

comunicação
entre espécies
na amazónia
ocidental:
*a música
como forma
de conversação
entre plantas
e pessoas*

christina callicott



comunicação entre espécies na amazónia ocidental: *a música como forma de conversação entre plantas e pessoas*

christina callicott *

tradução de catarina barros

introdução[†]

Na Amazónia Ocidental, muitas comunidades indígenas e mestiças praticam uma forma de xamanismo que, devido à utilização da infusão psicoactiva ayahuasca, tem chamado a atenção do mundo. No entanto, o xamanismo da Amazónia Ocidental é um ritual complexo e uma prática etnomédica cujos elementos centrais, no âmbito do processo xamânico, incluem não apenas plantas psicoactivas, como também outros tipos de plantas, dieta e, sobretudo, música. Este artigo debruça-se sobre um tipo de música xamânica encontrada junto das comunidades indígenas e mestiças da Amazónia Ocidental: os *Ícaros*. A aprendizagem de *Ícaros* através da iniciação xamânica e o seu uso num contexto ritual envolve uma forma de comunicação entre espécies, comum, de modo geral, às cosmologias animistas que tradicionalmente caracterizam as culturas indígenas amazónicas. Assim, analisa-se alguma da literatura etnográfica acerca dos *Ícaros* e fornece-se um enquadramento teórico a partir do qual esta forma de comunicação entre espécies possa talvez ser melhor compreendida pela mente científica ocidental.

A literatura etnográfica acerca das culturas indígenas da Amazónia Ocidental reconhece a importância geral da música no xamanismo. A forma musical mais frequentemente associada ao xamanismo amazónico, também conhecido por “xamanismo

* [Nota da Editora] Christina Callicott, a quem agradecemos a autorização para a publicação deste texto, é professora do Departamento de Antropologia, e participa do Programa de Desenvolvimento e Conservação Tropical, da Universidade da Flórida, EUA.

† Agradecimentos: a pesquisa para este artigo foi apoiada pelo Departamento de Antropologia da Universidade da Flórida, pelo Centro de Estudos Latino-Americanos e pelo Programa de Desenvolvimento e Conservação Tropical; pela Fundação Ruegamer; pela Fundação Tinker; e pelo programa da área de estudos do Departamento de Língua Estrangeira dos Estados Unidos da América.

Contacto: c.callicott@ufl.edu

de ayahuasca”, são as canções conhecidas por *Ícaros*. Segundo Luis Eduardo Luna, o termo “*Ícaro*” formou-se a partir do verbo quichua “*ikaray*” que significa “soprar fumo para curar” (Luna, 1992: 233). No entanto, os conselheiros kukama (cocama) do etnomusicólogo Bernd Brabec de Mori (2011) afirmam que o termo se terá formado a partir da palavra “*ikarutsu*”, cantar, e que qualquer canção em kukama é *ikara*. Embora existam outros grupos diferentes tipos de música com vários nomes e usos, as canções associadas ao xamanismo de ayahuasca são sempre chamadas *Ícaros* (Brabec de Mori, 2011).

Tal como outras formas de música encontradas na Amazónia (Brabec de Mori, 2011; Riol, 2009; Rubenstein, 2012; Uzendowski, 2005), acredita-se que os *Ícaros* têm efeitos reais no mundo material. Muitos praticantes defendem que os *Ícaros* dão corpo às propriedades curativas das plantas às quais estão associados (Luna & Amaringo, 1999), e que o poder de um xamã está directamente relacionado com o conhecimento que tem dos *Ícaros* (Luna, 1992). Luna (1984: 127) dá alguns exemplos de como os *Ícaros* são aprendidos e usados:

Os espíritos das plantas vão aparecer em sonhos [ao iniciado] para lhe ensinarem os *Ícaros* — canções mágicas — com a ajuda dos quais ele pode desempenhar diferentes actividades, tais como curar certas doenças, reforçar a acção de plantas medicinais, invocar determinados espíritos guardiões para o ajudarem, atrair caça ou peixe, adormecer um xamã rival, ou atrair a atenção ou o amor de uma mulher.

Stephan Beyer diz-nos que os *Ícaros* têm três propósitos: “invocar os espíritos, ‘curar’ objectos e dotá-los de poderes mágicos e moderar as visões induzidas pela ayahuasca” (Beyer, 2009: 66). Do mesmo modo, Norm Whitten, ao descrever uma

sessão de cura junto dos Runa do Equador, destaca o uso da canção para comunicar directamente com os espíritos: o xamã “prende as palavras na garganta para que apenas os *supais* [espíritos] possam ouvi-las” (Whitten, 1976: 157).

Do mesmo modo, alguns grupos de indígenas da Amazônia Ocidental têm um tipo de canções chamadas *Anent* que, como os *Ícaros*, são alegadamente eficazes na esfera das relações entre humanos, plantas e animais. Riol (2009) refere que estas canções secretas de origem mítica, passadas através de linhagem familiar e por género, são usadas para resolver problemas práticos da vida quotidiana.

Tais súplicas podem ser endereçadas a qualquer entidade que possua *wakán* [alma], o que significa que pode ser convencida, seduzida ou lisonjeada através do carácter altamente simbólico das canções. Estes encantamentos podem, por conseguinte, ser dirigidos a seres humanos, a entidades sobrenaturais e até a certas categorias de animais e plantas (Riol, 2009: 25).

Apesar das canções *Anent* poderem ser consideradas xamânicas por natureza, na medida em que o cantor é capaz de efectuar mudanças no mundo (Uzendowski, 2005), continuam a ser primeiramente uma ferramenta de agência humana. Os *Ícaros*, por outro lado, apresentam um elemento diferente: a agência de seres não-humanos. Luna mostra que os *Ícaros* são o produto da comunicação bilateral entre o xamã e a planta-espírito:

Parece que o modo de comunicação preponderante entre o xamã e os espíritos é através de cânticos mágicos ou de melodias. Os espíritos costumam apresentar-se ao xamã enquanto este canta ou assobia um determinado *Ícaro*. Quando o xamã aprende esses *Ícaros* pode usá-los para

invocar os espíritos quando precisa. Ao cantar ou assobiar o *Ícaro* das plantas professoras, o xamã convida os espíritos a apresentarem-se. Também o guardião dos espíritos, que pode ser antropomórfico ou teriomórfico, que todos os informadores dizem possuir, são convocados através dos *Ícaros* (Luna, 1992: 240-1).

O trabalho de Luna destaca um aspecto dos *Ícaros* particularmente interessante, a saber, o modo de aprendizagem e de transmissão destas canções e demais informações. Antropólogos dão conta da crença geral de que estas canções podem ser aprendidas directamente dos espíritos de certas plantas, animais ou de outras entidades, durante os sonhos ou em transe, ao longo da aprendizagem e percurso do xamã (Beyer, 2009; Luna, 1992; Rittner, 2007). Jauregui (2011) encontrou consenso acerca deste assunto entre os participantes do seu estudo, que teve lugar na região de Ucayali, perto de Pucallpa, no Peru, e que incluiu curandeiros de Shipibo-Conibo, Ashaninka, Matsigenka e de identidade mestiça. “De acordo com as crenças dos participantes”, escreve, “o conhecimento não é transmitido oralmente pelos curandeiros mas pelas mães, espíritos ou entidades que habitam o mundo natural. Assim, a transmissão do conhecimento é de natureza trans-verbal, na medida em que ocorre através de sonhos, visões e *Ícaros*” (Jauregui, 2011: 750).

comunicação directa com plantas?

A questão acerca da comunicação directa com plantas tem interessado vários académicos de diferentes convicções. Quer Tupper (2002), especialista em educação, quer Wright (2009), especialista em religião, escreveram sobre o tema das “plantas professoras” em vários grupos, e tanto Jauregui (2011) como Luna (1984, 1992) consideraram o conceito de “plantas professoras”, também chamadas de “*plantas con madres*” (plantas

com mães) ou “*doctores*”, um dos elementos centrais na complexa prática de xamanismo de ayahuasca.

A noção de “plantas professoras” requer uma explicação adicional, sobretudo no que aos *Ícaros* concerne. A aprendizagem do xamã centra-se na prática da *dieta*, passada em isolamento num pequeno abrigo na selva por um período de alguns dias, ou até mesmo semanas, sem qualquer interação humana à excepção da pessoa que lhe traz comida ou remédios. Cada *dieta* está centrada numa “planta professora” específica e a ingestão de um preparado desta planta pode ser alternada ou combinada com o uso de ayahuasca, que facilita a comunicação com outras plantas. A dieta, no fundo, é um processo de purificação física e espiritual, descanso e meditação. Stephan Beyer (2009: 60) explica que “o objectivo da dieta é manter uma ligação e diálogo contínuos com a planta; permitir que a planta interaja com o corpo, muitas vezes de modo subtil, e esperar que o seu espírito apareça, quando assim o desejar, para ensinar e aconselhar”. Mais concretamente, o que ensina a planta ao aprendiz? Uma canção. “É assim que a planta te ensina – sentado em sossego na selva, sem nenhum lugar para onde ir, a ouvires a sua canção”, escreve (Beyer 2009: 56).

De facto, entre a maioria dos grupos da Amazónia Ocidental, é através da *dieta* que se aprende a curar, e o modo de curar é através dos *Ícaros*. Luna explica que durante a *dieta*:

Os espíritos, ou *mães*, apresentam-se ao iniciado quer durante as visões que provocam, quer em sonhos, e ensinam os xamãs a diagnosticar e a curar certas doenças, a dominar espíritos malignos da terra, da água ou do ar, a viajar através do espaço e do tempo e a desempenhar outras tarefas xamânicas... Estes poderes são sobretudo adquiridos através da memorização de melodias ou

canções mágicas, chamadas *Ícaros*, que os futuros *vegetalistas* aprendem com os espíritos das plantas, dos animais, das pedras, dos lagos, etc. A quantidade e a qualidade dos seus *Ícaros* são o melhor indicador do conhecimento e do poder de um xamã (Luna, 1992: 232-3).

Cada planta tem a sua própria canção e, se o aprendiz se preparou bem, o espírito da planta, comumente entendido como a “mãe”, irá aparecer ao aprendiz e ensinar-lhe o seu *Ícaro*.

No estudo sobre “*plantas con madres*”, Jauregui defende que um passo importante no aprendizado xamânico consiste em melhorar a sensibilidade e a intuição do estudante e, em particular, a sua capacidade para ouvir, aprender e até cantar os *Ícaros* das plantas com as quais estudará.

Durante esta fase, os iniciados são também obrigados a desenvolver a capacidade de “ouvir”, uma faculdade fundamental que os ajudará a aprender um dos recursos terapêuticos essenciais da herança dos curandeiros, os *Ícaros* ou melodias xamânicas sagradas (Jauregui, 2011: 747).

Uma das plantas administradas durante esta fase de aprendizagem do xamã é *chiric sanango* (*Brunfelsia grandiflora*), da qual se diz ajudar nos sonhos. Uma espécie não-psicoactiva de *Chenopodium* (da família de grãos alimentares comuns como a quinoa ou o amaranto) é especificamente usada para melhorar a memória (Jauregui, 2011). Certas espécies de *Cyperus*, ou carriços, são usadas para melhorar o canto, uso de que também Glenn Shepard dá conta entre os Matsigenka (Shepard, 2011). A enorme importância desta fase de aprendizagem reside justamente no valor dos *Ícaros* para a capacidade curativa do xamã:

Devido ao papel fundamental dos supramencionados *Ícaros* na prática da medicina tradicional, os aprendizes têm de aprender a ser mais receptivos, a ouvir com mais atenção e a suavizar as suas vozes de modo a alcançarem as vibrações correctas que lhes permitem cantar os *Ícaros* de modo adequado. Devem também aprender a arte da sedução, aptidão que os curandeiros usam com requinte, graças ao seu conhecimento e domínio de parâmetros psicológicos e culturais (Jauregui, 2011:748).

Enquanto os purgantes e os purificadores, incluindo uma decocção da trepadeira *Banisteriopsis caapi*, dominam a primeira fase da aprendizagem xamânica, é durante a segunda fase, a do desenvolvimento das capacidades sensoriais e da aprendizagem de competências, que a famosa ayahuasca, a mistura *Banisteriopsis/Psychotria*, se torna parte integral do processo. Um terceiro tipo de mistura, as “plantas con madres” que Jauregui refere, pode também ser incluído no chá de ayahuasca, agindo este como uma espécie de mediador que permite que os aprendizes tenham “visões mais claras, facilitando a sua comunicação com as plantas mães” (Jauregui, 2011: 747).

De facto, a ayahuasca é frequentemente considerada a principal professora, uma vez que a sua utilização facilita o conhecimento dos efeitos curativos de um vasto número de outras plantas e substâncias. Whitten, num estudo etnográfico acerca dos Canelos-Quichua, indica que o papel da ayahuasca é facilitar a comunicação com os espíritos de outras plantas:

A mãe ayahuasca, o espírito serpenteante da trepadeira, e o espírito da «fêmea órfã» Yaji permitem que xamãs e poderosos xamãs actuem no domínio dos espíritos. Enquanto a *Datura* permite que qualquer Runa faça

colapsar o espaço e o tempo e veja *todos* os espíritos, a mãe Ayahuasca, ela própria um espírito de Huanduj, providencia a ligação necessária aos espíritos que adquiriram almas humanas (Whitten, 1976: 153).

Highpine (2012) reitera as descobertas de Whitten e de Jaugregui. “Entre os Runa Napo”, diz-nos, “um dos papéis vitais da Ayahuasca é ensinar os humanos acerca de *outras* plantas... Ela ensinou às pessoas a prática de *sasina* [*dieta*] para que a pudessem usar para aprender a comunicar com outras plantas além dela (Highpine, 2012: 11).

música e canção

O uso de música em contextos mágicos ou religiosos por toda a Amazônia tem sido bem documentado e analisado em todo o Amazonas, tanto pelos primeiros investigadores (Katz & Dobkin de Rios, 1971) como pelos mais recentes (Beyer, 2009). Hill (2009: 104) faz apoiar as suas conclusões sobre a capacidade auditiva enquanto modo sensorial privilegiado entre os povos indígenas da Amazônia num extenso conjunto de autores:

De modo geral, a produção sonora e a percepção auditiva são vistos em toda a planície sul-americana como modos sensoriais privilegiados na mediação entre humanos, animais e espíritos (Basso, 1985; Beaudet, 1997; Chaumeil, 1993; Gebhart-Sayer, 1985; Hill, 1993; Hill & Chaumeil, 2011; Menezes Bastos, 1995; Seeger, 1987).

A noção de Hill de “materialização do oculto” (2009: 103) leva à conclusão de Brabec de Mori (2013) de que os próprios espíritos são “seres sónicos”, chamados à existência pelas acções do xamã durante a cerimónia de cura. Uzendowski (2005),

a propósito da música das mulheres, defende que o poder da canção xamânica está na mimese e na mudança de perspectiva que proporciona. Dobkin de Rios e Katz (1975) fornecem uma teoria única na qual a música xamânica providencia um tipo de estrutura métrica, um “ginásio da selva” para a consciência, que os xamãs usam para reestruturar os estados mentais dos participantes com vista a fins culturalmente apropriados.

Alguns autores, no entanto, têm abordado a agência das plantas ou dos espíritos das plantas neste processo, como pode ser atestado pela riqueza da literatura etnográfica que trata as “plantas professoras” e a transmissão de canções e de conhecimento experienciada pelos xamãs durante a *dieta*. Swanson (2009) reflecte sobre a *percepção* que os Runa têm da agência das plantas. Para eles, as canções dirigidas aos alimentos e às plantas medicinais devem seduzir, apaziguar e resistir ou, por outro lado, envolver-se de modo fecundo numa troca com uma planta *supai* ou espírito, potencialmente perigosa. Rubenstein sugere que a canção é a língua dos espíritos e vê na impenetrabilidade dessa língua a tentativa dos Shuar para criar “um espaço no ambiente mundano onde a verdade da imaginação possa sobreviver” (Rubenstein, 2012). Tais explicações, assentando na subjectividade, no simbolismo e na imaginação solitária, não esclarecem por que razão a experiência interior de uma pessoa, tal como se expressa em certas formas de canção como os *Ícaros* e os *Anent*, possa ser tão eficaz na realização de mudanças no mundo material.

Uma vez que a consciência humana é tão difícil de medir, poderá não ser possível reconciliar a crença que a Amazónia Ocidental tem na agência das plantas e na comunicação entre espécies com o ponto de vista científico ocidental. No entanto, tendo como ponto de partida novas investigações acerca da natureza da comunicação das plantas, gostaríamos de providenciar uma nova forma de entender o assunto.

agência das plantas

Estudos científicos demonstraram que as plantas comunicam umas com as outras, reconhecendo-se a si mesmas e a parentes, e que alteram a sua forma de crescimento ou a sua fisiologia de modo a assegurar a maior hipótese de sucesso para si mesmas e para os seus parentes genéticos (Murphy & Dudley, 2009) ou para se defenderem de predadores (Karban & Shiojiri, 2009). As plantas são capazes de alterar o seu ambiente e de influenciar o comportamento quer de predadores, quer de aliados, através da criação e libertação de componentes fitoquímicos secundários (Bühner, 2002). Estes componentes secundários, produto de sofisticados processos fitoquímicos, são aquilo que gera os efeitos medicinais, tóxicos e alucinógenos das plantas medicinais.

Estes e outros estudos recentes dão uma nova imagem das plantas enquanto agentes, talvez até dotadas de uma forma de consciência, ideias que até aqui teriam sido inimagináveis, pelo menos para a mente científica. No entanto, mantém-se a questão sobre como se pode caracterizar a interacção entre plantas e seres humanos para lá da manipulação humana dos benefícios fitoquímicos de uma planta. Um novo ramo da teoria linguística conhecido por biosemiótica, em particular nos âmbitos da fitosemiótica e da ecosemiótica, fornece novos modos de pensar acerca destas relações que integram completamente o entendimento indígena da agência das plantas e da comunicação destas com os seres humanos.

A biosemiótica representa a tentativa de alguns linguistas de conciliarem novas descobertas das ciências biológicas, como aquelas acima referidas, com as noções Peirceanas de significação, interpretação e significado (Brier, 2006). Este campo de investigação surgiu num artigo (Anderson et al,

1984) que posiciona o limiar semiótico na fronteira da vida (Kull, 2000), o que significa que todos os seres vivos e todas as comunidades, desde os organismos unicelulares às sociedades humanas, possuem ou participam em processos semióticos. O campo foi depois subdividido para dar conta da análise de domínios específicos tais como a zoosemiótica, a fitosemiótica e a ecosemiótica. Se a ecosemiótica diz respeito à relação dos seres humanos com as plantas, a fitosemiótica interroga os fluxos semióticos inerentes aos processos fisiológicos do reino vegetal. Kalevi Kull, pioneiro nesta área, enfatiza que a fitosemiótica não inclui “a semiótica da investigação botânica nem a existência de plantas enquanto sinais nos sistemas de comunicação humana (que fazem parte da ecosemiótica), e [que] nem se defenderá a existência de quaisquer fenômenos psíquicos em plantas... O nosso tema restringe-se à questão da existência de processos de sinais (primitivos) nas plantas” (Kull, 2000: 328).

À primeira vista poderá parecer que esta discussão caberia mais facilmente no reino da ecosemiótica ou da comunicação entre homens e plantas. Na verdade, um excelente artigo de Alf Hornborg trata a ecosemiótica no contexto das ecocosmologias indígenas e da ecologia histórica da Bacia Amazônica (Hornborg, 2001). Ao caracterizar a ecosemiótica, Hornborg diz-nos que esta “não apenas fornece uma posição estratégica para a compreensão teórica das cosmologias [dos indígenas da Amazônia] mas, na verdade, também as *valida* (Hornborg, 2001: 125, ênfase do autor). No entanto, na medida em que se trata do estudo da relação dos fluxos dos sistemas de símbolos humanos com a ecologia, a ecosemiótica afasta-se dos processos fitosemióticos, focando-se antes na agência das plantas. Quanto às técnicas de iniciação xamânica, por outro lado, a fitosemiótica surge em primeiro plano. A teoria fitosemiótica defende que formas de comunicação baseadas em plantas ope-

ram ao nível indexical (Kull, 2000). Índice é um dos três tipos de signos, a par de ícone e símbolo, que Charles Peirce (1894) propõe no artigo fundamental “O que é um signo?”. Os ícones, explica, actuam na base da semelhança (um mapa é um ícone de um terreno), signos indexicais, ou índices, indicam uma coisa através da ligação física (não há fumo sem fogo) e os símbolos estão separados do referente e associam-se ao objecto apenas por causa do hábito ou do uso (sendo o exemplo mais comum a palavra escrita). Enquanto ícones e índices podem não ser linguísticos, ao símbolo, pelo contrário, acresce um vínculo experiencial directo (Peirce, 1894; Rubenstein, 2012). Deste modo, o índice mantém-se como a única esfera da semiótica que abre espaço tanto para a experiência directa quanto para a significação extra-linguística.

A literatura etnográfica, por sua vez, descreve a aprendizagem xamânica como um modo de imersão no processo fitosemiótico através da experiência directa e da interpretação de estímulos fitoquímicos não linguísticos. Tanto Jauregui (2011) como Beyer (2009) descrevem o processo de iniciação como uma forma de aprendizagem empírica na qual o corpo e a mente do iniciado são purificados e sensibilizados para os efeitos dos componentes fitoquímicos secundários. Graças à natureza dos efeitos físicos que provocam, as plantas são capazes de indicar informação importante acerca das suas propriedades curativas e talvez até do seu estado de saúde, bem como o da biosfera local. A tarefa do aprendiz é aprender a interpretar esses sinais através dos efeitos físicos e mentais.

Quando os estímulos fitoquímicos em estudo incluem substâncias psicoactivas (ou foram potenciados por tais substâncias), dieta e isolamento na selva, é evidente que as mensagens geradas desse modo podem tomar várias e interessantes formas, que incluem e ultrapassam as sensações

corpóreas, como as alucinações visuais e auditivas ou revelações etnomédicas. No processo de interpretação e reprodução o iniciado organiza e codifica esses sinais em respostas miméticas inerentes ao seu meio cultural, neste caso, em *Ícaros*. Dito de outro modo, uma certa planta pode produzir um único efeito auditivo no aprendiz. De seguida, o aprendiz interpreta esse som como o *Ícaro* da planta e tenta reproduzi-lo numa canção. Deste modo, o xamã é capaz de inverter o estímulo fitoquímico através da reprodução do seu som característico, o seu *Ícaro*. Cantá-lo consiste, por sua vez, em reproduzir o espírito da planta. Este modelo não apenas explica vários aspectos da literatura etnográfica, como também se enquadra na ideia de Brabec de Mori de que os espíritos são seres sónicos (Brabec de Mori, 2013).

O reconhecimento da qualidade alucinógena deste processo fitosemiótico não invalida a informação nem as técnicas que dele emergem. Do mesmo modo, o envolvimento de subjectividade humana e de parâmetros culturais não privilegia a agência humana sobre a das plantas nem relega o resultado da interacção para a esfera da imaginação humana. Pelo contrário, aquilo que vemos é um processo no qual o material não humano do mundo se manifesta em formas culturais humanas de um modo que assegura a agência total para ambos os lados. Vistos deste modo, os *Ícaros* tornam-se o florescimento da simbiose entre planta e ser humano.

comunicação entre espécies

Há muito que a Antropologia é criticada pela sua dificuldade em caracterizar a interdependência dos seres humanos e a natureza sem idealizar ou essencializar os povos indígenas, retratados como objectos passivos do determinismo ambiental. Também a cultura moderna industrializada não é capaz

de reconhecer a nossa interdependência geral, com resultados dramáticos para todas as espécies. O modelo de comunicação entre espécies explicitado neste artigo tem um enorme potencial para transformar o discurso cultural humano num discurso mais eco-centrado que reconheça a importância da agência não-humana e a possibilidade de uma relação mutuamente benéfica entre os Homens e o resto da natureza. O famoso antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff reconheceu as implicações ecológicas de um tal discurso:

As plantas e os animais dizem ao visionário como querem ser tratados e protegidos para que o possam servir melhor, como sofrem por falta de cuidados, por excesso de caça, pelo abate de árvores, pelo envenenamento dos peixes, pela destruição pelas armas de fogo. Se o virmos deste modo, o transe de *Banisteriopsis*, manipulado pelos xamãs, é uma lição de ecologia na medida em que dá voz às queixas e exigências da natureza, nos seus termos inequívocos (Reichel-Dolmatoff 1996: 166-8).

Do mesmo modo, a literatura moderna sobre estudos psicadélicos está cheia de relatos de uma crescente consciência da natureza e alguns autores consideram a fenomenologia da experiência psicadélica altamente adequada para o encorajamento de uma ética da comunicação e uma empatia para com a natureza não-humana (Krippner & Luke, 2009). Por outro lado, aquilo que Reichel-Dolmatoff sabia, e que é importante lembrar, é que a mensagem fitoquímica da planta, em si mesma, não modifica o comportamento humano. É a interpretação hábil dessa mensagem, a sua reprodução e aplicação, o que resolve um problema, cura uma doença ou gera uma mudança no mundo material. Esta é, na verdade, a lição dos *Ícaros* e compete-nos a nós, na nossa viagem em direcção ao futuro, ouvir cuidadosamente a sua canção.

bibliografia

- Anderson, M., Deely, J., Krampen, M., Ransdell, J., Sebeok, T. & von Uexküll, T. (1984). A semiotic perspective on the sciences: Steps toward a new paradigm. *Semiotica*, 52, 7-47.
- Basso, E. (1985). *A musical view of the universe: Kalapalo myth and ritual performances*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Beaudet, J.-M. (1997). *Souffles d'Amazonie: les orchestres 'Tule' des Wayãpi*. *Collection de la Société Française d'Ethnomusicologie*, 3. Nanterre, Paris: Société d'Ethnologie.
- Beyer, S. (2009). *Singing to the plants: A guide to mestizo shamanism in the upper Amazon*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- Brabec de Mori, B. (2011). "Tracing hallucinations: Contributing to a critical ethnohistory of Ayahuasca usage in the Peruvian Amazon", in B.C. Labate & H. Jungaberle (eds.). *The Internationalization of Ayahuasca* (pp. 23-47). Zurich: Lit Verlag.
- Brabec de Mori, B. (2013, March). *Transformation and sonic production: Standing up for an auditory anthropology*. Paper presented at the conference for the Society for the Anthropology of Lowland South America, Nashville, TN, 7th-10th March.
- Brier, S. (2006). "Biosemiotics", in K. Brown. (ed.). *Encyclopedia of language and linguistics* (pp. 31-40). Oxford: Elsevier.
- Buhner, S.H. (2002). *The lost language of plants: The ecological importance of plant medicines for life on earth*. White River Junction, VT: Chelsea Green.
- Chaumeil, J.-P. (1993). Des esprits aux ancêtres: Procédés linguistiques, conceptions du langage et de la société chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne. *L'Homme*, 126-128, 409-427.
- Dobkin de Rios, M. (2003). The role of music in healing with hallucinogens: Tribal and western studies. *Music Therapy Today*, 4, 1-6.
- Dobkin de Rios, M. & Katz, F. (1975). Some relationships between music and hallucinogenic ritual: The "jungle gym" in consciousness. *Ethos*, 3, 64-76.
- Gebhart-Sayer, A. (1985). The geometric designs of the Shipibo-Conibo in ritual context. *Journal of Latin American Lore*, 11, 143-175.
- Highpine, G. (2012). *Unraveling the mystery of the origin of Ayahuasca*. <https://goo.gl/vMLdR8> Acesso em Julho de 2012.

Hill, J.D. (2009). The celestial umbilical cord: Wild palm trees, adult male bodies, and sacred wind instruments among the Wakuénai of Venezuela. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 3, 99-125.

Hill, J.D. (1993). *Keepers of the sacred chants: The poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.

Hill, J.D. & Chaumeil, J.-P. (eds.) (2011). *Burst of breath: New research on indigenous ritual flutes in lowland South America*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Hornborg, A. (2001). Vital signs: An ecosemiotic perspective on the human ecology of Amazonia. *Sign Systems Studies*, 29, 121-152.

Jauregui, X., Clavo, Z.M., Jovel, E.M. & Pardo-de-Santayana, M. (2011).

“Plantas con madre”: Plants that teach and guide in the shamanic initiation process in the east-central Peruvian Amazon. *Journal of Ethnopharmacology*, 134, 739-752.

Karban, R. & Kaori S. (2009). Self-recognition affects plant communication and defense. *Ecology Letters*, 12, 502-506.

Katz, F. & Dobkin de Rios, M. (1971). Hallucinogenic music: An analysis of the role of whistling in Peruvian ayahuasca healing sessions. *The Journal of American Folklore*, 84(333), 320-327.

Krippner, S. & Luke, D. (2009). Psychedelics and species connectedness. *Bulletin of the Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies*, 19, 12-15.

Kull, K. (2000). An introduction to phytosemiotics: Semiotic botany and vegetative sign systems. *Sign Systems Studies*, 28, 326-350.

Luna, L.E. (1984). The healing practices of a Peruvian Shaman. *Journal of Ethnopharmacology*, 11, 123-33.

Luna, L.E. (1992). “Icaros: Magic melodies among the mestizo shamans of the Peruvian Amazon”, in J.E. Langdon & G. Baer (eds.), *Portals of power. Shamanism in South America* (pp. 231-253). Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.

Luna, L.E. & Amaringo, P. (1999). *Ayahuasca visions: The religious iconography of a Peruvian Shaman*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.

Menezes Bastos, R. (1995). Esboço de uma teoria da música: Para além de uma antropologia sem música e de uma musicologia sem homem. *Anuário Antropológico*, 93, 9-73.

Murphy, G.P. & Dudley, S.A. (2009). Kin recognition: Competition and cooperation in *Impatiens* (Balsaminaceae). *American Journal of Botany*, 96, 1990-1996.

Peirce, C. (1894). *What is a sign?* <https://goo.gl/xtBYFg> Acesso em setembro de 2013.

Riol, R., Narby, J., Caballero, R.V. & Chimpa, F.A. (2009). Liner Notes, *Musique des Awajun et des Wampis Amazonie*, Vallée du Cenepa.

Reichel-Dolmatoff, G. (1996). *The forest within: The world-view of the Tukano Amazonian Indians*. Devon, UK: Themis Books.

Rittner, S. (2007). Sound-trance-healing: The sound and pattern medicine of the Shipibo in the Amazon lowlands of Peru. *Music Therapy Today*, 8, 196-235.

Rubenstein, S. (2012). On the importance of visions among the Amazonian Shuar. *Current Anthropology*, 53, 39-79.

Seeger, A. (1987). *Why the Suyá sing: A musical anthropology of an Amazonian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shepard, G. (2011). "The hunter in the rye: Ergot, sedges and hunting magic in the Peruvian Amazon", *Notes from the Ethnoground*. <https://goo.gl/z8OsWV> Acesso em Maio de 2013.

Swanson, T. D. (2009). Singing to estranged lovers: Runa relations to plants in the Ecuadorian Amazon. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 3, 36-65.

Taylor, J. (2013). *Plants, ritual and mediation in the ayahuasca Shamanism of the Peruvian and Ecuadorian Amazon*. Unpublished M.A. Thesis. Department of Religion, University of Florida.

Tupper, K.W. (2002). Entheogens and existential intelligence: The use of plant teachers as cognitive tools. *Canadian Journal of Education*. 27, 499-516.

Uzendoski, M., Hertica, M. & Tapuy, E.C. (2005). The phenomenology of perspectivism: Aesthetics, sound, and power in women's songs from Amazonian Ecuador. *Current Anthropology*, 46, 656-662.

Whitten, N.E. (1976). *Sacha Runa: Ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle Quichua*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

Whitten, N.E., Belzner, W., Mamallacta, M.A. & Vargas, J.S. (1979). *Soul vine shaman. Sacha Runa Research Foundation occasional paper No. 5*. Urbana, IL: Sacha Runa Research Foundation.

Wright, R.M. (2009). The fruit of knowledge and the bodies of the gods: Religious meanings of plants among the Baniwa. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 3, 126-53.

edições chão da feira
caderno de leituras n. 71

projeto gráfico: rafael camisassa
julho de 2017

www.chaodafeira.com

patrocínio



Realizado com recursos da Lei Municipal de Incentivo à Cultura de Belo Horizonte

1069/2014

Este Caderno de Leituras foi realizado com recursos da Lei Municipal de Incentivo à Cultura de Belo Horizonte. Fundação Municipal de Cultura. Patrocínio UNA.