberes do cipó *Cabi* em Colares foram analisados a partir de uma pesquisa de campo, ainda em andamento, em que foram realizadas entrevistas com alguns moradores das comunidades de Terra Amarela e Ovos, duas localidades formadas por descendentes de antigos escravos e onde ainda hoje é possível se encontrar um número considerável de pés de *Cabi*. Teoricamente, o texto se apoia na noção de saberes de Martinic, de mediadores culturais de Gruzinski e em estudos diversos sobre o referido cipó.

Palavras Chave: Saberes; *Cabi*; Ayahuasca; Amazônia.

ABSTRACT

The term *Cabi* refers to a type of vine native from Amazon forest, which belongs to the family of *Malpighiaceas*, botanical name of a plant family with 68 genres and about of 1200 species, distributed in tropical regions of South America. With very different nomenclatures, the *Cabi* is widely found in Peru, Ecuador, Colombia and Brazilian Amazonia. On Amazonia, it is used in different socio-cultural situations of every day's populations, with different purposes. It is, however, well known for its participation in the formation of a psychoactive beverage of indigenous origin, known by a diversity of names like: *Ayahuasca*, *Yage*, *Kamarampi*, *Cipo*, *Daime*, *Vegetable*, *Hoasca*. This paper aims to describe some modalities of use of the vine named *Cabi* and constellation of knowledge that involves it, pointing its use in indigenous communities and traditional practices of healing among mixed population that lives on island of Colares, in state of Pará. The description of the knowledge was based, methodologically, in studies about the use of ayahuasca among indigenous and rubber tappers living on Juruá River Valley (AM), characterizing as bibliographic nature. In turn, the knowledge of *Cabi* vine on Colares were analyzed from a field search, that still in progress, which were made interviews with some residents of *Terra Amarela* and *Ovos*, two places formed by descendants of ancient slaves and where it is still possible to find a considerable quantity of *Cabi* feets. Theoretically, the text is based on the idea of knowledge of Martinic, cultural mediators of Gruzinski and on several studies about the referred vine.

Keywords: Knowledge; *Cabi*; Ayahuasca; Amazonia.

Artigo remetido para publicação a convite do organizador do dossiê.