UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

RAFAEL BARROSO MENDONÇA COSTA

Ayahuasca: uma experiência estética

Niterói

2009

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

RAFAEL BARROSO MENDONÇA COSTA

Ayahuasca: uma experiência estética

Dissertação apresentada à Universidade Federal Fluminense como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. André do Eirado

Niterói

2009

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

C837 Costa, Rafael Barroso Mendonça.
Ayahuasca: uma experiência estética / Rafael Barroso Mendonça Costa. – 2009.
92 f.
Orientador: André do Eirado.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2009.
Bibliografia: f. 91-92.

1. Psicologia. 2. Espiritualidade. 3. Filosofia. 4. Antropologia. 5. Ética. 6. Estética. I. Eirado, André do. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 150

Dedico esta obra ao povo Huni Kuin do Rio de Jordão

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, Eduardo Mendonça Costa.

À minha mãe, Maria Elisa Barroso Mendonça Costa, e à minha irmã, Fernanda Barroso Mendonça Costa.

Ao meu orientador, André do Eirado, e demais professores de Psicologia da Universidade Federal Fluminense.

À Auterives Maciel Júnior, pela iniciação nas viagens filosóficas.

Aos amigos Rodrigo Franco Moreiras e Leonardo Medeiros, companheiros da viagem às terras Huni Kuin.

Aos amigos do REATE (Rede de Ação e Acompanhamento Terapêutico), Carla Gnattali, Flávia Borges, Leonardo Cruz, Mairun Ferraz, Narciso Teixeira, Nicolas Couto e Paloma Carvalho, pelas meditações afetivas.

Àqueles que foram meus professores na ingestão da ayahuasca, os pajés Huni Kuin, Agostinho Manduca Kaxinawa, Fabiano Maia Sales, Leopardo Sales, Celio Marú e o Padrinho Paulo Roberto Silva e Souza.

RESUMO

Esta dissertação versa sobre as práticas rituais de ingestão do chá da ayahuasca, uma bebida de origem indígena conhecida por provocar intensos estados visionários. Abordou-se, dentro do contexto da espiritualidade ayahuasqueira, a possível adequação entre o estado visionário e as práticas de vida do usuário da ayahuasca. Para tal, analisa-se sua qualidade de "planta professora", haja vista que os usuários do seu chá consideram que as plantas que a constituem são uma fonte de saber. No decorrer da dissertação foram analisadas as possíveis influências desse saber no modo de subjetivação do indivíduo.

ABSTRACT:

This work is about the ritual ingestion pratices of ayahuasca, a native Brazilian indigenous medicinal tea, known to provoke intense visionary states. This dissertation approaches, within the spiritual context of the ayahuasca user, the possible relation between the visionary state and the ayahuasca user's practices in life. Ayahuasca has been referred to as a "teacher plant", many users of the tea consider the plants used to make the brew a source of knowledge. This dissertation analyses the possible influences of this knowledge on the process of subjectivation of the individual user.

SUMÁRIO

1 **INTRODUÇÃO**.....8

1.1 HISTÓRICO DE PESQUISA E METODOLOGIA.....16

2 **UMA JORNADA NO UNIVERSO AYAHUASQUEIRO**.....20

2.1 SANTO DAIME..... 22

2.2 DESCRIÇÃO DA RITUALÍSTICA.....24

2.3 O PRIMEITO RITUAL NO SANTO DAIME.....25
2.4 PRIMEIRA EXPERIÊNCIA EM UM *TRABALHO DE CONCENTRAÇÃO*.....27
2.5 BARQUINHA..... ...29
2.6 PRIMEIRAS REFLEXÕES.....30

3 **UMA VIVÊNCIA COM OS ÍNDIOS HUNI KUIN**.....35
3.1 ALDEIRA ALTAMIRA.....37
3.2 O PRIMEIRO RITUAL COM O NIXI PAE.....39
3.3 A SUBIDA AO RIO JORDÃO.....41
3.4 ALDEIA NOVO SEGREDO.....43
3.5 ALDEIA SÃO JOAQUIM.....46
3.6 RETORNO À ALDEIA NOVO SEGREDO.....49
3.7 O NIXPUPIMA.....51
3.8 UM RITUAL COM OS PAJÉS HUNI KUIN NO RIO DE JANEIRO.....52

4 **XAMANISMO E PERSPECTIVISMO**.....55

5 **AYAHUASCA: UMA PRÁTICA DE LIBERDADE**.....64
5.1 O CUIDADO DE SI NA RELAÇÃO COM O OUTRO: QUESTÕES SOBRE A MESTRIA.....70

5.2 AYAHUASCA: UMA MEDITAÇÃO SOBRE SI MESMO.....77
5.3 O CUIDADO DE SI COMO TRANSFORMAÇÃO DO ETHOS DO SUJEITO.....78
5.4 AS TÉCNICAS DE SI E O REGIME DAS ABSTINÊNCIAS.....80
5.5 AYAHUASCA: UMA MEDITAÇÃO SOBRE O MORRER.....82

6 **CONCLUSÃO**.....86

REFERÊNCIAS.....90

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação versa sobre as práticas rituais de ingestão da ayahuasca, uma bebida sacramental típica da cultura amazônica, dentro do contexto indígena e da religião do Santo Daime. O uso desta bebida remonta a uma tradição indígena pan-americana de utilização de plantas sagradas ou de poder, que se estende desde o norte dos Estados Unidos da América até o sul da Argentina. Entre os indígenas da Amazônia, a ayahuasca possui a fama de ser uma planta professora, porque ensina sobre o uso de outras ervas medicinais, como tratar doenças, melhorar a caçada e conhecer a si mesmo. Por meio deste estudo, foi analisada sua qualidade de "planta mestra": como ensina, a quem ensina e, principalmente, qual a relação entre aprendizagem e atividade visionária. Os integrantes da religião do Santo Daime denominam *miração* o estado de transe alcançado pela ingestão do chá. Nesse estado têm-se visões e podem ser realizadas viagens para outros tempos, assim como é possível ter contato com pessoas distantes. Nele, o sujeito visualiza o seu "mal" e a sua "cura", passando com isso a conhecer melhor a si mesmo.

Compreendendo a espiritualidade como um potencial de transformação do sujeito, este estudo busca traçar um paralelo entre aquilo que aqui está sendo chamado de experiência estética da ayahuasca, a saber, as *mirações*[1], e a experiência ética, as transformações que a ayahuasca pode produzir na vida de uma pessoa. Busca investigar as imagens, o fascínio que exercem e sua relação com a constituição do modo de ser do indivíduo; refletir sobre a relação entre o transe provocado por essa substância e uma experiência estética, de percepção de imagens, de paisagens visionárias, que transbordam para o modo de vida do sujeito, ou seja, uma estética que é uma ética.

Do contato com a imensa biodiversidade da floresta amazônica surgiram grandes sistemas xamânicos, voltados para a cura e para a espiritualidade, com ênfase na utilização de plantas medicinais. Os índios da Amazônia souberam extrair sua fonte de saúde física e mental do vasto universo vegetal que os cerca, obtendo sua sabedoria da relação que estabelecem com a floresta. Mas como uma planta pode ensinar? Trata-se, evidentemente, de um aprendizado muito diferente do qual estamos acostumados; uma educação que acontece

[1] Os adeptos da religião do Santo Daime denominam *miração* o estado de transe alcançado pela ingestão do chá. Nesse estado têm-se visões, podem ser realizadas viagens para lugares diversos, ou mesmo, encontro com entidades espirituais. É quando ocorrem as revelações.

de si para si após a ingestão de uma dose de ayahuasca. Uma experiência que mostra como o homem pode sair de si mesmo, freqüentar espaços abertos à consciência e outros universos.

Os estudos sobre a ayahuasca nos últimos anos, principalmente no campo da antropologia, têm sido abundantes. Entretanto, o interesse pelo estudo científico e a literatura sobre as "plantas de poder" remontam ao século XIX. O artigo de Carneiro (2005) "A odisséia psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisas sobre plantas e substâncias psicoativas" demonstra que a fascinação pelos estados alterados de consciência e o uso de psicoativos têm um lugar de destaque na história dos povos. Sobre os psicoativos, o farmacologista alemão Ludwig Lewin considera que, "com a única exceção dos alimentos, não existe na Terra substâncias que estejam tão intimamente associadas com a vida dos povos em todos os países e em todos os tempos" (Carneiro, 2005, p.57).

A literatura ocidental sobre o uso de psicoativos tem início com a publicação de *Confissões de um Comedor de Ópio*, de Thomas De Quincey, em 1821. Segundo Carneiro (2005), a partir da criação dos primeiros laboratórios de farmacologia na Estônia, em 1860, os estudos científicos sobre psicoativos vão se tornando cada vez mais freqüentes, assim como obras com descrições literárias sobre as experiências com estados não-ordinários de consciência começam a aparecer para o público, como é o caso da famosa obra de Charles Baudelaire, *Os Paraísos Artificiais*, de 1860. Entre os primeiros estudos científicos, temos a contribuição de Freud que, em o *Mal-Estar na Civilização*, teorizou a relação do uso de psicoativos como um dos mecanismos culturais destinados a evitar o sofrimento e buscar o prazer. Freud teria experimentado apenas a cocaína e o tabaco, dos quais se tornou adepto. Segundo Giulia Sissa, Freud, anos depois de ter deixado de usar a cocaína, escreveu que o primeiro recurso contra o mal-estar na civilização seria o uso das "quebradoras da inquietação", termo com o qual ele se referiu às drogas psicoativas. A psicanálise freudiana, portanto, teria seu início marcado pela presença de pesquisas sobre os estados alterados de consciência.

Além dos estudos dedicados à cocaína, o início da carreira científica de Freud foi marcado principalmente pelos estudos sobre a hipnose. Freud e Breur (1936), em *Estudos da Histeria*, recomendavam a regressão hipnótica e a ab-reação emocional como forma de tratamento para as psiconeuroses. Os estudos dos estados alterados de consciência acabaram sendo substituídos pelas teorias da transferência e da associação livre. Mais tarde, Freud admitiu que, ao se abandonar os estudos sobre os estados alterados de consciência, algo de muito valioso para os estudos da psicanálise teria se perdido.

No começo do século XX, William James, um dos fundadores da psicologia moderna, após ingerir óxido nitroso, escreveu *The Varieties of Religious Experience* (1902), comparando o êxtase religioso com as experiências provocadas por psicoativos. Inúmeros outros autores dos séculos XIX e XX escreveram sobre suas experiências com psicoativos, entre eles o escritor inglês Aldous Huxley, autor de *As Portas da Percepção* e *o Céu e o Inferno* (1956), uma reflexão estética sobre experiências com expansões da percepção. Outro autor que não pode deixar de ser citado entre os escritores e buscadores dos estados alterados de consciência, verdadeiros navegadores do novo mundo, é Carlos Castañeda cuja obra influenciou toda uma geração. Embora sua pesquisa tenha sido profundamente desconsiderada pela antropologia acadêmica da época, talvez pelo seu assumido subjetivismo, alguns filósofos contemporâneos têm usado os conceitos encontrados em seus livros. É o caso de Gilles Deleuze, que se utilizou do trabalho de Castañeda para refletir sobre a experiência ética daquilo que ele chamou de construção de um corpo-sem-orgãos. Castañeda escreve em seu primeiro livro, *The Teachings of Don Juan* (1968), suas experiências com um *brujo* conhecido como Don Juan Matus, índio Yaqui do deserto de Sonora.

Segundo Pedro Luz (1996), dentro da antropologia um ramo se destacou no estudo da relação da cultura com o universo vegetal, principalmente nas pesquisas sobre plantas enteogênicas: a etnobotânica, definida por Pirajá da Silva nos seguintes termos:

> A ethnobotanica é uma divisão especial da investigação ethnologica (...). A pesquisa ethnobotanica se relaciona com vários assuntos importantes. Quais as primitivas idéias e concepções da vida da planta? Quais os efeitos de uma dada planta relativamente aos modos de vida, costumes, religião, pensamentos e negócios úteis ao quotidianos do povo em estudo? Que uso fazem das plantas, quando empregadas na alimentação, na medicina, na cultura material e nos atos cerimoniais?
>
> Qual a extensão dos seus conhecimentos sobre os órgãos, funções e atividades das plantas? Em que categorias estão designados os nomes das plantas agrupadas na linguagem dos povos estudados, e o que se pode aprender concernente ao trabalho do espírito humano pelo estudo desses nomes? (LUZ, 1996, p. 9)

A etnobotânica teve um papel importante na história cultural do século XX, com o redescobrimento do uso ancestral de plantas enteogênicas. O retorno ao uso dessas plantas, ou o "renascimento da cultura arcaica", como definido por Terence Mackenna, em seu livro *O Alimento dos Deuses* (1995), teve destaque nos anos 60, com a disseminação, na chamada cultura psicodélica, do uso de substâncias psicoativas. Segundo Jonathan Ott (1994), a

redescoberta por R. Gordon Wasson do uso tradicional de cogumelos enteogênicos no sul do México, em 1955, e a descrição, publicada na revista Life dois anos depois, de sua "aventura" em uma cerimônia com o sacramento sagrado, com uma xamã Mazateca, María Sabina, promoveu um impressionante renascimento do interesse em enteógenos xamânicos. A substância enteogênica, psilocibina, isolada quimicamente por Albert Hoffman, a partir do cogumelo de Maria Sabina, juntamente com a descoberta do LSD, um cogumelo enteogênico semi-sintético descoberto por Hoffman doze anos antes de Wasson realizar suas pesquisas no México, serviu como uma chave catalisadora para o renascimento de uma cultura enteogênica. Esses acontecimentos acabaram por balançar os valores culturais da sociedade ocidental da época (HOROWITS, 1991; OTT, 1978). O resultante movimento de "contracultura" e da psicodelia dos anos 60 promoveu o estabelecimento de uma reforma enteogênica, produzindo mudanças culturais na espiritualidade ocidental. Inúmeros dos chamados "hippies" começaram a fazer suas próprias experiências com enteógenos. Essas substâncias garantiam um contato religioso em que a pessoa podia atingir sua religação espiritual com a utilização de um instrumento poderoso, o enteógeno. Algo muito distante das experiências religiosas estabelecidas, que apenas garantem a experiência do sagrado por meio da fé em seus símbolos místicos, como o pão e o vinho. Apesar de o cogumelo de Maria Sabina e a psilocibina serem os incitadores desse movimento, que Jonathan Ott chamou de reforma enteogênica, o LSD, por razões econômicas e políticas, foi o grande responsável pela difusão global do movimento.

Psicólogos como Timothy Leary, grande responsável pela difusão midiática do LSD, realizaram pesquisas sobre o seu possível potencial terapêutico, tendo como premissa que tais substâncias favoreciam o contato com um inconsciente profundo, servindo como ferramenta para as práticas psicoterápicas de investigação do inconsciente. Segundo o antropólogo Pedro Luz (1996), Timothy Leary desenvolveu a teoria do *set* (intenção, atitude, personalidade, humor) e do *setting* (interpessoal, social e ambiental) para a compreensão do fenômeno de alteração deliberada da consciência. Leary destaca a importância do ambiente em que se ingerem tais substâncias. O contexto sociopsicológico era pensado como a variável crucial no estudo da ingestão de substâncias psicoativas. O que importava era como o fenômeno da alteração da consciência seria interpretado, e essa interpretação deveria ser totalmente consistente com a cultura que valida e incentiva o uso dessas experiências.

As psicoterapias que utilizaram expansores da consciência como coadjuvantes para o tratamento obtiveram resultados significativos no tratamento de alcoólatras e em pacientes terminais. Segundo Carneiro (2005), Alberto Fontana, nos anos 1960, adotou, na Argentina,

psicodélicos em terapia psicanalítica. Na Tchecoslováquia, Stanislav Grof começou um trabalho de pesquisa, que foi desenvolvido posteriormente na Califórnia, com a investigação dos estados perinatais, utilizando psicodélicos em experiências de regressão.[2]

A difusão na mídia, entretanto, acabou por criar uma imagem negativa em torno do uso do ácido lisérgico. O governo americano, na presidência de Richard Nixon, começou a "war on drugs", e muitos dos "apóstolos" da lisergia foram perseguidos. Em 1965, a fabricação e a venda do LSD tornaram-se ilegais, e a proibição acabou por levar à clandestinidade o tão difundido uso do psicodélico.

A partir dos anos 70, com a proibição do LSD, as pesquisas que antes estavam voltadas para o estudo dos cogumelos e do ácido lisérgico tomam outra direção. Segundo Carneiro (2005), o interesse renovado pelos saberes vegetalistas indígenas, especialmente na Amazônia, culminou com a ampliação do campo de estudos da etnobotânica, levando muitos autores a iniciarem uma nova era nas pesquisas com enteógenos. Essas pesquisas passaram a se dirigir para os enteógenos da Amazônia, principalmente a ayahuasca. Para Ott (1994), é a partir do final dos anos 80 que o foco das pesquisas se dirige mais para ayahuasca, ao mesmo tempo em que se começa uma grande mobilização internacional para a preservação da Amazônia. Essa mudança no movimento tem as suas raízes na "Reforma Enteogênica" dos anos 60. Nas últimas seis décadas, podemos observar uma marcante expansão no Brasil das religiões ayahuasqueiras, como Santo Daime e União do Vegetal, criando um novo campo de estudos, especialmente para a antropologia. Contemporaneamente, essas religiões, que antes estavam restritas ao estado do Acre, têm alcançado um crescimento para os centros urbanos do país e do exterior, tornando-se religiões internacionais que reúnem milhares de adeptos.

A partir dos anos 60, alguns pesquisadores da etnobotânica começaram a chamar a atenção para o fato de que algumas substâncias psicoativas, até então consideradas drogas, possuíam uma característica singular: seus efeitos apontavam para um uso espiritual. Chegaram a definir um termo para essas substâncias, as quais chamaram de enteógenos. Esta palavra é um neologismo cunhado por Gordon-Wasson, Jonathan Ott, Weston La Barre e outros, para definir plantas psicoativas, significando "que faz nascer Deus dentro", devido ao

---

[2] Groff abandonou as pesquisas com enteógenos e atualmente utiliza técnicas de respiração para induzir estados alterados de consciência. Groff considera que até mesmo a psicanálise de Sigmund Freud teve seu início marcado pelas pesquisas dos estados alterados de consciência por meio das técnicas de hipnose, destacando o famoso caso 'Freud e a cocaína'. A psicologia transpessoal de Groff procura voltar sua pesquisa para os estados alterados de consciência como uma forma de se estudar a consciência. Saindo dos limites dos estados ordinários de consciência, pode se ter uma visão mais profunda dos fenômenos psicológicos. A psicanálise freudiana faz o mesmo ao começar seus estudos dos casos das patologias psicológicas, isso porque elas dão uma visão do que é um estado não ordinário de consciência.

uso sacramental e religioso que os nativos da América fazem dessas plantas. Outro termo adequado é aquele proposto por Luis Eduardo Luna (1986), *plantas maestras,* isto é, plantas professoras. Este conceito está amplamente difundido principalmente entre os vegetalistas peruanos mestiços, mas também bastante presente no contexto xamânico da Amazônia. Os vegetalistas consideram certos vegetais como fonte de seu saber e de poder cosmológico, mitológico, terapêutico. De maneira geral, os vegetalistas concebem uma continuidade, uma solidariedade mística entre os vegetais e os homens. Este pensamento se fundamenta, em parte, na idéia de que o conhecimento não se inicia na interioridade do homem, mas dentro da natureza (vegetal) que o cerca.

Essa nova era nas pesquisas com enteógenos, em especial com a ayahuasca, possui um diferencial marcante em relação às pesquisas com os psicodélicos da década de 60. Podemos considerar que a opção dos pesquisadores psicodélicos de separar o uso sacramental que foi feito dessas plantas durante milênios e adaptá-lo para os parâmetros culturais do Ocidente acabou ocasionando uma série de mal-entendidos sobre o uso dos enteógenos. Os xamãs da Amazônia conhecem a chave para ir até esse universo fantástico das visões e dos êxtases e fazer a viagem de volta. O mesmo não aconteceu na década de 60, quando muitos não voltaram de suas experiências. Embora os pesquisadores soubessem da importância do ambiente em que se tomam tais substâncias, muitos experimentadores conseguiam comprar o LSD no mercado negro e ingeri-lo sem a menor precaução.

Os estudos da etnobotânica, nesta nova era de pesquisas com enteógenos, revelam que a palavra ayahuasca tem origem Quéchua e, segundo Luna (1986), "aya" quer dizer pessoa morta, alma, espírito (dead person, soul, spirit) e "waska" significa corda, liana, cipó (cord, liana, vine). Assim, pode traduzir-se ayahuasca em português como: liana, cipó dos mortos, das almas, dos espíritos. Segundos os índios, o chá os levaria a entrar em contato com seus antepassados.

Segundo Ott (1994), os estudos da etnobotânica sobre a ayahuasca têm início quando, em 1851, um jovem botânico chamado Richar Spruce estava conduzindo seus estudos na Amazônia brasileira e um grupo Tukano o convidou para participar de um ritual com uma bebida que, segundo eles, causava visões (Ott, 1994). A bebida era chamada de Caapi e era feita em forma de vinho. Spruce bebeu um pequeno copo, que aparentemente provocou pequenas visões, e tornou-se o primeiro botânico a catalogar a planta, que é, na verdade, um cipó. Spruce, que já tinha conhecimento acerca da bebida ritual yajé, concluiu corretamente que caapi, yajé e ayahuasca eram poções preparadas à base de um cipó chamado de *Banisteriopsis caapi*. Estudos posteriores permitiram concluir que o chá é o resultado da

infusão de duas plantas: o referido cipó e a folha de uma outra planta, a *Psicotria Virids*, à qual se pode acrescentar, ainda, diversas outras plantas. O modo de se preparar a bebida varia muito, de acordo com a cultura, mas, grosso modo, o preparo da bebida consiste na bateção do cipó, para que seja macerado e depois colocado em infusão com a planta *Psicotria Viridis,* num processo que pode levar até quinze horas de cozimento.

A bebida é consumida dentro de um contexto que pode ser, segundo Ott, chamado de etnomedicinal. Alguns estudos, como o de Rodríguez (1982), indicam que a poção medicinal pode ser usada no tratamento de inúmeros parasitas intestinais, assim como teria uma possível aplicação nos casos de malária. "A purgação gastrointestinal é uma reação tida como essencial nesta proposta de cura; eis porque a ayahuasca é mencionada como *'la purga'"*. Mas seu mais importante uso pelas comunidades indígenas é o que Luna chamou de "planta professora" – a ayahuasca é o professor do aspirante a xamã. Essas tradições buscam, através do uso dessas plantas, um contato com "seres com consciência inteligente, somente perceptíveis pelos estados especiais de consciência, capazes de funcionar como mestres espirituais e ricas fontes de poder de cura e conhecimento.

Embora tais plantas sejam chamadas de "medicinais", a expressão tem significação bem mais ampla, indicando também algo semelhante ao poder de cura ou a um tipo de energia que tanto pode estar associada a uma planta como a uma pessoa, um animal, ou até mesmo um lugar. Como estas plantas são também denominadas "plantas mestras", ainda existem muitas tradições que dedicam longos anos de iniciação e treinamento para seu manuseio. (METZNER, 2002, p. 3). O seu uso etnomedicinal estaria ligado ao aprendizado do xamã, servindo-lhe como instrumento válido para realizar suas curas, e sua qualidade de planta mestra estaria associada à necessidade de um longo aprendizado por parte do xamã, até que ele pudesse possuir as qualidades para ele mesmo realizar curas. É possível que esse aprendizado inclua momentos de provações intensas, com dietas, abstenções sexuais e isolamento, períodos nos quais o próprio xamã irá passar por um processo de cura, lembrando aqui Levis Strauss, para quem o xamã seria "o feiticeiro curado".

Nas culturas pré-literais, o xamã era quem ingeria o enteógeno, com a finalidade de aprender com a "planta professora" a causa da doença, o tratamento apropriado e o seu prognóstico. Segundo Luna (1984), no caso dos ayahuasqueiros peruanos o xamã pode aprender *ícaros,* ou cantos, cujas melodias são ensinadas pela planta.

> Um dos elementos mais significativos de quase todas as cerimônias xamanísticas de cura que trabalham com a ayahuasca e com outras plantas e cogumelos psicoativos é a cantoria do xamã, um fator que é invariavelmente tido como essencial para o sucesso da cura ou do processo divinatório." (METZNER, 2002, p.15).

Foi também sugerido que os *ícaros* possuem uma qualidade sinestésica para transmutar as visões. As imagens derivadas das visões com a ayahuasca fazem parte de muitos desenhos usados pelos indígenas, muitas vezes empregados em pinturas corporais. O mesmo acontece entre a população indígena Huni Kuin, cujos desenhos das pinturas corporais, segundo a antropóloga Els Lagrou, são inspirados pelas visões obtidas após a ingestão da ayahuasca. As melodias mágicas e a arte inspirada indígena têm uma eficácia ritual considerada vital no processo de cura; música e arte como terapia.

Desde a redescoberta de Spruce, inúmeros outros pesquisadores se voltaram para o estudo da poção enteogênica; Ott (1994) destaca as pesquisas de Reichel-Domatoff (1960), Dobkin de Rios (1970), Kensinger (1973), Luna (1984, 1991), Shultes (1957, 1986b, 1988), Schultes e Hoffmann (1980), Schultes e Raffauf (1960, 1990, 1992).

Seguindo a tendência das pesquisas sobre os enteógenos, a ayahuasca no Brasil já não é atualmente considerada uma droga. A partir da década de 80, o chá da ayahuasca passou por um processo de legalização e está prestes a ser reconhecido como patrimônio imaterial da cultura brasileira. É importante destacar que o contexto ritualizado é parte determinante da experiência, ou seja, interfere na qualidade das *mirações* e nas possíveis transformações éticas que adviriam da experimentação.

Falar sobre a experiência com a ayahuasca é falar de uma transformação da percepção da vida. Passa-se a ver a vida sob outros pontos de vista. Pensamentos e afetos que antes nos eram invisíveis, durante um ritual de ayahuasca tornam-se visíveis, graças ao fenômeno da *miração*. Algo tão íntimo que faz lembrar um sonho. O conteúdo dessas imagens, assim como num sonho, que tem a sua latência como um limite para toda a linguagem, e as poderosas visões provocadas pela ayahuasca não podem ser facilmente postos em palavras. Porém, para a pessoa que vivencia essas imagens, elas parecem dizer muito. É como se a pessoa entrasse em um mundo inédito, povoado por seres espirituais, paisagens fantásticas, luz.

1.1 HISTÓRICO DE PESQUISA E METODOLOGIA

Desejo aqui compartilhar com o leitor o percurso através do qual começou esta pesquisa, apontando algumas questões metodológicas e teóricas que norteiam esta dissertação.

No ano de 2002, tomei a ayahuasca pela primeira vez; uma experiência visionária tão fascinante que marcou profundamente a minha vida.[3] Deste fascínio nasceu o desafio de pesquisar uma experiência subjetiva e profundamente inquietante, difícil de ser posta em palavras, já que sua representação sempre ficará aquém da complexidade de suas visões geométricas. Nesse momento inicial da pesquisa sentia-me profundamente marcado pelo pensamento de Antonin Artaud, que realizara uma viagem ao México, em 1936, em busca do povo que guarda os mistérios de um teatro ritual capaz de produzir transes mágicos. Nessa viagem, Artaud realizou uma série de palestras nas academias daquele país, criticando a postura dos intelectuais mexicanos, que só estavam interessados em pesquisar as novidades do pensamento na Europa. Naquela época se discutia muito o surrealismo e o marxismo, enquanto que no próprio solo mexicano havia uma cultura viva e verdadeiramente fascinante: os índios Tarahumaras das serras mexicanas. Influenciado pelo pensamento de Artaud, resolvi que deveria dirigir meus estudos para a cultura indígena da Amazônia, que utiliza o chá da ayahuasca como parte essencial dos seus ritos. Com a cultura indígena, seria possível investigar uma forma de pensamento bastante diferente do pensamento dito ocidental; uma forma de pensar que começa com o corpo e na qual o corpo é o veículo para realização da arte, da música, da dança, enfim, de seus rituais. Naquele momento, pensava que poderia realizar uma pesquisa com os índios do Acre, mas me parecia uma idéia ainda muito distante. Inicialmente, pesquisei o contexto da religião do Santo Daime, o qual, por proximidade, escolhera como campo de investigação. Mas logo em minhas primeiras observações pude perceber que havia certos padrões de repetição das experiências que ocorriam para diferentes indivíduos. Resolvi, então, estudar uma questão que me inquietava, a recorrência de visões, independentemente da cultura e do contexto ritual. Comecei a perceber que as *mirações* possuíam certo padrão de repetição que parecia ir além de uma mera questão de contexto cultural. A ayahuasca parecia descortinar um mundo transcendental, um mundo platônico, planície de luz, que nossa alma iria visitar por um breve intervalo, enquanto durasse a experiência. Procurava em minha pesquisa a localização das visões: seria um fenômeno mental? Estaríamos abrindo as portas da percepção para o transcendental? Mas percebi que correria o risco de ficar rodando em torno de especulações metafísicas intermináveis. Foi quando decidi voltar ao estudo da experiência com a ayahuasca, naquilo em que ela se vincula à própria vida.

[3] No capítulo em que falo da jornada de minha alma no universo da ayahuasca, detalho melhor essa primeira experiência.

Na presente dissertação, analisa-se que o processo chamado de *cura* (como é denominada pelas religiões *ayahuasqueiras*[4] a busca da saúde física e espiritual), proporcionado pelo chá da ayahuasca, não ocorre exclusivamente por suas qualidades químicas, embora estas sejam um elemento importante, mas que é a espiritualidade e a adesão a um novo modo de vida o que possibilita essa transformação do sujeito. Aborda-se uma temática que foge aos limites do que é cientificamente conhecido, para encontrar o sentido da prática tradicional de uma experiência que ocorre numa zona muito além dos domínios lógicos do pensamento, naquilo que poderia ser chamado de mito, magia e espiritualidade. Utiliza-se o pensamento de Michel Foucault como suporte para a reflexão sobre a prática do xamanismo, daquilo que ele definiu como espiritualidade. O pensamento filosófico serviu como base de análise das experiências espirituais, não para se formular uma teologia da ayahuasca, ou seja, para racionalizar as experiências religiosas, estabelecendo critérios de verdade para os fenômenos espirituais e místicos, mas como forma de pensar as práticas de espiritualidade como um vetor de subjetivação.

Quando a leitura do xamanismo é feita a partir da obra de Michel Foucault, está-se operando uma mudança de orientação em relação à maioria dos trabalhos de pesquisa que existem sobre a ayahuasca, as quais tendem a abordar o tema pela via da antropologia. Raramente são encontradas pesquisas à luz da psicologia, como é o caso do trabalho do psicólogo cognitivista Benny Shannon e de outros poucos pesquisadores que abordam o tema pelo viés da psicologia analítica de Jung. A presente dissertação utiliza-se da filosofia para pensar, a partir da ética, as práticas xamânicas. No entanto, não se restringe aqui à filosofia; embora ela tenha sido um vetor importante, existe também todo um trabalho de pesquisa que poderia ser chamado de etnológico, um momento vivencial que será exposto em forma de diário de campo.

Dessa forma, é apresentado o contexto cultural em que se toma essa bebida, seja por meio de bibliografia sobre o tema ou de relatos. Muitos desses relatos foram colhidos ao longo de minha própria caminhada no contexto cultural ayahuasqueiro. A fim de conhecer melhor o xamanismo amazônico, a metodologia utilizada foi a pesquisa de campo, realizada em janeiro de 2007, mais especificamente na etnia indígena Huni Kuin[5], no estado do Acre, em cujas

[4] Denominação utilizada por Bia Labates em seu livro *A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos*. Campinas, SP: Ed. Mercado das Letras, FAPESP, 2004.

[5] Huni Kuin, como se auto-denominam, significa gente verdadeira. No entanto, são mais conhecidos por povo Kaxinawa, que quer dizer povo morcego.

aldeias permaneci pelo período de um mês, continuando a manter contato direto com seus pajés, em rituais realizados no Rio de Janeiro e São Paulo. Durante a viagem realizada às terras indígenas Huni Kuin, anotei as experiências em um diário de campo, assim como realizei entrevistas livres não-estruturadas. Essas anotações podem ser consideradas um importante registro das práticas rituais do povo Huni Kuin que giram em torno da ayahuasca. Ressalte-se que, na época em que participei dos rituais xamânicos na Amazônia, já havia estudado bibliografia sobre o tema e já participava dos rituais da ayahuasca no contexto da religião do Santo Daime, em igrejas localizadas no Rio de Janeiro. Na pesquisa feita junto às comunidades do Santo Daime, também foi adotada a entrevista como técnica de coleta de dados.

Para se compreender a fenomenologia da ayahuasca e suas multideterminações, faz-se necessária uma abordagem multidisciplinar. Assim, a intenção deste trabalho foi a de conciliar diferentes disciplinas, como Antropologia, Psicologia e Filosofia, sem abandonar o ponto de vista da experiência subjetiva. Os conceitos oriundos dessas disciplinas foram utilizados para a análise do material obtido das entrevistas e das análises bibliográficas. Em grande parte, a pesquisa é bibliográfica, mas também é composta de relatos de homens que aprendem com plantas, que buscam os ensinamentos advindos do mundo vegetal e cujas condutas são guiadas pelo contato com a bebida sagrada deste mundo.

Seguindo as indicações de Roberto da Matta (1974), é importante destacar as lições que se podem tirar a partir de uma experiência pessoal no convívio com essas comunidades, junto a pessoas "de carne e osso", participando de seus ritos, de suas conversas na maloca central tarde da noite; ou seja, é importante elucidar os elementos mais biográficos da etnologia.

> O plano existencial da pesquisa em etnologia fala mais das lições que devo extrair do meu próprio caso. (...) Ela deve sintetizar a biografia com a teoria, a prática do mundo com o ofício.
> É vivenciando essa fase que dou conta (e não sem susto) de que estou entre dois fogos: a minha cultura e uma outra, o meu mundo e um outro. (MATTA, 1974, p.25)

Este trabalho procura desenvolver esta última dimensão da pesquisa em etnologia quando, em um diário de campo, registro minhas experiências com o chá da ayahuasca, minhas visões e minhas caminhadas com os pajés pela floresta, atrás de plantas medicinais, sempre buscando sintetizar os elementos biográficos com as teorias. E nessa tarefa de pensar num limite entre experiência biográfica e teoria, pude perceber, então, uma inseparabilidade de mundos, de fronteiras não definidas, daquilo que poderia ser uma questão de cálculo aproximado entre o mundo das letras e o mundo das vivências humanas. Antes de tudo, é

preciso ter cuidado antes de dar o primeiro passo no sentido de teorizar a experiência, já que se trata de uma experiência muito distante do mundo dimensionado pelas palavras – trata-se do mundo indescritível das *mirações*.

2 UMA JORNADA NO UNIVERSO AYAHUASQUEIRO

A experiência de embriaguez dos sentidos proporcionada pelo chá da ayahuasca só pode ser expressa pela arte. As paisagens percebidas nas *mirações* são da ordem do indizível, do inefável. Uma experiência estética que vivenciei em meu primeiro contato com a ayahuasca, conforme descrevo a seguir:

Fui convidado, no ano de 2002, por um amigo que conhecia a ayahuasca fazia pouco tempo a ir visitar uma casa espiritual denominada Arca da Montanha Azul, localizada nos arredores do Rio de Janeiro; um centro ecumênico onde se honram todas as tradições espirituais. Quando chegamos ao local fomos apresentados ao líder espiritual da Arca, que nos informou que antes de tomar a bebida deveríamos passar por uma breve reunião de introdução aos iniciantes, na qual explicaria o que era a "santa bebida". Acabada a reunião, chegou o momento de servir o chá. Ao tomá-lo, percebi que seu gosto era forte e bastante amargo. Sentei-me e começaram a cantar músicas religiosas. Fizemos um momento de meditação, ao fim da qual, por achar que ainda não havia sentido a força da bebida, que deveria produzir um forte estado visionário, decidi tomar a segunda dose. Serviram-me uma dose ainda maior, e foi então que pude sentir os seus efeitos visionários.

Tudo começou com uma sutil e agradável sensação percorrendo cada poro de minha pele. Foi então que apareceu uma profusão de linhas de força sobre a minha cabeça – linhas que cortavam o espaço, dançando como feixe de luz. Abri os olhos e a realidade exterior me pareceu normal, exceto por esse novo brilho que pareceu emanar das coisas – minha percepção já não se interessava pelo mundo e a sua solidez. Fechei os olhos e voltei a esse outro mundo fantasticamente iluminado. Como raios incandescentes, com cores que variavam entre violeta, azul e vermelho, eu era arrastado por uma enxurrada de imagens, vindas não sabia de onde, pois com certeza não faziam parte de minhas memórias. Nunca em minha vida havia vivenciado algo ao mesmo tempo tão extraordinariamente fantástico e assustador. As linhas agora se dirigiam para um portal, e tudo era desenhado com uma precisão geométrica, por alguma mão invisível, de uma outra inteligência, sobrenatural. Tornei-me um observador consciente do meu Eu, que se dirigiu para o fim do portal. Um frio remexeu meu estômago, era o medo de fazer a travessia – o medo e a morte são figuras sempre presentes quando se encara finalmente a expansão da consciência. Vi um cometa que se aproximava da Terra e ia explodir tudo. Fui lançado para fora, girando em uma outra dimensão, como um planeta percorrendo

uma órbita infinita em direção ao Sol. Por trás do fundo negro da minha percepção havia essa luz, tão intensa que fez do meu próprio corpo um campo irradiador de luz. Mas assim a morte passa, como nesses momentos de frio na espinha. Corri para vomitar, uma ocorrência normal das sessões de cura. Estava levando uma "peia"[6] daquelas. Um sujeito me olha e pergunta: "É a primeira vez?" Só consigo olhar para os fios de luz que saem de sua cabeça. Apenas sinalizo que sim. Sou levado para um quarto escuro, onde fazem uma defumação. Enquanto isso, um sujeito, que eu mal posso reconhecer no escuro, começa a recitar uma invocação xamânica. A não ser por uma pequena vela colocada sobre a mesa, estávamos na maior escuridão, o que pareceu intensificar ainda mais a *miração*. Saio correndo desse quarto e me dirijo para um grande salão, onde todos estão sentados em roda, cantando e bailando ao som de tambores. Essa atmosfera musical parece influenciar a experiência, de modo a proteger contra *mirações* por demais intensas ou assustadoras. Aos poucos fui retornando à realidade comum, embebido por um sentimento de amor por tudo o que é vivo, completamente fascinado pela fantástica experiência que acabara de vivenciar. Nascia naquele momento uma vontade de saber o que era essa luz que eu podia ver dentro de mim mesmo, um desejo de conhecer mais profundamente o que havia experimentado.

Quando se depara com uma experiência visionária tão intensa, a primeira tentativa é a de tentar controlar, pela razão, o que logo falha, pois a razão não dá conta de compreender tal fenômeno. Um dos grandes líderes da religião do Santo Daime, Padrinho Sebastião, costumava dizer que os primeiros desafios que o *daimista*[7] enfrenta são o medo e a dúvida. As primeiras vivências podem ser de um profundo medo, o que pode ser interpretado como medo do desconhecido dentro de nós mesmos, mas que pode ser substituído por estados de entusiasmo e alegria, dependendo do conteúdo das *mirações*. Ao final do ritual, há uma sensação de profundo bem-estar, seguido por um enorme entusiasmo – muitos insights sobre a vida, assim como muitos questionamentos.

Nas primeiras experiências com a ayahuasca, as luzes pareciam ainda não ter forma nem conteúdos muito definidos. As experiências que vieram depois dessas se deram dentro de rituais da igreja do Santo Daime no Rio de Janeiro, em especial na igreja do Céu do Mar.

---

[6] *Peia* – expressão utilizada para designar certa sensação de mal-estar provocada pela ingestão da bebida durante os rituais. É uma reação orgânica que ocorre, eventualmente, com alguns participantes, sendo considerada pelos daimistas como um fato normal, geralmente atribuído ao despreparo da pessoa ou ao não-cumprimento das regras necessárias à participação nos rituais. Esse mal-estar pode ser acompanhado por vômitos e/ou diarréias, que são entendidos como uma forma de purificação e limpeza do corpo. Essa experiência também é considerada por eles como parte integrante do processo de aprendizagem e desenvolvimento espiritual de cada um. (DIAS JR., 2002, p. 451).

[7] Termo usado para definir os membros da religião do Santo Daime

Apenas em um ritual do Daime comecei a perceber mais nitidamente as *mirações* com forma e conteúdo. Descrevo a seguir o cenário ritual em que passei a tomar a ayahuasca dentro da religião do Santo Daime, assim como relato resumidamente a sua história.

2.1 O SANTO DAIME

Antes de começar a contar a história da origem da religião do Santo Daime, destaco que muito dos elementos presentes no momento em que a religião foi fundada servirá, mais adiante, para se pensar questões fundamentais para o entendimento do suposto processo de aprendizagem relacionado com a utilização da ayahuasca. Não aprofundarei neste momento questões sobre a origem da religião do Santo Daime, mas posteriormente pretendo retomar alguns detalhes, quando teorizo sobre as práticas xamânicas relativas à ayahuasca. No momento, limito-me a apresentar resumidamente a história do Santo Daime, contexto no qual comecei a tomar o chá da ayahuasca.

A religião do Santo Daime foi criada no estado do Acre por Raimundo Irineu Serra, migrante oriundo do estado do Maranhão, que foi à Amazônia em 1912 e lá trabalhou em diversos ofícios: foi seringueiro, soldado da Guarda Territorial e, finalmente, a partir de 1930, líder espiritual. De acordo com vários relatos, Irineu soube da bebida ayahuasca quando estava na cidade de Brasiléia, por intermédio de um companheiro seu chamado Antônio Costa. Antônio Costa teria contado a Irineu sobre a existência de um certo *ayahuasqueiro* peruano, que depois lhe iniciaria nos mistérios da ayahuasca. Os depoimentos sobre as primeiras iniciações de Raimundo Irineu contam que este, a convite de Antônio Costa, teria tomado ayahuasca com um grupo de caboclos peruanos. Em uma dessas sessões com ayahuasca, Mestre Irineu entrara em contato com uma entidade espiritual chamada Rainha da Floresta, que lhe ordenara fazer uma dieta de oito dias, a qual incluía isolamento na mata.

Segundo Souza (2005), após esse retiro na mata, Mestre Irineu, como passou a ser chamado, fundou a primeira igreja do Santo Daime, na década de 1930, em Rio Branco, no Acre, e os trabalhos espirituais se iniciaram nos dias quinze e trinta de cada mês. Segundo os relatos dos adeptos do Santo Daime, Mestre Irineu recebera tudo ali naquela igreja, o cruzeiro de dois braços que fica em cima da mesa, ao centro, as velas, a forma de fazer a bebida. É importante destacar que, com a fundação da igreja do Santo Daime, ocorreu um fato inédito

na história da ayahuasca, que até então era restrita ao uso dos indígenas e dos caboclos da Amazônia: ela passou a ser consumida dentro de um ritual cristão.

Em 1965, Mestre Irineu recebeu a visita de Sebastião Mota de Melo, que, por volta de seus quarenta e cinco anos, estava muito doente e procurava a ajuda de Mestre Irineu para se curar. Já havia passado por vários médicos e se encontrava desenganado pela medicina tradicional. Padrinho Sebastião, como veio a ser chamado, recebeu suas curas e começou a desenvolver seus dotes espirituais na doutrina do Santo Daime.

Com a morte de Mestre Irineu, em 1971, Padrinho Sebastião rompe com a família daquele e começa a realizar seus rituais em sua própria igreja, conhecida como "Colônia Cinco Mil". Hoje em dia, a maioria dos membros do Santo Daime é afiliada à "linha" de Padrinho Sebastião.

Segundo Souza (2005), nos anos oitenta a mídia brasileira começou a descobrir o Daime; surgiram notícias nos jornais sobre uma seita na Amazônia em que se tomava um alucinógeno. O Ministério da Justiça constituiu uma comissão para investigar a seita e reprimir o uso da chamada droga alucinógena. Um psicólogo representante da seita procurou a comissão, mostrou que não era caso de polícia e propôs a formação de uma subcomissão científica, com a participação de antropólogos, médicos, sociólogos, psiquiatras e botânicos, para fazer uma avaliação científica do uso da ayahuasca. O resultado do trabalho da comissão científica demonstrou que a ayahuasca era uma bebida usada como um sacramento religioso. A substância não causava dependência física ou psíquica, e não havia nenhuma característica em sua composição, uso e efeito que levasse a considerá-la como droga. Também não poderia ser considerada alucinógena, pois não havia nenhum registro da ocorrência de alucinações visuais ou auditivas. Entende-se aqui alucinação segundo a clássica definição da psiquiatria: a percepção sem o objeto, e o estado alucinatório como um estado de desequilíbrio mental, de ruptura com a realidade, em que ocorre a ausência da referência tempo-espaço e comprometimento das capacidades de percepção, compreensão e comunicação. Nenhuma dessas características se encontrava no efeito do Daime.

O Santo Daime, da linhagem de Padrinho Sebastião, nas últimas duas décadas se expandiu para os grandes centros urbanos do país. Hoje em dia já cruzou até mesmo os oceanos, chegando a diversos países, em todo o mundo, como Estados Unidos, Japão, Holanda, Portugal, etc. Os primeiros rituais de que participei no Santo Daime ocorreram dentro da linhagem do Padrinho Sebastião Mota de Melo.

2.2 DESCRIÇÃO DA RITUALÍSTICA

Segundo Shanon (2004), as sessões do Daime são chamadas de *trabalhos*; em todos eles o consumo da ayahuasca é central. Chamam a ayahuasca simplesmente de Daime, um rogativo que quer dizer dai-me luz, dai-me força, dai-me amor, etc. Com exceção dos trabalhos em que o Daime é preparado (chamado de *feitio),* os trabalhos são realizados em um ambiente fechado, em um salão todo iluminado. Ao centro do salão coloca-se uma mesa, geralmente em formato de estrela, e em sua cabeceira senta-se o líder da sessão, o *padrinho* – uma pessoa que é ao mesmo tempo o líder da comunidade e o responsável por comandar os *trabalhos*. Ao seu lado fica sua esposa, ou, como é chamada, *madrinha*. À direita do *padrinho* fica a ala das mulheres, e à sua esquerda, a ala dos homens. Os músicos também se sentam à mesa.

Existem cinco tipos de sessões. As sessões regulares são as *concentrações* (ou sessões de meditação) que acontecem duas vezes por mês, nos dias quinze e trinta. Inicialmente, é servido o *Daime* para todos os presentes. Em geral, *o Daime* é servido umas três vezes, em momentos diferentes. Uma importante parte dessa sessão é o período de uma ou duas horas em que os participantes se sentam em silêncio, que é necessário para que a pessoa possa se aprofundar mais na experiência com o *Daime,* momento em que se intensifica a atividade visionária da *miração.* Antes e depois da concentração, os participantes rezam e cantam. As sessões começam normalmente por volta das 19 horas e duram, em média, cerca de seis horas.

Outros tipos de sessão são aquelas denominadas de *festivais*, que acontecem em datas fixas e que incluem Natal, Ano Novo e os dias em que se comemoram santos cristãos, em especial o dia de São João e o de Nossa Senhora da Conceição. Também se comemoram com festivais as datas importantes da história de vida dos fundadores da igreja; festivais podem acontecer para a comemoração de aniversários de líderes das comunidades *daimistas* e neles os participantes, alinhados em formação bem ordenada, cantam e dançam, acompanhados pelo som dos instrumentos musicais. Em geral é comum a presença de violões, mas outros instrumentos podem ser acrescentados – flauta, sanfona, clarineta, etc. Além desses instrumentos, muitos participantes usam a maracá, um chocalho. Normalmente esses festivais duram por volta de onze horas, podendo estender-se por uma noite inteira. Em um festival o *Daime* pode ser servido muitas vezes.

Um terceiro tipo de trabalho são os chamados *trabalhos de estrela*, que normalmente servem como sessões de cura, com o foco na pessoa que está doente. Esse trabalho possui alguns elementos oriundos das tradições afro-brasileiras, como a incorporação mediúnica, e, muitas vezes, não é feito só para a pessoa que está doente. Segundo a crença dos daimistas, ele é voltado também para os espíritos que vêm ao salão por meio da incorporação mediúnica. Normalmente, os espíritos chamados de obsessores são aqueles que, segundo a tradição do Santo Daime, ainda estão em um nível evolutivo muito baixo, apegados à matéria, trazendo transtorno para os espíritos encarnados. Nestas sessões, quando acontece a incorporação mediúnica de um espírito obsessor, é servido o *Daime* para a pessoa que está incorporada. Isso acontece na intenção de "iluminar" o obsessor com a luz do *Daime.*

Um quarto tipo de *trabalho* é a *missa para os mortos*.. E por último, mas não menos importante, é o *trabalho de feitio*, o ritual em que o *Daime* é preparado. O *trabalho de feitio* pode durar dias, e o *Daime* é servido inúmeras vezes. O trabalho de preparo do *Daime* é feito coletivamente, seguindo uma divisão de tarefas na qual os homens ficam responsáveis pelas atividades de coleta, corte e maceração[8] do cipó *Jagube*[9], e as mulheres, responsáveis pela coleta, limpeza e seleção das folhas *Rainha*[10]. Todo o processo de cozimento das folhas com o cipó é destinado aos homens. Durante o processo de bateção, os hinos do Daime são cantados em uníssono e de acordo com o ritmo das batidas sobre o cipó.

2.3 O PRIMEIRO RITUAL NO SANTO DAIME

O primeiro ritual de que participei no Santo Daime foi um *trabalho de estrela.* Seria a segunda vez que iria tomar ayahuasca. Logo que eu cheguei à porta da igreja, me avisaram que este seria um ritual especial e que não era recomendável para iniciantes. No entanto, informei que seria, na verdade, o meu segundo ritual com ayahuasca e que estava pronto para participar. Quando entrei no salão, todos já estavam sentados e cantando os hinos do *Daime.* Dirigi-me ao fim do salão onde, através de uma janela, era servido o chá. Depois de tomá-lo, sentei e esperei seus efeitos. De olhos fechados, percebi que estava *mirando* com os mesmos padrões geométricos e as mesmas figuras cheias de luz que havia percebido em minha primeira experiência. A experiência parecia se repetir, exceto pelo fato de que, quando o efeito ficou

[8] Processo denominado pelos *daimistas* de *bateção.*
[9] Nome dado pelos daimistas ao cipó conhecido cientificamente por *Banisteriopsis Caapi*.
[10] Nome dado pelos daimistas à folha do arbusto conhecido como *Psicotria Viridis.*

realmente forte, muitas pessoas começaram a incorporar as entidades espirituais. O *padrinho* da igreja começou a falar sobre o que consistia esse *trabalho de estrela*; explicou que se tratava de uma cura, não apenas para os espíritos encarnados, mas também para os espíritos chamados de "sofredores", enfatizando que esses espíritos possuem uma ligação direta com a pessoa que eles estão importunando. A pessoa que os incorpora precisa lidar, então, com aspectos negativos de sua própria personalidade, para poder iluminá-los por meio da luz do *Daime.*

O segundo ritual do *Daime* de que participei foi o *trabalho de concentração.* Para esse ritual eu assisti a um vídeo para os novatos pela internet, disponibilizado pelo "padrinho" da igreja aos iniciantes e cujos trechos principais são descritos a seguir:

> (...) O Daime nos dá a luz, o Daime nos faz perceber realmente quem nós somos. De onde nós viemos, qual é a nossa natureza, nossa natureza divina (...) qual é o sentido da nossa vida.(...) Tudo isso são coisas que emergem dentro da experiência com o Daime. Então é importante que você, que está querendo tomar Daime, realmente esteja preparado para isso (...). Queira ter um encontro consigo mesmo. Muito importante você ter a seriedade desse propósito. Ter o propósito de tomar o Daime para se conhecer (...) para se ter um encontro consigo mesmo, dentro da profunda intimidade, estando num outro estado de consciência, com a percepção aberta: percepção clarividente. Onde você foca aquilo ali vem, você percebe, principalmente se você dirige o foco da sua percepção extra-sensorial para dentro de si mesmo. É claro que isso não acontece sem você fazer nada, que é só você tomar Daime e tudo isso acontecer. É preciso que você tenha uma postura. É necessário toda uma atitude (...) eu quero me conhecer, eu quero ter uma experiência religiosa, eu quero conhecer a Deus.(...) Com o Daime eu estou achando que pode me dar isso. Se você está achando isso, então você precisa ter essa seriedade. Que é o propósito (...), essa força de vontade é que pode levar a transcender os limites. Porque tomar Daime é um ato de transcendência. Você vai a lugares que você nunca esteve antes. (...) . Você entende mais, coisas que você não estava entendendo. Então é uma transcendência na fé. Porque na fé, dependendo da qualidade da sua experiência religiosa, dependendo do seu contato com Deus, a sua fé também pode ser aumentada. Porque aí você vai ter base para ela. Experiência própria da luz, da santa luz de Deus (...). Coisas que são assim indescritíveis, coisas que não podem ser escritas, coisas que pertencem à outra dimensão. É justamente isso que o Daime faz com a gente. Ele nos mostra outras dimensões da espiritualidade, da vida, como nos mostra outras dimensões de nós mesmos (...). Não é tomar e tudo isso acontecer. Precisa da sua atitude, da sua força de vontade, da sua capacidade de concentração, do seu domínio do pensamento. A pessoa pode entrar numa lancha turbinada que atravessa o Atlântico em cinco horas e ficar no porto, não sair. Ficar só andando com ela dentro da Baía, dentro do conhecido, dentro daquilo que ela já controla, do que ela já sabe, que ela já entende, fica só por ali, dominada pelo medo e pela dúvida, está com medo de ir lá fora, fica só dentro da Baía de Guanabara toda poluída, toda mal cheirosa, cheia de criminosos, petroleiros se acabando, mas prefere ficar só por ali. A pessoa pode fazer isso, tomar Daime, um negócio que pode fazer viajar, entrar numa lancha, um veículo impressionante que pode levar a outras dimensões da nossa existência, várias dimensões da nossa mente, mas a pessoa fica ali, só segurando.[11]

[11] "Mensagens aos que chegam pela primeira vez." Produção de Paulo Roberto Silva e Souza. Vídeo. 2007 Disponível em: < http://ceudomarteste.megaweb.com.br>. Acesso em: 27/09/2007

Depois que assisti a esse vídeo, comecei a compreender que para participar de um trabalho de *Daime* é preciso todo um preparo, não apenas com o corpo físico, evitando certos tipos de comida e a ingestão de bebidas alcoólicas, mas também um cuidado com o pensamento, colocando em mente tudo aquilo que se está buscando nessa experiência. Percebia que nas semanas que antecediam o ritual eu já começava a sentir seus efeitos. Parecia que a experiência estava antecipadamente se realizando. Era preciso saber qual o propósito de tomar *Daime,* saber o que estava buscando. Comecei a sentir que não estava ingerindo uma mera substância química, havia algo mais nessa bebida. Queria conhecer mais, saber mais, aprofundar-me mais. Ficou claro, a partir do vídeo, que tomar Daime é um ato de conhecimento de si, em que o sujeito estabelece uma relação de si para si mesmo, um saber que não está escrito em nenhum lugar, um saber que é passado através da experiência visionária, são as visões que vão mostrando. Quando se dirige a atenção para dentro de si mesmo, o fenômeno visionário vai revelando tudo aquilo que se está buscando na intenção. Isso só ocorre se o sujeito dirigir o olhar para dentro de si com sua atenção livre, não mais fixada nos objetos exteriores. Tomar *Daime* é uma espécie de meditação sobre si mesmo, um tempo que e reserva para pensar sobre o que está fazendo da vida, um pensar que se poderia chamar de pensamento visual. No trabalho de concentração o objetivo é realmente esse, fazer da experiência com o *Daime* uma meditação sobre a vida, e aspectos sobre a própria existência vão se desvelando através da experiência visionária.

2.4 PRIMEIRA EXPERIÊNCIA EM UM *TRABALHO DE CONCENTRAÇÃO*

Chego ao salão da igreja, que está todo iluminado e decorado com bandeirinhas. A igreja do Santo Daime em sua simplicidade, que inclui elementos tradicionais da cultura brasileira, é um convite para a pessoa dirigir o olhar para si mesma e não ficar se perdendo em contemplações com o mundo exterior. A arquitetura é marcada por espaços amplos, com suas laterais abertas para a floresta. Sentia como se a floresta estivesse transbordando para dentro do salão. O vento era constante, o que fazia balançar as bandeirinhas sobre o teto. Logo após serem proferidas algumas orações, foi acesa uma luz verde, indicando que o *Daime* iria ser servido. As pessoas se dirigiam para uma janela ao fim do salão e, em fila, esperavam o momento de consagrar o chá. Tomo o chá e me sento na ala dos homens. Enquanto alguns

esperavam na fila para tomar o *Daime*, outros adeptos permaneciam sentados, cantando hinos selecionados para o momento da consagração. Em seguida, começaram a cantar os hinos da Oração do Padrinho Sebastião. Os adeptos do culto possuíam caderninhos, que são chamados de hinários, onde estão escritas as letras dos hinos. Passada essa primeira parte do ritual, apagaram-se as luzes, mantendo-se apenas algumas luzes azuis, o que criou uma atmosfera adequada para o início do momento da concentração. Começo então a sentir os efeitos do *Daime*:

De olhos fechados, vejo bandeiras balançando ao vento – iguais à parte de cima da igreja, também toda decorada com bandeiras. Mas como posso estar vendo se estou de olhos fechados? Ainda questionando esses fenômenos, sou lançado em um chão com infinitas estrelas douradas. Ao cair, pequenos anjos-serafins me jogam para o céu, onde o brilho é absoluto. Volto a cair, flutuando por entre estrelas, e sou novamente arremessado como um mero brinquedo dos deuses. Outros seres se aproximam, como dois anjos que chegam perto de minha cabeça, abrem uma tampa do meu cérebro e o olham longamente, para depois começar a costurar novas conexões neurais. O teto da igreja se abre e contemplo o universo coberto por estrelas[12].

Essa foi uma experiência transformadora. Ao sentir outro ser se aproximando, era como se um novo universo estivesse se tornando visível aos meus olhos. Mas o que esses seres queriam comigo? Ao terminar a experimentação, questionei o que são essas visões e o que tinham para me dizer. O que hoje posso compreender desta experiência é que a minha visão, principalmente a minha percepção do mundo, estava sendo remodelada pelo contato com os "seres" desta bebida, cuja realidade era negada por minha racionalidade. No encontro com esse mundo fantástico, que mais parecia extraído de um conto de Borges, toda a minha visão de mundo, amparada por uma racionalidade científica que atestava a realidade objetiva do mundo, estava sendo contestada por uma experiência com um chá da Amazônia. Considero que

[12] As variáveis culturais em que se experimentam os enteógenos parecem determinar a qualidade do que será vivido ao se ingerir essas substâncias. No entanto, visões com estrela e com anjos foram relatadas por outros informantes, independentemente do contexto cultural em que se ingere a bebida, o que, segundo Benny Shannon (2004), indicaria um certo padrão de recorrência das *mirações*. Sua pesquisa aponta para um caráter transcultural da experiência com a ayahuasca.
Luna (1984) destacou que as visões de cobra, felinos e pedras preciosas são recorrentes e acontecem em diferentes meios culturais. Dada a presença de imagens recorrentes nas visões dos ayahuasqueiros, independentemente de sua cultura, um novo campo de pesquisa está se abrindo. De modo a expandir as reflexões sobre o tema, procuraremos apontar esse tipo de fenômeno.

naquele momento estava passando pelo processo que Padrinho Sebastião chamou de dúvida. Penso, no entanto, que essas dúvidas foram fundamentais para o meu desenvolvimento dentro da espiritualidade ayahuasqueira, pois, ao questionar a natureza dos fenômenos que estava vivenciando, questionava também o que esta experiência poderia acrescentar à minha vida, se era realmente uma experiência válida. Fundamentalmente, era uma experiência que colocava em xeque muitas certezas que possuía sobre a realidade e sobre as quais eu precisava refletir.

2.5 BARQUINHA

Além das experiências nas igrejas do Santo Daime, participei de rituais nas igrejas da Barquinha no Rio de Janeiro. Antes de apresentar minhas experiências na Barquinha, farei uma breve descrição dos seus rituais:

A Barquinha é essencialmente um sincretismo de religiões afro-brasileiras, em especial a Umbanda, com o Santo Daime. O nome Barquinha faz referência a uma visão que o fundador desta religião, Daniel Pereira de Mattos, teve, na qual ele viu um barco. Essa visão foi interpretada como uma metáfora para a viagem espiritual. A origem desta religião está intimamente ligada à doutrina do Santo Daime, isto porque Frei Daniel teria tomado ayahuasca pela primeira vez com Mestre Irineu, quando este o procurou para se curar de alcoolismo.

Segundo Shanon (2004), existem vários tipos de sessões na Barquinha. Algumas sessões são baseadas em rituais da Umbanda, nos quais os participantes entram em transe e "incorporam" espíritos. O primeiro ritual de que participei na Barquinha foi uma *gira* de *preto-velho*, uma entidade espiritual conhecida por ser um conselheiro, uma espécie de vovô cuja extrema sabedoria auxilia aqueles que o procuram.

Nesse ritual tive poderosas visões com seres do mar, tais como polvos eletromagnéticos portadores de cápsulas de luzes alternadas. Mas as impressões que mais me chamaram a atenção durante o ritual da Barquinha decorreram dos fenômenos de mediunidade. Segundo me foi relatado por um seguidor da religião, a incorporação espiritual, ou o processo conhecido como mediunidade, quando potencializada pela ayahuasca, pode promover um tal estado que o Eu do indivíduo passa a ser um mero observador, enquanto um outro espírito toma posse de seu corpo. A experiência da transformação ou da metamorfose advém da capacidade do ser

humano de sair de certos parâmetros de consciência em que a unidade está fixada no Eu. Segundo meu informante, durante a incorporação espiritual a pessoa pode ser múltipla, pode ser um batalhão de outros espíritos, assim como incorporar animais de todos os tipos. A ayahuasca promove uma metamorfose na percepção da imagem do próprio corpo, tem a capacidade de lançar o corpo em um devir. A façanha mais surpreendente para um feiticeiro peruano é a transformação em um grão de areia – o corpo transformado em devir infinitesimal ou, como nos lembra Deleuze, o corpo em devir molecular.

2.6 PRIMEIRAS REFLEXÕES

Quando comecei a tomar a ayahuasca, já tinha conhecimento, por meio da literatura antropológica sobre o assunto, da sua capacidade de produzir estados visionários intensos. Claro que, ao experimentar por mim mesmo esses estados, a realidade se mostrou um pouco diferente. No entanto, alguns padrões presentes em minha experiência parecem se repetir em experiências de diferentes pessoas. Allen Ginsberg (1988) relata sua experiência nos seguintes termos:

> Senti-me encarado pela morte, minha caveira na minha barba num catre no pórtico, rolando para frente e para trás e finalmente parando, como que reproduzindo o último movimento que faço antes de estabelecer a morte real – senti náusea, corri para fora e comecei a vomitar, todo coberto de cobras, como um serafim-cobra, serpentes coloridas numa auréola ao redor do meu corpo, senti-me como uma cobra vomitando o universo (...) Minha morte por vir – ninguém está preparado (...) O mestre da cerimônia Ramon disse: que quanto mais se satura de ayahuasca, mais fundo se vai – visitar a lua, ver os mortos, ver Deus – ver os espíritos das árvores etc. (BURROUGHS; GINSBERG, 1988, p. 65-68).

Tanto em minhas experiências quanto na experiência de Ginsberg, a consciência da morte foi bastante presente. O que essa consciência da morte sinaliza? Refletimos sobre nossos hábitos, para onde vamos e de onde viemos. É comum nas pessoas que se iniciaram na ayahuasca a passagem para um modo totalmente inédito de viver; quebram-se hábitos de vida, procuram-se práticas de cuidado com o corpo, como se um velho corpo morresse. Ao entrevistar um líder da religião do Santo Daime do Rio de Janeiro, este me relatou que sente

como se fosse um pedaço de barro nas mãos de Deus, sempre sendo remodelado a cada vez que ingere o chá do *Daime*. Contou que, após a primeira experiência com o *Daime*, sentiu como se um homem tivesse morrido e um novo homem tivesse renascido. A partir dali sua vida estava mudada. Ingressou na religião e desde então passou inúmeras vezes pelo mesmo processo de morte e renascimento. Sua morte neste caso pode ser entendida por aquilo que Focault (1982) chamou de metanóia, ou seja, o processo de conversão típico da espiritualidade cristã. Isso ocorre porque, segundo o autor, no interior do sujeito surge uma ruptura, ocorre uma renúncia do Eu, renúncia de si mesmo, ou seja, o sujeito morre para si, mas renasce em um outro Eu e sob um novo modo de ser, que nada tem a ver, nem nos seu hábitos nem no seu *ethos*, com aquele que o precedeu.

Segundo Pelaez (2004), esse processo é conhecido no universo da religião do Santo Daime como *cura espiritual*, na qual se morre para um modo de vida em que o sujeito é ignorante do mal que comandaria sua existência, tornando-o vulnerável a cometer "erros" de toda índole: nos seus pensamentos, sentimentos e emoções, nas suas relações interpessoais e hábitos de vida. Este indivíduo estaria espiritualmente doente e, mais cedo ou mais tarde, o desequilíbrio manifestar-se-ia – como um sinal de alerta – na sua mente ou no seu corpo e, assim, ele também adoeceria mental ou fisicamente. A *doença espiritual* seria, portanto, o desconhecimento da natureza espiritual.

O *renascer*, dentro do contexto cultural do Santo Daime, significa, segundo Pelaez (2004), *acordar* para a espiritualidade, poder ver além do mundo aparente; desta forma, todos os eventos, inclusive os aparentemente banais, ajustar-se-iam a uma ordem invisível que lhes daria um significado "total". Pelo contrário, estar *dormindo* significa não reconhecer a existência do mundo invisível e acreditar que o mundo aparente é a única realidade possível.

O processo de cura, dentro da religião do Santo Daime, pode ser entendido como uma prática de conhecimento, que começa quando a pessoa tem o propósito de conhecer a si mesma. Conhecer a si mesma por meio do estado visionário é uma experiência que pode acontecer de inúmeras maneiras. Uma experiência comum é a pessoa percorrer toda a sua existência em um piscar de olhos. São-lhe apresentadas suas memórias, seus sonhos e aspectos de sua personalidade. A pessoa é confrontada com ela mesma, reconhecendo suas atitudes no mundo. Mesmo aqueles aspectos de nossa personalidade que são negados, que nos causam desconforto, ou seja, inconscientes, que estão, de certa forma, invisíveis, o *Daime* revela. Quando a pessoa *acorda* para a espiritualidade, ela começa então o trabalho de ir ajustando seu

modo de vida à experiência visionária. É o momento em que começa a quebrar certos hábitos, certas formas de ver o mundo, a modelar a personalidade e o corpo. Nessa etapa é comum que o sujeito passe por um processo de dúvida, muitas vezes sentido como medo da loucura. Os questionamentos sobre a realidade são tão intensos que tem a impressão de estar perdendo o controle. O medo da loucura é sentido muitas vezes como uma necessidade de se controlar a experiência, mas entrando no mundo das *mirações* não se pode mais controlá-la O medo da loucura vem com a instauração da dúvida, na qual todos os fundamentos da realidade comum são questionados.

Com a ayahuasca nos sentimos entrando em uma região de incertezas. Somos educados desde a infância a racionalizar o espaço, nossos sentidos são treinados para perceber a realidade de uma determinada maneira. Selecionamos a percepção que melhor se ajusta às necessidades de sobrevivência do organismo, com uma adequação à realidade exterior, mas com a ayahuasca quem tentar controlar seus fluxos de imagens e idéias se sentirá arrastado por sua força. Assim, é comum no universo *ayahuasqueiro* o conselho da entrega, de se deixar levar pela experiência, de não tentar controlar nada. Então, quando silenciamos nosso pensamento e nosso Eu, que não pára de tentar controlar a experiência, entramos no mundo extraordinário da *miração*. Desta forma, o uso ritual da ayahuasca pode ser considerado como uma prática na qual é preciso certa postura do corpo, mas principalmente da mente, silenciando os pensamentos. "É como ouvir música", me informou o pajé Marú, ficamos somente observando aquilo que passa, não interferimos em nada, apenas ficamos calados frente a sua beleza, nas alturas, integrando-se num prazer contemplativo, indo cada vez mais longe, numa harmonia crescente entre imagem e felicidade da própria alma. Enfim, quando não procuramos mais controlar a experiência e nos entregamos a essa força misteriosa para nossa própria consciência, ultrapassando o trajeto do Eu, sentimos a presença do infinito dentro de nós mesmos.

Em uma entrevista, o pajé Marú me relatou que com a ayahuasca é possível sair de seu corpo e ir para um mundo tão puro que mal nenhum pode penetrá-lo; mundo do silêncio e da paz do espírito. Perguntei a ele como poderíamos manter essa paz dentro de nós mesmos na vida cotidiana, pois me parecia que, ao terminar a experiência, éramos arremessados para o mesmo corpo, com os mesmos desejos, as mesmas preocupações mundanas. Sentia como se a ayahuasca suspendesse por certo tempo a ligação com o corpo físico. Ao mesmo tempo em que experimentava um prazer ao contemplar as maravilhosas paisagens mentais que iam se

descortinando, o corpo físico experimentava uma espécie de completude e vitalidade, em que os desejos físicos arrefecem, como se fossem desconectados de suas necessidades fisiológicas.

Os dias que se seguiam à experiência também mantinham essa vitalidade, mas, com o tempo, a vida apresentava novamente os mesmos problemas. O pajé Marú me explicou que somente alguns pajés mais velhos, que já haviam passado por longas iniciações xamânicas, conseguiam viver em um estado de *miração* permanente sem precisar tomar ayahuasca. Mas disse também que quem toma ayahuasca deve aprender a escutar um professor que vive dentro da bebida, este Outro dentro de si mesmo, o "Mestre" que lhe fala bem baixinho ao ouvido. Segundo o pajé Marú, se este Mestre te disser para fazer uma dieta sozinho na mata, então vá, não tenha dúvida. Neste ponto a experiência com a ayahuasca parece transbordar de suas fronteiras perceptivas, trazendo das beiradas do mundo seus ensinamentos, quando o universo visionário parece necessitar de uma ponte que o ligue à própria vida. Seriam essas instruções que permitiriam uma ponte entre o estado visionário e o modo de vida. Mas com o tempo a pessoa começa a compreender que não existe essa separação. Aquilo que é visto durante a experiência com a ayahuasca faz parte da vida e precisa ser levado para a prática.

Em minha convivência com os pajés comecei a perceber que havia uma particularidade em suas experiências com a ayahuasca. Toda vez que a vida lhes colocava diante de algum problema, eles diziam que precisavam consultar a bebida. Por meio da experiência visionária vinham as respostas, assim como lhes era indicado como deveriam proceder para resolver o problema. Penso que a ayahuasca produz um estado meditativo, em que a pessoa coloca o foco da sua atenção em questões realmente úteis para sua existência. Para se consultar com a ayahuasca, faz-se necessário um propósito; faz-se necessário dirigir o olhar para si mesmo. Se a pessoa ficar desatenta, com os olhos abertos à realidade concreta, as informações que são passadas durante a experiência se perdem como fumaça. Mas, para se compreender essa relação entre o Eu e o Outro, entre identidade e alteridade, sentida na experiência visionária, o pensamento indígena pode auxiliar como uma ferramenta muito mais adequada do que o pensamento europeu.

> Um europeu não aceitaria nunca imaginar que o sentido apercebido no seu corpo, a emoção que o abalou, a estranha idéia que acaba de ter e conseguiu entusiasmá-lo pela beleza que tem, não são coisas suas, que outro sentiu tudo isso e viveu-o no seu próprio corpo, ou no caso de aceitar julgar-se-ia doido e haveria quem tentasse dizer que ele era alienado (ARTAUD, 1955, p. 16).

Mas o índio Huni Kuin faz a sistemática diferenciação entre o que é seu e o que é do Outro; ele sabe dizer quando um Mestre da ayahuasca vem falar em seu ouvido, sabe e não questiona – “ele veio, me falou e agora vou cumprir, não posso ter dúvida”.

A seguir, passo a utilizar o registro em diário de campo, escrito quando estive por um mês entre os índios Huni Kuin, no Acre, em 2007. Procuro retirar elementos do seu pensar sobre o mundo e de sua cosmovisão xamânica, para compreender como se estabelece essa relação com o Outro, na tentativa de descobrir como uma bebida pode ensinar.

3 UMA VIVÊNCIA COM OS ÍNDIOS HUNI KUIN

Durante a viagem que realizei para as terras Huni Kuin, registrei, em um diário de campo, meu encontro com a cultura ancestral, que tradicionalmente faz uso da ayahuasca em seus rituais de cura. Considero esse diário um importante registro das práticas rituais que giram em torno de sua bebida sacramental, desde o momento da coleta do cipó e das folhas até o momento em que todos se reúnem para a realização do ritual. Por meio desse registro, procuro demonstrar o pensamento indígena, sua visão de mundo, suas práticas espirituais, mas principalmente elaborar um tipo de pensar a que não estamos acostumados no Ocidente. Ao longo do diário, utilizo o trabalho de Els Lagrou (2007), que pesquisou os Huni Kuin por mais de quinze anos, como forma de compor um pensamento que auxilie a refletir sobre a cosmovisão xamânica dos indígenas. Quando descrevo meu diário, apresento algumas das idéias dessa autora, para elaborar melhor um pensamento tão distante do modo de pensar ocidental. Os índios falam de um universo que é permeado de espíritos. Não falam em uma alma, um Eu, uma psique, são muitas almas, almas que possuem corpos, alma do olho, alma da sombra. Utilizo esse pensamento como um auxílio para a difícil tarefa de relatar as experiências com a ayahuasca.

Esse diário é composto de vivências com a utilização da ayahuasca, mas também um registro de encontro com pessoas que me ensinaram uma outra forma de ver o mundo, parte de uma cultura que vive em sintonia com a floresta. Pessoas de uma generosidade enorme, que me receberam em suas casas, cuidaram de mim e me protegeram das dificuldades da floresta. E que me guiaram por um universo totalmente inédito em minha vida.

Éramos um grupo de três psicólogos que receberam um convite de Bane, filho do cacique Siã, para conhecer sua comunidade indígena, localizada no Estado do Acre, bastante próxima à fronteira com o Peru. Eu já havia começado meu projeto de dissertação de mestrado sob o tema da ayahuasca. A viagem às terras indígenas seria fundamental para pesquisar o uso tradicional da bebida, suas práticas rituais e seu modo de vida.

A viagem começou com a preparação de um projeto de psicologia a ser realizado entre a população indígena durante nossa estada. A elaboração desse projeto foi algo bastante inusitado. Os três psicólogos clínicos não conseguiam conceber como poderiam utilizar-se da psicologia em um contexto totalmente diferente daquele em que estavam acostumados a

trabalhar nos consultórios da cidade grande. Decidimos adotar o pensamento da clínica como política. Partimos com essa idéia na cabeça, sem saber muito bem o que iríamos encontrar. Já estava cursando o mestrado em psicologia na Universidade Federal Fluminense, quando fui tocado pelo pensamento de que compreender a clínica como uma política é perceber a subjetividade humana como parte de uma trama social; seu sofrimento psíquico, suas relações familiares e sua saúde também dependem das relações sociais e sua organização. Nosso projeto de psicologia clínica visava contribuir com a comunidade, favorecendo o diálogo da saúde indígena com as instituições de saúde do Estado, pensando com elas uma forma de inserir os indígenas nas decisões políticas a serem tomadas. Em alguns momentos, tivemos que adaptar nossa visão de política à cultura indígena, quando, por exemplo, nos perguntaram quem era a liderança do nosso grupo. Dissemos que não tínhamos uma liderança. Procuramos passar a idéia de horizontalidade, realçando o valor do grupo com o intuito de mostrar que nossas decisões eram tomadas coletivamente. Contudo, nos disseram que haveríamos de escolher um entre nós para exercer a liderança. A presença de uma liderança é uma coisa muito importante para um Huni Kuin. Nesse momento, deparando-nos com as características culturais do povo, tivemos que ceder.

Após um longo preparativo, fizemos a tão esperada viagem para Rio Branco; depois, com um avião bi-motor, pousamos no município de Jordão. Chegar a uma cidadezinha como aquela foi algo completamente diferente do que estávamos acostumados. A cidade parecia deserta, na hora do almoço ficava vazia, provavelmente devido ao extremo calor. Logo que saímos do avião, parte da comunidade veio nos receber. Muitos vieram com os rostos pintados, utilizando seus artesanatos com desenhos da jibóia. Ajudaram-nos com as malas na longa caminhada sob o sol amazônico até a sede da ASKARJ (Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão), local onde realizam suas reuniões políticas. Naquele momento, precisávamos explicar o motivo de nossa visita, falar de nosso projeto de psicologia. Foi muito complicado explicar o que é um psicólogo. Por fim, acabamos nos valendo do pensamento de Levis Strauss e afirmamos que o psicólogo é um pajé de branco. Essa explicação acabou por agradar as lideranças, o que nos auxiliou na difícil tarefa de ingressar nas terras indígenas.

Nossa opção por trabalhar com a política nos abriu as portas das terras indígenas de uma maneira que não poderíamos ter previsto. Segundo a maior liderança das terras do Jordão, o cacique Siã, a comunidade indígena vive hoje, após longos anos de perseguição, a era política, e algumas lideranças indígenas ocupam cargos políticos no município de Jordão. Nosso projeto, que pensava a clínica como uma política, encaixou-se bem às necessidades dos

Huni Kuin, e logo fomos convidados a visitar uma de suas aldeias, que ficava a menos de um dia de viagem de barco. A idéia era visitar todas as vinte e sete aldeias, convocando para uma reunião com os agentes de saúde indígena, que aconteceria no município de Jordão.

3.1 ALDEIA ALTAMIRA

Pegamos um pequeno barco a motor e nos dirigimos para a aldeia Altamira, uma das mais próximas do município de Jordão. Quando chegamos à aldeia tive subitamente a impressão de estar entrando em outro planeta; a comunidade estava à beira do rio e com gritos de força vieram nos receber. Utilizavam uma espécie de buzina feita com rabo de tatu para sinalizar nossa chegada. Como já era quase noite, fomos para uma maloca central, a fim de comer junto com a comunidade. Sentamos e logo vieram nos servir uma sopa tradicional, a caiçuma, feita à base de milho e mandioca. É um poderoso alimento fermentado, que pode ser servido como sopa. As festividades dos Huni Kuin são animadas por altas doses dessa bebida. Naquela noite nós nos apresentamos para toda a comunidade. Era uma noite muito agradável e ficamos conversando até tarde. Por fim, combinamos que no dia seguinte iríamos fazer a nossa primeira *tomação do cipó, o Nixi Pae* [13], que é como chamam a *ayahuasca*. Segundo o relato de Txana Bane,

> A ayahuasca é uma medicina da floresta usada pelo nosso povo Huni Kuin. Nosso povo chama essa bebida de Nixi Pae, que em nossa língua quer dizer cipó forte. Essa planta é usada para curar vários tipos de doenças, tanto físicas como espirituais. No corpo físico protege prevenindo contra doenças. No espiritual, se conecta ao máximo com o espírito curativo das plantas e recebe as forças que vêm da floresta, abrindo caminho, retirando energia negativa, harmonizando o pensamento para alcançar o conhecimento maior da natureza sobre a vida e a terra. Assim celebramos a nossa cultura e a tradição ancestral dos antigos xamãs, para manter a memória viva. A ayahuasca possibilita a nós conhecer um mundo diferente, tanto dentro e fora da gente, que mostra o valor da vida humana e da natureza, dando sentido à caminhada da vida. O ritual acontece constantemente nas aldeias Huni Kuin, sempre reunindo grupos em volta da fogueira, com todos cantando os cantos sagrados, chamando as forças da floresta e também do astral. Alguns cantos são cantos de cura. O ritual acontece a noite inteira.[14]

[13] Nixi Pae – pode ser traduzido para o português como cipó forte.
[14] Depoimento extraído do diário de campo do autor.

No dia seguinte, começamos o preparo da ayahuasca. Um grupo de índios saiu logo cedo para coletar o cipó e as folhas. Fomos com eles. Durante a caminhada, o pajé Ixã, nosso guia, foi nos apresentando à imensa biodiversidade da floresta amazônica. Era surpreendente ver a quantidade de medicinas tradicionais que possuem. Remédios para dor de cabeça, estômago, memória, colírio que ajuda na caça, etc. Seus olhos podiam detectar uma enorme variedade de plantas. Muitas vezes, nossos olhos, pouco acostumados, mal podiam distinguir uma planta das outras. Enquanto caminhávamos pela mata, o pajé Ixã ia me explicando que as doenças estão relacionadas com o espírito dos animais. Quando você come a carne, você pega o seu *yuxi*, ou seja, o seu espírito vem lhe causar uma doença. Já houve um tempo em que os índios não ficavam doentes porque não comiam carne. Segundo Ixã, os pajés antigos podiam conversar com os animais, pois eram seus parentes. Mas depois, quando os primeiros homens começaram a comer a carne dos animais, surgiram também as doenças. As plantas medicinais para cura são relacionadas com o tipo de animal que causou a doença.

Durante a caminhada também coletamos algumas plantas para a manufatura do rapé *(dume deske)*, espécie de pó para cheirar, à base de tabaco e outras plantas sagradas. O uso do rapé é parte importante do ritual da ayahuasca. O rapé, segundo os pajés com quem conversei, possui a propriedade de chamar entidades espirituais de proteção, afastando doença e maus espíritos. "Cheiram rapé continuamente, pedindo licença aos *yuxin* antes de derrubar cada árvore" (LAGROU, 1991, p. 69).

Durante o ritual da ayahuasca, o rapé é usado intensamente, ajudando muitas vezes a provocar vômitos, processo que é tido pelos índios como totalmente normal, considerado como uma limpeza espiritual e corporal. A ayahuasca, assim como o rapé, é uma etnomedicina purgativa, sendo essa propriedade muito valorizada no tratamento de doenças intestinais. Muitas vezes o processo de purga também é associado a algum elemento emocional que precisa ser expurgado. Bane, o aprendiz de pajé, relatou-me uma intensa vivência com rapé:

> Um pajé mais velho veio passar um rapé em mim. Eu senti que ia desmaiar, meu corpo estava frio, suando frio. Quando eu vi um besouro vir e se colocar no meu ombro. Quando ele pousou, eu me senti pesado como se fosse cair. Daí eu vi se aproximando um homem vestido com roupas tradicionais. Era um *yuxin* da floresta. Ele perguntou: Você fez boa viagem? E logo veio outra voz em meu ouvido dizendo: Você veio de muito longe.[15]

[15] Depoimento extraído do diário de campo do autor.

A coleta do cipó na mata exige um preparo especial, uma prática que requer todo um cuidado com o pensamento. Os Huni Kuin tratam o cipó *Huni*[16] como um ser humano, gente com espírito. Segundo suas crenças, a energia que se coloca quando se retira o cipó vai se apresentar depois na *miração*; por isso, antes de retirar o cipó, é feita uma reza em que se pede licença ao grande espírito, yuxibú. O aprendiz de pajé Marú me contou que seu avô só fazia a bateção do cipó em seu joelho, para não machucar o cipó com tocos de madeira, pois seria como machucar um ser humano. O termo Huni usado para nomear o cipó pode ser traduzido também como "gente", o que demonstra que na visão dos Huni Kuin existe uma inseparabilidade entre natureza e cultura. O uso de "plantas mestras", além de ampliar a percepção do homem em relação à natureza, possibilita uma verdadeira fusão com o universo vegetal.

3.2 O PRIMEIRO RITUAL DO NIXI PAE

Quando o ritual estava para começar, o sinal da trombeta tocou, anunciando para todos que era hora de começar a concentração para a jornada espiritual. Antes do início do ritual, as mulheres haviam começado a pintar nossos rostos com figuras geométricas, os *kêne.* Segundo Els Lagrou (2007), esses desenhos são uma expressão gráfica das *mirações*, cuja função é proteger contra os maus espíritos e chamar a *miração* boa. Aos poucos, os membros da comunidade foram se juntando em uma pequena maloca central. Deitaram-se nas redes tecidas com os mesmos padrões geométricos dos *kenê*. O ritual foi dirigido à moda antiga, no tempo em que poucos iniciados participavam da pajelança deitados nas redes. O pajé ia puxando seus cantos de força para chamar a força dos "encantados da Jibóia", o Deus que, segundo as crenças Huni Kuin, habita o chá da ayahuasca. Entre as diversas culturas que se utilizam da ayahuasca, é comum a crença de que seres espirituais habitam a bebida. Acreditam que é por meio desses seres que recebem seus ensinamentos. Para os Huni Kuin, é a cobra que lhes ensina, que lhes mostra uma verdade sobre o que são, de onde vieram e o que devem fazer para continuar seu aprendizado.

---

[16] Nome dado ao cipó Banisteriopsis Caapi.

O chá foi servido. Quando a última pessoa o tomou, todos fizeram um silêncio profundo. Ouvíamos apenas os barulhos da mata, o coaxar de sapos era estridente. Entramos no momento da concentração, uma espécie de meditação em que a pessoa se aprofunda nos mistérios da ayahuasca, quando vão se revelando suas imagens, seus desenhos, suas entidades espirituais. Tive a impressão de que o teto da maloca se abriu e pude contemplar o céu. Quando olhei para a rede do cacique toda desenhada com os *kêne,* minha percepção foi invadida por esses desenhos. Quando os cantos antigos começaram, pude sentir uma profunda relação entre a musicalidade e a qualidade da *miração*, as visões iam se intensificando, desenhando geometrias que repetiam as ondulações das harmonias mágicas do povo Huni Kuin. A cantoria parecia expressar as ondulações da cobra, entrelaçando-se como o trançado da tecelagem das redes; tudo parecia repetir uma mesma geometria, uma mesma harmonia entre as formas.[17]

Esse primeiro ritual nos permitiu uma maior aproximação com a comunidade. Assim que se encerrou, passamos longas horas conversando. Foram relatados os antigos mitos, as histórias dos pajés antigos e suas incríveis façanhas ao tempo em que conversavam com os animais, em que faziam curas prodigiosas e até mesmo faziam chover. Assim como em muitas tradições xamânicas, os Huni Kuin consideram que os verdadeiros xamãs já morreram. Esses xamãs, ou melhor, os pajés antigos que fazem parte desse passado mítico, possuíam qualidades extraordinárias: faziam vôos fantásticos entre árvores, faziam curas milagrosas e traziam pessoas mortas de volta à vida.[18] O relato de Marú, o aprendiz de pajé, descreve os feitos incríveis dos pajés antigos.

> Os pajés antigos, quando a pessoa morria, já com dois dias, então eles se encantavam e iam lá buscar o espírito de volta e fazer a pessoa viver novamente. Iam lá buscar porque eles tomavam o sumo do tabaco. Com a viagem de buscar o espírito de volta, com sumo do tabaco, quando ele vinha de volta dizendo que a força estava chegando, que ele tava trazendo a força de volta para aquele espírito, ele vinha cantando uma música de força [nesse momento proferiu um canto de cura]. Era o espírito dos pajés. Como é que

[17]Também para os vegetalistas a música é o meio por excelência através do qual se expressa o contato com o sobrenatural. Assim, diversos estudiosos do tema, entre eles Luna (1986) e Dobkin de Rios (1971), afirmam que o novo conhecimento adquirido por estes curandeiros se manifesta nas melodias mágicas. A música é a forma pela qual os seres divinos se revelam para o homem. Igualmente, ícaros e hinos estruturam as visões durante as cerimônias de ayahuasca ou Santo Daime.

[18]" Essa crença se insere na concepção geral da decadência dos xamãs, observada tanto nas regiões árticas quanto na Ásia central; segundo essa concepção, os "primeiros xamãs" voavam *realmente* pelas nuvens montados em seus cavalos e realizavam milagres que seus descendentes atuais são incapazes de repetir." (ELIADE, M. , 1998, p. 85)

> eu vou me encontrar com a Jibóia? Como é que eu vou ser pajé para virar um animal? Se transformar em um pajé é saber onde é que está a dor. Eles se encantavam, se transformavam. Eles tinham muito esse cuidado de fazer esse trabalho que eles faziam. Eles iam viajar e, se uma criança aparecesse morta, e todos estivessem chorando, ele mandava todo mundo parar de chorar, porque vocês estão chamando os maus espíritos.[19]

A discrição dos pajés Huni Kuin é algo que pude constantemente notar. Os Huni Kuin não contam seus mitos a qualquer momento, é preciso que haja um momento propício. Muitas foram as vezes em que eu lhes perguntei sobre alguma *miração*, sobre as geometrias dos seus desenhos, mas sentia que falava no vazio. Aquilo não tinha sentido para eles. Por que esse *nawa* (outro, diferente) está interessado nessas coisas? Mas, logo depois de um ritual, quando estavam sentados compartilhando seus cachimbos, então era a hora perfeita para ingressar em seus mistérios. Foram relatadas longas e complicadas histórias sobre a origem do mundo, sobre o surgimento da ayahuasca e seus incríveis poderes.

3.3 A SUBIDA AO RIO JORDÃO

Dando seguimento ao projeto político, começamos a subida ao Rio Jordão, com o intuito de convocar os agentes de saúde indígena. Seria uma viagem de quatro dias até a cabeceira do Rio, mas, como íamos parando em cada aldeia, a trajetória poderia durar em torno de seis dias.

O trajeto do Rio, que aparentemente nos parecia uma coisa simples, foi se complicando devido às condições de navegação. Em algumas partes, o Rio é muito raso e são muitas as árvores caídas pelo caminho. Precisávamos parar constantemente para cortar uma árvore ou, na melhor das hipóteses, empurrar o barco. Aproveitando a demorada viagem, fiz amizade com um dos pajés mais antigos da comunidade, o pajé Agostinho Manduca (Inkamuru). Ele me relatou muitas histórias. Disse ter uma missão nesta vida: proteger com “armas e escudos” o segredo que habita a floresta e sua cultura. Homem astucioso e desconfiado, foi aos poucos me passando informações, conforme ganhava mais confiança na minha pessoa. Enquanto íamos subindo o Rio, relatou-me como foi o processo de se tornar pajé. Certa vez foi picado por uma

[19] Anotações extraídas do diário de campo do autor.

cobra, cujo veneno lhe deixou cinco dias deitado na rede. Ficou entre a vida e a morte. Quando acordou disse que havia visto tudo, que teve um encontro com o seu destino, o final da luta de seu povo, viu o mundo dos homens brancos, suas delícias e misérias. Alguns anos mais tarde, viajou para conhecer outros povos da Bacia Amazônica que ainda guardam os segredos das bebidas sagradas e dos venenos que curam. Entre os índios Axaninka, tomou uma ayahuasca muito forte, com *mirações* que o instruíram sobre a sua morte. Foi-lhe dito, por uma voz que soprava em seu ouvido, que nesta vida ele tinha a chance de lutar pela sobrevivência de sua cultura, chance tantas vezes desperdiçada em outras vidas, mas que desta vez ele tinha o dever de concluir essa missão. Ele disse sentir que sua cultura já perdera muito, que foram muitas formas de massacre, lutas por terra, as *correrias* e a exploração do tempo da seringa. Fomos conversando sobre seu trabalho de pajelança, o que são as doenças e como são tratadas.

O pajé Agostinho também me informou sobre o processo de aprendizagem com a ayahuasca; relatou que um pajé estabelece uma espécie de compromisso com essa verdade. É um compromisso com a "professora ayahuasca". Se você quer aprender, deve entregar-se a ela: "Não existe isso de *mestre* ou *padrinho* do *Daime*, quem ensina de verdade é a professora ayahuasca", disse ele. Agostinho me revelou o sonho de registrar a sua cultura em um livro. Segundo ele, muita coisa já se perdeu ao longo da história Huni Kuin. Disse-me que gostaria de registrar as músicas, as plantas medicinais e as estórias, pois, segundo ele, em pouco tempo muita coisa iria se perder. E me mostrou um caderno em que registrava sua atividade de pajé. Transcrevo abaixo parte de seu diário para ilustrar suas atividades de pajelança:

> Eu fiz um trabalho de cura somente com nossas rezas, cultura Huni Kuin, na minha esposa. Ela estava com febre, diarréia e provocando (o mesmo que vômito).
>
> Trabalhei tratando Francisco Roseno Txana. Estava com problema com gripe dor no corpo todo. Também estava sentindo perturbação tontessa tava vontade chorar gritá corrê. Começou desde Tarauacá. Quando chegou na casa do seu avô na Aldeia São Joaquim veio no seguinte dia na minha casa atrás de cura. Comecei com massagem. Depois comecei a trabalhar através de Nixi Pae e com reza cultural.[20]

[20] Textos transcritos das anotações pessoais do autor.

3.4 ALDEIA NOVO SEGREDO

Depois de subirmos por mais de seis dias o Rio Jordão, chegamos à aldeia Novo Segredo. Como de costume, toda a comunidade veio nos receber dando gritos de boas-vindas. Essa aldeia é a mais distante do município, localizando-se bem próximo à fronteira com o Peru. Lá os rituais da ayahuasca são realizados quinzenalmente. E, embora sejam realizados seguindo a tradição Huni Kuin, já incorporaram alguns elementos da tradição religiosa do Santo Daime. Outro fato que expressa essa transformação é a presença cada vez maior de mulheres nos rituais. Antigamente, os rituais aconteciam nas redes e eram conduzidos unicamente por homens. Hoje, homens e mulheres tomam ayahuasca juntos em uma roda, com os homens de um lado, sentados em tocos de madeira, e as mulheres do outro lado, sentadas em esteiras. Essa mesma separação entre homens e mulheres acontece nos trabalhos religiosos do Santo Daime.

Assim que chegamos à aldeia, logo vieram nos informar que estariam organizando um ritual especial para nós. Iriam realizar um ritual de cura e nos pediram para que cantássemos algumas músicas do Santo Daime na segunda parte do ritual. Os índios estão muito interessados em aprender os hinos da doutrina do Santo Daime, para realizar o que eles chamam de ritual diferenciado. Perguntei a eles se isso não poderia influenciar a sua tradição, levando ao esquecimento das suas raízes culturais. Acharam graça e disseram que isso não aconteceria, já que a doutrina do Santo Daime viria apenas para somar.

Ficou decidido que o pajé Agostinho realizaria a cura de um velho índio com dores nas pernas, utilizando-se dos cantos tradicionais e da massagem. Começamos os preparativos para o ritual da noite. Logo cedo um grupo saiu para coletar o cipó e as folhas na mata. Na parte da tarde começamos a bateção do cipó.

O ritual ia começar; a atmosfera da aldeia mudava por inteiro, todos faziam um silêncio profundo e sentavam em roda, logo à frente da maloca em que estávamos alojados. No centro da roda foram colocadas as garrafas com o Nixi Pae e o rapé, com apenas uma vela iluminando esse pequeno altar. Uma fogueira foi acesa ao lado do círculo. Alguns homens se sentaram por ali para mantê-la acesa.

Muitos Huni Kuin vieram participar. A grande maioria usava seus artesanatos e cocares com penas de pássaros. O líder da cerimônia usava, além de um lindo cocar de penas

brancas, plumagens nas costas, lembrando asas de um anjo. Segundo a pesquisa de Els Lagrou (2007), a utilização de artesanatos e cocares de penas teria como função ritual a metamorfose corporal.

Figura 1 – Foto do pajé da aldeia Novo Segredo (02/07)

A primeira dose foi servida. Sentamos em concentração, esperando que a força da bebida chegasse. Logo que comecei a sentir uma leve luz dentro do meu corpo, os pajés se posicionaram ao centro e deram início à cantoria. A cantoria parecia produzir uma espécie de eco, em que as vozes dos homens iam se intercalando com as das mulheres, sem nunca deixar o tempo vazio, o som sempre se repetindo, mas com alguma espécie de dissonância. A estética Huni Kuin parece operar por repetições ao infinito de uma simetria de formas, que em determinado momento se diferenciam. Ouvir sua música é deixar o mundo da semelhança para viver o mundo da diferença.

Quando percebem que a força do Nixi Pae está se manifestando, servem a segunda dose. A *miração* se intensifica e fico ouvindo as melodias variarem sua força, conforme a dança cósmica dos desenhos Huni Kuin. Muitos índios começam a usar o rapé (*dume deske*), e

posso ouvir algumas pessoas vomitando pelo mato. Três pajés se reúnem e começam a realizar uma dança, um depois do outro, seguindo os passos metodicamente ditados por uma dose de ayahuasca, para invocar as forças mágicas da cobra jibóia. O pajé Agostinho toca o seu chocalho, o maracá, chamando os seres invisíveis da floresta, dançando para que essas forças curem o velho doente.

No dia seguinte, o pajé Agostinho me chama para uma conversa. Seguimos juntos para dentro da mata escura. Ele diz que precisa conversar comigo debaixo de uma enorme árvore, muito sagrada para o seu povo, a *samaúma*. Ao chegar debaixo da árvore, faz uma reza e começa e falar de seu sonho de preservar a cultura, de como gostaria de escrever livros para registrar os cantos, as medicinas da floresta, as histórias. Decidimos juntos que iríamos desenvolver uma associação para preservar a cultura da pajelança. A partir dessa idéia, começamos a desenvolver o plano de criar uma associação da pajelança e, assim que cheguei ao Rio de Janeiro, comecei a receber os pajés Huni Kuin em minha casa. Esse fato contribuiu enormemente para minha pesquisa e, principalmente, abriu as portas de conhecimentos ancestrais, tão misteriosos e tão bem guardados pelos índios. Após nosso encontro na floresta, embaixo da *samaúma*, Agostinho me convidou para ir até a sua aldeia, a aldeia São Joaquim.

Antes de ir à aldeia São Joaquim, precisávamos voltar ao município de Jordão, a fim de participarmos das reuniões com os agentes de saúde. Nosso pequeno conhecimento em matéria política se mostrou de extrema utilidade para o povo indígena. Nessa reunião estivemos trabalhando para que um índio Huni Kuin assumisse o cargo de direção do pólo-base de saúde, fato que acabou acontecendo. À noite todos vieram comemorar conosco a vitória. Realizaram danças de uma noite inteira, o *mariri*, uma dança circular muito alegre. No dia seguinte, caminhando pela cidade, tive a impressão de estar em um filme de faroeste antigo. As ruas desertas, o sol forte sobre a cabeça e poucas casas de pessoas bem pobres.

Muitos índios andam pela cidade, sempre vestidos com seus colares de miçangas, decorados com os desenhos *kêne*, expressando os animais de poder – a grande cobra jibóia, anta e onça. Carregam uma espécie de orgulho por fazerem parte do povo Huni Kuin (gente verdadeira). De fato, sentia, pela extrema generosidade com que era tratado, que a verdadeira humanidade estava lá fora, recebendo a chuva que vem dos céus. Nas aldeias as crianças brincam nuas, nadam nos igarapés, fazem parte dessa atmosfera em que a sabedoria que respiram tem o cheiro da floresta. A sabedoria para um Huni Kuin vem da floresta, vem do mundo dos espíritos, que tudo habita. O *yuxin* está em tudo que é vivo, sua invisibilidade se

expressa na arte Huni Kuin com o poder de metamorfosear o corpo. Os Huni Kuin andam pela cidade como homens-jibóia, expressando a sabedoria da floresta. O saber, para um Huni Kuin, é o mesmo que cantar, dançar; saber este que tem o corpo como veículo expressivo.

Decidi que já era hora de me reencontrar com o pajé Agostinho, aprender mais sobre os mistérios da ayahuasca. Deixei a sede do município e me dirigi para a aldeia São Joaquim.

3.5 ALDEIA SÃO JOAQUIM

Chegando à aldeia São Joaquim, conheci os filhos de Agostinho que estão se iniciando na aprendizagem do xamanismo. Demos uma volta em companhia do pajé Agostinho, que ia me mostrando as plantas medicinais, os santuários sagrados, o lugar de concentração e o lugar onde realizavam as festas, como a dança circular do *mariri*. No dia seguinte, logo pela manhã, um índio passou perto da minha rede e disse que ia coletar folhas para o preparo do Nixi Pae. Resolvi ir com ele. Caminhamos juntos pela mata. Ele não falava português e por isso ficamos longas horas em silêncio, apenas escutando os sons da mata. No caminho, passamos rapidamente pela casa do pajé conhecido por Sinhozinho. Pude reparar que ele pregava alguns escritos pela parede de sua maloca. Esse pajé, como me foi relatado pelo cacique Siã, já viajou muito longe pelos caminhos do espírito. Sua vida parece ter sido profundamente transformada a partir de uma experiência muito forte com a ayahuasca. Senti que precisava conversar mais com ele, mas tinha que seguir em frente, a fim de coletar as plantas para o preparo da ayahuasca.

Seguimos, por um curto período de tempo, utilizando uma canoa; depois adentramos a floresta. Precisávamos encontrar as folhas *kawa* (ou rainha, para o Santo Daime) que ficavam no topo de uma árvore cujo tronco era bem fino. Não demorou muito e a encontramos. A árvore era tão grande que precisávamos dobrá-la para que pudéssemos alcançar as folhas. O índio fez uma oração antes de começar a coleta. Passamos um longo tempo coletando as folhas até encher dois grandes sacos. Para minha surpresa, o índio apontou para os meus pés e me mostrou um sapo *kampum*. A resina desse sapo é uma etnomedicina usada para a retirada da panema, espécie de espírito malfazejo que pode dar azar na caça e causar doenças. A resina do sapo tem um efeito purgativo, provocando vômitos, o que pode contribuir para o tratamento de doenças intestinais. Estudos recentes têm demonstrado que a resina retirada do sapo *kampum*

apresenta uma enorme quantidade de substâncias com propriedades antibióticas. Decidi guardar o sapo na mochila para mostrá-lo ao pajé Agostinho. Esperava poder experimentar a vacina do sapo *kampum* mais tarde.

Terminamos a coleta das folhas e voltamos à casa do pajé Sinhozinho. Dessa vez eu estava decidido a conversar mais demoradamente com ele. Aproveitando a confusão gerada por um bando de queixadas que estava passando bem próximo, percebi que era a hora perfeita para essa conversa. O índio que tinha saído comigo para coletar as folhas pegou a espingarda do Sinhozinho e saiu correndo pela mata, para caçar as queixadas. Sentei na maloca para conversar com o pajé Sinhozinho. O diálogo foi o mais louco possível. O pajé tinha um rápido fluxo associativo de idéias, misturando português com língua nativa. Percebi que este pajé tinha uma sabedoria enorme sobre o mundo espiritual da ayahuasca. Perguntei-lhe o que ele pensava sobre a morte. Ele me disse que nesta vida tudo é emprestado, mesmo a casa em que vivemos; que depois de mortos temos que devolver tudo o que usamos emprestado nesta vida. Depois disso, o morto vai habitar um palácio. Seus escritos falam do Sol, da lua, das estrelinhas e das frutas. Disse também que São Francisco era um vegetal, e por isso precisamos respeitar as plantas. Sobre sua história pessoal, parece que ele tomou uma ayahuasca muito forte na igreja do Santo Daime, chamada de Colônia Cinco Mil, no tempo em que o Padrinho Sebastião ainda era vivo. Foi um ritual tão forte, que ele ficou em estado de *miração* por seis meses. Nesse tempo seguiu uma dieta rigorosa. Sem comer carne, vivia só de banana e caiçuma, não tomava banho e não trocava de roupa. Durante esse período emagreceu muito, não saía de casa, não falava com ninguém. Adotou um jeito meio estranho, e as pessoas diziam que ele tinha perdido o juízo. Ficou assim até o dia em que o cacique da aldeia chegou até ele e disse: “Você é índio como nós, por isso você tem comer carne como nós”. Aos poucos, ele foi recuperando sua vida normal. É interessante notar que, na cultura Huni Kuin, um homem como esse, que em nossa cultura poderia ser tachado de louco, é tido como um pajé, um curandeiro. O pajé é aquele que é capaz de ir ao mundo dos antepassados, ou seja, ao mundo espiritual, e fazer a viagem de volta para contar a história, trazendo consigo receitas medicinais, informações sobre plantas ou mesmo sobre decisões importantes para a comunidade.

Com a escassez de cipó para fazer ayahuasca, Sinhozinho começou a plantar, ele mesmo, cipó na sua terra. Foi por intermédio dele que conseguimos o cipó para o nosso preparo. Começamos a bater o cipó juntamente com os filhos do Agostinho. Enquanto participávamos da *bateção*, eles iam cantando algumas músicas tradicionais. Diferentemente do que ocorre na tradição do Santo Daime, na cultura dos Huni Kuin as mulheres não

participam do preparo, são os homens que selecionam as folhas e as colocam nas panelas junto com o cipó já macerado. Ficamos uma tarde inteira em volta do fogo, mexendo na panela de vez em quando. Durante o preparo, mostrei ao pajé Agostinho o sapo *kampum* que havia coletado na mata. Ele começou a rir quando lhe expliquei que havia colhido o *kampum* perto dos meus pés. Ele disse que o *kampum* tem toda uma ciência, não pode ser colhido assim, de qualquer forma. O certo seria coletar o sapo que está no galho da árvore. Em vista disso, acabamos libertando o sapo.

Figura 2 – Foto do preparo da ayahuasca (02/07)

À noite, a bebida já estava pronta. Aos poucos a comunidade começou a se reunir para dar início ao ritual. Todos vestiam roupas claras, e o pajé Agostinho usava um pano branco sobre a cabeça. Antes de servi o Nixi Pae o pajé proferiu uma oração. Os pajés me informaram que o momento em que é servido o chá é muito importante. É nessa hora que o pajé sopra tudo aquilo que depois se apresenta na *miração*. É um gesto sagrado da entrega do espírito do chá da ayahuasca. O pajé olha no fundo do copo e pronuncia silenciosamente algumas palavras. Depois de servida a primeira dose, começa a cantoria. Quando o pajé, conhecido como Sabino, começou a cantar, minha *miração* ficou muito forte, com muitas *mirações* relacionadas ao feitio. Vi pássaros coloridos iluminados por uma vela. Vi também um menino doente com sangue nos olhos. Num determinado momento, os filhos do pajé Agostinho apareceram na minha *miração*. Eram tão presentes que me parecia ser possível conversar com eles. Mais tarde um dos filhos do pajé me chamou em um canto e disse que queria conversar comigo. Ele me contou que também havia me visto na *miração*.

No dia seguinte, começamos mais uma viagem à aldeia Novo Segredo. Dessa vez, a subida foi mais lenta. Passamos na aldeia Boa Vista para uma reunião com os professores indígenas. Nessa tarde nos convidaram a participar de um batismo ritual. Combinamos que realizaríamos esse batismo na aldeia do pajé Agostinho, quando retornássemos da aldeia Novo Segredo.

3.6 RETORNO À ALDEIA NOVO SEGREDO

Quando chegamos à aldeia Novo Segredo, já estavam nos aguardando com mais um ritual do Nixi Pae. Antes de começar o ritual, deitamo-nos nas redes para descansar da viagem. Passamos a tarde reunidos na maloca, conversando com a comunidade. Durante todo o tempo em que estivemos nessa maloca, um pequeno bebê estava chorando muito alto. Passaram-se muitas horas e com o tempo comecei a ficar preocupado. Minha racionalidade não parava de tentar avaliar a situação; julguei que o bebê estava sentindo uma dor muito forte. Pensei que ele poderia estar com dor de ouvido. Comecei a pensar o que fazer. Estávamos muito longe de qualquer posto de saúde. Tentava me lembrar de algum remédio que tinha trazido na mala e que pudesse ajudar, mas resolvi não interferir. Já tinha presenciado, durante minhas caminhadas com os pajés pela mata, uma diversidade tão grande de medicinas naturais, que seria melhor deixar que eles o curassem com a medicina tradicional Huni Kuin. A mãe estava muito preocupada, e o bebê não parava de chorar. Ela dava uns assopros bem fortes e repetia bem baixinho algumas palavras em seu ouvido. Mas, enquanto eu me preocupava pensando em algum remédio, o grupo de índios, que já estava em roda na frente de nossa maloca, chamou a mãe e o bebê para se sentarem no centro da roda. Os pajés se reuniram com os maracás e começaram uma cantoria de cura. Em pouco tempo o bebê abriu os olhos e começou a olhar fixamente para o pajé. De repente o bebê parou de chorar.

Até hoje não sei o que aquele bebê tinha realmente, mas comecei a observar a relação que a pajelança tem com a arte. Uma arte que expressa as forças da natureza, que tem uma eficácia mágica voltada para a cura. O ritual tem uma estética própria, não busca uma representação da realidade, mas busca extrair uma força de eficácia mágica. Força das entidades sagradas e dos animais de poder, a mesma idéia que eu havia estudado nos livros de Antonin Artaud sobre o teatro arcaico. A idéia de que a arte Huni Kuin não busca uma mímesis da natureza, uma cópia, mas que é através de uma dissonância e dissimetria, características de

sua expressão artística, que irá atrair compostos de força capazes de afetar os corpos, seja para a cura ou para chamar a força do Nixi Pae em um ritual. Os cantos, os desenhos *kêne*, as danças são formas de expressar essa magia, mas uma magia que é indissociável do modo de vida do sujeito. Segundo o trabalho da antropóloga Els Lagrou (2007), o pajé não é uma posição fixa. O pajé é aquele que está potencializado pela presença de uma "substância amarga", que os Huni Kuin chamam de *muka*. Se não estiver seguindo as prescrições de dieta, de isolamento, de ausência de contato com mulheres, não estará potencializado para realizar suas curas. As medicinas sagradas, assim como o rapé e o Nixi Pae, têm esse mesmo intuito: aumentar o *muka*, e é através dele que o pajé vai aprendendo a fazer seus trabalhos.

> Uma característica saliente do xamanismo kaxinawá é a importância da discrição com relação à possível capacidade de curar ou causar doença. A invisibilidade e ambigüidade deste poder são ligadas a sua transitoriedade. Sugiro, portanto, que a afirmação de que não se tem mais xamãs tão poderosos quanto antigamente seja interpretada à luz de uma desenfatização da figura do xamã. Xamanismo é mais um evento do que um papel ou uma instituição cristalizada. Este fato se deve também às severas regras de abstinência que incidem sobre a prática do xamã na sua forma de *mukaya*, que não podia comer carne nem ter contato com mulheres.[21]

Compreender o pajé como uma função significa pensar uma inseparabilidade entre a obtenção de conhecimentos para cura e as transformações do modo de vida. Trata-se, portanto, de uma questão ética, em que o *ethos* do pajé é posto à prova. Se o pajé se utiliza da ayahuasca para que ela revele as prescrições de medicinas tradicionais, antes ele precisa operar uma série de procedimentos em seu modo de vida.

Em um outro ritual na aldeia São Joaquim, estávamos sentados em roda enquanto ouvíamos as melodias Huni Kuin, que pareciam exercer uma influência mágica sobre meu estado visionário, quando de repente um índio se levantou na escuridão, tomado por uma força misteriosa e cantando com uma tal intensidade, que sua voz parecia fazer a floresta soprar por entre nossos ouvidos. Seu corpo era tomado pela força do Nixi Pae. A fogueira ao centro parecia ter sido atingida por um raio, suas cores variavam de intensidade. Via as pinturas corporais sobressaírem da pele daquele Huni Kuin, fazendo de seu corpo um trançado vivo dos animais de poder. Naquele momento todos sabiam: aí está o pajé, e compreendi que ser pajé é um acontecimento.

---

[21] LAGROU, E. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org.pt/povo/kaxinawa/396. Acesso em: 07/07/2007

3.7 O NIXPUPIMA

Segundo Els Lagrou (2007), existem diferentes ritos que marcam o ciclo vital Huni Kuin. Todos realçam a capacidade de se moldar os corpos e os pensamentos da criança sobre o mundo. A iniciação propriamente dita de uma criança acontece aos doze anos. O correlato do batismo para o povo Huni Kuin chama-se *Nixpupima*, que recebe esse nome em virtude da utilização de uma planta que é esfregada nos dentes para proteção.

Como combinado anteriormente, voltamos à aldeia São Joaquim para a realização do nosso batismo ritual. Em uma descrição geral, pode-se dizer que, no ritual de iniciação, o tempo de duração do batismo Huni Kuin é bastante variável. No passado durava mais de uma semana, hoje pode terminar em apenas três dias. São três dias de dieta: sem açúcar, sem sal e sem carne; além disso, não é permitido tomar banho. É permitido apenas comer uma sopa à base de milho e mandioca, que se chama caiçuma, mandioca sem sal, banana verde cozida (para evitar o açúcar da banana madura) e amendoim. No primeiro dia de dieta é realizada uma dança ritual, marcada pela presença de pequenos pulos, que acontece de forma circular. O objetivo da dança é fazer com que a criança ganhe altura. Ao término da dança começam as pinturas corporais. As mulheres pintam o corpo das crianças com jenipapo, e os dentes são pintados com a planta *nixipu*. Quando terminada a pintura corporal, a criança deve deitar-se na rede e seguir algumas regras. Não lhe é permitido falar (voto de silêncio) e, ao deitar-se na rede, não lhe é permitido olhar para o lado, pois, segundo a tradição Huni Kuin, se for vista uma palmeira balançando, isso irá, no futuro, dar azar na caça. Se precisar sair da rede, é importante colocar um pano sobre a cabeça. Para seguir as regras do batismo é muito importante que a criança fique apenas olhando para o alto.

Este batismo tem o sentido geral de iniciar a criança no universo do homem adulto e caçador. Segundo o pajé Agostinho, no nosso caso a iniciação simbolizava nosso batismo no mundo da pajelança. No final da noite as mulheres vêm às redes para embalar as crianças e cantar músicas. As crianças dormem acalentadas por esses cânticos. Logo antes de amanhecer, é feito um banho com ervas medicinais, somente para molhar a cabeça. No dia seguinte, fica-se o dia inteiro deitado na rede, seguindo estritamente a dieta.

No nosso caso, como já somos adultos, no final da noite fizemos um ritual da ayahuasca dentro da dieta. Notei que, por estar ainda fazendo a dieta, os efeitos do chá nesse dia foram mais intensos. Na manhã do dia seguinte, para fechar o batismo, foi realizada a vacina com a resina do sapo *kampum.* Uma experiência bastante forte, mas revitalizante.

Ao final deste batismo, sentia-me pronto para dar início à viagem de volta. Tinha vivenciado uma experiência transformadora em minha vida. Cheio de planos para o futuro, estava decidido a dar início a uma associação que pudesse contribuir de alguma forma para a preservação da cultura Huni Kuin. Antes de partir, conversei com Agostinho sobre a possibilidade de sua visita ao Rio de Janeiro. Despedimo-nos, certos de que iríamos nos reencontrar em breve.

3.8 UM RITUAL COM OS PAJÉS HUNI KUIN NO RIO DE JANEIRO

Quando já havia retornado de minha viagem ao território Huni Kuin, encontrei-me com o pajé Marú, que viera realizar rituais no Rio de Janeiro. Em um desses rituais tive uma incrível experiência. Nesse momento da pesquisa já estava seguindo minha jornada *ayahuasqueira* na presença dos pajés da Amazônia. Havia abandonado a preocupação, quase platônica, de pesquisar essa espécie de mundo transcendental, a planície de luz *alethe,* ou mundo das essências, que nossa alma visitaria toda vez que ingerisse ayahuasca, para refletir sobre o que as paisagens visionárias podem operar em nossa vida. Íamos tomar ayahuasca em uma caverna nas proximidades do Rio de Janeiro. Seria um ritual dirigido à maneira ancestral.

Apenas a fogueira acesa iluminava o interior da caverna, o que fazia sobressair nossas sombras nas paredes de pedra. Pensei comigo mesmo que era hora de não temer nada, hora de me entregar à espiritualidade *ayahuasqueira*. O pajé serviu a dose. Ficamos no maior silêncio. A partir desse silêncio comecei a sentir uma enorme tranqüilidade na minha alma. No entanto, quando olhava ao meu redor, percebia que outras pessoas pareciam me observar, era hora de me recolher em mim mesmo. Resolvi fechar os olhos para aqueles que só querem prestar atenção nas sombras dos corpos e decidi caminhar sozinho pela floresta, subindo montanha acima. Foi quando ouvi um barulho, parecia um sinal para que eu me sentasse. Parei embaixo de uma grande árvore e observei o balançar das folhas. Prestava atenção em cada minúsculo detalhe, as folhas e suas ranhuras. Resolvi fechar os olhos para o mundo

aparente e me recolher em mim mesmo, meditar apenas escutando o barulho da mata. Tive a impressão de que o mundo externo parecia se dobrar em minha alma. Conseguia ver a mesma floresta, só que com os olhos fechados; via-a porque tinha uma clara luz que me iluminava por dentro. O pensamento se transformava em miragens de um deserto, sentia a solidão de um sol isolado nos confins da galáxia, cujo brilho iluminava a floresta. E foi ali, sentado embaixo da árvore, que escutei uma voz interior me falando: "Olha quem está vindo para o seu lado!" Era um doutor todo de branco que parecia vir do Oriente. Veio caminhando pela floresta, parou e me apontou uma estátua coberta por tapetes orientais, com geometrias perfeitamente desenhadas. A estátua era de um Buda transcendental, colocada no centro de um salão dourado. Essa aparição me fez pensar na antiguidade, quando o homem acreditava que a natureza era habitada por deuses. Eu me perguntava: por que estou aqui, fazendo um ritual com pajés, se na verdade estou vendo esse Buda do Oriente? Quando parei para pensar em tudo isso, o médico se desfez como uma miragem sobre a areia. Mas outros seres espirituais vieram e passaram suas mãos por dentro do meu corpo. Senti novamente aquele frio na espinha. Pareciam que eram mortos cujas garras tocavam meu espírito. Outra voz me veio à cabeça: você quer aprender sobre a morte? Meu corpo tremia dos pés à cabeça, parecia querer exorcizar aqueles demônios. Mas eles chegavam para me tocar, me olhavam bem de perto – infinitos olhos brilhavam na escuridão. Quando uma folha caiu da árvore sobre a minha cabeça e me chamou a atenção para a floresta exterior, acordei de um pesadelo, e minha percepção subitamente foi invadida por um branco tão intenso que parecia que ia me cegar. Ganhei força para subir nas alturas, vi novamente aquele brilho absoluto, aquele sol cósmico, com explosões de pura intensidade. A luz irradiava-se por todo o meu ser. Foi nesse momento que um meteoro passou, atravessando a órbita da Terra para tudo destruir: vida, família, amigos. Nada sobrará sobre a superfície do planeta! E aí aconteceu um recorte no tempo, uma parada, um último minuto para refletir sobre a vida. O que estou fazendo? Passava uma lista de coisas que precisava fazer urgentemente. Queria sair, abandonar todos, ritual e tudo o mais, e começar a mudar a minha vida. Vinha a mim como que um impulso para acertar uma série de coisas que pareciam que não estavam certas; parecia que eu estava exercendo um julgamento, uma censura, mas não era isso, queria acertar, queria exercer um domínio sobre a vida, cuidar daquelas coisas que eram sempre adiadas para o amanhã.

Ali, na luz da ayahuasca, o tempo estava recortado. Eu percebia o presente – estou morrendo, tenho que cuidar de mim mesmo. Quantas coisas inúteis estava fazendo? Pensava: o que existe de realmente importante hoje para se fazer? Essas perguntas vinham com clareza, mas tudo se passava não como um pensar racional, mas como imagens, como se o meu olhar

sobre a vida ganhasse as alturas. Podia ver tudo de cima. Comecei a me lembrar das pessoas que continuavam na caverna. O que estaria acontecendo com elas? Estariam aqueles ayahuasqueiros sendo dobrados, como eu estava sendo dobrado por dentro, naquele momento perdido no tempo? Estariam eles visitando os mesmos universos, tendo as mesmas aparições fantasmagóricas? Estariam também refletindo sobre a vida e a morte? Mas isso já não importava, não queria pensar em mundos alternativos, mundos coincidentes, fantasmagorias refletidas no interior da caverna. Estava tendo uma experiência de fascínio por perceber um branco infinitamente intenso. Estava muito mais entusiasmado com a amplitude que a luz podia assumir dentro do meu próprio corpo. Ali, naquele momento, sentado nas folhas de outono caídas sobre o chão, comecei a me perguntar, em conjunto com a força da ayahuasca: seria possível obter alguma resposta de como uma planta pode ensinar? Subitamente compreendi que ela ensina por amplificação da visão, pela possibilidade de dirigir o olhar para dentro si mesmo. Olhar a vida sobre uma outra perspectiva. Ver a existência como um corte na dobra do tempo. Ela ensina dizendo: presta atenção! Olha! Está vendo? Olha a intensidade dessa luz solar dentro de si mesmo. E a luz me percorria, entrando pela minha boca e apontando cada dobra sombreada; e eu parava ali, para meditar por um instante: por que a ausência dessa luz no mundo cotidiano? Por que o mundo ordinário das entranhas do ser parece, por vezes, entrar em nuvens tão escuras que ofuscam o Sol? Eram muitas perguntas, e eu ainda não estava preparado para elas. Decidi descer da montanha e encontrar os outros ayahuasqueiros do interior da caverna.

Quando entrei novamente na escuridão da caverna, vi que o pajé estava de pé e cantava uma música ancestral Huni Kuin. Seu canto ativou uma memória dos tempos em que estive nas aldeias, o que me encheu de alegria e contentamento. A música parece possuir essa qualidade inata de expressar as paisagens visionárias; as vibrações produziam algo de novo, uma sintonia fina entre imagem, som e alegria. Naquele momento, tomado por uma força indescritível, com meus órgãos sensitivos ampliados, penetrava vivamente na infinitude da caverna, que agora se transformava na mais linda catedral barroca do mundo. Seu segredo era revelado por uma luz – que chegava não sei de onde, mas que revelava por entre seus vitrais as formas das *mirações*, como símbolos que se movem com uma extrema perfeição, em que cada parte se organiza com a mais completa harmonia. Algo como uma forma conhecimento estava sendo revelado, algo de expressão inalcançável, porém com enormes potencialidades para a vida prática. Percebi que a partir dali era preciso todo um exercício para manter essa luz viva. Fazer da vida uma expressão dessa força ayahuasqueira requer que sejamos artesãos de nós mesmos, que nos

modulemos com as intensidades de luzes interiores e com as sombras cotidianas, uma espécie de “arte da transformação”.

4 XAMANISMO E PERSPECTIVISMO

Nos próximos capítulos, busco sintetizar minha caminhada dentro do universo *ayahuasqueiro*, relacionando a pesquisa de campo e os relatos das pessoas “de carne e osso” com a teoria. Utilizo o pensamento de Michel Foucault para refletir sobre a prática da ayahuasca, uma experiência que não pode ser controlada, que produz singularidades e à qual estou chamando agora de prática de liberdade.

Mas antes de entrar na teorização acerca do xamanismo, gostaria de dar alguns esclarecimentos sobre a experiência subjetiva de um indivíduo que faz uso da ayahuasca. A ayahuasca é uma bebida que favorece a experiência xamânica por ela mesma, ou seja, se o indivíduo souber utilizar certas técnicas de concentração, se ele adotar uma postura e um propósito de ir além, de se aprofundar na experiência, ele poderá, por si mesmo, fazer o mesmo tipo de viagem xamânica descrito pela antropologia. Poderá alcançar um tal estado de transe que um espírito tomará posse de seu corpo, ou seja, o mesmo estado com que se descreve um xamã possesso.

Muitas das características que encontramos nas experiências com a ayahuasca estão presentes naquilo que os antropólogos entendem por xamanismo. No entanto, essas características são descritas de formas diferentes, de acordo com o pensamento do autor que se toma como referência. Segundo Couto (2004), são duas as abordagens principais. Na primeira, a alma abandona o corpo para realizar viagens aos céus ou descidas ao inferno, fazendo do xamã um viajante. Essa característica do xamanismo pode ser encontrada frequentemente entre os xamãs da América do Norte, Ásia e Europa. A segunda abordagem caracteriza o xamã como aquele em que um espírito, ou ente sobrenatural, toma posse de seu corpo. Essa segunda vertente explica aqueles casos em que o xamã é possuído por um espírito, um fenômeno bastante comum nas práticas religiosas encontradas nas religiões africanas ou afro-brasileiras.

Ambas as vertentes podem ser observadas no universo ayahuasqueiro. No contexto indígena podemos observar a presença de um xamanismo que considera que a alma deixa o corpo para realizar viagens. Já no caso do Santo Daime, é muito comum o tipo de incorporação mediúnica em que é o espírito que toma posse do corpo de uma pessoa.

Essas duas vertentes, como nos mostra Schroder (s/d apud COUTO, op. cit., p.190), "são, ideologicamente, dois lados do mesmo fenômeno, se se considerar o xamanismo, na qualidade de arte do êxtase, essencialmente uma arte da transformação".

De acordo com Mircea Eliade (1998), o xamanismo é o conjunto de técnicas do êxtase que apontam para algumas especificidades – como o domínio do fogo, a viagem ao mundo dos mortos, a ascensão da alma. O xamã é o especialista em um êxtase, durante o qual se acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestiais ou descensões infernais, para fins variados, como guiar a alma de um morto ou realizar curas diversas. O xamã seria, segundo o autor, o técnico do êxtase.

Embora Mircea Eliade tenha utilizado a palavra êxtase, prefiro usar a palavra transe, que, ao invés de indicar uma separação entre mundos, considera o xamanismo como uma prática que se posiciona na passagem. A palavra transe definiria melhor esse lugar entre mundos, já que, recuperando seu sentindo do latim (*transirè*), obteríamos justamente a idéia de trânsito entre planos distintos. O pajé é um acontecimento. Ser pajé, ou xamã, não é apenas um atributo constante que definiria o sujeito como uma unidade fixa, mas um lugar de passagem, um movimento incessante sem precisar sair do lugar. Cabe aqui uma outra definição de xamanismo, feita pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiro de Castro, no artigo intitulado "Perspectivismo e Multiculturalismo na América Indígena" (2002).

> O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente sabem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perpectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o 'multiculturalismo' ocidental é o relativismo com política pública, o perpectivismo xamânico ameríndio é o multiculturalismo como política cósmica (CASTRO, 2002, p. 358).

É possível perceber que o xamanismo não implica uma visão de mundo dualista, como afirmou Dodds (2002), mas uma experiência de passagem, de comunicação, em que está

implícita uma tomada de perspectiva, ou melhor, uma tomada de ponto de vista, na qual o xamã entra em contato com entidades espirituais e depois retorna para contar a história. Toda a crítica da antropologia perspectivista é contrária a uma visão de mundo dualista, que separa natureza e cultura. Segundo Els Lagrou (2007), essa definição segue uma corrente da antropologia que chama a atenção para o caráter não-essencialista da visão de mundo ameríndia, que recebe o nome de perspectivismo antropológico.

> (...) o perspectivismo indígena significa que o mundo (realidade) que se vê depende de quem o vê, de onde se vê e com que intenção um determinado ser olha para outro ser. Nesse sentido, o fenômeno da perspectiva, bem conhecido pelos americanistas, pode ser colocado do seguinte modo: os animais se vêem como humanos, enquanto os homens vêem os animais como caça; os humanos se vêem enquanto humanos e são vistos por determinados espíritos como caça. (LAGROU, 2007**,** p.138)

Perspectivismo é a visão filosófica para a qual toda percepção e pensamento têm lugar a partir de uma perspectiva que é alterável. O conceito foi criado por Leibniz, mas quem desenvolveu a idéia e a defendeu foi Nietzsche, que influenciou idéias similares em filósofos como Gilles Delleuze. Segundo Deleuze, para Leibniz, assim como para Nietszsche, William e Henry James e Whitehead, o perspectivismo é um relativismo, mas não um relativismo como comumente se pensa. Deleuze (1988) considera que se trata da condição sob a qual a verdade de uma variação acontece ao sujeito. Não é o ponto de vista que varia com o sujeito, ao contrário, o ponto de vista é a condição sob a qual um sujeito percebe o mundo. Para Deleuze (ibid), essa é a própria idéia da perspectiva barroca. Podemos entender que, ao ingerir ayahusca, conforme entramos na contemplação visionária das mirações, fechamos as portas de uma catedral barroca para a realidade exterior. Sentimos o frio de suas paredes enclausurados na escuridão interior. É quando desse fundo negro começa a aparecer uma clara luz atravessando os vitrais da catedral, que só deixam passar pequenas percepções, capazes de se agrupar distintamente com uma precisão absoluta. É como se o claro saísse do obscuro, atravessando primeiramente um filtro que organiza tudo, desde as partes mais pequenas das imagens até as grande paisagens visionárias, com um rigor que vai ao infinito do detalhe.

O xamã é aquele capaz de adotar outros pontos de vista, como, por exemplo, ter a visão do universo vegetal e daí retirar o conhecimento das medicinas da floresta; mas é uma percepção do universo vegetal que coloca o corpo num território de passagem. Uma expressão que acontece quando o corpo do xamã é afetado, quando entra em devir, em metamorfose

corporal. Consideramos que essa qualidade perspectiva é fundamental no processo de aprendizagem xamânica, sendo o momento em que o indivíduo sai de seu território existencial, já conhecido e demarcado pelas barreiras corporais, para travar, em um outro plano, contato com as entidades espirituais que lhe proporcionarão a oportunidade de obter conhecimentos variados sobre a natureza e sobre a espiritualidade, assim como sobre diversas técnicas de cura. "Tal é o fundamento do perpectivismo. Ele não exprime uma dependência perante um sujeito definido previamente; ao contrário, será sujeito aquele que aceder ao ponto de vista" (DELEUZE, 1988, p. 27)

O mito Huni Kuin sobre a origem da *ayahuasca* parece mostrar essa visão em perspectiva. Entre os índios Huni Kuin, o encontro com a jibóia é parte essencial da mitologia sobre a origem da ayahuasca e tema recorrente de suas visões. O mito de origem da bebida do *nixi pae* foi contado a Els Lagrou (2007), em sua pesquisa de campo, por seus informantes, Milton Maia e Maria Domingo, como segue abaixo:

> Um homem foi caçar. Ele construiu um tapiri perto de um jenipapeiro para ver se a anta chegava. A anta veio, mas não comeu os jenipapos. Pegou um na boca e jogou-o no lago: *txibun.* Depois jogou outro e depois mais um: *tixibun, tixibun.* Do lago saiu uma cobra que se transformou numa linda mulher, toda desenhada com jenipapo. A mulher procurava a anta que estava escondida atrás da árvore. Achou a anta e a anta a *pinicou*[22]. O homem, escondido, olhava. 'Que linda mulher', ele falava consigo mesmo, 'eu quero essa mulher, amanhã eu vou fazer a mesma coisa que a anta fez'. A cobra voltou para o lago e a anta foi embora.
>
> O homem foi para casa. Em casa ele não conseguia esquecer o que tinha visto. Não queria comer a comida que sua mulher dava e não queria contar o que acontecera. Deitou-se na rede, mas não conseguia dormir.
>
> Na manhã seguinte, o homem voltou para o lago. Pegou três jenipapos e jogou-os na água: *txibun, txibun, txibun.* A mulher-cobra saiu da água pensando que quem estava lá em cima era a anta. A cobra era a mesma bela mulher do dia anterior e foi para a árvore onde encontrou o homem. Ela se assustou e perguntou ao homem: 'O que você veio fazer aqui?' O homem falou: 'Estava aqui ontem e vi que a anta *pinicou* você. Queria fazer a mesma coisa'
>
> 'Espere um pouquinho', falou a cobra mulher, 'vamos conversar primeiro'. Mas o homem era teimoso e agarrou ela. A mulher se transformou em cobra e se enrolou no corpo do homem. Ele ficou apavorado e a cobra falou 'viu? Somos assim também. Se você quiser me *pinicar*, vai ter que conversar primeiro'. Ela largou o homem e era a mulher de novo. 'Você tem família?', perguntou. E o homem mentiu, 'Não, não tenho família. Sou solteiro.' 'Que bom', falou a mulher, Sou solteira também. Estou procurando um marido para levar para casa, para ajudar meus pais. E vou fazer amor com você somente se você me prometer que vai comigo morar no lago'. E o homem falou: 'É, queria isso mesmo, queria me casar contigo'. O homem pinicou a mulher-cobra, e depois ela espremeu o sumo de uma folha nos seus olhos para ele não ter medo. Mas ele tinha medo. Mesmo assim a mulher pegou o homem nas costas e pulou com ele na água. O homem foi bem recebido pelas sucuris. Fazia roçado para sua mulher e caçava com seu sogro. Ele ficou três anos e fez três filhos com a sua mulher.

[22] Pinicar é a palavra usada para "ter relações sexuais".

Um dia a mulher avisou seu marido que as sucuris iam tomar *nixi pae*, e que seria melhor ele não tomar. 'Não tome, você vai se assustar. Você não vai agüentar e vai gritar o nome da minha gente. Se fizer isso, eles vão te matar'. Mas o homem, teimoso como sempre, quis tomar.

Foi junto com o seu sogro cortar o cipó e a folha e de noite sentou junto com a aldeia toda e tomou um copo inteiro. A visão veio e o homem ficou com medo, gritou: 'As cobras estão me engolindo'. E as cobras ficaram bravas. No dia seguinte ninguém queria mais falar com ele, ninguém o convidou para comer e ele saiu para a mata para ver se caçava alguma coisa. No caminho ele encontrou um bodozinho (peixe), que falou para ele: 'Você está em perigo, as cobras vão te matar. Vem comigo, vou te levar para o igarapé onde escutei sua mulher e filhos chamar por você. Ela está com muita saudade, faz três anos que você não volta para casa e ela não tem quem cace para ela'. E o homem se lembrou de sua família e ficou com muita saudade também. O bodó botou remédio nos seus olhos e levou o homem para o igarapé de sua mulher.

Sua mulher levou um susto porque pensava que seu marido estivesse morto, mas quando viu que era ele mesmo, vivo, ficou feliz e levou o homem para casa. Serviu caiçuma, macaxeira e banana cozida para ele. O homem comeu e, quando foi dormir, pendurou sua rede bem no alto para as cobras não acharem ele. Assim ficou escondido durante um ano, quando seu filho nasceu.

O homem foi procurar jenipapo para pintar seu filho recém-nascido, mas começou a chover e os rios encheram de água. O homem caiu com o pé num igarapé e uma cobra, seu filho menor, pegou o dedão do seu pé. Depois veio sua filha maior, que engoliu o pé, e quando chegou sua mulher, ela engoliu o corpo inteiro até os braços; mas não podia porque ele tinha os braços abertos segurando uma árvore.

O homem gritava e seus parentes chegaram para salvá-lo. Mas seus ossos estavam quebrados e ele ficou todo mole. Ele queria saber quando ia morrer e chamou os homens para procurar o cipó e a folha do *nixi pae*. Os homens trouxeram todo tipo de cipó até acertar. O mesmo aconteceu com a folha. Ele explicou então como preparar a bebida e depois deixá-la esfriar, a tomou depois à noite com os homens adultos da aldeia. O homem cantava os cantos que tinha aprendido com as cobras. Cantou a noite inteira, o dia seguinte, mais uma noite e um dia e no fim da terceira noite ele morreu.

Seu corpo foi enterrado e dos seus membros nasceram quatro tipos de cipó: o *xane huni (*pássaro azul-gente*)* nasceu do seu braço direito; o *baka hun*i (peixe-gente) nasceu do seu braço esquerdo; da sua perna direita nasceu o *xawan huni (*arara-gente) e da sua perna esquerda nasceu o *ni-huni* (formiga-gente). Tinha também um menino pequeno que não tomou nada, mas escutou a noite toda. Quando Yube estava morto, os homens tentaram lembrar o canto que lhe havia ensinado. Mas todo mundo esqueceu, somente o menino lembrava. (LAGROU, 2007, p. 197).

Figura 3 – Pajé sendo comido pelas jibóias (Desenho cedido por Bane Kaxinawá, 2007).

Podemos entender o mito como uma típica visão em perspectiva. Quando o índio abandona suas barreiras corporais, metamorfoseado em cobra, passa a habitar o mundo encantado do lago, ou seja, passa a ver sob a perspectiva de cobra. Ressalte-se que, quando ele está no mundo aquático da jibóia, como que enfeitiçado, ele percebe toda a família-jibóia como seres humanos, ou seja, assume a perspectiva de um homem-jibóia. Quando está nos domínios do povo encantado se esquece de sua família nas aldeias. Quando o índio experimenta a ayahuasca pela primeira vez, ele volta a ver as cobras como cobras, assumindo, portanto, o ponto de vista de um ser humano. A ayahuasca faz *ver;* o índio percebe que as cobras iam comê-lo, fato que irá realmente acontecer no final do mito, momento em que é caçado por sua família-jibóia. Sente muito medo ao se defrontar com esses seres e começa, assim, sua jornada de volta a sua família. De saída, temos no mito de criação da ayahuasca o problema da perspectiva, o fascínio das imagens, seus riscos e aventuras. É possível que essa fascinação seja o risco que todo xamã corre ao se aventurar no mundo dos seres encantados do cipó. Este mito narra a história de um dos primeiros pajés, ou seja, aquele teve a coragem de fazer a viagem ao mundo encantado da jibóia, mas também aquele que percorreu o caminho de volta para ensinar à aldeia como preparar a ayahuasca. Dizem os Huni Kuin que, ainda hoje, ao tomar ayahuasca, podemos ter contato com o espírito desse índio.

O problema da mudança de perspectiva também pode ser encontrado nos livros de Carlos Castañeda, em sua literatura sobre experiências dentro do universo da feitiçaria. Seus livros contam a história de seu encontro, na condição de antropólogo acadêmico, com o feiticeiro mexicano Don Juan Matos. O primeiro livro que foi traduzido para o português, *A Erva do Diabo,* consiste no primeiro aprendizado de Castañeda no universo da feitiçaria. Sua iniciação começa com a utilização de uma série de "plantas de poder" que, conforme Don Juan dirá mais tarde a Castañeda, foram utilizadas com o propósito de fazer com que o antropólogo fosse menos apegado a seus esquemas racionais, suas tentativas inúteis de tentar controlar as experiências, como, por exemplo, anotar tudo em seu caderno de notas. Don Juan chega a comentar que Castañeda procurava seu caderno como um bêbado procura sua garrafa, ávido por controlar tudo pela razão. Utilizo-me de seus escritos, não para refletir sobre seus conceitos antropológicos, mas como uma literatura que desenvolve questões que também podem ser problematizadas no mito da origem da ayahuasca.

Don Juan, em seu diálogo com Castañeda no livro *Porta para o Infinito,* propõe que somos seres "percebedores", somos uma consciência, não somos objetos, somos por natureza ilimitados. O mundo como o conhecemos, na condição de seres humanos comuns, é criado por uma descrição de mundo que é sustentada pela razão. É apenas uma descrição que foi criada para ajudar os seres humanos; um mundo com regras, que a razão aprende a aceitar e a defender. Don Juan diz que um feiticeiro, ao contrário de usar sua razão, deve aprender a sustentar a descrição com a sua vontade, com isso ele aprende a criar outra descrição de mundo. Para Don Juan, ambas as descrições têm suas regras e essas regras são perceptíveis. Don Juan chega à conclusão de que não existe o mundo geral, ou seja, uma única realidade, mas apenas descrições do mundo, que aprendemos a visualizar e aceitar como certas. Para ele, a vantagem do feiticeiro é que a vontade é mais absorvente, sendo-lhe útil na tarefa de acumular poder, a fim de chegar à totalidade do ser. Castañeda precisou usar as plantas de poder para sacudir sua descrição de mundo e se livrar das garras da razão.

Mudar de descrição, ou adotar outra perspectiva, é uma operação que não significa dizer que uma descrição é mais verdadeira que a outra. Apenas nos faz ver que podemos, enquanto "seres de consciência", perceber o mundo de outra forma. O mundo sustentado pela vontade, ou seja, o mundo percebido pelos feiticeiros, é apenas mais uma descrição. A mesma operação pode ser compreendida no mito da jibóia. O índio, quando entra no universo aquático, está enfeitiçado pela jibóia, passa a ver o mundo sob uma outra perspectiva, uma outra descrição de mundo, passa a ver as cobras como seres humanos. Temos, portanto, um nítido problema de descrição de mundo. O mundo da jibóia, ou seja, o mundo que também é visitado quando

ingerimos ayahuasca, é apenas mais uma descrição. Mas uma descrição que exerce um fascínio enorme: devido à sua beleza, sua luz faz com que sejamos “enfeitiçados” por suas paisagens. O risco seria ficar no mundo encantado e não fazer a viagem de volta. Mas pajé é aquele capaz de sair das barreiras corporais, fazer essa viagem pelo campo dos devires, assumir uma outra descrição de mundo e voltar para contar a história.

Uma vez perguntei a um pajé como era esse encontro com a jibóia, e ele me respondeu: “Ela aparece como uma linda mulher, chega assobiando e se arma para cima de você.” Repeti a pergunta em outra ocasião e obtive a seguinte resposta: “Como assim?, eu era a própria jibóia, e a jibóia era eu, e eu era ela.” Ou seja, esse pajé revela que é possível adotar a perspectiva da cobra. Essa transformação em animal é uma façanha muito conhecida da ayahuasca, sendo grande o número de pesquisas realizadas sobre o tema. A ayahuasca possibilita uma mudança de perspectiva, habitamos mundos inéditos ou, como disse o pajé Maru: “Estes mundos estão dentro de nós mesmos; mundo aquático, mundo das estrelas, da lua e dos planetas.”

Figura 4 – Yube Nawa Aibu (Desenho cedido por Marú, 2007)

No livro em que Deleuze expõe o problema do pespectivismo, o problema da percepção faz uma interessante aproximação com a dobra, conceito-chave para se entender o monadismo Liebniziano. Segundo Deleuze (1988), perceber é desdobrar. Quando o xamã se dobra sobre si mesmo, fechando os olhos para a realidade ordinária, percebe nas desdobras, nas beiradas do mundo, os reflexos do mundo das estrelas, da lua e dos planetas. Deleuze afirma, ainda, que o

mundo, como predicado incorpóreo, é um acontecimento incluído em cada sujeito como um fundo, uma dobra, do qual extrai a percepção do seu ponto de vista. O xamã percorre as beiradas do mundo, percorre esse ponto de curvatura onde está escrito, sob o seu ponto de vista, o cosmo inteiro. O mundo inteiro como uma dobra do cosmos, um reflexo que atravessa as portas da percepção. Não é lá em cima, onde estão os astros. Lá em cima é só o reflexo. Para um xamã, é aqui embaixo, no retorno sobre si mesmo, na dobra do seu ser, que se dá o encontro com o cosmos. O xamã é um acontecimento, aquele que passa de um ponto de vista a outro, no trânsito entre mundos, de um predicado a outro, assim como de um aspecto do mundo a outro. O xamã é aquele que viaja sem sair do lugar; seu próprio corpo é um veículo impressionante que pode levá-lo às beiradas do mundo.

Essa qualidade perspectiva se mostrará muito importante para a compreensão do processo de obtenção de conhecimento do xamã, assim como para a compreensão do momento que Foucault chamou de retorno do conhecimento sobre o sujeito. Ao se analisar o xamanismo sob a ótica foucaultiana, compreende-se o processo de subjetivação inerente às práticas xamânicas que giram em torno da ayahuasca, sempre mantendo o foco da análise no par sujeito/verdade.

5 AYAHUASCA: UMA PRÁTICA DE LIBERDADE

> A ayahuasca é tida como um intoxicante mágico de origem divina, que facilita a libertação da alma do seu confinamento corporal, permitindo-lhe desfrutar essa liberdade para depois retornar ao corpo, trazendo consigo informações de importância vital. (SHULTES; HOFMANN, 1992, apud METZNER 2002, p. 201).

As possíveis relações entre espiritualidade e ética foram abordadas por Michel Foucault, naquilo que ele chamou de estética da existência, mais especificamente quando abordou o tema das relações entre subjetividade e verdade, em aulas ministradas em um curso no Collège de France (1981-1982). Se pensarmos o xamanismo tendo em vista aquilo que Foucault definiu como espiritualidade, ou seja, as transformações que o sujeito tem de realizar em seu modo de ser, podemos supor que o pajé, dentro de sua comunidade, teria a função de adotar outra perspectiva, realizar diálogos com entidades que habitam o mundo dos espíritos e fazer uma ponte com esse mundo para obter o conhecimento. Para poder ocupar essa função, o candidato a pajé precisaria passar por uma série de procedimentos rituais que investem em seu próprio modo de ser, procedimentos estes que dizem respeito aos cuidados com o corpo, com a alimentação, com a sexualidade, etc.

Ser pajé, segundo Els Lagrou (2007), é uma função móvel de aquisição de conhecimento, que irá depender justamente da realização desses procedimentos rituais que investem sobre o modo de ser do sujeito. Mas não importa aqui dizer que é um conhecimento místico ou mágico-religioso, mas que é um saber que opera transformações subjetivas; saber que requer toda uma prática de cuidado de si. Compreender o uso ritual da ayahuasca como uma prática de cuidado de si também significa pensar o xamanismo pelo viés da ética.

Podemos pensar o processo de subjetivação produzido pela experimentação com a ayahuasca, dentro dos contextos rituais, não como uma experiência limitadora, com códigos de conduta estritos, com regras rituais, mas pensar como suas práticas podem determinar experiências completamente singulares, experiências de abertura, de criação de novos universos existenciais. O xamanismo pode ser compreendido, segundo algumas abordagens, como uma prática que normatiza o indivíduo, oferecendo a ele um conjunto de práticas ascéticas que precisam ser seguidas no caminho do conhecimento espiritual. Em toda iniciação

há um xamã mestre. Há também toda uma preocupação com o corpo. Seguindo essa linha de pensamento, as práticas ascéticas podem servir como uma forma de assujeitamento do aprendiz ao mestre. Foucault oferece outra leitura das práticas ascéticas, dando ao ascetismo um sentido muito geral, ou seja, não o sentido de uma moral de renúncia, de mortificação, mas uma prática sobre si mesmo, por meio da qual o indivíduo procura se transformar e atingir um certo modo de ser. Para Focault, ascese é uma questão de técnica, e ascética é definida por ele como:

> Conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual definido. Entendendo por objetivo espiritual uma certa mutação, deles mesmos enquanto sujeitos, enquanto sujeitos de ação e enquanto sujeitos de conhecimentos verdadeiros. É este o objetivo da transmutação espiritual que a ascética, isto é, o conjunto de determinados exercícios, deve permitir alcançar (FOUCAULT, 2006, p. 505).

Para uma reflexão sobre o xamanismo e o problema da liberdade, será preciso inicialmente demonstrar como Foucault problematizou a liberdade, assim como apresentar sua construção acerca da noção de cuidado de si. Nos cursos do Collège de France, em1982, Foucault enfatizou a problemática das práticas de si como um fenômeno bastante importante em nossas sociedades, desde a era greco-romana. Na época desses cursos, começou a pesquisar as relações entre subjetividade e verdade, a partir da noção de "cuidado de si". Trata-se de uma noção encontrada nos textos gregos e romanos pelo termo *Epiméleia heautoû,* que pode significar o cuidado de si mesmo, ocupar-se consigo ou preocupar-se consigo. Aparentemente, podemos pensar que se trata de uma prática bastante distante, tanto do tempo histórico como do contexto cultural que estamos pesquisando sob o tema do xamanismo. Entre as práticas de si no momento grego e as práticas xamânicas da Amazônia, seria possível estabelecer um paralelismo?

Foucault parece ter se defrontado com o problema do xamanismo quando se propôs a fazer o que ele denominou de uma espécie de "etnologia da ascética", ou seja, comparar os diferentes exercícios entre si, seguir sua evolução na história, sua difusão. Segundo Foucault (2006), existe toda uma literatura que relaciona o tema do xamanismo com os exercícios espirituais que se desenvolveram na Grécia por volta dos séculos VII e VI a. C. A hipótese foi levantada por Dodds, em *Os Irracionais e os Gregos* (2002), e foi retomada por Vernant e por Joly (apud FOUCAULT, 2006), que consideram que os gregos, ao entrarem em contato com as

civilizações do nordeste europeu no século VII, encontraram-se em presença de certas práticas xamânicas. Foucault destaca que entre essas práticas estavam as técnicas de si, tais como: regimes de abstinência (até que ponto suportará o frio) e também o sistema de abstinências-provas (disputa para saber quem vai mais longe neste gênero de exercícios); técnicas de concentração de pensamento e de fôlego (prender o fôlego, respirar o menos possível para tentar concentrar-se e, de algum modo, dispersar-se o menos possível no mundo exterior); meditação sobre a morte, sob a forma de um exercício pelo qual a alma se desprendia do corpo e, de certo modo, a morte era antecipada.

Segundo os autores estudados por Foucault, a filosofia grega teria sido profundamente influenciada por essas práticas xamânicas. Foucault percebe que os exercícios espirituais do xamanismo arcaico parecem ter sido transpostos e transfigurados nas práticas espirituais do momento grego, naquilo que chamou de técnicas de si. O autor encontra no xamanismo arcaico as mesmas regras de abstinência, assim como práticas relativamente análogas de concentração sobre si, de exame de si, de volta do pensamento sobre si mesmo, etc.

Foucault, como um filósofo que se considerava um empirista confesso, questiona se é possível estabelecer uma continuidade entre xamanismo e técnicas de si, ou se são dois conjuntos de práticas tão diferentes que não podem se aproximar. Foucault não se demora muito sobre esse assunto, por não ser este o seu objetivo específico. Destaca-se, no entanto, o fato de que se utilizou desse mesmo quadro de exercícios espirituais presentes no xamanismo arcaico para pensar essas práticas dentro da filosofia. Nesta dissertação o caminho feito é o inverso, utiliza-se o quadro de exercícios espirituais presentes na filosofia grega para pensar o xamanismo amazônico, seguindo sua difusão e sua transformação para as práticas espirituais dentro da religião do Santo Daime. Mas, para usar o método foucaultiano, é preciso estar atento para os desvios, o momento em que, ao se perseguir a evolução de determinada prática, nota-se que, ao invés de uma continuidade de estratégias, ocorrem descontinuidades, as rupturas de séries aparentemente aproximáveis.

A questão que se destaca é como os exercícios espirituais presentes na filosofia, os quais Foucault chamou de técnicas de si, operam na subjetividade ayahuasqueira, produzindo uma adequação entre atividade visionária e sujeito da experiência.

Antes de pensarmos as técnicas de si no universo ayahuasqueiro, vale acompanhar um pouco mais o pensamento de Foucault. O curso no Collège de France abordou a história das técnicas de si na antiguidade. Nesse curso, Foucault, que é tido como um filósofo historiador, buscou entre os gregos e romanos, nos séculos V, IV e III antes de Cristo, uma estranha aproximação entre filosofia e espiritualidade. E define assim o que entende por espiritualidade:

> (...) creio que poderíamos chamar de ‘espiritualidade’ o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc... que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2006 p. 487).

Foucault estabelece que a espiritualidade, como definida por ele, possui três características básicas. A primeira refere-se ao fato de que a verdade nunca tem seu acesso dado por um simples ato de conhecimento do sujeito. Será preciso todo um jogo de deslocamento do ser do sujeito, de transformações de seu modo de ser, para que ele tenha condição de acesso à verdade. A segunda característica da espiritualidade refere-se às transformações que dão acesso à verdade, que podem ser realizadas de diferentes formas. Esse momento pode ser compreendido como aquele em que a verdade vem até o sujeito e o ilumina. E a terceira característica diz respeito ao conjunto de práticas que Foucault está chamando de espiritualidade, quando é aberto o acesso à verdade e ocorre aquilo pode ser entendido como “retorno” da verdade sobre o sujeito.

Mas por que é tão estranho ver Foucault fazer essa aproximação entre espiritualidade e filosofia? Porque aprendemos que o pensamento filosófico nasce quando as sociedades antigas começam a abandonar o pensamento mágico-religioso e as práticas da espiritualidade para formular um pensamento que se baseia na busca do *logos*, ou seja, discurso, razão. Foucault percebe que, no surgimento do pensamento filosófico, ainda havia uma proximidade entre busca do conhecimento e práticas da espiritualidade, ou melhor, entre filosofia e espiritualidade. Proximidade esta abandonada na história da filosofia, quando, sob o pensamento cartesiano, submetem-se as funções da espiritualidade ao ideal de um fundamento de cientificidade.

Segundo Foucault (2006), a questão do conhecimento entre os gregos é inseparável de uma ética do cuidado de si. A questão do sujeito, ou melhor, do sujeito do conhecimento, entre os gregos, aparece sob a fórmula: *gnôthi seautón*, que pode ser traduzida por “conhece-te a ti mesmo”. Essa fórmula estava escrita no santuário de Apolo, de onde a Pítia emitia seus oráculos, conhecidos também como oráculos de Delfos. A propósito do “conhece a ti mesmo”, Foucault faz algumas considerações; para ele, o princípio *gnôthi seautón* de modo algum é um conhecimento de si. Propõe que essa fórmula servia como princípio de prudência para aquele que ia se consultar com o oráculo, princípios éticos que pediam certa medida para o

consulente; que não fizesse perguntas em demasia, obedecendo ao princípio *medèn ágan* (nada em demasia). Foucault, ao comentar o trabalho de renomados helenistas, propõe: "Quanto ao conhece-te a ti mesmo, seria o princípio segundo o qual é preciso lembrar-se de que, afinal, é-se somente um mortal e não um Deus, devendo-se, pois, não contar demais com a própria força nem afrontar-se com as potências que são as da divindade" (FOUCAULT, 2006, p .6). Ou seja, é um princípio que exige, de saída, um questionamento ético sobre si mesmo na relação com a divindade, e não um princípio de conhecimento. Foucault propõe que o preceito délfico "conhece-te a ti mesmo" (*gnôthi seautón)* está vinculado de maneira muito significativa às origens da história da filosofia, ao princípio do "cuida de ti mesmo". Na verdade, segundo Foucault, o cuidado de si parece funcionar como uma base, a partir da qual se justifica a fórmula délfica do "conhece-te a ti mesmo".

Nesse momento é preciso fazer uma pequena pausa para pensar a noção de conhecimento de si dentro da religião do Santo Daime. Essa noção aparece muito claramente exposta no vídeo que transcrevi acima, no capítulo 2.3**,** em que o padrinho do Santo Daime fala sobre a importância da atitude com que você vai se "consultar" com a ayahuasca. Gostaria de realçar que esta noção de conhecimento de si, assim como no oráculo de delfos, aparece mais como uma fórmula que lembraria aos iniciantes no Santo Daime a postura que devem adotar para que possam estabelecer uma experiência, em primeiro lugar religiosa, experiência de Deus, mas também uma relação de conhecimento de si. Portanto, para que aconteça a experiência de conhecimento de si, faz-se necessário aquilo que o padrinho chamou de atitude, de postura. Para se aprofundar na experiência com o Daime, é preciso todo um conjunto de atitudes; desde o foco do pensamento naquilo que se está buscando com a experiência, até a atenção a si, incluindo todo um cuidado com o corpo. Faz-se necessário ocupar-se consigo mesmo, realizar um gesto de atenção, fechar os olhos para o mundo exterior, dirigir o olhar para si mesmo e saber qual é o seu propósito. A espiritualidade ayahuasqueira, como foi proposta na pesquisa de Pelaez (2004), funciona como um despertar para a natureza espiritual do mundo; um estar acordado que irá demandar todo um cuidado com o modo de ser no mundo, quando os olhos se abrem; quando se sai do sono e se alcança a luz. Podemos afirmar que as práticas que giram em torno da espiritualidade ayahuasqueira parecem situar o mesmo problema que Foucault está pesquisando em seu curso no Collège de France, ou seja, quais são as operações necessárias para se transformar o sujeito, a fim de que este tenha acesso à verdade. Voltemos então ao curso no Collège de France.

Foucault, em sua primeira aula, em seis de janeiro de 1982, expõe que o princípio do "conhece-te a ti mesmo" apareceu de maneira muito significativa na história da filosofia em

torno do personagem de Sócrates. Foucault começa o seu curso refletindo sobre o momento Platônico. Platão é o que apresenta Sócrates, em *A apologia de Sócrates*, como aquele que tem por "ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descuidarem de si" (FOUCAULT, 2006, p. 6). Foucault afirma que Sócrates é o mestre do cuidado de si. O ponto de partida de seu estudo dedicado ao momento platônico começa com a análise do diálogo chamado *Alcebíades*. Neste diálogo a noção do cuidado de si aparece muito nitidamente relacionada com a pedagogia. Mais à frente, Foucault propõe que a noção de cuidado de si serviu como fundamento para a necessidade de conhecer-se a si mesmo, não apenas no momento de seu surgimento na história da filosofia, em torno do personagem de Sócrates; o cuidado de si foi uma prática que acompanhou a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega e romana. Em sua obra, Foucault situou a história das práticas do cuidado de si em tempos bem demarcados: momento platônico, momento epicurista, momento estóico e momento cínico. No decorrer destes três momentos, a noção de cuidado de si sofreu um desvio, não mais uma preocupação pedagógica para a educação dos jovens, mas uma prática que deveria ser exercida por toda a vida. Veremos adiante o quanto a questão do aprendizado e o cuidado de si também estão presentes no contexto ayahuasqueiro.

Na aula inaugural do citado curso no Collège de France, Foucault destaca três pontos fundamentais para a compreensão da noção de cuidado de si. Estes pontos são importantes para se pensar as questões referentes ao universo ayahuasqueiro.

> - Primeiramente, o tema de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relação com o outro. A epiméleia heautoû é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo.
>
> - Em segundo lugar, a epiméleia heautoû é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se conduza do exterior para... eu ia dizer 'o interior'; deixemos de lado esta palavra (que, como sabemos, coloca muitos problemas) e digamos simplesmente que é preciso converter o olhar, do exterior, dos outros, do mundo, etc. para "si mesmo". O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se passa no pensamento. Há um parentesco da palavra epiméleia com meléte, que quer dizer, ao mesmo tempo, exercício e meditação.
>
> - Em terceiro lugar, a noção de epiméleia não designa simplesmente esta atitude geral ou esta forma de atenção voltada para si. Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. Daí uma série de práticas, que são, na sua maioria, exercícios, cujo destino (na história da cultura, da filosofia, da moral, da espiritualidade ocidental) será bem longo. São, por exemplo, as técnicas de meditação, as técnicas de memorização do passado, as de exame de consciência, as de verificação das representações, na medida em que elas se apresentam no espírito, etc. (FOUCAULT, 2006, p. 14-15).

5.1 O CUIDADO DE SI NA RELAÇÃO COM O OUTRO: QUESTÕES SOBRE A MESTRIA

O quadro acima expõe o problema do cuidado de si de forma bastante geral; entretanto, assinala questões importantes para se refletir sobre o contexto cultural ayahuasqueiro. Em primeiro lugar, Foucault destaca que o cuidado de si é uma atitude que coloca em relação o si e o si mesmo, o si e o outro, o si e o mundo. No contexto indígena, essas noções se complicam. O si mesmo que Focault percebe como o objetivo final das práticas de si é o eu. Essas noções se complicam porque, no mundo indígena, as funções identitárias parecem possuir todo um translado, não se fixam em uma identidade, ou seja, por sua característica perspectivista, a categoria de Eu pode variar de tal maneira que poderíamos dizer que são inseparáveis de uma alteridade. Segundo Els Lagrou (2007), a alteridade entre os Huni Kuin tem uma influência especial na constituição do Eu, sendo bastante explícita entre outros grupos amazônicos, podendo ser sintetizada na regra que diz: "O Eu é constituído pelo outro". O processo de subjetivação estaria relacionado com o processo de tornar-se parcialmente outro e a eventual incorporação do outro, seja este um espírito, um inimigo, um animal ou uma planta. Durante um ritual de ayahuasca, por exemplo, o Eu do xamã pode assumir diversas perspectivas, pode voar como um pássaro ou se transformar em toda espécie de animal, como acontece, por exemplo, no mito que conta sua metamorfose na cobra jibóia. Existe, como dito acima, uma inseparabilidade da percepção indígena entre o mundo da natureza e o mundo do espírito. Por ora, precisamos entender apenas que, para um pajé, a sua prática de si sempre incluirá outros: outros espíritos, outras plantas de poder, outros animais de poder, sem esquecer que no jogo identidade/alteridade o problema é apenas uma questão de perspectivas. De qualquer forma, podemos seguir o pensamento de Foucault e pensar o cuidado de si que tem o Eu como objetivo final, como uma prática em que o outro é indispensável. No mundo grego, esse outro será ocupado pela função do mestre do cuidado. Quem será o mestre que ensina um ayahuasqueiro? Por ora, limitemo-nos a compreender como essa função opera entre os gregos.

Foucault (2006) destaca três tipos de mestria presentes no mundo grego, três tipos de relações indispensáveis à formação do jovem. Primeiramente a mestria de exemplo. Nesse tipo de mestria o outro é um modelo de comportamento, modelo transmitido e proposto ao jovem, indispensável à sua formação. Este modelo de comportamento pode ser transmitido pela tradição: são os heróis, os grandes homens que se aprende a conhecer através das narrativas,

das epopéias, etc. A mestria de exemplo é também assegurada pela presença dos prestigiados ancestrais, dos gloriosos anciãos da cidade. Outra mestria marcada por Foucault é a mestria de competência, ou seja, de simples transmissão de conhecimentos e princípios aos mais jovens. Por último o autor destaca a mestria socrática. Sócrates, como o mestre do cuidado, faz uso do diálogo para mostrar ao aprendiz que ignora que sabe, e que o saber pode vir a sair da própria ignorância.

Durante o período romano, segundo Foucault (2006), a relação com o outro é igualmente necessária. No entanto, nesse momento parece ocorrer um desvio na problemática. A necessidade do outro se funda ainda no fato da ignorância, mas se funda principalmente em outros elementos; essencialmente no fato de que o sujeito é malformado, preso a maus hábitos. O mestre, no império romano, será aquele operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. Para Foucault, entre os romanos esse operador é o filósofo. Entretanto, entre os romanos a noção de cuidado de si será importante não só nos anos de formação do jovem, mas será uma prática que o acompanhará por toda a vida.

No mundo indígena podemos destacar dois tipos de mestres. Um primeiro mestre poderá ser aquele indivíduo mais velho, provavelmente um pajé mais velho, que, possuindo um conhecimento milenar sobre o uso das plantas sagradas, realiza todo um trabalho de formação do neófito. Funcionaria, nos moldes demarcados por Foucault, como um mestre que ensina pela simples transmissão de conhecimento. Os Huni Kuin valorizam muito os anciãos da aldeia, como aqueles que possuem o conhecimento ancestral, aqueles que sabem contar as estórias antigas, as façanhas dos pajés de antigamente. Um pajé mais velho tanto pode lhes ensinar as canções como realizar as dietas e encontrar as plantas medicinais. Pode servir também como verdadeiro exemplo vivo, atuando como modelo de comportamento.

Mas para um indígena existe ainda um outro mestre, é aquele que acreditam viver dentro do chá, uma espécie de outro nele mesmo, que poderá ser acessado toda vez que o neófito, ao se utilizar da ayahuasca seguindo suas prescrições rituais, invocar sua força e pedir seus conselhos. O processo de aprendizagem de um pajé se esclareceu melhor para mim quando eu estava realizando meu trabalho de campo e um pajé contou-me a seguinte história: “Um aprendiz me relatou que aos sete anos chegou perto de onde seu pai estava tomando a ayahuasca e o pai lhe disse: ‘Criança não deve chegar perto de pajé tomando Nixi Pae. Você parece que quer ser Deus, não é? Então toma a ayahuasca que ela vai te ensinar.’”

O pai não precisava lhe aplicar castigo ou lhe dizer o que é certo ou errado; deixou a ayahuasca lhe ensinar. A partir desse relato, ficou claro que a espiritualidade ayahuasqueira pode ser entendida como uma prática de si, ou seja, uma prática de liberdade. É uma pedagogia

que acontece em um nível muito diferente daquilo que Michel Foucault chamou de regime disciplinar, no qual o aprendizado é passado dentro das instituições de ensino por meio de códigos de conduta muito estritos, que modelam o modo de ser do aluno e submetem o sujeito à lei. O aprendizado do neófito acontece numa relação de si para si, na qual os ensinamentos são passados quando o aluno dirige o olhar para si mesmo e, através do contato com as entidades espirituais, que se acredita habitar o chá da ayahuasca, passa a receber suas instruções. As instruções não são passadas unicamente numa relação de poder entre o mestre e o aluno; o aprendizado depende da entrega do neófito à experiência singular com a ayahuasca. É claro que também existe certo nível de relação de poder entre os pajés mais velhos que detêm o saber, os quais prescrevem alguns procedimentos necessários aos ensinamentos de pajelança. No entanto, deve-se considerar a quase impossibilidade de se ensinar a trabalhar com essa bebida, capaz de produzir experiências tão singulares para cada indivíduo. A singularidade das experiências com a ayahuasca acaba por produzir uma forma de aprendizado que só pode ser realizado como uma prática de si, na qual o sujeito aprenderá pela experiência, na relação que estabelece consigo mesmo. Prática esta que pode ser variável de acordo com as expectativas e vontades individuais daqueles que têm por objetivo se aprofundar em seus mistérios. Uma prática, portanto, que só poderá se realizar com a liberdade do indivíduo para escolher seu caminho; na qual, de frente para o "mestre interior", recebe seus ensinamentos.

Este é um ponto central: como o aprendizado e a formação ética de um sujeito não são passados exclusivamente pela lei, mas na relação que o sujeito tem com a experimentação da ayahuasca. É interessante observar que o modo de educar um filho não passa exclusivamente pela simples transmissão de conhecimento pelos mais velhos; a criança vai aprender por ela mesma, no contato com o chá da ayahuasca.

Outro relato que me fez compreender o processo de aprendizagem de um pajé foi o de um aprendiz, quando eu lhe perguntei com quem ele aprendera pajelança. Ele então me relatou que, quando criança, seu pai nunca quis lhe ensinar nada sobre espiritualidade ayahuasqueira. O pai já havia ensinado o seu irmão e não demonstrou nenhum interesse em lhe passar seus ensinamentos. Seu pai é conhecido na aldeia como o pajé que melhor sabe preparar o chá da ayahuasca. Ele, como não conseguiu aprender nada com seu pai, ficou desenganado com o caminho da espiritualidade. Começou a ir, de tempos em tempos, ao município de Jordão, que fica a poucas horas da aldeia, para tomar cachaça. Com o tempo, começou a abandonar os trabalhos na aldeia e a própria família para ficar no município, levando uma vida que ele chamou de "vida de branco". Um dia, estava realizando um serviço no telhado de casa e caiu

de cabeça. Ficou entre a vida e a morte. Começou a perceber que algo não estava correto em sua vida; estava desiludo. E pensou: “Então, só tem uma saída! Vou buscar novamente os saberes ancestrais do meu povo e, se tiver algum conhecimento de uma espiritualidade verdadeira, eu posso me curar.” Passou a tomar ayahuasca constantemente e, para isso, acabou transformando seus hábitos de vida; parou de beber cachaça e adotou um modo de vida mais tradicional, em contato íntimo com a floresta. Um dia, tomando ayahuasca, teve um esclarecimento sobre o que estava se passando. A ayahuasca lhe mostrou que precisava cuidar da relação com sua mulher. Ele me disse que ficou sabendo por meio da ayahuasca que sua mulher era muito invejosa e que isso, de alguma maneira, estava atraindo energia negativa para ele. E terminou relatando que tudo o que aprendera, aprendera sozinho, e quem lhe ensinou foi a ayahuasca. De fato, este indígena foi um dos maiores curadores que conheci nas aldeias Huni Kuin.

Parece que a pergunta que havia sido feita no início deste trabalho está sendo respondida: como uma planta pode ensinar? Uma planta pode ensinar porque um ayahuasqueiro estabelece uma relação de aprendizagem, em que o mestre que ensina é esse outro, que supostamente habita o chá da ayahuasca. Um aprendizado que começa quando o indivíduo, ao ingerir o chá, é convidado a fazer uma viagem para dentro de si mesmo. Trajeto que muitas vezes o leva a adotar outro ponto de vista sobre a realidade, o que se dá quando, ao sair dos domínios do mundo já conhecido, começa a conhecer de onde vem e para onde vai. Nesse trajeto é comum o encontro com entidades espirituais que podem lhe dar conselhos de vida. Para um indígena, a questão de provar o que é esse mestre, ou seja, de operar um questionamento sobre a veracidade desta experiência, não importa. O que importa é que o mestre apareceu e lhe falou, então deve segui-lo. Alguns pajés relatam conversas com a entidade da jibóia, quando Yube (jibóia) se enrola toda pelos seus corpos e coloca-se sobre suas cabeças, por cujo topo lhes passa seus ensinamentos.

É importante frisar que as técnicas de si pressupõem que o indivíduo possa fazer uso delas como uma livre escolha, não como uma regra de vida, mas como aquilo que Foucault chamou de uma “arte de viver”, ou técnica da existência. Segundo o filósofo, só é possível falar em arte de viver porque esta implica a liberdade e a escolha daquele que utiliza sua *tékhne*. Se a técnica da existência fosse um conjunto de regras ao qual seria preciso se submeter instante a instante, se nela não houvesse esta liberdade de o sujeito fazer variar sua técnica em função de seu objetivo, seu desejo, sua vontade, não haveria aperfeiçoamento da vida. A vida estaria determinada de ponta a ponta. E nesse momento Foucault apresenta a idéia da vida como obra de arte; obra de arte no sentido de que obedece a idéia de uma certa

forma, um certo estilo, uma certa forma de vida. Trata-se de uma liberdade que, no universo do xamanismo, pode ser entendida como uma questão de entrega ao "caminho". Como no diálogo de Castañeda com Don Juan, quando o *brujo* afirma que a liberdade de um guerreiro consiste em agir de modo impecável, ou agir como um "idiota". Em se tratando de experiências com plantas professoras, ou se é sujeito de uma ação reta, que possui uma adequação entre experiência visionária e o seu modo de ser, ou se continua um "idiota", ou seja, não se aprende nada e não se recebe os ensinamentos da planta de saber. Mas, quando o sujeito tem uma meta, e essa meta é o aprendizado com "plantas de saber", que cuide de si. Existe uma liberdade de escolha, de operar à sua maneira, mas, uma vez escolhido o caminho, será exigida uma impecabilidade. É um trabalho de artesão que requer perícia; que requer modular o corpo com o olhar atento e muita prudência. Será preciso ir trabalhando a percepção à maneira de um Van Gogh[23]; com uma lima muito fina ir polindo as visões e adequando-as, ponto a ponto, como em uma pintura impressionista, ao si mesmo. Uma adequação a si, o que significa estar de acordo consigo próprio, ajustando seu modo de existência às paisagens visionárias, sem intermediação de uma lei imposta pelo outro. Contudo, longe de dizer que se trata de um processo harmônico, no qual a pessoa está sempre se transformando, sendo um sujeito de ação reta e adequada às paisagens visionárias, deve-se ressaltar que esse processo está cheio de desvios, de descontinuidades, de momentos em que as inquietudes da alma assaltam o sujeito e o levam a repetir os mesmos hábitos do passado. Mas, para aquele que quer continuar no caminho do *conhecimento,* será preciso manter a mão no leme rumo à liberdade. Mas o que é ser livre? Para Sêneca, é fugir da servidão. Servidão a quê? Servidão de si mesmo, quando o sujeito se torna escravo de seus próprios desejos. A ayahuasca pode significar uma experiência de libertação; o desejo é investido na percepção, sente-se como se a alma estivesse no mais alto, numa maior plenitude, na qual as inquietudes parecem arrefecer. Sente-se um prazer que é uma felicidade da alma. Mas, num segundo tempo, ao fim do ritual, momento no qual os desejos voltam a querer dominar o corpo, o sujeito pode retroceder no caminho que escolheu para si. O processo de adequação entre experiência visionária e prática de vida se dá constantemente em torno dessa problematização da existência, ou seja, como praticar aquilo que experienciamos no universo das *mirações*.

Pode-se considerar que a experiência com a ayahuasca, de modo geral, tem uma característica muito particular: ela não pode ser controlada, não pode ser dirigida em sua totalidade por quem quer que seja. É uma experiência que acontece dentro da "intimidade" de

[23] Van Gogh suscita esse problema da percepção nas cartas ao seu irmão Théo.

cada um, onde são revelados processos totalmente singulares da vida de um sujeito. O cenário ritual oferece uma certa direção à experiência, mas sem a controlar por completo. No processo de aprendizagem com a ayahuasca acontece o mesmo. É na relação consigo mesmo que ocorrerá o aprendizado, sem ninguém precisar ensinar nada, sem ninguém dizer o que fazer. É claro que, em um ritual, existe uma série de regras de conduta que visa conferir alguma ordem ao cenário em que se ingere a bebida. Regras muito presentes principalmente na religião do Santo Daime, mas que se pressupõe fazerem parte daquilo que se está chamando de sistema xamânico, ou seja, um conjunto de técnicas que visam produzir um ambiente que propicie o transe. Dentro de um ritual do Santo Daime, essas regras são conhecidas como parte da disciplina daimista, que muito provavelmente surgiu no momento em que a prática ayahuasqueira precisou se adequar ao formato de uma prática coletiva. Ressalte-se que, na origem das práticas rituais que giram em torno da ayahuasca, havia apenas um pajé, ou no máximo um pequeno grupo, que realizava seus rituais em momentos muito precisos, por motivo de doença ou para tomar decisões importantes sobre o destino da aldeia. Quando se deu a passagem de um ritual que era, pode-se dizer, privado para um ritual coletivo, uma série de transformações no formato do ritual foram necessárias, para garantir até mesmo o acesso à experiência visionária.

Uma das principais formas de aprendizagem com a ayahuasca é fazer a viajem ao lado sombrio da alma. Aquele lado que se poderia chamar de inconsciente, relacionado aos sentimentos mais profundos, conflitantes por natureza, e os quais preferiríamos que ficassem guardados em segredo para sempre. A ayahuasca pode muitas vezes servir como uma verdadeira catarse desses conflitos; como uma expulsão, no sentido mesmo etimológico de catarse, ou seja, purgação. Entre seu processo purgatório há um que é de natureza orgânica: a purga que é feita através de vômitos e defecação, processo comum nos rituais de ingestão da ayahuasca. Mas existe uma outra purga, mais específica dos aspectos, digamos, psicológicos, feita através das *mirações*, que colocam o sujeito em contato com sua natureza mais profunda. O que o chá parece promover é um espelho da alma. É como disse um pajé: “Sente-se como se se estivesse nu frente a Deus”.

Segue abaixo um relato de Txana-Bane sobre uma viagem ao lado sombrio da alma:

> Era a primeira vez que eu tinha uma *miração* realmente forte. O preparo era do meu primo e estava bem forte. Deitamos nas redes. Quando a força chegou vi tudo escuro, comecei a ver caveiras, pessoas mortas, eu sentia como se a ayahuasca estivesse me tomando, e não eu a tomando. Vi máquinas me cortando em pedacinhos, eu não conseguia nem falar ou pedir para meu primo cantar para aliviar

> a força, meu corpo estava ficando dormente Nesse momento eu precisei refazer toda minha história de vida, desde quando nasci, quando corria na floresta, mergulhava no igarapé. Precisei lembrar como eu era quando criança, até me lembrar onde eu estava naquele momento e o que estava fazendo. De repente eu vi tudo clarear, comecei a ver na força a imagem de um pajé, de um Deus e de meu avô. Eles colocaram um toco de madeira perto de mim, o qual estava cheio de cinzas. Disseram para que eu me sentasse e que a partir dali era comigo mesmo. Foi quando eu comecei a chorar. Das minhas lágrimas surgiu um rio, do rio surgiram as árvores, das árvores os passarinhos. Já me sentia melhor, apenas observando. [24]

Essa *miração* ao lado sombrio da alma pareceu lançar o indivíduo no seu inconsciente mais profundo. Ao ver sua identidade fragmentada por máquinas que lhe cortavam os membros, foi preciso reconstituir toda sua vida, desde o momento em que era criança até o momento em que estava no ritual tomando ayahuasca, como um meio para sair de uma experiência extremamente aflitiva. Tudo se passou como se a consciência de si mesmo servisse como um mecanismo de proteção contra a fragmentação de sua identidade.

Muitas vezes a ayahuasca ensina pelo processo chamado pelos integrantes da religião do Santo Daime de "peia". A peia é uma experiência comum às diversas tradições ayahuasqueiras. Ela ensina porque o indivíduo é levado a conhecer aspectos da sua personalidade com os quais, em estado ordinário de consciência, ele não entraria em contato.

> As pessoas, no desenrolar do trabalho, atravessam passagens difíceis, que podem ir desde náuseas, mal-estar generalizado, vômito, diarréia, como sensações de depressão e angústias intensas, resultantes da revivência das coisas que ela própria considerava erradas. Essa catarse pode vir também acompanhada de 'mirações' onde se vê (de uma forma alegórica ou de uma vivência em outro grau de percepção) as causas espirituais dos erros, das falhas de caráter ou mesmo das doenças físicas (POLARI, 1995, p.87-88).

Devido ao risco da peia, recomenda-se previamente que o usuário evite o consumo de bebidas alcoólicas e outras substâncias, assim como são feitas recomendações alimentares para os neófitos (uma alimentação leve antes do trabalho) e recomendação de abstinência sexual para todos. Pode-se dizer que a peia contribui para o processo de transformação do modo de ser do ayahuasqueiro, numa adequação entre experiência visionária e subjetividade. O risco da

[24] Depoimento extraído do diário de campo do autor.

peia acaba por fazer com que a pessoa vá aos poucos transformando seus hábitos de vida. A pessoa, com o tempo, vai adequando seu modo de vida à experiência com a ayahuasca.

Existe todo um trabalho de afirmação dessas passagens difíceis da experiência com a ayahuasca. As peias são tidas como algo positivo, extremamente importante para o desenvolvimento espiritual do daimista. Da mesma forma que no mundo romano do estoicismo, os infortúnios da vida são interpretados como necessários para o aprendizado. É como um Deus pai que coloca à prova os bons filhos, para que possam crescer e evoluir. A peia nos força a pensar, ela problematiza a existência. Se for afirmada como um acontecimento, à maneira dos estóicos, pode servir como uma técnica de si para operar transformações na vida. Como Foucault destacou em Sêneca,

> ‘Os homens que são maus (...)’, diz Sêneca, ‘(...) Deus abandona aos deleites, negligenciando por conseguinte sua educação, e sabendo que a educação nada poderia lhes fornecer, ao passo que os homens de bem, precisamente aqueles que ele ama, submete-os às provas a fim de endurecê-los, torná-los corajosos e fortes e assim prepará-los’ (FOUCAULT, 2006, p. 533).

5.2 AYAHUASCA: UMA MEDITAÇÃO SOBRE SI MESMO

No quadro geral do cuidado de si, o segundo ponto abordado por Foucault propõe que a noção de cuidado de si está muito próxima de uma meditação, que implica dirigir o olhar para si. Podemos entender a *epiméleia heautoû* como uma meditação que implica dirigir a atenção ao que se passa no pensamento, convertendo o olhar do exterior, dos outros, do mundo, para si mesmo. Trata-se de uma experiência de meditação bastante comum para um ayahuasqueiro. A prática de ingestão do chá requer, para que se estabeleça uma relação de conhecimento, que a pessoa feche os olhos para o mundo aparente e dirija o olhar para “dentro de sua mais profunda intimidade”, como também foi abordado na palestra do padrinho do Santo Daime citada acima. Para a pessoa que está buscando se aprofundar nos mistérios da ayahuasca, faz-se necessário que ela tenha essa atitude de converter o olhar para si mesma. Tomar ayahuasca é um exercício do pensamento em que é preciso toda uma atenção, todo um foco, para não se ficar no domínio do mundo aparente, de um universo já conhecido, na superfície, ou seja, na realidade exterior.

Em um *trabalho de concentração* na religião do Santo Daime, por exemplo, a pessoa entra em um tal estado de meditação, que se desvela toda uma vida. Com os olhos fechados para a vida alheia, pode então iluminar a si própria, pode enxergar mais fundo dentro de si mesma. Quando fechamos os olhos para o mundo exterior, sentimos como se fechassem as portas de uma catedral. Dentro de um salão escuro, que é a nossa consciência, ficamos por algum tempo apenas observando os pensamentos passarem, transformando-se, por vezes, em imagens fantásticas. Aos poucos, esse salão vai se iluminando e, como que de dentro da mais "linda catedral barroca", enclausurados em sua escuridão interior, começamos a observar uma luz chegando misteriosamente não se sabe de onde, produzindo estranhos fenômenos luminosos. É como se a luz atravessasse um vitral colorido iluminando, a princípio, alguns poucos objetos dentro desse salão. Esses objetos vão ganhando forma, vão se definindo, transformando-se em símbolos bailarinos, que podem ser interpretados ou não. Na verdade, a partir do momento em que o pensamento racional começa a tentar racionalizar o espaço da catedral barroca, esses estranhos objetos desfazem-se em fumaça. É como se, na tentativa de racionalizar, uma luz exterior subitamente invadisse o salão como um clarão, adentrasse o interior de nós mesmos e ficássemos cegos novamente. Mas, se for mantido o foco da atenção na interioridade da catedral, será possível observar o descortinar do mundo fantástico das *mirações*. Suas alegorias se movem pelo espaço, chegam bem próximo, transformando-se em entidades que parecem ter inteligência e vida própria. Sentimos como se pudéssemos conversar com elas. Do contato com essas visões a pessoa pode aprender, não porque ninguém lhe tenha ensinado ou porque leu em algum lugar, mas porque ela própria, ao entrar em concentração, ao meditar sobre sua própria natureza, aprende a colocar sua atenção dentro de si mesma, aprende a conversar com esse outro dentro de si mesma.

5.3 O CUIDADO DE SI COMO TRANSFORMAÇÃO DO ETHOS DO SUJEITO

O terceiro e último ponto, mas não menos importante, designa as ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos transformamos, nos purificamos. A prática espiritual da ayahuasca produz um estado de transe no qual a pessoa, entrando em meditação, sentindo o silêncio dos seus pensamentos, passa a exercitar uma série de operações que visam às purificações da consciência. Podem ser feitas através de verdadeiras catarses, na medida em que conflitos inconscientes são expurgados. Outro processo de transformação de si mesmo são

as operações que trabalham para transformar os hábitos de vida da pessoa. As mudanças nos hábitos de vida para um integrante do Santo Daime foram bem detalhadas no artigo de Maria Cristina Pelaez (2004), intitulado "Santo Daime, transcendência e cura. Interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual." Nesse artigo Pelaez considera que o processo chamado de *cura* pelos integrantes do Santo Daime é inseparável da adesão à espiritualidade. Neste sentido, os conceitos de saúde e salvação se tornariam equivalentes a "acordar" para o mundo espiritual.

> Mudanças na relação com o corpo – o corpo do *daimista* passa a ser considerado sagrado. Os daimistas, por compreenderem que o corpo está a serviço do espírito e não vice-versa, vão aprendendo a dominar os impulsos de prazer do *aparelho*. Com isso vão aprendendo a manter o corpo 'limpo' de 'intoxicações' com comidas pesadas, drogas pesadas, medicamentos, álcool (PELAEZ, 2004, p. 486).

Segundo Pelaez (2004), é importante frisar que o processo de curar-se na Doutrina é, em geral, comprido, lento, doloroso e muitas vezes com retrocessos. Apesar da decisão destes daimistas de crescer dentro do caminho que escolheram, também reconhecem que o Eu inferior resistiria a perder. Outras mudanças também são destacadas. Pelaez, em sua pesquisa, observou que o processo de *cura*

> seria um longo e geralmente dificultoso processo de profundas transformações individuais e grupais que consistiriam no gradual abandono de *ethos* e visões de mundo anteriores (tornados insignificantes a partir dos conhecimentos revelados) e na paulatina aquisição de um *ethos* e visão de mundo daimista (PELAEZ, 2004, p. 486).

São essas transformações no modo de ser do sujeito, sem as quais este não teria o acesso à verdade, que fazem parte do conjunto de práticas que Foucault entende por espiritualidade. Trata-se, assim, de uma espiritualidade que investe no modo de ser do sujeito como um potencial de transformação.

5.4 AS TÉCNICAS DE SI E O REGIME DAS ABSTINÊNCIAS

Dentre essas técnicas da existência, Foucault (2006) destaca o regime das abstinências como uma prática comum entre os filósofos gregos. Segundo o autor, entre os filósofos estóicos do início do Império, os exercícios do corpo não deveriam ser negligenciados, mesmo em se tratando da prática da filosofia. Eram exercícios que não podiam ser compreendidos como um ascetismo, no sentido de uma abstinência que visaria única e exclusivamente regrar a própria vida mediante interdições e proibições precisas. Ao contrário, eram exercícios que permitiam dar uma forma à vida, isto é, que permitiam ao indivíduo ter, em face de si mesmo e dos acontecimentos da vida, a atitude que convém. O regime da abstinência seria uma técnica para o sujeito exercer um domínio sobre si, sentir-se apto a lidar com os infortúnios da vida e pronto para afirmar o presente. A ascética seria um exercício de si por si, uma maneira de ligar o sujeito à verdade.

Em relação ao regime das abstinências, percebe-se que, no xamanismo amazônico, essa prática espiritual parece funcionar segundo um esquema singular. Alguns pesquisadores da ayahuasca, como Luis Eduardo Luna (1984), registram que, no contexto amazônico, é muito frequente um cuidado estabelecido por esses povos com a dieta alimentar, antes da ingestão da ayahuasca. Algumas prescrições são seguidas, tais como: não ingerir sal, açúcar, carne, ovos, etc. Qual seria o sentido dessas prescrições?

Entre os índios Huni Kuin, essa problemática em torno da dieta alimentar parece suscitar questões extremamente importantes no que tange ao processo de iniciação e aprendizagem de um neófito. Já foi abordado, ao longo desta dissertação, que a função pajé é uma função móvel, um acontecimento de passagem entre planos, um trânsito entre mundos. Será pajé aquele que se encontrar potencializado pelas práticas espirituais, pela ingestão de plantas de poder, pelo complicado regime de abstinência que o indivíduo deve passar, para atingir, enfim, a função de curador ou guia espiritual da comunidade. O trabalho de Els Lagrou (2007) identificou que será pajé aquele que estiver de posse de uma substância amarga que recebe o nome de *muka.* A partir daí, o pajé poderá realizar curas, retirar objetos do corpo do doente, ou mesmo consultar-se com um mestre espiritual que habita a bebida, para receber indicações de ervas para curar algum doente. O regime de abstinência entre os Huni Kuin

consiste basicamente em que o candidato a pajé não deve ingerir uma série de alimentos, tais como carne, sal e açúcar; deve evitar esses alimentos e ingerir as medicinas da floresta, como, por exemplo, usar ayahuasca e cheirar rapé, na tentativa de manter essa substância amarga dentro de si. O neófito deve passar por um retiro na mata, no qual, por um determinado tempo, ficará sem ter relações com mulheres. Deverá também se afastar de sua comunidade, para evitar que o seu pensamento ou conversas com outras pessoas interfiram em sua busca espiritual. Muitas vezes um pajé mais velho acompanha o neófito, mas o observa de longe, indo até a mata somente para levar-lhe comida ou as medicinas da floresta. Durante esse tempo, o candidato entra em contato com as entidades espirituais denominadas de *yuxin*. Segundo Els Lagrou (2007), o poder dos *yuxin*, que se apresenta por sua capacidade de transformação, é chamado *muka*. *Muka* é uma qualidade xamânica. O neófito, ao ser iniciado, deve seguir os caminhos indicados por cheiros, sons e imagens que levam ao contato com os *yuxin*. No período que começa com o primeiro "assalto" dos *yuxin* e termina quando o *muka* está maduro, o xamã iniciante sentirá sinais de fraqueza, mas esta fase liminar é importante para o processo de aprendizagem com os *yuxin*. O aprendiz está desinteressado das obrigações sociais, porque sua mente está voltada para o mundo espiritual. Ele fica a maior parte do tempo deitado na rede ou caminhando aleatoriamente na mata. Esses "sintomas", no entanto, não são interpretados como doença. Pelo contrário, a comunidade costuma respeitar muito essa prática xamânica, mantendo distância do candidato quando ele retorna de seu retiro. A narrativa do cacique Osaias Sales Siã, abaixo descrita, demonstra bem essa prática:

> Para virar pajé, vai para a mata e amarra o corpo todo com envira. Deita numa encruzilhada com os braços e pernas abertos. Primeiro vem as borboletas da noite, os *husu*, elas cobrem seu corpo todinho. Vem o *yuxin* que come os *husu* até chegar a sua cabeça. Aí você o abraça com força. Ele se transforma em murmurú que tem espinho. Se tiver força e não soltar, o murmurú vai se transformar em cobra que se enrola no seu corpo. Você agüenta. Ele se transforma em onça. Você continua segurando. E assim você vai, até que você segura o nada. Você venceu a prova e daí fala, aí você explica que quer receber *muka* e ele te dá (LAGROU, 1991 p. 36).

Temos nessa narrativa o exemplo de uma técnica xamânica, uma prova que, para usar uma terminologia de Foucault, pode ser chamada de técnica de si. Uma técnica que de saída requer um domínio sobre si mesmo. O neófito se coloca à prova. É preciso ter força, e uma força que vem de dentro, para se agarrar às forças que vem de fora, cobras, onças, entidades,

espíritos, *yuxin*, até segurar o nada. Quando, enfim, esse de-fora vira o nada, ele recebe uma força, uma substância com poderes mágicos. Essa substância é inseparável de um dobrar de forças, aquilo que era o de-fora passa a ser o de-dentro. O pajé aprendeu a dominar a si mesmo e estará apto a exercer seu poder. Ao retornar à comunidade, ele estará potencializado para exercer a atividade de pajelança, podendo, se desejar, contribuir com suas atividades para a comunidade. Podemos situar o pajé como uma potência, uma função extremamente variável, que tem poder de afetar, de realizar curas e rituais; não porque seja um lugar fixo, uma determinação social, mas porque seu corpo está *agenciado* com forças que vêm de fora; ele tomou contato com o outro dentro dele mesmo. Foucault faz pensar que a subjetividade não é fruto de uma intencionalidade, de uma interioridade fixada em um Eu transcendental, mas se dá à experiência. O pajé é esse viajante que não sai do lugar, não pode sair. É um artista, um comunicador de outros mundos, pura expressão.

Pode-se perceber que o regime de abstinência entre os Huni Kuin, embora apresente características bastante singulares, situa os mesmos problemas apontados por Foucault, no que diz respeito às práticas ascéticas gregas e romanas, ou seja, essas práticas incidem sobre o processo de subjetivação; processo das transformações que são operadas no ser mesmo do sujeito para que ele tenha acesso à verdade.

5.5 AYAHUASCA: UMA MEDITAÇÃO SOBRE O MORRER

No primeiro capítulo, foi abordada a experiência do morrer, em um ritual da ayahuasca, como uma espécie de transformação do modo de existência, em que se renuncia a um certo modo de ser para renascer-se em um novo Eu, com novos hábitos, um novo *ethos*. Essa experiência estaria mais próxima daquilo que Foucault chamou de metanóia, presente na tradição cristã. Passamos agora a observar como a experiência com a ayahuasca pode levar a uma reflexão sobre questões fundamentais acerca da condição humana, numa espécie de meditação que coloca a consciência da morte como um aliado.

Uma importante técnica da existência apontada por Foucault (2006) é a meditação sobre a morte. Foucault destaca que essa técnica pode ser encontrada na antiguidade grega, como um importante exercício entre os pitagóricos e depois entre os platônicos. Essa

meditação também terá lugar de destaque entre os romanos, naqueles filósofos que são herdeiros da tradição estóica.

Diferentemente da idéia de morte, presente na metanóia cristã, ou seja, como uma conversão a si em que está implícita uma renúncia a si, o exercício da *meleté thanátou*, a meditação sobre a morte no modelo helenístico, ao contrário de uma renúncia com o objetivo de alcançar uma salvação, é uma preparação para a morte. Segundo Foucault, a morte será para os filósofos estóicos entendida como um momento de absoluta gravidade para o homem; portanto, é preciso se preparar para ela pela *meleté thanátou.* Esse exercício faz com que a morte esteja presente, a morte ao nosso lado, numa meditação em que se considera que estamos vivendo nosso último dia. Considera-se na *meleté thanátou* que a vida não passa de um longo período de um dia. Escreve Marco Aurélio: "A perfeição moral requer que se passe cada dia como se fosse o último" (FOUCAULT, 2006, p.581).

Para Foucault (2006), esse exercício permite uma avaliação de si mesmo, permite perceber a si mesmo, pois coloca a visão do alto, realiza um corte do presente operado pelo pensamento, faz imaginar que o momento em que se está vivendo será o último. É um exercício que aponta, de saída, um questionamento ético, que busca saber se o indivíduo encontra-se no melhor momento ou na melhor situação para morrer, a cada instante. É um exercício de afirmação da vida pela iminência do morrer, que faz da morte uma aliada que permite avaliar o conjunto da vida e julgar o presente como se cada instante fosse o último.

Pode-se perceber que a visão sobre a morte no mundo dos feiticeiros da literatura de Castañeda suscita a mesma preocupação dos filósofos estóicos. Para o feiticeiro Don Juan, a morte é a nossa maior aliada, pois, sem a consciência da morte, tudo é comum, trivial. Nesse sentido, para um feiticeiro só existe o aqui e o agora. Daí a fórmula que diz que a impecabilidade é fazer o máximo em tudo que se empreender, e que faz da consciência da morte uma aliada, por fazer do presente um chamado de atenção para a perfeição do viver, isto é, uma afirmação do presente como um puro acontecimento.

Sem dúvida, encarar a morte em uma experiência com a ayahuasca pode ser a vivência mais apavorante. Pode-se sentir comido por cobras, ao mesmo tempo em que se sente estar vomitando o universo inteiro, o ser um infinito, um recorte no tempo, um corpo que parece que vai ficar louco. Assim terminam as Cartas do Yage (BURROUGHS; GINSBERG, 1984). O poeta Beat Allen Ginsberg, completamente apavorado pela horripilante experiência que acabara de ter com a ayahuasca, comunica ao seu amigo e escritor William Buroughs:

> Morte? – e naquele momento – vomitando, sentindo-me ainda como um Grande e perdido Anjo Serpente vomitando na consciência da Transfiguração por vir – com o senso Rádio-telepático de um Ser cuja presença ainda não senti completamente – tão terrível para mim, ainda – aceitar o fato da comunicação com, digamos, qualquer serafim eterno, macho e fêmea ao mesmo tempo – e eu, uma pobre alma perdida buscando ajuda (...) Sem confiança para perguntar ao Maestro – apesar de que na cena dentre todos era ele o Guia espiritual local, lógico a quem recorrer – levantei e sentei a seu lado (como Ramon sugeriu suavemente) para ser 'assoprado' – isto é, ele cantarola para curar a alma e assopra fumaça – uma presença bastante confortadora (BURROUGHS; GINSBERG, 1984, p. 68-69).

Essa passagem descrita pelo poeta revela seu profundo medo, talvez porque ele esteja vivenciando a experiência do morrer em um ritual da ayahuasca como a sua morte final, um instante último, um limite, como se fosse um último dia. Sem dúvida, a meditação sobre a morte em um ritual da ayahuasca também fala desse momento-limite, dessa morte final. Mas também é possível entender essa experiência do morrer como mortes parciais, desligamento das conexões com o corpo físico, o Eu se desfazendo como um grão de areia. Talvez por isso a experiência do morrer esteja tão próxima da loucura; de um lado a morte que parece que quer nos pegar a todo custo, que nos joga no chão e depois nos arremessa nas alturas, numa contemplação do presente, do passado e do futuro; do outro lado a loucura, visões de um mar em fúria, lucidez ao contrário, ondas gigantes, e a pessoa ali, caminhando como se estivesse sobre um muro; do outro lado o deserto – pura *desterritorialização*. Mas Ginsberg só via seu futuro como loucura, medo de se tornar um trapo de hospital como sua mãe esquizofrênica. Nesse momento ele se agarra à pessoa mais indicada, o Maestro, que se utiliza de técnicas precisas para suavizar sua experiência de pavor.

> (...) Bill, escreve, por favor, e me aconselha no que puderes, se puderes. Não sei se estou ficando louco ou não, e é difícil encarar mais, mas acho que serei capaz de me proteger tratando *aquela* consciência como uma ilusão temporária e voltar à consciência normal temporária quando o efeito passar (começo a vislumbrar a Chamada do Vudu Haitiano) – mas esta quase esquizofrênica alteração da consciência é apavorante – e também a sensação de não conhecer alguém com quem me abrir pessoalmente. Fiz arranjos para levar um pouco de volta a N.Y., mas tenho medo – não sou Curandero, estou perdido e tenho medo de promover um pesadelo que não possa parar, como em Peter (...) (BURROUGHS; GINSBERG, 1984, p.70).

Na cidade de Londres, em 21 de julho de 1960, Burroughs, o velho *junki*, responde:

> Querido Allen:
>
> Não há nada a temer. Vaya adelante. Olha. Escuta. Ouve. Tua consciência AYAHUASKI é mais válida que a 'Consciência normal'? 'Consciência normal' de quem? Por que voltar a ela? (BURROUGHS; GINSBERG, 1984, p.74).

Burroughs, um velho conhecedor dos mares bravios da consciência, um navegador das loucas intensidades da vida, um descobridor de novos mundos. Mas o que seria afirmar a consciência AYAHUASKI? Burroughs problematiza as dúvidas e o medo da loucura por que Ginsberg estava passando, e pergunta: "Consciência normal de quem?" Ou seja, é como se entre a morte e a loucura só houvesse essa experiência temporária entre dois vazios, o vazio da morte de um lado e a loucura como ausência de outro.

Burroughs afirma a consciência AYAHUASKI, não para valorizar uma descrição da realidade em detrimento da outra. A consciência AYAHUASKI não tem mais nem menos realidade, é apenas outra descrição de mundo, com suas regras próprias e seus desafios. Diante do medo da morte, Ginsberg via sua vida sendo descortinada, via seus amigos, sua mãe falecida, a ayahuasca, *o vinho dos mortos*, iluminava aqueles aspectos que antes eram invisíveis, pode-se dizer inconscientes. A ayahuasca, longe de afastar as figuras da morte, torna-as presentes. Uma meditação sobre a morte com eficácia sobre a vida. Podemos dizer que a espiritualidade ayahuasqueira faz-se num atravessamento de forças. Quando se contemplam, através do processo visionário, as figuras invisíveis, o mundo espiritual, o mundo dos mortos, opera-se, por sintonia, um recorte do qual é possível contemplar, do alto, a natureza de nossas vidas. Vendo a própria a morte do alto, a pessoa pode ver a si mesma, como imagem refletida no céu das *mirações*.

6 CONCLUSÃO

O tema central da relação entre a estética e a ética proposto nesta dissertação supõe que a experiência com a ayahuasca é uma prática de liberdade. Antes, contudo, é preciso reafirmar, com certa prudência, o que se está entendendo por prática de liberdade, considerando-se essa prática dentro de certos limites, pois se corre o risco de acreditar que existe uma essência humana reprimida, a qual é preciso libertar. Quando se fala em liberdade, não se está falando em termos de uma dicotomia senhor-escravo, como na filosofia hegeliana. As práticas de liberdade se inserem numa tensão entre liberdade e relações de poder. Foucault, em entrevista intitulada "A ética do cuidado de si como prática da liberdade" (1984), afirmou: "(...) se há relações de poder em todo campo social, é porque há liberdade por todo o lado".

Segundo Foucault, as práticas de si constituíram, no mundo grego, o modo pelo qual a liberdade individual foi pensada como ética. Para praticar a liberdade na antiguidade greco-romana, era necessário ocupar-se de si mesmo, cuidar de si, conhecer-se a si mesmo, o que Foucault chamou de estética da existência, um certo modo de ser no mundo. Ao longo desta dissertação, foi utilizado o quadro das técnicas de si, presentes na filosofia da antiguidade greco-romana, para refletir sobre as práticas espirituais ayahuasqueiras.

Ao propor que a espiritualidade ayahuasqueira é uma prática de liberdade, é preciso que se tenha a mesma prudência. A prática com a ayahuasca se insere também em relações de poder, com o xamã mais velho ou com as instituições religiosas. Contudo, dentro dessa tensão entre poder e liberdade, a experiência com a ayahuasca aponta também para a afirmação da singularidade de cada experimentador; para a liberdade individual de exercer a adequação entre o conhecimento adquirido através das *mirações* e o seu modo de ser no mundo. Trata-se de um modo de subjetivação que passa primeiro pelo sentir, ou seja, pela contemplação estética. É na contemplação das *mirações* que está o material que o sujeito colhe para depois adequar ao seu ser. Esse momento, que pode ser chamado de dobra do conhecimento sobre o sujeito, é o tempo no qual as paisagens da *mirações* oferecem imagens que problematizam a existência. A espiritualidade ayahuasqueira se dá no atravessamento de

forças, no trânsito entre os mundos, como uma potência de transformação do sujeito. É uma espiritualidade que, antes de se resumir em uma transcendência, busca uma sintonia entre planos, na qual, entrando-se em contato com o plano do conhecimento espiritual, este retorna para o sujeito operando uma transformação de seu modo de ser no mundo.

Pode-se dizer que a experiência com a ayahuasca oferece uma vivência de liberdade que pode ser compreendida em dois tempos; um primeiro tempo diz respeito à experiência de liberdade, de desprendimento das barreiras corporais. Entra-se em um devir, no qual se sente viajando nas asas da percepção. Como visionária, a pessoa pode voar como pássaro, pode reconstruir a anatomia humana, pode sentir o corpo como pura intensidade sendo absorvida por uma completude e fazendo parte de uma natureza que é puro sentir. A atenção livre viaja por inúmeras descrições de mundo, recebendo suas *mirações* e seus ensinamentos. Em um momento que pode ser chamado de desdobra, porque é momento em que o ayahuasqueiro se desdobra sobre si mesmo, expressam-se as paisagens das *mirações*. É quando o corpo e o espírito se encontram em uma harmonia, nas alturas, num acordo da alma com as imagens, numa vidência em que o que é visto se expressa por uma criação espontânea. Quando a alma começa a expressar, através das paisagens visionárias, o mundo das *mirações*, pode sentir um prazer verdadeiro, um contentamento, indo sempre mais longe, numa viagem pelos campos do devir. Esse primeiro tempo da experiência de liberdade foi visto no capítulo em que se analisou a idéia de perspectivismo xamânico. A capacidade de sair das barreiras corporais faz do ayahuasqueiro um viajante entre diversas perspectivas, ou seja, um viajante que percorre múltiplos pontos de vista, podendo entrar em contato com entidades e fazer a comunicação com o mundo espiritual.

O segundo tempo dessa experiência de liberdade diz respeito ao retorno do conhecimento sobre si mesmo. Poder-se-ia dizer que a experiência com a ayahuasca é uma prática de liberdade, nos termos definidos por Foucault, como técnicas da existência na qual se é livre para exercer sua prática. O aprendizado com a ayahuasca, os ensinamentos, o desenvolvimento da capacidade criativa constituem uma experiência muito particular, uma afirmação da singularidade de cada aprendiz. Não pode ser comandada ou controlada por quem quer que seja. É uma prática de si, de transformação do ser do sujeito, na qual o próprio sujeito, entrando em contato com a dimensão espiritual, está livre para realizar o aprendizado à sua maneira. A partir de então, dá inicio ao trabalho de modulação do seu ser com a experiência visionária; entra em contato com uma espiritualidade, nos termos definidos por Foucault, como potencial de transformação do modo do ser do sujeito para a obtenção da verdade. Uma espiritualidade na qual o ayahuasqueiro aprende, em relação consigo mesmo,

maneiras de lidar com a planta de poder, seja no trabalho de cura, seja no processo de recebimento de músicas ou na inspiração dos desenhos. Quando o sujeito começa a adequar o seu modo de ser ao que está sendo percebido, inicia-se o aprendizado com essa bebida de poder. Aquilo que é visto, ou melhor, aquilo que é percebido na experimentação com a ayahuasca, aos poucos conhece o seu lugar junto às práticas de vida. As transformações do modo de vida de um sujeito ayahuasqueiro ocorrem por um longo processo de adequação à experiência visionária; processo este que tem seus desvios de meta, suas descontinuidades, suas paradas, seus retrocessos.

O neófito, aquele que se inicia no universo xamânico, passa a exercer uma série de práticas, que começam com o cuidado do corpo, o domínio de si; daí o sentido das dietas, das abstinências, tão presentes no universo do xamanismo dos índios Huni Kuin. Acompanhando-se o pensamento de Foucault, pode-se perceber, nas práticas ascéticas do universo ayahuasqueiro, não um jogo de poder entre o neófito e o mestre, mas um exercício de si sobre si, de domínio de si por si, através do qual o sujeito procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser, entendendo-se a ascese não como uma maneira de submeter o sujeito à lei, mas, como diz Foucault (2006), como uma maneira de ligar o sujeito à verdade. A ascética seria, portanto, uma afirmação da liberdade, uma vez que ser livre significa não ser escravo nem de si mesmo nem dos seus apetites, o que significa, enfim, estabelecer consigo mesmo uma relação de domínio.

Seria interessante, embora não tenha sido um tema tratado nesta dissertação, a realização de outras pesquisas para saber se a ayahuasca pode ser usada como uma terapêutica que coloca o indivíduo em face de si mesmo, em um caminho de conhecimento que se inicia com a transformação contínua de si. Uma travessia vivencial que se inicia com a saída de um universo existencial já conhecido e segue em direção a outras dimensões do saber, novas perspectivas, novos pontos de vista sobre a vida. O que a ayahuasca, como prática de transformação do modo de ser do sujeito, que lhe abre a possibilidade de um conhecimento de si, de domínio de si, teria a oferecer às práticas psicoterápicas?

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que, em inúmeros centros ayahuasqueiros do país, a ayahuasca tem sido amplamente utilizada no tratamento das ditas toxicomanias. Algumas pesquisas sobre o assunto têm apontado um alto índice de sucesso no tratamento de pessoas adictas, como é o caso do projeto Takiwasi no Peru. O processo de cura poderia ser atribuído exclusivamente às propriedades químicas da ayahuasca? Hoje sabemos, através das pesquisas da etnobotânica e da etnofarmacologia, que a ayahuasca possui a capacidade de aumentar e estabilizar os índices serotinérgicos do sistema nervoso central. Com o aumento do

nível da serotonina, o sujeito teria sua atenção para a vida ampliada e, com o tempo, iria se desprendendo da fixação em seus objetos de prazer, que, no caso do drogadicto, resume-se à droga. Essa qualidade farmacológica da ayahuasca poderia contribuir enormemente para o tratamento dos indivíduos adictos, dando-lhes uma nova possibilidade de ação no mundo.

No entanto, deve-se considerar, a partir dos dados levantados nesta dissertação, que a experiência com a ayahuasca, e o processo de cura que se atribui à sua prática, é inseparável da espiritualidade. Como foi amplamente discutido ao longo deste estudo, trata-se de uma espiritualidade entendida em seu cruzamento com as forças de transformação da vida do indivíduo e de seu modo de ser no mundo. Portanto, a espiritualidade ayahusqueira contribui não somente para proporcionar ao sujeito um conforto químico, mas para colocá-lo em face de si mesmo, em face principalmente da necessidade de cuidar de si, de exercer um domínio de si.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTAUD, A. **O Teatro e seu Duplo**. São Paulo, SP. Martins Fontes, 1999.

ARTAUD, A. **Linguagem e Vida**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1970.

ARTAUD, A. **Os Tarahumaras**. Lisboa, Portugal: Relógio d'água, 1955.

BUROUGHS, W. ; GINSBERG, A. **As cartas do Yaje**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

CARNEIRO, Henrique. A Odisséia Psiconáutica: a história de um século e meio de pesquisa sobre plantas e substâncias psicoativas. In: LABATE, B.; GOULART. **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005. p. 57-81.

CASTAÑEDA, Carlos. **Porta para o Infinito**. 14. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

CASTRO, V. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

COUTO, Fernando. Santo Daime: Rito da Ordem. In: LABATE, B.; ARAÚJO, W. **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2002. p. 385-411.

DELEUZE, Gilles ; GUATARRI, Felix. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia Volume 3**. São Paulo: Ed.34, 1996.

_____. **A Dobra: Leibnitz e o Barroco**. Campinas, SP Papirus, 2000.

DIAS JR., Walter. Diário de Viagem. In: LABATE, B.; ARAÚJO, W. **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2002. p. 445-471

DODDS, Er. **O Irracional e Grego**. Lisboa, Portugal: Gradiva, 1988.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas do Êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2004. 5 v.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HUXLEY, Aldus. **As Portas da Percepção e o Céu e o Inferno.** Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira S.A.

LAGROU, Els. **A Fluidez da forma**: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica(Kaxinawa, Acre) Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

LABATE, B. ; Araújo, W. **O Uso Ritual Da Ayahuasca.** Campinas, SP: Mercado das Letras, 2002.

LABATE, B. **A reinvenção da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas, SP: Mercado das Letras; Fapesp, 2004.

LABATE, B.; S. GOULART – O **Uso Ritual das Plantas de Poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005.

LUZ, Pedro. Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados ao uso da *banisteriopsis caapi* e espécies congêneres em tribos de língua pano, arawak, tukano e maku do noroeste amazônico. 1996. f. 104. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. São Paulo: Jorge Zahar editor, 2000.

METZNER, Ralph. **Ayahuasca: Alucinógenos, Consciência e o Espírito da Natureza.** Rio de Janeiro: Ed. Forense 2002.

OTT, Jonathan. **Ayahuasca analogues - Pangean Entheogens.** Kennewick, WA, USA: Natural products, 1994.

PELAEZ, Maria Cristina. Santo Daime, Transcendência e Cura. Interpretações sobre as Possibilidades Terapêuticas da Bebida Ritual. In: LABATE, B.; ARAÚJO, W. **O Uso Ritual da Ayahuasca** – Campinas, SP: Mercado das Letras, 2002. p. 473-491

SHANNON, B. **The Antipodes of the Mind, charting the phenomenology of the ayahuasca experience**. New York: Oxford Univesity Press, 2002.

Souza, K. O Processo de Individuação e Autoconhecimento. f.36. Monografia (Graduação em Psicologia) Pontifícia Universidade Católica PUC - RIO Rio de Janeiro, 2005

VIRMAUX, Alain. **Artaud e o Teatro**. São Paulo, SP. Perspectiva. 1970.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo