

## QUANDO O CIPÓ SE ENVEREDA POR GOIÁS: BREVE ANÁLISE DA CONSTRUÇÃO CULTURAL E DE IDENTIDADE AYAHUASQUEIRA NO ESTADO

WHEN THE VINE THRIVE IN GOIÁS: BRIEF ANALYSIS OF CULTURAL AND  
IDENTITY CONSTRUCTION OF AYAHUASCA CULTURE IN THE STATE

*Pedro Seabra Acioly Toschi\**

*Maxwell Moreira Martins\*\**

*Mary Anne Vieira Silva\*\*\**

### RESUMO

*O presente trabalho busca analisar aspectos do uso ritualístico da ayahuasca em Goiás, considerando diferentes segmentos e vertentes religiosas no debate acerca de sua utilização, no processo de transformação cultural e de identidade religiosa goiana. Buscamos indagar até que ponto a chegada de elementos da cultura amazônica, com contextos religiosos exógenos, poderiam representar novas formas de identidades religiosas. Assim, o amálgama analisado dentro de uma identidade coletiva religiosa, demarca a cultura popular. Para isso, estudos de Hall (2006), Cruz (2007) e Domingues (2011) auxiliaram na compreensão de um processo formativo de identidade e conceitual de uma cultura popular. Através dessa sustentação teórica e, também, de elementos historiográficos publicados por Martins (2018), pudemos observar os segmentos que utilizam da bebida ayahuasca em Goiás como grupos que estão em crescimento desde sua recente chegada, o que ainda possibilita várias interpretações e possibilidades acerca de suas formações religiosas híbrida.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Ayahuasca. Identidade. Goiás. Híbridismo.*

### ABSTRACT

*The present work seeks to analyze and understand the aspects of the ritual use of ayahuasca in Goiás, considering different segments and religious strands in the debate on this use, in the process of cultural transformation and religious identity in Goiás. We seek to ask: to what extent can the arrival of elements of amazonian culture, with exogenous religious contexts, represent new forms of religious identities? Thus, the amalgam analyzed within a collective religious identity demarcates popular culture. For this, studies by Hall (2006), Cruz (2007) and Domingues (2011) helped to understand a formative process of identity and conceptual of a popular culture. Through this theoretical support and also historiographical elements published by Martins (2018), we were able to observe the segments that use the ayahuasca drink in Goiás as groups that have been growing since their recent arrival, which still allows for various interpretations and possibilities about their religious hybrids formations.*

**KEYWORDS:** *Ayahuasca. Identity. Goiás. Hybridism.*

---

\* Professor na rede privada de ensino na cidade de Anápolis - GO. Mestrado em andamento pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Email: pedro.toschi@hotmail.com.

\*\* Professor na Rede Municipal de Ensino de Anápolis - GO. Mestre em Ciências Sociais e Humanidades pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). Email: maxwellmm@hotmail.com.

\*\*\* Professora da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e Pós-Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Email: maryanne.vieirasilva@gmail.com

## INTRODUÇÃO

Dentro do contexto mitológico da etnia Tukano, da região dos Uaupés, na Colômbia, a criação da humanidade envolve diretamente a bebida sacramental ayahuasca. No mito, a divindade superior solar é o princípio fertilizador, de caráter fálico. Em determinado momento, o falo, simbolizado pelos raios de sol e pela vara cerimonial dos xamãs, alcançaram pedras e rochas que estavam nas margens dos rios. No momento de encontro do Sol com as pedras acontecia a fertilização da terra. Nisso, os primeiros homens surgiram e subiram pelo rio através de uma grande anaconda, sua própria embarcação. A viagem da canoa-anaconda reunia, em uma interpretação simbólica, o caráter uterino de gestação, de onde brotavam, sucessivamente, novos grupos sociais. Ao longo da viagem através do rio, a divindade que guiava a canoa foi criando uma série de elementos que viriam a constituir os valores culturais desse povo (DOLMATOFF, 1976). Em dado momento, aparece a Mulher-Yajé<sup>1</sup>. Na sequência, explica Dolmatoff (1976, p. 69):

Enquanto os homens estavam no interior da casa, bebendo chicha, a mulher deu à luz, e a criatura nascida era o cipó de yajé. A mulher levou a criança para o interior da casa, o que causou grande consternação entre os homens. A criança tinha forma humana, mas diz o mito: “... a criança tinha forma de luz, era humana, porém era luz, era yajé”. Ao ver a criança, os homens ficaram intoxicados, porque a “mulher os afogou em visões”.

Ainda segundo o mito retratado por Dolmatoff (1976), quando os homens foram indagados sobre quem era o pai da criança, todos partiram contra a criança, arrancando-lhe membros e cordão umbilical, proferindo que a criança lhes pertencia. Foi assim que os progenitores desse povo obtiveram o yajé. Metzner (2006) apresenta outras versões do mesmo mito de origem:

Os índios Tukano, da região Vaupés, na Colômbia, dizem que as primeiras pessoas vieram do céu numa canoa em forma de serpente, e o Pai-Sol prometeu-lhes uma bebida mágica que os ligaria aos poderes radiantes dos céus. Enquanto os homens estavam na “Casa das Águas”, tentando preparar a bebida, a primeira mulher foi para a floresta para dar à luz. Ela voltou com um rapaz que irradiava luz dourada, e ela esfregou o corpo dela com folhas. Este rapaz luminoso era a planta trepadeira, e cada um dos homens cortou um pedaço deste ser vivo, que se tornou o seu pedaço da linhagem da planta. Numa variação deste mito pelos índios Desana (da mesma região), a canoa serpente veio da Via Láctea, trazendo um homem, uma mulher, e três plantas para as pessoas – mandioca, coca e B. caapi.<sup>2</sup> Também a viram como uma oferta do Sol, uma espécie de contentor para a luz amarela-dourada do astro, que ensinou às primeiras pessoas as regras de viver e falar (METZNER, 2006, p. 11).

A ayahuasca, que também atende por nomes de Santo Daime e Vegetal, é uma bebida sacramental utilizada originalmente por diversos povos indígenas da América. É obtida da fervura de duas plantas amazônicas: o cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) e a chacrona (*Psychotria viridis*). Após horas de

<sup>1</sup> Uma das denominações para o cipó Jagube, essencial para a feitura do chá ayahuasca.

<sup>2</sup> *Banisteriopsis Caapi*, nome científico do cipó jagube.

fervura, substâncias psicoativas presentes nas plantas são ativadas, permitindo, assim, o contato do indivíduo com seus efeitos enteogênicos<sup>3</sup>; isto é, as visões e demais efeitos psicoativos considerados sagrados (LABATE; ARAUJO, 2002).

A difusão da bebida no Brasil colonizado ocorreu, principalmente, por meio de Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu, na década de 1930. Filho de escravos e seringueiro nas matas amazônicas, Irineu teve seu primeiro contato com a bebida através de grupos indígenas. Com esses grupos ele aprendeu o processo de feitiço do chá e, também, a identificar as plantas em meio às matas nativas. Com o uso da bebida, Irineu relata ter tido uma aparição de Nossa Senhora Virgem da Conceição, que o destinou a cumprir a missão de propagar o chá e, por meio dele, curar muita gente. Durante a visão, ele foi alertado de que não poderia jamais cobrar ou ganhar dinheiro por esse trabalho.

Em maio de 1930, junto com Zé das Neves e, talvez, com sua companheira, Francisca, Mestre Irineu realizou a primeira sessão aberta com o Daime. Para realizar a sessão e fundar os alicerces de sua doutrina, Mestre Irineu reuniu aspectos de uma religião católica e de Tambor de Mina, crença tradicional do Maranhão, com a qual se sabe que Irineu possuía afinidade, como destacaram Moreira e MacRae (2011).

Moreira e MacRae (2011) publicaram a mais completa obra biográfica disponível sobre Mestre Irineu, na qual apontaram para elementos importantes na composição do segmento do Santo Daime. A partir de uma composição predominantemente católica, a considerar o peso de costumes de um catolicismo popular<sup>4</sup>, rapidamente a bebida percorreu vários caminhos, se fazendo presente, em diversos cantos do país, associada a segmentos religiosos distintos, mas com pontos em comum. É o caso, principalmente, da União do Vegetal e da Barquinha. Hibridismos ayahuasqueiros tomaram forma com o tempo e com o contexto social. Ritos com a bebida Daime foram criados em contextos de umbanda, do espiritismo tradicional, do neoxamanismo, entre outros.

O principal ponto em comum em todas essas vertentes é, obviamente, o uso da bebida ayahuasca. A beberagem indígena arrasta outros elementos de pajelança presentes em diversas doutrinas afluentes do cipó amazônico. Por exemplo, Mestre Irineu utilizava e incentivava o uso de rapé e do tabaco entre os participantes das sessões de Santo Daime, considerando o uso de ambos como importante agregador no processo de cura vivenciado por quem participava dos rituais (MOREIRA; MACRAE, 2011). Tanto o tabaco quanto o rapé, sob a perspectiva de cura, fazem parte das raízes de pajelança indígena, ainda vivas em muitas etnias em solo brasileiro.

É possível observar uma identidade, que se assemelha a um espectro, ou, como diria Walter Benjamin (1987), uma aura, que acompanha todo e qualquer uso ritualístico da ayahuasca, independente

---

<sup>3</sup> Termo derivado de enteógeno, cunhado por Wasson, Hofmann e Ruck (1980 apud ROSE, 2005, p. 9), que significa “Deus dentro de si”.

<sup>4</sup> Por exemplo, estruturas de melodias cantadas em ritos, festejos e folias, além do panteão de santos católicos que, juntos, compõem a doutrina.

da vertente na qual se encontra. Em Goiás, estado brasileiro de forte apelo católico popular e de resistência inicial à inserção do chá, o rito recebeu adaptações e sofreu variações proveniente de diálogos híbridos, mas foram mantidos certos elementos fundamentais à realização dos rituais religiosos espirituais. Por exemplo, em diferentes segmentos espirituais, em Goiás, além do uso da bebida Ayahuasca, é comum encontrar crenças em seres espirituais encantados e entidades das florestas, bem como noções de plantas sagradas e afins.

## QUANDO O CIPÓ SE ENVEREDA POR GOIÁS

Petrônio Domingues (2011), ao assinalar a percepção de cultura popular de Peter Burke, constata que o que se chama de cultura popular será sempre um conjunto, semelhante a uma colcha de retalhos de costuras, com formas e elementos com origens em diferentes raízes e segmentos.

As manifestações de cultura popular não devem ser compreendidas como algo alheio à erudição de elite, ou como dualidade e oposição a ela. Por muito tempo, se concebeu a ideia de que a cultura do povo era pobre e rasa de significados. Porém, é necessário perceber o campo da cultura popular como um campo muito mais amplo do que o que pode ser contido em concepções dicotômicas. A cultura é espaço de interações, diálogos, costuras e bricolagens. É encontro de sabenças e veias abertas para algo, como um ecossistema de encantos. Diferentes versões e percepções são amálgamas, frutos de interações em espaços, também, de disputa. Domingues (2011), ao levantar as construções do conceito cultura popular nas produções historiográficas, aponta para a tensão contínua entre diferentes manifestações culturais e nos leva à proposição de Hall (2003, p. 255-258):

Essa definição (cultura popular) considera, em qualquer época, as formas e atividades cujas raízes se situam nas condições sociais e materiais de classes específicas; que estiveram incorporadas nas tradições e práticas populares. Neste sentido, a definição retém aquilo que a definição descritiva tem de valor. Mas vai além, insistindo que o essencial em uma definição de cultura popular são as relações que colocam a cultura popular em uma tensão contínua (de relacionamento, influência e antagonismo) com a cultura dominante. Trata-se de uma concepção de cultura que se polariza em torno dessa dialética cultural. Considera o domínio das formas e atividades culturais como um campo sempre variável. Em seguida, atenta para as relações que continuamente estruturam esse campo em formações dominantes e subordinadas. Observa o processo pelo qual essas relações de domínio e subordinação são articuladas.

Ao que interessa a esse trabalho, a cultura popular sempre teve forte e íntimo diálogo com a religiosidade de Goiás, desde os tempos da colonização. Essa “vertente” de religiosidade é uma prova imaterial, que diz respeito a aspectos de fé e a diálogos que ocorrem no campo da cultura popular. Era por meio do catolicismo popular que os goianos do século XVIII festejavam, protegiam “seu corpo e espaço” e se curavam de doenças. Afirmam Arrais, Oliveira e Lemes (2019, p. 103):

O catolicismo popular, que se formou no contato entre indígenas e negros, enfatiza as práticas ritualísticas e mágicas capazes de enfrentar os perigos advindos da natureza e da sociedade. Daí as inúmeras “supertições”, simpatias, tabus, mezinhas e crendices

existentes na época. Havia desde rezas bravas para fechar o corpo, afugentar cobras, até simpatias para parar de chover e para curar várias doenças. Bem típico desse catolicismo popular era a romaria ao Arraial do Muquém, em louvor à imagem de Nossa Senhora da Abadia.

Evidentemente, aspectos sociais de tempos passados foram caros à formação sociocultural do povo goiano. São perspectivas e culturas enraizadas na própria identidade goiana. O distanciamento em relação aos principais centros urbanos e capitais do país, até poucas décadas atrás, influenciaram na própria noção de cultura e religiosidade. Meslin (2014) apontava para este distanciamento como forte elemento para a criação e desenvolvimento de culturas e crenças populares e, até mesmo, como origem de uma maneira de ser independente institucional e socialmente. Neste contexto, a cultura e religiosidade popular se mostraram como um verídico campo de batalhas e disputas. Sobre o tal afastamento institucional, articulado com a ideia de cultura como campo de disputas, defendida por Hall (2011), Meslin propõe:

A religião popular manifesta mais ou menos um afastamento, uma distância, com relação às definições doutrinárias dos grandes sistemas religiosos como estruturas oficiais das igrejas para com as quais ela manifesta às vezes uma reivindicação de autonomia [...] A religião popular só emerge à consciência dos sábios depois que uma religião universalista cobriu com seus dogmas e suas representações formas religiosas mais antigas. Depois, como a maré que põe à luz do dia praias cheias de algas e conchas, descobrimos então a persistência de crença e práticas anteriores qualificadas como pagãs. É evidente que a persistência dessas práticas religiosas “paganizantes” pode ser interpretada como a indicação de problemas nascidos das relações entre estruturas sociais e a cultura, e entre religião e mudança (MESLIN, 2014, p. 297- 305).

O afastamento em relação a grandes instituições formais religiosas se tornou o adubo necessário para que novas crenças e perspectivas chegassem e se integrassem à identidade goiana. Entre adequações e adaptações, Goiás tornou-se o cenário orgânico e fértil para a chegada da pajelança amazônica, a ayahuasca, no século XX.

O uso sacramental da ayahuasca chegou em Goiás por meio de goianos que, buscando prosperar financeiramente em regiões amazônicas, acabaram por ter contato com a bebida. As experiências individuais dessas pessoas fizeram-nas difundir o uso e a doutrina do Santo Daime no estado. Em 1972, Jonas Frederico, morador da cidade de Anápolis, começou a difundir, despretensiosamente, o uso da ayahuasca com familiares e amigos em sua casa.

O uso sacramental da ayahuasca, com a mediação de Jonas, continuou até o final da década de 1980, quando Jonas mudou-se para o estado de São Paulo, onde, oficialmente, inaugurou sua igreja do Santo Daime. É possível encontrar citação com nome de Jonas na obra de Mortimer (2000), na qual se encontra relatos de que Padrinho<sup>5</sup> Sebastião entregava a ele litros de daime:

---

<sup>5</sup> Título carinhoso atribuído dentro da doutrina do Santo Daime àquele que guia as sessões espirituais com uso da bebida sacramental.

Todo ano, no tempo seco das tardes ensolaradas, aparecia o Jonas Frederico. Parece que ele era um representante comercial de São Paulo. O certo é que periodicamente visitava a colônia Cinco Mil e com muito gosto o Padrinho Sebastião o recebia. Sentavam na varanda e durante horas fluía uma conversa movida pelo bom humor. Em cada retorno ao sul, Jonas levava alguns litros de Daime para compartilhar com os amigos.<sup>6</sup> Desta forma foi o pioneiro, o que primeiro recebeu o sacramento da floresta para divulgá-lo fora de seus limites (MORTIMER, 2000, p. 174-175).

Vimos, então, que o uso da bebida de Ayahuasca, em contexto ritualístico, chegou a Goiás, primeiramente, por meio de um morador de Anápolis, já que o primeiro encontro, ainda de caráter informal, para realizar uma sessão com a bebida só veio a acontecer na capital goiana no ano de 1978, pouco tempo depois do primeiro filiado na União do Vegetal, em 1976, na capital federal.

Mesmo com a presença de elementos da cultura popular, ou seja, de percepções abertas e receptivas à diferentes expressões culturais, a recepção à bebida foi marcada por receio:

O que ocorreu é que, no geral, o processo de formalização destas instituições ayahuasqueiras não ocorriam como seus participantes queriam ou ansiavam, devido a uma falta de compreensão da sociedade da época, que em sua grande maioria eram de outras denominações religiosas, sobre os aspectos farmacológicos e religiosos que envolviam e ainda envolvem a ayahuasca (MARTINS, 2018, p. 108).

Após a chegada oficial de centros ayahuasqueiros em Goiás, na década de 1980, outros núcleos acabaram por ser fundados em regiões de Goiânia, Aparecida de Goiânia e Abadiânia, essa última já no ano de 1997. Com a popularização da ritualística da beberagem, atualmente existem no estado trinta e cinco centros ou institutos que têm como principal elemento o uso sacramental da ayahuasca.

É possível observar um processo de “adentramento” não apenas da doutrina do Santo Daime como do uso sacramental independente da ayahuasca em Goiás. A bebida, que em primeiro momento causou certa desconfiança dos goianos, ao longo do tempo foi se multiplicando em diferentes segmentos e cidades do estado, de maneira em que acabou por acolher seguidores de diferentes religiões. Como já dito anteriormente, o Santo Daime possui aspectos do catolicismo, enquanto outras linhas independentes que utilizam da bebida acabam por assimilar aspectos de outras religiões e crenças, por exemplo, da umbanda, que, no contexto sincrético ayahuasqueiro, tem por derivação o Umbandaime.

Ainda não se pode dizer que atualmente o uso sacramental da bebida é aceito e incorporado à identidade religiosa do estado de Goiás. Diferente do que acontece no Acre, estado no qual a doutrina do Santo Daime se originou antes de se expandir pelo país, nota-se uma dicotomia no que se refere à Ayahuasca em Goiás. As várias possibilidades religiosas que permeiam o uso da bebida possibilitam uma fácil assimilação a diferentes formatos e segmentos de crença; mas, ao mesmo tempo, existe uma recepção negativa, inclusive midiática, em torno da ayahuasca, o que ficou evidente na exploração dos casos de Glauco Villa Boas, em 2010; Fernando Queiroz, em 2009, e Deise, no ano de 2016. São casos

---

<sup>6</sup> Lucio Mortimer (2000) dá a entender que, quando se refere ao povo “do sul”, considera, genericamente, pessoas de outras partes do Brasil que não do Norte/Nordeste.

de morte (Glauco e Fernando) e desaparecimento (Deise), nos quais os diferentes meios de comunicação, em seus noticiários, vincularam os fatos diretamente ao uso da bebida. Posteriormente, foi evidenciado não existir relação direta da ayahuasca com as mortes e o desaparecimento das pessoas.

O uso de uma bebida com potencial psicoativo é peça chave na determinação de preconceitos e aversões, ainda mais quando o seu uso está relacionado a crenças religiosas. Mas o debate indicativo de uma dicotomia no modo como a cultura ayahuasqueira foi incluída em Goiás abre brechas para uma discussão acerca do processo de formação de uma identidade cultural regional que envolve o daime.

De acordo com Hall (2006), dentro de uma concepção sociológica, a identidade preenche espaços referentes ao “interior” e ao “exterior”, ou seja, ao mundo pessoal e ao mundo público do indivíduo. Desse modo, na medida em que se projeta como pertencente a uma determinada identidade cultural, tornando-a parte de si mesmo, o sujeito se “costura” à estrutura cultural. Os sujeitos e mundos culturais nos quais eles habitam se estabilizam, tornando-se unificados. Entretanto, na contemporaneidade, esses processos comportam transformações e fragmentações:

Argumenta-se [...] que são exatamente essas coisas que agora estão “mudando”. O sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático (HALL, 2006, p. 12).

Esse processo está na origem, segundo Hall (2006), do sujeito pós-moderno, que já não tem uma identidade fixa e determinada, mas torna-se o sujeito do que o autor chama de “celebração móvel”:

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...] O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente (HALL, 2006, p. 13).

Nesta perspectiva, continua Hall (2006, p. 38),

[...] a identidade é realmente algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes e não de algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo imaginário ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”

Podemos, pois, compreender a ideia de identidade não como algo que começa e termina em si mesma, mas como um estado, uma relação, uma posição construída de maneira relacional. Os processos de construção de identidade se fazem a partir de uma diferença, e não de uma unidade, já que nenhuma

identidade é autossuficiente ou autorreferenciada, seu significado é definido na *différance*.<sup>7</sup> Portanto, não é possível realizar análises de identidade sobre qualquer grupo social apenas em base com sua cultura e modo de vida autoreferenciado, devendo-se, portanto, ser considerado, para essas análises, as nuances e diferenças deste diálogo (CRUZ, 2007). A partir dessa perspectiva, é possível compreender de forma mais transparente (e não necessariamente mais lógica ou racional) a grande teia aberta de interações que moldam um ecossistema cultural, termo usado para se referir a sistema de crenças e religiosidades populares, como mesmo um ecossistema de sabenças, em que, na diferença e no alheio às formalidades, se possibilita formar e originar determinada manifestação até então inédita em perspectiva, portanto, em identidade.

O cenário populacional do estado de Goiás na década de 1970, quando tiveram início as reuniões informais e formais em torno da ayahuasca em Anápolis e Goiânia, era intensificação da imigração, fenômeno que tinha dado frutos graças ao elevado crescimento em décadas anteriores. Segundo o censo, a população do estado de Goiás, na década de 1970, já se aproximava da casa de três milhões de habitantes. Dados censitários relativos à mesma década indicam que 60% do trabalho no estado girava em torno do setor agropecuário, compreendendo o trabalho em latifúndios e o trabalho camponês tradicional, no qual o pequeno proprietário lavrava a terra com a família, com enxada, sem equipamentos mecanizados. Nota-se, portanto, certos aspectos de uma sociedade tradicional (PALACIN,; MORAIS, 1989).

Stuart Hall (2006), ao abordar a identidade cultural no que seria a pós modernidade, evidencia que a sociedade moderna distingue-se da tradicional no que tange à velocidade das transformações. As sociedades modernas vivenciam mudanças de maneira rápida e veloz, enquanto as sociedades tradicionais se caracterizam pelo apego e veneração ao passado, mediante a sustentação de símbolos culturais que são perpetuados através de gerações. A sociedade moderna, para Hall (2006), teria ainda o constante exame e reflexão sobre as práticas sociais à luz das informações recebidas, o que leva à alteração frequentemente do seu conteúdo.

O crescimento populacional no estado de Goiás está na origem da chegada de um novo elemento cultural, a ayahuasca, alheio às práticas tradicionais populares ali presentes. De acordo com o aporte teórico aqui citado, a percepção da diferença e a negação ao autossuficiente são fundamentais para a instalação de uma nova identidade dentro de qualquer contexto ou situação social. Necessário considerar, do mesmo modo, as ideias apresentadas por Hall (2006) relativas à mobilidade e à rapidez de uma sociedade moderna, elementos que a diferenciam de uma cultura tradicional. A partir dessas

---

<sup>7</sup> Cruz (2007) explica o conceito de *différance* de Jacques Derrida, usado para romper binarismos e absolutização de conceitos e das próprias identidades como fixas: a *différance* é um jogo de diferenças, de espaçamento, pelo qual os elementos dialogam. Esse espaço é a produção ativa ou passiva destes intervalos, sem os quais o termo “plenos” não poderiam funcionar de forma autossuficiente, impedindo que um elemento esteja presente e remete em si e de si mesmo.

propostas teóricas, a chegada da cultura ayahuasqueira no estado de Goiás pode ser objeto de um leque de interpretações.

É importante lembrar que os adeptos de segmentos religiosos que utilizam da ayahuasca em sua sustentação, embora em constante ascensão, compõem uma parcela mínima da população goiana. Silva e Mello (2007), em pesquisa amparada no censo de 2000 sobre adeptos da ayahuasca em diferentes religiões na cidade de Anápolis, apresentam os seguintes dados: os católicos contavam com 186.444 adeptos do uso da bebida, enquanto os indivíduos pertencentes a “outros” segmentos religiosos contam com apenas 3.378 adeptos. Esses dados revelam que nada impediria que adeptos de outras religiões (católicos, evangélicos, afrobrasileiros e kardecistas) utilizassem da bebida sacramental como elemento incorporado às suas crenças e ritos. Os segmentos religiosos ayahuasqueiros acabam funcionando como amálgamas de crenças. Eles não diferem completamente de outras identidades religiosas, a ponto de se tornarem identidades culturais exclusivas. Pelo contrário, diante de múltiplas possibilidades e a partir de um intenso processo de assimilações e encontros sincréticos, esses segmentos religiosos abrem-se para diferentes formações híbridas em formação. As nuances sincréticas e híbridas encontradas nos segmentos de daime abraçam elementos católicos, de crença popular, kardecistas, umbandistas e espiritualistas independentes. Com isso, pode-se pensar a respeito do rápido crescimento do uso da ayahuasca em um estado marcado pelo contexto social predominantemente, até pouco tempo, tradicional. É dentro dessa dicotomia que a recepção à ayahuasca cresce, como uma costura de culturas, identidades e crenças.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Petrônio Domingues (2011) utilizou apontamentos de diferentes autores, a exemplo de Bakhtin, Certeau, Ginzburg e Chartier, para justificar e evidenciar a cultura popular como um espaço de disputas. Chartier, em especial, foi tomado como referência para o debate sobre a cultura popular, concebida como autônoma, e sobre seu distanciamento em relação ao princípio da legitimidade cultural, da qual foi, por muito tempo, privada. É possível observar a construção contínua do conceito de cultura popular, relacionada, por um lado, com a identidade, mas, ao mesmo tempo, a uma linha de costuras na qual se reafirma e se molda na diferença, na lacuna e nas frestas da cultura de elite, dita erudita.

Esse movimento de construção de hibridismos, amálgamas e comunicações é nítido quando nos propomos a analisar os caminhos que a cultura ayahuasqueira percorreu e ainda percorre em Goiás, em meio as suas diferenças, particularidades e diálogos, como salienta Martins (2018, p. 135)

O universo ayahuasqueiro está em expansão, se transformando de dentro para fora e de fora para dentro, em um fluxo constante, movido pelas propriedades psicoativas da ayahuasca. [...] Esta expansão de grupos ayahuasqueiros é um processo natural e está inserido em diversos contextos culturais que conciliam hibridismos, sincretismos e disseminação de experiências extáticas. Goiás está, dentro deste universo, inserido

nas suas mais diversificadas dinâmicas, mantendo tradições e, ao mesmo tempo, acompanhando o ritmo destas transformações.

Neste sentido, cabe refletir sobre a qualidade *sui generis* das relações de segmentos religiosos com a ayahuasca no estado de Goiás. Muitos desses segmentos não têm identidade autossuficiente, ou mesmo exclusiva, mas se constroem nas brechas e diferenças com outros perfis de identidade. Os utilizadores de ayahuasca desempenham um “papel” no qual está contemplada a possibilidade de absorver e assimilar aspectos de outros segmentos religiosos, como também de ver suas crenças e ritos serem absorvidos e assimilados.

Há muito, ainda, o que aprofundar em relação a aspectos culturais e de identidade relacionados à ayahuasca. Por exemplo, há a possibilidade de abordar o conceito de territórios imateriais de expansão do uso da bebida. As breves setas aqui construídas apontam para o crescimento e difusão, em um espaço de tempo curto, de uma cultura amazônica em Goiás, e mostram que ainda há muito ainda por acontecer em um processo rápido, transitório e flexível de construção de identidade e cultura. De acordo com a proposição de Hall (2006) de abordagem da sociedade moderna), pode-se afirmar que a cultura ayahuasqueira em Goiás segue sofrendo rápidas mudanças e adaptações. Mas suas raízes (ou cipós) ainda se agarram a tradições milenares, indígenas e católicas, portanto, tradicionais.

## REFERÊNCIAS

- CRUZ, V. do C. Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. In: BEZERRA, A. C. A.; GONÇALVES, C. U.; NASCIMENTO, F. R. do; ARRAIS, T. A. (org.). *Itinerários Geográficos*. Niterói: Ed da UFF, 2007. p. 13-35.
- DOLMATOFF, G. R. O contexto cultural de uma alucinógeno aborígine: *Banisteriopsis Caapi*. In: COELHO, V. P. (org.) *Os Alucinógenos e o mundo simbólico*. São Paulo: Ed. da USP, 1976. p. 59-104.
- DOMINGUES, P. Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfica. *História*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 401-419, 2011.
- HALL, S *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- LABATE, B. C; ARAÚJO, W. S. (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002
- MARTINS, M. M. *Do êxtase à molécula: os caminhos da ayahuasca em Goiás*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Goiás, Anápolis, 2018.
- MESLIN, M. *Fundamentos de antropologia religiosa: a experiência humana do divino*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- METZNER, R. *Sacred vine os spirits: Ayahuasca*. Rochester: Park Street Press, 2006.

MOREIRA, P.; MACRAE, E. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA; EDUFMA; ABESUP, 2011.

MORTIMER, L. *Bença Padrinho!* São Paulo: Céu de Maria, 2000.

PALACÍN, L.; MORAIS, M. A. S. *História de Goiás*. Goiânia: Ed. da UCG, 1989.

ROSE, I. S. de. *Espiritualidade, Terapia e Cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2005. Disponível em: [http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/tese\\_isabel.pdf](http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/tese_isabel.pdf). Acesso em: 28 out. 2021.

SILVA, M A. V; MELLO, W. Anápolis e os territórios invisíveis. In: TOSCHI, M. S. (org.). *100 anos: Anápolis em pesquisa*. Goiânia: Vieira, 2007.

Data de submissão: 02/11/2021

Data de aprovação: 05/07/2022

Copyright (c) 2022 politeia



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)