

# **A cidade aberta ao Céu Xamânico: percurso de pesquisas e práticas ritualísticas no Instituto Xamânico Céu da Ayahuasca em Marabá, Pará<sup>1</sup>**

*The city open to the Shamanic Heaven:  
journey of research and ritualistic practices at  
the Instituto Xamânico Céu da Ayahuasca in  
Marabá, Pará*

**Roberta Cruz Correia<sup>\*1</sup>**  
**Jerônimo S. Silva<sup>\*2</sup>**

**Palavras-chave:**  
Cidade; beira-rio;  
Ayahuasca; xamanismo.

**Resumo:** Neste trabalho, situamos o município de Marabá, no sudeste do Pará, sua constituição histórica, social e cultural. Refletindo a relação das pessoas com os rios afluentes da cidade - Tocantins, Itacaiunas e Araguaia -, os períodos de inverno/verão amazônico e sua importância para a manutenção de práticas culturais e xamânicas. Foi realizada uma pesquisa no Instituto Xamânico Céu da Ayahuasca, dirigido por Kim Acácio e Iara Domingues, localizado às margens do rio Tocantins e inserido no Projeto de Assentamento Comunidade Boa Esperança, rastreando histórias sobre a criação do local e a relação do rio com as práticas xamânicas. Como metodologia, foi produzida uma entrevista semi-estruturada, etnografia participativa, utilizando caderno de campo e fotografias. Esboçamos a importância dos rios para a comunidade, bem

---

1 Recebido em 05 de maio de 2024; aceito para publicação em 04 de junho de 2024.

<sup>\*1</sup> Mestranda no Programa de Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PD TSA), graduação em Ciências Sociais (FACSAT), ambas pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Tem experiência com Antropologia, ênfase em acervo etnográfico, antropologia visual e antropologia da religião, bolsista Capes/Cnpq. Email: roberta.correia@unifesspa.edu.br

<sup>\*2</sup> Jerônimo da Silva e Silva. Doutor em Antropologia. Docente no Programa de Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia e na Faculdade de Educação do Campo. Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Pesquisa encantaria amazônica, religiões afro brasileiras, afroindígenas, xamanismo e cristianismos. Email: jeronimosilva@unifesspa.edu.br

como os atravessamentos xamânicos na cidade, nos rios e florestas nos rituais no/do Instituto.

**Keywords:**  
City; riverside;  
Ayahuasca; shamanism.

**Abstract:** *In this work, we locate the municipality of Marabá, in the southeast of Pará, its historical, social and cultural constitution. Reflecting people's relationship with the city's tributary rivers - Tocantins, Itacaiúnas and Araguaia -, the Amazonian winter/summer periods and their importance for the maintenance of cultural and shamanic practices. Research was carried out at the Instituto Xamânico Céu da Ayahuasca, directed by Kim Acácio and Iara Domingues, located on the banks of the Tocantins River and included in the Boa Esperança Community Settlement Project, tracking stories about the creation of the place and the relationship between the river and the practices shamanic. As a methodology, a semi-structured interview, participatory ethnography, using field notebooks and photographs was produced. We outline the importance of rivers for the community, as well as shamanic crossings in the city, rivers and forests in rituals at the Institute.*

## Introdução

Localizada no Sudeste do Pará, a cidade de Marabá figura como uma das principais referências econômicas e políticas regionais, particularmente pela estrutura urbana, atividade comercial e força de atração populacional. Ela passou por profundas transformações, uma parte delas associada às práticas extrativistas da castanha-do-pará, pecuária e empresas de extração e transformação industrial de minerais, que remontam à segunda metade do século passado, impulsionando a sua reestruturação urbana (MONTEIRO, 2005, p. 187-207, HÉBETTE, 2004). Segundo dados do IBGE (2022), conta com uma população de aproximadamente 266 mil pessoas.

O núcleo urbano que constituía a cidade de Marabá até a década de 1970 estava localizado às margens dos rios Tocantins e Itacaiúnas, posição estratégica que servia de entreposto comercial para escoar a produção local, bem como dinamizava deslocamento populacional. A partir de 1976, o poder público municipal, motivado pelas promessas desenvolvimentistas da descoberta de minério de ferro na Serra dos Carajás, e em virtude das históricas e ainda atuais enchentes nesta área, promoveu a criação do bairro da Nova Marabá (ALMEIDA, 2009; RODRIGUES, 2010).

Atualmente, a “Velha Marabá” ou “Marabá Pioneira” é um distrito urbano dentre os seis existentes (Nova Marabá, Velha Marabá, Cidade Nova, Industrial, Morada Nova e São Félix), tornando-se diferenciado pela oferta de atrativos culturais para a população, como bares, restaurantes, eventos e shows, a possibilidade de socialização com familiares e amigos na imensa calçada de quase 3 km que margeia o rio Tocantins e a praça São Félix, espaço caracterizado pela venda de artesanato, comidas típicas, ambiente propício para jovens e crianças andarem de bicicleta e patins.

Durante o verão, com a redução das águas do Tocantins e Itacaiúnas, emergem as praias, montes de areia ou ilhas, atrativos para banhistas interessados em arrefecer o calor, a intensa mobilização é vista por barqueiros, donos de bares fluviais e restaurantes como “alta temporada”.

Sobre a composição da paisagem e a relação do rio com os ribeirinhos, podemos afirmar que:

A beira-rio não é apenas mais uma localização geográfica na cidade e o rio não é apenas um cenário a compor uma paisagem estática. Tanto um como outro estão intrinsecamente ligados à dinâmica da cidade, que não tem seus limites definidos pela linha d’água, mas adentra nela e, posteriormente, em sentido inverso, reelabora o viver urbano. É isso que os caracteriza como realidades eminentemente dinâmicas, não sendo, portanto, espaços isolados, ainda que as mudanças verificadas no sudeste paraense alterem também as relações e as estratégias ligadas à dinâmica e ao uso do rio e da natureza. Não obstante, revelam possibilidades e diferenças que se abrem, persistem ou se metamorfoseiam no modo de vida ribeirinho construído à beira do Tocantins e do Itacaiúnas (JUNIOR; NUNES, 2012, p. 226-227).

As enchentes, que são um produto dos períodos anuais de cheia dos rios e que se intensifica recorrentemente coincidindo com o aumento do volume das águas dos rios Tocantins, Itacaiúnas e Araguaia, também estão associadas nos últimos anos às queimadas e destruição do entorno, alterando de forma significativa a vida da população que mora ou desenvolve algum tipo de atividade na orla de Marabá (LIMA, 2013, p. 171).

A constituição histórica e cultural da cidade de Marabá é caracterizada pela forte presença negra e indígena, compondo um mosaico étnico-cultural que não se limita ao passado da região. Segundo Alencar (2018) existem mais de 12 etnias indígenas na região, que se deslocam não apenas em seus territórios tradicionais, mas também nos ditos núcleos urbanos, a estes somam-se os bairros compostos de remanescentes quilombolas e fluxos migratórios de populações negras da região circunvizinha e do Maranhão (SILVA, 2006).

Esse contexto de povoamento e conformação urbana tornou-se fundamental para a com posição de dezenas de religiões de matrizes africanas, denominadas variavelmente de “Terecô”, “Tambor”, “Umbanda”, “Candomblé”, “Umbandoblé”, “Tenda de Pajé”, dentre outros. À despeito da diversidade religiosa e suas associações com universo indígena e do catolicismo devocional é possível perceber que afro religiosos constroem há décadas formas de organização e ocupação no espaço urbano tanto por meio da Associação Espírita e Umbandista de Marabá e Região do Carajás do Estado do Pará (AEUMCEP), como por iniciativas de grupos autônomos ou ditos “terreiros isolados”, revelando a multiplicidade de experiências religiosas que se mesclam. Se a pluralidade

étnico-racial se expressa nos dados oficiais do IBGE da cidade com 6,5% de pretos, 61,4% de pardos, 35,1% de brancos e 2% de outras etnias de forma enrijecida e compartimentada, dado a problemática metodologia desse tipo de levantamento, no aspecto religioso salta aos olhos a diversidade de crenças e cosmologias indígenas e africana (LIMA; PEREIRA, 2022, p. 230-247). Diversas pesquisas realizadas indicam e denominam essa bacia semântica e cósmica dessas experiências religiosas de xamanismo e/ou de “xamanismo urbano”.

Embora não se pretenda problematizar o conceito de xamanismo, para efeitos de definição e recorte metodológico, pensamos no xamanismo e na atribuição do xamã como um estado de transe, a capacidade de sair do corpo e de buscar a cura em outros mundos, de ir ao céu e inferno. O domínio das forças da natureza, como água, fogo, ventos. Representa a aquisição de um status social. O xamanismo com suas especificidades (sudeste da Ásia, Sibéria e Sul Americano) e rituais de iniciação tem sido repensado em outras obras para além de formulações generalistas associadas a êxtases, viagens espirituais e curas. Nesse caso, entretanto, buscamos enfatizar apenas alguns aspectos indicados por Eliade (1960), quando assinala que

El candidato se trueca em um hombre meditativo, busca la soledad, duerme mucho, parece ausente, tiene sueños proféticos y, a veces, ataques. Todos estos síntomas no son más que el preludio de la nueva vida que espera, sin saberlo, al candidato [...] Pero se dan también ‘enfermedades’, ataques, sueños y alucinaciones que deciden en poco tiempo. La Carrera de un chamán (ELIADE, 1960, p. 45).

Pensar a possibilidades de contar as trajetórias de constituição do dito espaço urbano de Marabá por meio de relatos orais e cosmologias de entidades de rios e florestas, questiona a distinção clássica entre o “campo e cidade”, além de representar versões, perspectivas de suas alteridades. Embora tais relações não sejam uma especificidade das cidades amazônicas, é possível perceber quantidade significativa de pesquisas que ressaltam a interação entre entidades do universo cosmológico local e os coletivos humanos.

Figura 01. Pessoas tomando banho em um pequeno espaço de praia que sobrou, devido ao período de cheia do rio Tocantins, no inverno amazônico



Fonte: Fotografia tirada por Roberta Correia.

O rio Tocantins conhecido pelo curso desde o nascedouro nos estados de Goiás, Maranhão e Pará, banhando aldeias indígenas, comunidades quilombolas, vilas e cidades é um desses cenários responsáveis pelo agenciamento de coletivos humanos e não-humanos. Pesquisas de Idelma Santiago e Jerônimo Silva (2018) nas comunidades quilombolas banhados pelo rio Tocantins no sudeste paraense junto a narradores, indicam que uma das maiores entidades deste coletivo não-humano na localidade é o encantado de cobra, entidade guardiã do rio, dona/cuidadora de peixes, jacarés, arraias e botos. O controle dos animais e do fluxo das marés, além de serem predicativos do encantado, o rio também figura como composição de seu próprio corpo: a “cabeça” do encantado de cobra apareceria em Limoeiro do Ajuru, próximo à Bacia do Marajó, percorrendo o sudeste paraense, passando pela cidade de Marabá, até o rio Araguaia. As populações seriam regidas pelo movimento da criatura para as atividades de caça e pesca que durante o verão, para escapar do calor abrasador se recolheria para o fundo do rio, formando imensa vegetação, transformando-se em uma ilha (SILVA; SILVA, 2018, p. 70-94).

A relação entre os encantados, cobras e rios amazônicos sinalizam para um aspecto interacional xamânico que não apenas figuram no imaginário das populações, mas conformam uma certa noção de cidade e de paisagem urbana. Nesta orientação é que Peixoto e Silveira (2019) também corroboram esse tipo de “continuum” imaginário a partir dos relatos dos moradores de Salvaterra, arquipélago de Marajó:

Figura constante nas narrativas dos moradores de Salvaterra é a cobra-

grande, várias são as versões sobre sua existência, função e epifania. A cobra-grande é um encantado que tem papel fundamental nas narrativas, saberes e usos dos espaços aquáticos. Ela é tida como mãe dos rios que habita - não existe uma, mas várias cobras, cada cobra toma conta de um rio ou braço dele, sua morada. Diversas são as formas de reiteração da sua existência, fotos na internet, matérias de jornal, pesquisadores que encontram com ela nos estudos em rios da região (PEIXOTO; SILVEIRA, 2019, p. 08)

Proposições de pesquisa, como as supracitadas, ensejaram pesquisadores amazônicos a pensar termos capazes de apreender as dinâmicas culturais e sociais nas vivências urbanas. Agenor Pacheco, historiador da cultura e estudioso do pensamento decolonial em contexto Amazônico, a partir de estudos das cidades do arquipélago do Marajó, cunha o termo “Cidade-Floresta” para designar como as populações ribeirinhas, quilombolas da região vivem o espaço urbano entrelaçado ao mundo das águas e florestas, na qual as canoas e rabetas tem suas “linhas”, trânsitos, congestionamentos e dinâmicas, semelhantes aos ditos centros urbanos convencionais. Igualmente, os cortejos dos santos do Marajó, suas festas e rituais se entremeiam com os rios e os encantados guardiões (PACHECO, 2012).

Em conformidade com a composição histórica da cidade, sua pluralidade cultural e étnico-racial, as relações “cidade-floresta”, bem como os atravessamentos das agências das entidades não humanas adotar-se-á certa perspectiva de “cidade xamânica” a partir das vivências no Instituto Xamânico Céu da Ayahuasca, que está localizado às margens do rio Tocantins, na cidade de Marabá, inserido dentro do Projeto de Assentamento Comunidade Boa Esperança, com área total de 200x750m.

As cerimônias realizadas no Instituto Xamânico Céu da Ayahuasca são baseadas na interação com as medicinas da floresta, e principalmente uma bebida psicoativa e enteógena chamada Ayahuasca, nome proveniente da língua quíchua, que significa “*cipó dos espíritos*”. A bebida é preparada a partir da combinação de duas plantas bastantes significativas no contexto ayahuasqueiro, as folhas da *Psychotria viridis* e o cipó *Banisteriopsis caapi*, a bebida se torna de extrema importância para os rituais de diferentes grupos e religiões na Amazônia.

O termo medicinas da floresta, no caso dos Huni Kuĩ, engloba o nixi pae (ayahuasca) e outras substâncias usadas em seus rituais contemporâneos: o rapé, o kampũ e a sananga (MENESES, 2018, p. 231). No entanto, com as medicinas da floresta, podemos afirmar que se trata de uma re(invenção) das tradições e rituais ayahuasqueiros.

Nesse território de experiências performáticas e (re)invenção de tradições e rituais, sobressaem-se o consumo ritual de substâncias psicoativas e/ou terapêuticas, denominados pelos adeptos indígenas e não indígenas de medicinas da floresta, que do complexo cultural pano passou a ser utilizada nos contextos urbanos do neoxamanismo e do Santo Daime (FERNANDES, 2018). As medicinas da floresta que são utilizadas nos

trabalhos são: a “ayahuasca”, “rapé<sup>2</sup>”, “sananga<sup>3</sup>”, “cogumelo<sup>4</sup>” e jurema-preta<sup>5</sup>”. Domingues fala que eles irão em Recife realizar uma parceria com um grupo que utiliza a “juremasca”, bebida psicoativa feita através da mistura entre a jurema-preta e a ayahuasca. O trajeto, as condições da pesquisa e a descrição do campo serão apresentados no próximo tópico.

### Uma cidade aberta: Marabá – Ayahuasca

A descrição que segue é parte da inserção de pesquisa de campo da primeira autora no contexto ritual e de entrevistas semiestruturadas realizada com Kim Acácio e Iara Domingues, dirigentes do Céu da Ayahuasca, algumas delas realizadas em abril de 2024.

Devido a fatores climáticos, como chuva e relâmpagos, ficamos impossibilitados de atravessar de barco ao sítio, dificultando a realização do “trabalho xamânico” e da etnografia participante, então marcamos o encontro da entrevista, na casa do casal.

Após a chegada à residência, Domingues apresenta os artesanatos que estava desenvolvendo e o que pretendia fazer na finalização das peças, atendendo solicitação para captura de imagens ela me informa que tem imagens completas no *instagram* da sua loja de artesanato “*Rosa Mística Marabá*”.

Ela mostrou suas plantas e seu jardim na lateral da casa, os arranjos da planta “*Jiboia*” que estava produzindo. Pede para que se espere na mesa da lateral da casa e afirma que iria chamar o Acácio, pois ele estava dormindo. Quando ele chega, pergunta sobre o teor da pesquisa da primeira autora, e recebe informação que se trata de pesquisa em andamento tendo em vista uma possível dissertação de mestrado.

Domingues fez um café, trouxe leite, chocolate em pó, torradas, açúcar, talheres e copos. Pede-se permissão para gravação de áudio, com o consentimento de autorização oral, Acácio começa falando que se sente cansado e sobrecarregado, pois todo fim de semana estava acontecendo os rituais, onde consagrava as medicinas da floresta e dirigia os trabalhos junto com a Domingues, ocasionando poucas horas de sono.

Ele afirma que irá participar dos rituais somente em alguns momentos e que passará a diligência para “Amanda”, integrante do Instituto, terapeuta holística, graduada em Ciências Sociais, pela UFPA - Marabá, e que junto com Domingues passaram

---

<sup>2</sup>Rapé - Pó resultante de folhas de tabaco torradas e moídas, misturada com outras ervas, utilizado para inalação.

<sup>3</sup>Sananga - Colírio medicinal utilizado por povos indígenas da Amazônia, para limpeza ocular e melhorar a visão antes da caça. Feita do extrato da raiz de uma planta chamada *Tabernaemontana sananho*, provoca ardor nos olhos e lágrimas.

<sup>4</sup>Cogumelo (*Psilocybe cubensis*) - é uma espécie de cogumelo enteógeno, mundialmente conhecido como cogumelo mágico ou cogumelo sagrado, que apresenta como principais princípios ativos a psilocibina e a psilocina.

<sup>5</sup>Jurema (*Mimosa hostilis*) - Sua casca é usada para fins medicinais e a casca de sua raiz é a parte da planta usada nas cerimônias religiosas pois possui grande quantidade de substâncias psicoativas da classe das triptaminas, como o DMT.



sete curica [risos]. As curicas surgiu no trabalho, no último trabalho agora [vi umas] 7 Curicas e eu também vi a curica verde, curica verde com o bico branco e um penacho branco, jorrando uma fonte. E aí eu criei esse grupo de curicas brancas com verde, pra gente interagir, para a gente não ficar só em casa, para a gente ter amigas, amigas verdadeiras, que a gente pode contar, que a gente pode desabafar, que a gente pode interagir, que a gente pode dançar de tarde, e assim, porque a vida da gente fica muito isolada é paia, viu? Ficar só dentro de casa... Tá comprovado que amigos, amigos verdadeiros, amigos que não dá trabalho [...] Amigo, amizade, amizade que soma que que é verdadeira, cura qualquer enfermidade (DOMINGUES, 2024)

O tom de brincadeira utilizado para narrar a origem e a importância do grupo das “Curicas” utilizada por Domingues revela dois aspectos extremamente importantes, o primeiro é a relação das mulheres do grupo com as aves curicas que compõe o cenário interespecífico durante o percurso da orla de Marabá, na navegação do Tocantins e principalmente no Instituto, não poucas vezes as curicas emergem como forma de interação com humanos em ramais e “picos” no interior da mata, constituindo um tipo de companhia. Se a relação vocalizadora com as curicas indica uma forma de fugir da solidão na mata, um agenciamento com não humanos, por outro lado, e este é o segundo aspecto, no plano simbólico das interações humanas a curica emerge como símbolo, fonte de inspiração para a formação do coletivo feminino, assim o grupo “Curicas”, seria um tipo de extensão das socialidades praticadas na mata sendo transfiguradas para a vivência nas reuniões nas casas das mulheres no espaço urbano.

Não se trata certamente de opor a travessia do rio e o cotidiano no Instituto à cidade, nem de negar os cenários áridos, desmatados e típicos do viver urbano tal como se depreende convencionalmente e sim de entender que neste contexto as formas de interação supracitadas são maneiras de viver a especificidade cultural de determinadas facetas das cidades amazônicas (SILVEIRA, 2016, p. 288-315). O bairro de Nova Marabá, o segundo mais antigo da cidade, tem como modelo de divisão das ruas, avenidas e formato espacial a imagem de uma castanheira, árvore símbolo do extrativismo regional em tempos pretéritos, mas também símbolo de festividades indígenas e seus mitos de criação do mundo (“a primeira floresta”) a adotada por movimentos ambientalistas como símbolo da resistência. O segundo autor, por exemplo, residiu durante muitos anos na Folha 28, Quadra 12. Como se vê, não é difícil entender o movimento das “Curicas” se reunindo para tomar café e praticar a religiosidade ayahuasqueira no interior das “ruas-folhas” dessa “cidade-árvore” transfigurada no imaginário xamânico da “árvore-ayahuasca”, um fundo cosmológico sob o qual opera a abertura xamânica para as ontologias outras.

A noção de “cidade aberta”, nesse sentido, remete a uma participação da cidade ao céu xamânico por meio da conexão com a ayahuasca, isto é, se a cidade de Marabá carrega consigo a partir das representações imaginárias de uma árvore erguida ante o céu aberto, a ayahuasca emergiria pela imagem-xamânica de seus cipós envolvendo e subindo nas árvores como portadora da capacidade de se ramificar e estabelecer conexões com diferentes mundos, configurando uma cidade povoada de encantados, entidades não humanas e humanas, uma cidade cósmica.

Figura 3. As “Curicas” desembarcando no trapiche do Céu da Ayahuasca.



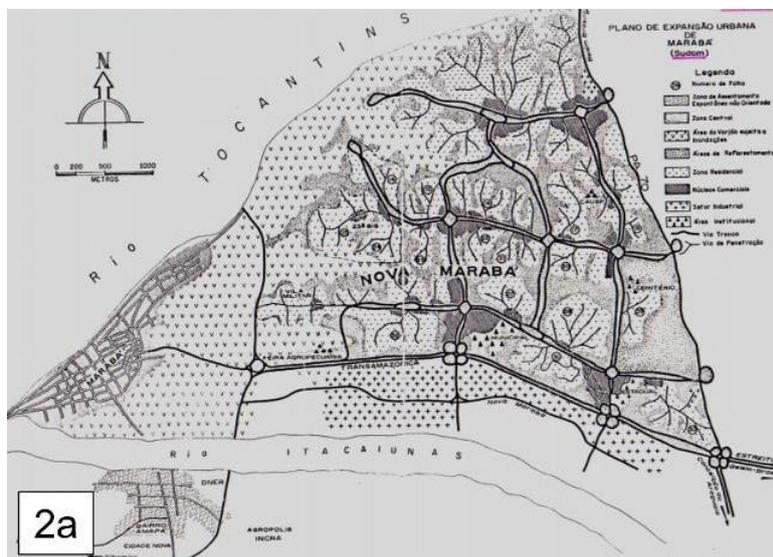
Fonte: Fotografia tirada por Roberta Correia



Figura 4. *Cipó-Mariri*, utilizado na confecção da ayahuasca.

Fonte: Fotografia tirada por Roberta Correia.

Figura 5. Planta original do projeto de formulação do bairro Nova Marabá. No detalhe pode-se observar a associação com os troncos (avenidas) e as folhas (ruas)



Fonte: Planta do PEUM consultada em Yoshioka (1986)

Continuando a entrevista, me informam que devido os custos da realização dos trabalhos e do feitiço da ayahuasca, é cobrado um valor simbólico de R\$50,00 para cada pessoa, fora os custos da travessia de barco, isso dificultava o acesso das pessoas e limitava a um determinado número de integrantes assíduos do Instituto.

Acácio, narra sobre as dificuldades da manutenção dos rituais e a relação dos ciclos naturais da Amazônia com o período de chuva no inverno amazônico e expõe as dificuldades do acesso de barco, principalmente pelas enchentes no local dos rituais, por isso opta por oficializar o calendário dos rituais no período de verão:

Porque nossos trabalhos são a céu aberto lá embaixo, tu já foi lá, já viu ali debaixo das árvores, aqui nesse tempo não funciona com a chuva, aí fica úmido, muita muriçoca lá embaixo, aí o calendário dos trabalhos lá embaixo é só no verão, nosso verão. Aqui começou a chover, fica inviável fazer lá embaixo que a gente prepara todo o local aí tá tudo bonitinho, aí (puf) chuva, aí fica sem graça. Aí os trabalhos nessa época, é feito em cima lá no terreiro, na frente do barracinho lá, que é o nosso templo (ACÁCIO, 2024)

Figura 5. Casa onde foi realizado o ritual, no período de inverno amazônico.



Fonte: Fotografia tirada por Roberta Correia.

As vicissitudes do tempo e do clima ressignificam o calendário, os rituais, interferindo nos processos de iniciação xamânica, na imersão ou submersão de entidades, no trânsito do percurso ou voo próprio do xamanismo. Sobre o início do treinamento xamânico, Acácio informa que foi “fardado” no “*Estrela Brilhante*” em Paço do Lumiar, no Estado do Maranhão, com o hinário “*Touro Sentado*”, vertente xamânica criada por um chefe indígena americano da etnia *sioux*, ele informa ainda que algumas pessoas da comunidade ayahuasqueira no Brasil foram “batizadas” nesta linhagem. O ritual do Instituto Céu da Ayahuasca seria um conjunto da vertente xamânica dos indígenas da etnia *sioux*, com músicas de povos indígenas da Amazônia e músicas de *umbandaime*<sup>8</sup>.

Ao narrarem sobre aspectos da criação do centro no ano de 2015 sublinham a necessidade de desenvolver a plantação de *chacrona* e *mariri*, pois eles participavam dos rituais em uma igreja do Santo Daime e às vezes ocorria falta das plantas para o preparo da bebida. Havia poucas plantas da espécie *Psychotria alba*, cujo nome vernacular é chamado de “chacrona-pata-de-onça” ou “chacrona-branca” e que essa tem uma quantidade maior de DMT<sup>9</sup>. Havia mais da espécie *Psychotria viridis*, também chamada de “chacrona-caboclinha” plantadas em Marabá.

Devido a isso, Acácio e Domingues criaram o projeto da ONG Preservar, que ficava localizada na Praia do Tucunaré, área da União e ponto turístico da cidade de Marabá.

---

<sup>8</sup>Umbandaime - Vertente do de mesclas e ressignificações religiosas entre Santo Daime e Umbanda.

<sup>9</sup>DMT - dimetiltriptamina, é uma substância psicodélica pertencente ao grupo das triptaminas.

Tinha o objetivo de preservar a mata ciliar, plantar a *chacrona*, o *mariri* e auxiliar na criação de práticas ligadas à apicultura no local. O projeto durou cerca de 1 ano, e em 15 de julho de 2017 conseguiram um terreno doado, próximo à praia e da antiga ONG Preservar, local onde se encontra até hoje o Instituto. Há uma perspectiva defendida por Acácio (2024) no que concerne a importância de se ter uma plantação das medicinas da floresta e sobre o fornecimento do material para as igrejas do Santo Daime em Marabá:

Começou o projeto com essa necessidade né, que eu vi de a gente ter acesso às plantas sem precisar tá comprando as plantas para fazer o chá, que nós precisávamos plantar, as plantas que era lá plantado na igreja, não sei se tu chegou a ver, pouquinho a rainha tudo mal cuidado, um negócio assim muito [...] acanhado, num cuidaram, aí digo não [...] o negócio pode ser maior, a gente pode fazer uma plantação mesmo grande, né? Para a gente ter. Hoje em dia eu tô fornecendo para as igrejas aqui em Marabá (ACÁCIO 2024).

De agentes das próprias ontologias das entidades multiplicadas nos rituais indígenas, afro-brasileiros e da Ayahuasca, as plantas emergem como fundamentais para a conformação dos cenários urbanos de Marabá. O “povoamento” das plantas reinsere um tipo de revitalização xamânica do e no urbano, por exemplo, no âmbito das erveiras, de vendedores e vendedoras de feiras locais as plantas situam formas de proteção, amainando a falta de sensibilidade do cotidiano citadino, fortalecendo também os bons afetos, as boas energias um cenário terapêutico.

As plantas em um ritual potencializam a existência de outros vivos, levando em consideração também o fato de que as religiões e culturas ayahuasqueiras necessitam das plantas para o seu funcionamento. Coccia (2016, p. 14) afirma que:

Toda a forma de vida exige que já haja vida no mundo. Os homens precisam da vida produzida pelos animais e pelas plantas [...] Viver é essencialmente viver da vida de outrem: viver na e através da vida que outros souberam construir e inventar. Como se a vida em suas formas mais complexas e articuladas nunca passasse de uma imensa tautologia cósmica: ela pressupõe a si mesma, só produz a si mesma. É por isso que a vida parece que só pode se explicar a partir de si mesma.

Acácio (2024) complementa falando sobre os objetivos e as filosofias do Instituto:

A nossa filosofia de vida, a finalidade nossa, é produzir as plantas sagradas lá, a *chacrona*, o *jagube*, e essa proposta de viver em harmonia com a natureza, se conectar com a natureza, sem os dogmas, das crenças, das religiões. Nós é xamanismo. É você com você mesmo. É você fazer o seu mergulho, se conectar com seu Eu superior, se conectar com né, com a natureza, naquele ambiente agradável, a pessoa expandir a mente e ir se curando das mazelas, esse foi o objetivo do Céu da Ayahuasca né [...] proporcionar medicina e ter essa proposta alternativa, de você comungar ayahuasca no meio da natureza, sem estar ligado numa religião. Como era no princípio lá atrás, antes de ter a Doutrina do Santo Daime. O xamanismo, ele é ancestral, né? O Santo Daime já é uma coisa aqui nossa, né, do Brasil, aqui criado pelo mestre Irineu, a doutrina. Mas a nossa proposta é de xamanismo mesmo, é de você se conectar com seu Eu superior, se conectar com a natureza, buscar a cura através das plantas sem intermediário. É você

com você mesmo. Você toma medicina, e ali você faz o seu [...] sua viagem astral ou seu trabalho espiritual, você se encontrar com você mesmo e com esse objetivo surgiu o Céu da Ayahuasca (ACÁCIO, 2024).

Sobre a relação das plantas e a percepção sagrada do ambiente, de acordo com Chiesa (2016, p. 256):

Essa percepção “sagrada” do ambiente, que se relaciona a uma determinada forma de compreender e vivenciar a saúde e a doença. A consciência de que produzimos, afetamos e somos afetados por essas “forças” que circulam pelo ambiente exige de nós um redobrado cuidado ou estado de atenção que vai além dos cinco sentidos físicos. Exige de nós um saber ser afetado, de uma maneira saudável, por tudo aquilo que nos envolve e afeta. A restauração da saúde implica, portanto, num processo de aprendizado e transformação da percepção do ambiente e, de maneira indissociável, do próprio ser.

Domingues (2024) fala sobre a esperança de que as pessoas que frequentam possam se encontrar consigo mesmas, que tem dias que se conecta consigo mesma, com sua própria energia. Emocionada, cita uma miração<sup>10</sup> que teve durante uma sessão ayahuasqueira:

Eu fico encantada, me emociono, esses dias para trás, eu tava conectada comigo mesmo, eu tava me abraçando assim, mas eu me abraçava e não sentia, eu me abraçava só na mente, eu olhava com meu braço, abraçado em mim. Eu não sentia minha pele, era só minha mente, que eu tava abraçada comigo mesma, é uma coisa incrível.

O relato anterior de Acácio evoca a busca de um tipo de retorno “às raízes” da ayahuasca, de um recorrente “é você com você mesmo” associado a uma concepção de xamanismo como algo anterior às igrejas e formas doutrinárias de associação, total ausência de intermediação entre as pessoas e a natureza. Aparentemente nessa mesma perspectiva, a miração de Domingues corrobora a relação intimista do contato defendida por Acácio. Estar “abraçada comigo mesma” seria então dessa maneira uma forma de acessar o “Céu da Ayahuasca”.

No decorrer dos relatos Acácio e Domingues redimensionam as relações nos espaços praticados das atividades laborais e àqueles vinculados ao Instituto e rituais propriamente ditos, não como uma Vicência dicotômica mas como uma maneira variável de se conectar a especificidade das situações, ora, a defesa de socialidades no âmbito do grupo das “Curicas” dialoga justamente com a faceta coletiva, solidária e aberta ao olhar do outro na prática xamânica, por outro lado, o envolvimento de si com um abraço individualizado como o descrito na miração nos apresenta um sentido intimista, individualizante (não individualista no sentido genérico do termo), evocado mais para manter certa oposição a igrejas e comunidades ayahuasqueiras baseadas em

---

<sup>10</sup> A miração é um estado de liminaridade concedido pelas ontologias vegetais, em particular nos casos de ingestão da ayahuasca, concessão caracterizada justamente pelo descortinamento e/ou autorização para ver imagens, visões ou revelações.

“doutrinas”.

Este fenômeno de alteração de posicionamento e conduta baseado em quadros de referências culturais e sociais situacionais, com marcadores que podem ser modificados, em particular em contextos urbanos e aparentemente identificados nesses relatos é o que Gilberto Velho de nomina de metamorfose:

Faz parte da competência normal de um agente social mover-se entre as províncias de significado e ser capaz de passar, como vimos, do mundo do trabalho para o reino do sagrado. Mas as fronteiras entre essas províncias podem ser mais tênues ou singelas e os trânsitos menos solenes e pomposos. Essa permanente latência implica o que poderíamos chamar de potencial de metamorfose (VELHO, 1994, p. 29)

Acácio continua a entrevista dizendo que a cidade de Marabá precisava de um sítio alternativo, com vertente xamânica, sem dogmas e sem crenças da religião. Acácio começou no ano de 2013 e Domingues (2024) fala sobre sua primeira experiência com a bebida em 2007:

A primeira vez que eu tomei mermã foi um Deus nos acuda, derrubei as cobertas, a vela, que eu não tava vendo minhas pernas e fiquei com medo do trem. Depois eu fui me disciplinando, aí fui para o Santo Daime. Fiquei bastante tempo no Santo Daime, até eu ver que eu não me identificava, por causa das regras, tinha que sentar com [...] alinhada. Eu não sou alinhada [...] Eu era do Santo Daime, mas eu era indisciplinada. Eu nunca cumpri a disciplina. [...] Mas foi lá (no Santo Daime) que conheci você (Acácio), meu bem.

A noção de “linha” ou “corda” evocada por Domingues é bastante recorrente nas religiões dinamizadas pelo trânsito xamânico e seus agentes ou ontologias vegetais. Encantados e seres afins tem desde seus locais de moradia até a forma como se arregimentam a partir de suas especificidades são regidos por um tipo de organização baseada em “linhas” ou “cordas”, em que cada um tem seu assento cosmológico em uma “linha” que denota a especificidade de sua atuação ou das famílias dos seres (FIGUEIREDO, 1982, p. 109-111) alinhados ao “chefe” ou “guia”, criando um sistema de maestria (SILVA, 2014, p. 73-82), isto é, aos iniciados cabe atender a um processo de formação na qual são inseridos em determinada “linha”, estabelecendo relação de afinidade com determinadas entidades, outrossim, estar “desalinhado” seria compreendido como um não lugar, uma exclusão de um princípio geral que ordenaria as entidades nos terreiros. Ainda que essa compreensão em “linhas” esteja presente em todo o Brasil e seja um marcador das relações de ancestralidade e laços de familiaridade entre as entidades e seus praticantes, é importante ressaltar que as “linhas” nas quais se arregimentam os encantados são heterogêneas e dotadas de grande variação no seu complexo cosmológico (LAVELEYE, 2008, p. 113-120; NEGRÃO 1996).

Entretanto não sem reservas se apreende a circularidade de entidades não-humanas e humanos com poder de atuação que não se coaduna nas referidas “Linhas”; os ditos “desalinhados” ou “desobedientes” podem ser compreendidos em alguns terreiros ou igrejas como seres com o corpo impróprio para os rituais regulares, ou ainda

como parte de um conjunto de relações xamânicas resultados de um processo de iniciação marcado por quebra de tabus ou infrações relevantes, mas também tal “desalinhamento”, na perspectiva das referidas pessoas e entidades, como aparentemente no discurso de Domingues, resultam simplesmente no desacordo com a maneira como alguns terreiros e igrejas se posicionam, nessa orientação o desalinhamento seria um signo de virtude e comprometimento com a pureza da fé.

Para entender melhor esta relação liminar esboçamos a seguir aspectos do trajeto e a relevância para o ritual, evocando uma pesquisa participativa ao Instituto Xamânico Céu da Ayahuasca, no dia 27 de abril de 2024, a partir do encontro com algumas mulheres, às 18 horas da noite, em uma barraca de transporte de barqueiros na orla de Marabá.

Após a chegada às 19:20 da noite no Instituto, a travessia durou 10 minutos no barco. Acácio estacionou o barco no trapiche, esperando as participantes subirem primeiro. O conhecimento prévio do local possibilitou enxergar, com poucas luzes, o caminho a escadaria colorida. Domingues indica o quarto de hóspede e tem início o preparo com banho e vestuário. A primeira autora manuseia o maracá e se dirige ao local onde será efetuado o trabalho, ao chegar Acácio oferece um rapé, aplicado com o tipi<sup>11</sup>, adentrando-se, assim, na força do rapé. Logo começa a chover, e têm-se a necessidade de entrar na casa. Devido à chuva intensa, há muitas goteiras no barracão e são organizadas as cadeiras de uma forma que todos fiquem acomodados.

Domingues faz uma fogueira no fogão a lenha e diz que “xamã sem fogo (nos rituais) não é xamã”. Amanda - terapeuta holística e cientista social - começa o ritual, apresentando uma senhora que estava tomando a bebida pela primeira vez e dando algumas dicas para um bom trabalho, em seguida as pessoas enfileiradas foram servidas de ayahuasca em um copo descartável de 150 ml por Acácio.

Todas as pessoas tomaram a bebida e sentaram-se, foi desligado as luzes e começou com uma meditação guiada. Após a meditação a bebida foi servida novamente, para a segunda dose, tomamos mais um copo e nos reunimos ao grupo de pessoas que iriam tomar rapé. Com músicas imersivas e calmas, Acácio aplicou um rapé e em poucos instantes, alguns presentes vomitaram, debruçando-se na mureta de concreto, na lateral da casa, este processo é denominado de *limpeza*<sup>12</sup>, dentro do contexto ayahuasqueiro.

---

<sup>11</sup>Tipi - Artefato indígena utilizado para aplicação de rapé entre duas pessoas.

<sup>12</sup>Limpeza - Processo purgatório dos efeitos do chá, geralmente ocasionando vômitos, choros e diarreias.

Figura 6. Pessoas conversando, antes de iniciar o ritual.



Fonte: Fotografia tirada por Roberta Correia.

Após um período de meditação e chuva intensa, outros episódios de ingestão ayahuasca se sucederam, após sorver o terceiro na mesa com Amanda, a primeira autora se deslocou para um banco na parte externa do terreiro, ainda sob chuva intensa, fechei os olhos e foi tomada por mirações envolvendo familiares e amigos, ensinamentos sobre coisas não adequadas que estava fazendo durante minhas rotinas diárias.

Finalizando o trabalho, às 01:36h da manhã, algumas pessoas se despedem e vão dormir. O trabalho continua acontecendo até às 4 da manhã. Na manhã seguinte, ficam poucas mulheres, tomam café e almoçam juntas, após o almoço dormem um pouco mais, momento tranquilo e propício para tirar algumas fotografias do espaço e das plantações. Saímos do Instituto para voltar à cidade, às 16:24h da tarde, passando em cima da praia do Tucunaré (pois com a chuva a praia fica submersa), entre duas pequenas ilhas de vegetação, fazendo com que o percurso se torne mais rápido, chegando na cidade às 16:37h da tarde.

## Conclusão

Levando em consideração poucas pesquisas sobre medicinas da floresta e ervas na região Sul e Sudeste do Pará e mais precisamente de como os rituais de Ayahuasca nos permitem compreender a elaboração de cidades amazônicas sobrepostas e atravessadas pelas cosmologias de populações tradicionais e seus xamanismos, esta pesquisa percebe a necessidade de ampliar outras conformações do urbano e de suas sensibilidades.

Investir na compreensão de outras formas de viver e sentir o urbano significa questionar os pressupostos teóricos que pensam esse espaço como racional, controlado e imerso na dimensão do asfalto e do concreto enquanto condutores formais do cotidiano, também controlado das populações. Se se passa a reconhecer o potencial criativo da memória enquanto um conjunto de imagens individuais-coletivas, naturais-culturais que borda e transborda a formação do que denominamos de “urbano”, não sem dificuldade o fantástico emerge como:

*[...] lugar de extraversão e introversão de uma linguagem arbitrária de símbolos, coordenada, no plano da imaginação criadora, por esquemas de pensamento, apela, portanto, para os diferentes procedimentos interpretativos-narrativos que dão sentido aos arranjos entre vida e matéria, reunindo-as de forma inseparável (ECKERT; ROCHA 2000, p.13)*

O trajeto escolhido indicou justamente o trânsito de praticantes ayahuasqueiros começando pela compreensão própria do universo urbano de igrejas e terreiros, passando pelo curso dos rios e suas cidades cósmicas, isto é, a população de encantados viventes nos fundos dos rios, nas raízes da vegetação até o ritual propriamente dito.

Esse trabalho apresentou diferentes formas de apreensão da vida vegetal e as relações dos seres humanos com o ambiente nos relatos de praticantes da Ayahuasca. Para além de um relato sobre um ritual no Instituto Xamânico Céu da Ayahuasca, este escrito esboça reflexões a respeito da interação de seus membros com a cidade, não como um lugar inadequado para a vivência de relações coletivas e para a manifestação do xamânico, mas da cidade e seus praticantes como partícipes e construtores das relações, tais como a interação com as erveiras nas feiras abertas (o ir e vir das plantas), os encontros coletivos com o grupo das “Curicas” (papagaios nas folhas) e certa percepção de uma cidade pensada como uma árvore, baseada em projeto urbanístico desenvolvimentista, mas reapropriado pelos interlocutores com desdobramentos aqui apresentados. Ao situar o aspecto fluido das experiências de pessoas que acessam relações de alteridade com ontologias xamânicas e seres não humanos, etnografia abre a possibilidade para se pensar e viver a cidade a partir do reconhecimento da radicalidade da fruição e liminaridade não das ontologias e demais seres, mas do aspecto relacional sob o qual são compreendidas.

### Referências bibliográficas

- ACÁCIO, Kim. 2024. Entrevista concedida à Roberta Cruz Correia. Marabá.
- ALENCAR, M. C. 2018. “Eu acho que os índios não querem mais falar na linguagem por causa do preconceito, não é professora!”: desafios na educação escolar intercultural bilíngue entre os Aikewara & Guarani-mbya no sudeste do Pará. Tese (Doutorado) (Linguística), Universidade Federal Santa Catarina, Florianópolis.

- ALMEIDA, José Jonas. 2009. A cidade de Marabá sob o impacto dos projetos governamentais (1970- 2000). *Fronteiras*. Dourados, MS, v. 11, n. 20, p.167-188, jul-dez.
- COCCIA, Emanuele. 2018. A vida das plantas: uma metafísica da mistura. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- CORREIA, Roberta Cruz. 2022. Uma etnografia nômade: caminhando com as medicinas da floresta e ervas sagradas em Marabá-PA. Trabalho de Conclusão de Curso. Bacharelado em Ciências Sociais, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá.
- CHIESA, Gustavo Ruiz. 2017. À procura da vida: pensando com Gregory Bateson e Tim Ingold a respeito de uma percepção sagrada do ambiente. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 60, n. 2, p. 410-435, ago.
- DOMINGUES, Iara. 2024. Entrevista concedida à Roberta Cruz Correia. Marabá.
- ECKERT, Cornélia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho. 2000. A Memória como Espaço Fantástico. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 1, n. 1.
- FERNANDES, Saulo Conde. 2018. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 24, n. 51, p. 289-314, maio/ago.
- FIGUEIREDO, Napoleão. 1982. Todas as divindades se encontram nas “encantarias” de Belém in: *Antologia do Folclore Brasileiro*. Editado por Pellegrini Filho, A., pp. 109-111. São Paulo: EDART.
- HÉBETTE, Jean. 2004. Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Belém: Edufpa.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2022. Marabá. Disponível em: [<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/maraba/panorama>]. [26/04/2024].
- JUNIOR, Saint-Clair Cordeiro Trindade; NUNES, Débora Aquino. 2012. (Sobre)vivências ribeirinhas na orla fluvial de Marabá, Pará: agentes, processos e espacialidades urbanas. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 15, n.1, 209-238, jun.
- LIMA, Michel de Melo. 2013. A ribeira e a orla: espacialidades e territorialidades urbanas ribeirinhas em uma cidade amazônica em transformação. Dissertação (mestrado) (Geografia), Universidade Federal do Pará, Belém.
- MENESES, Guilherme Pinho. 2018. Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 24, n. 51, p. 229-258, mai-ago.
- MONTEIRO, Maurílio Abreu. 2005. Meio século de mineração industrial na Amazônia e suas implicações para o desenvolvimento regional. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 187-207, abr.

- NEGRÃO, Lísias Nogueira. 1996. Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp.
- RODRIGUES, Jovenildo Cardoso. 2010. Marabá: centralidade urbana de uma cidade média paraense. Dissertação (mestrado) (Planejamento do Desenvolvimento). Universidade Federal do Pará, Belém.
- LAVELEYE, Didier. 2008. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”, in Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia. Editado por Maués, R. H. e Villacorta, G.M. pp. 113-120. Belém: Edufpa.
- LIMA, Ivan; PEREIRA, Linconly. 2022. Religiões de matrizes africanas em Marabá(PA): ações nos espaços públicos, afirmando identidade. Revista NUPEM, Campo Mourão, v. 14, n. 31, p.230-247, jan./abr.
- PACHECO, Agenor. 2004. Cidade-floresta na cadência da festa: reverências a São Miguel nas margens dos “Marajós” (PA). Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História, São Paulo, v. 28. p. 195-228, jan-jun.
- PEIXOTO, Lanna Beatriz Lima; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu. 2019. Da água, a palavra: uma reflexão sobre as relações entre cidade e cursos d’água em Salvaterra a partir da memória de seus habitantes. Ponto Urbe [Online], USP.
- SILVA, Idelma Santiago da. 2006. Migração e cultura no sudeste do Pará: Marabá (1968-1988). Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Uni-versidade Federal de Goiás, Goiânia.
- SILVA, Idelma; SILVA, Jerônimo. 2018. Combates cosmológicos pelo direito do rio na Amazônia Oriental. Revista Territórios & Fronteiras, Cuiabá, v.11, n.2, p. 70-94, ago-dez.
- SILVA, Jerônimo da. 2014. Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de mestres na Amazônia Bragantina. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.
- SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu. 2016. As paisagens coexistenciais interespecíficas, ou sobre humanos e não-humanos compartilhando espaços domésticos numa cidade Amazônica. Iluminuras, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 288-315.
- VELHO, Gilberto. 1994. Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar.
- YOSHIOKA, Reimei.1986. Avaliação da implantação de núcleo urbano na Amazônia: exemplo de Nova Maraba-Pará. Dissertação (Mestrado), Universidade de São Paulo, São Paulo.